« L'union fait la force »: les réseaux de famille, les mariages exogames et l'identité acadienne, 1881-1937.

Marie Carolynn McNally
Département d'histoire
Université McGill
Montréal

Août 2016

Thèse soumise à l'Université McGill comme exigence partielle pour l'obtention du Doctorat en histoire

© Carolynn McNally, 2016

Table des matières

RÉSUMÉ

REMERCIEMENTS

LISTE DES TABLEAUX

LISTE DES GRAPHIQUES

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1: La race, la nation, ou la grande famille acadienne? La construction identitaire selon le discours des élites acadiennes 41

Introduction 41

1.1 Le choix de la fête nationale, une « déclaration d'indépendance » des Acadiens envers les Canadiens français? 45

1.2 Définir une nation acadienne au sein de la Confédération canadienne 56

1.3 La Louisiane et la diaspora acadienne au-delà des frontières canadiennes 68

Conclusion 87

CHAPITRE 2: La survivance, l'assimilation et les mariages exogames au sein du discours de l'élite de la Renaissance acadienne 88

Introduction 88

2.1 « La pureté de race acadienne » dans les oeuvres historiques et littéraires du tournant du siècle 91

2.1.1 Le déni du métissage dans l'historiographie « traditionnaliste » 92

2.1.2 La séparation des familles et les triangles amoureux dans les premiers ouvrages littéraires 106

2.2 Freiner l'assimilation et l'exogamie par l'élaboration d'un projet national 111

2.2.1 Les Acadiens et les Canadiens français, une lutte semblable 113

2.2.2 La colonisation et le rapatriement des jeunes Acadiens aux États-Unis 116

2.2.3 Apprendre l'anglais pour s'intégrer sans s'assimiler 122

2.2.4 L'exogamie chez les grands penseurs de la Renaissance acadienne 130

Conclusion 136

CHAPITRE 3: Définir l'appartenance et l'identité régionales dans le cadre des mariages et des noces 138

Introduction 138

3.1 Les traditions acadiennes de la fréquentation, du mariage, et des noces 148

3.2 Une invitation ouverte à la communauté et les conséquences de l'exclusion - du charivari à la *tragédie Thériault* 157

3.3 Le *mariage fashionable*. Les traditions confrontent les pratiques modernes. 166

Conclusion 174

CHAPITRE 4: La survivance, la « grande famille acadienne » et la famille Arseneau 176

Introduction 176

4.1 L'arrivée de Pierre Arseneau et la population acadienne avant le *Grand Dérangement* 183

4.2 Les Arseneau à travers le Grand Dérangement 189

4.3 Les cohortes de mariages et la diaspora acadienne à la suite du traité de Paris 196

4.3.1 L'« enracinement dans le silence » des Acadiens dans les provinces maritimes 198

4.3.2 Le Québec et le « grand arrangement » des Acadiens et Acadiennes 213

4.3.3 La Nouvelle Acadie des États-Unis 223

Conclusion 236

CHAPITRE 5: Les réseaux de familles acadiennes en transition dans les provinces maritimes au tournant du siècle 239

Introduction 239

5.1 La population des provinces maritimes en 1901 245

5.2 Les villes et les villages comme lieux d'accueil et points de contact 251

5.3 Les régions rurales 264

5.4 Les régions frontalières 270

Conclusion 279

CONCLUSION 281

ANNEXES 286

BIBLIOGRAPHIE 299

Résumé

Cette thèse s'intéresse à la définition de l'identité acadienne et à la négociation de l'appartenance au groupe au tournant du 20e siècle. Cette période charnière considérée comme une « Renaissance acadienne » voit l'émergence de nouvelles élites acadiennes qui assurent l'élaboration d'un premier mouvement nationaliste et d'un projet de société propre aux communautés catholiques françaises des provinces maritimes. Notre travail s'intéresse à la période des dix Conventions nationales acadiennes organisées entre 1881 et 1937 puisque ces rassemblements facilitent les discussions des chefs de file concernant la définition du groupe comme une « grande famille » qui s'étend à tous les descendants de la Déportation acadienne de 1755.

En plus de la construction identitaire élaborée dans le contexte de ce discours, cette thèse explore les nuances de l'appartenance au groupe à l'époque d'importantes transformations socioéconomiques en Amérique du Nord. Ces changements ont des conséquences sur la culture acadienne et sur l'expansion des réseaux familiaux et communautaires. Nous explorons ainsi les effets de ces changements sur le mariage, et plus spécifiquement, sur le mariage à l'extérieur du groupe. Le mariage exogame, dans ce cas, permet de retracer et d'explorer comment les hommes et les femmes ont exprimé leur appartenance au groupe, ou à divers groupes, par l'établissement de liens intimes entre eux et leurs voisins.

Le lien entre le foyer et le projet national a été peu exploré en Acadie. Bien que certains historiens aient considéré les stratégies matrimoniales et la construction de réseaux sociaux en Acadie avant le Grand Dérangement, le mariage à la suite de cette période n'est qu'étudié en rapport à la « survivance » de la culture acadienne. Le mariage exogame n'a pas trouvé sa place dans ce récit et son interprétation a généralement été limitée à l'assimilation et à la perte de l'identité.

Comment ainsi définir l'appartenance d'une culture en évolution et l'exogamie d'un groupe hétérogène? L'exogamie n'est pas interprétée de la même façon par l'élite que par les diverses communautés de la diaspora acadienne. En effet, le groupe n'est pas toujours défini par ses origines ethniques, car l'appartenance est aussi influencée par le genre, la région et la classe sociale. Nous constatons que les réseaux sociaux sont complexes, car à la suite de leur Grand Dérangement, les communautés acadiennes s'adaptent à de nouvelles conditions socioéconomiques, démographiques et environnementales.

Cette thèse utilise une multitude de sources quantitatives et qualitatives pour présenter une nouvelle interprétation de la période de la « Renaissance acadienne » en explorant l'histoire sociale, culturelle et intellectuelle afin de révéler la complexité de la construction identitaire à cette période.

Abstract

This dissertation explores the construction of a collective Acadian identity at the turn of the 20th century and the different ways in which individuals negotiated belonging through marriage practices. This period is often considered the "Acadian renaissance," a time that witnessed the emergence of a socio-economic elite who celebrated the idea of a united extended "family" sharing a common history. Ten Acadian national conventions, organized between 1881 and 1937, provide the time frame for this study. The latter outlined a first nationalist project for the Maritime Provinces' French Catholic communities.

Beyond this broad definition of Acadian unity, this dissertation explores how individuals, families and communities defined belonging to the group on an intimate level. Marriage, specifically out-group marriage, is at the centre of this study as it reveals the multiple definitions of the group and how individuals negotiated these definitions at a time of significant socio-economic transformations. The consequences of these changes on Acadian communities were often subtle and far-reaching: they were present in Acadian culture and contributed to the expansion of family and community networks.

This link between the private sphere and the national project has not been explored in this period of Acadian history. Although some historians have considered marriage strategies and the construction of social networks in Acadia before the Expulsion of 1755, marriage after this period has been limited to the "survival" narrative of Acadian culture. Exogamy, in this context, has largely been interpreted within a framework of assimilation and loss of identity.

How can belonging be defined for an evolving Acadian identity and how can exogamy be defined for a heterogeneous group? The definition of exogamy was not the same for the nationalist leaders and the multiple communities that made up the Acadian diaspora. This dissertation argues that belonging did not always depend on ethnicity, as it varied according to gender, region and social class. Family and social networks are complex and more so as communities adapt to new socio-economic conditions, diverse populations and specific environments.

By using several quantitative and qualitative sources, this thesis draws on social, cultural and intellectual history to present a new interpretation of the "Acadian renaissance" which reveals the individual and localized experiences that are too often neglected in the study of Acadian identity construction at the turn of the century.

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement Suzanne Morton, qui, en tant que directrice de thèse, s'est toujours montrée à l'écoute et disponible lors de mon parcours à l'Université McGill. Elle a été une source d'inspiration par son professionnalisme, sa rigueur et sa gentillesse. Je souhaite également remercier Jason Opal et Maurice Basque qui ont été généreux avec leur temps et leurs conseils. Brian Young et Nelson Ouellet méritent une reconnaissance toute spéciale de ma part puisque leur démarche de recherche, leurs désirs d'innover dans leur domaine et leurs mots d'encouragement ont eu une influence non-négligable sur mon cheminement intellectuel et professionnel.

Je suis très reconnaissante de l'appui financier que m'a offert le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, la société historique acadienne, la fondation O'Brien et le département d'histoire de l'Université McGill. La recherche au coeur de ce travail a été facilitée par l'aide que m'a offerte le personnel des archives provinciales du Nouveau-Brunswick, de la bibliothèque Edith Garland Dupré à l'Université de la Louisiane à Lafayette et de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Je dois surtout remercier l'équipe du Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson qui m'a toujours bien accueillie sur les lieux. François LeBlanc, le technicien archiviste, a été une ressource indispensable armée d'une curiosité intellectuelle et d'une attitude positive infectieuse.

Je tiens également à remercier mes amis et collègues, surtout ceux et celles du bureau Ferrier qui m'ont offert un environnement de travail stimulant et chaleureux. Amanda Ricci, Colin Grittner, Catherine Ulmer, François Gauthier et Matthew Wyman-McCarthy m'ont bien accueilli parmi eux dès la première journée du programme. Andrew Dial, Sonya Roy, Max Hamon et Colin Gilmour, pour leur part, m'ont guidé vers la fin du parcours avec leurs commentaires et leur camaraderie. Un merci tout spécial à Daniel Simeone, mon frère d'armes, pour son amitié, son humour et sa générosité sans limites.

Les amitiés précieuses que m'ont offertes Marie-Michèle Doucet, Emili Bellefleur et Christian Blanchard ont été indispensables à la production de cette dissertation. Je dois également remercier mes amis du Nouveau-Brunswick - Annik, Sylvain, Sébastien, Bass, Marc, Lillie, Fred et Marie-Pier - pour toutes les soirées de fous rires et leur appui moral à distance.

Cette dissertation n'aurait pas vu le jour sans la confiance et le soutien continuel de mes parents Stephen McNally et Suzanne Drapeau-McNally. Ils sont, en plus de mes grands-parents Thérèse et Armand Drapeau et Dorothy et James « Captain » McNally, l'inspiration de ce travail. Finalement, merci mille fois à mes trois frères Patrick, Thomas et Joseph, ainsi qu'à ma belle-soeur Meredith, qui ont toujours cru en mes capacités.

Liste de tableaux

Tableau 4.1 198
Total des mariages selon les cohortes de la famille Arseneau/Arsenault/Arceneaux, 1800-1899

Tableau 4.2 210
Mariages entre Arsenault et autres patronymes acadiens communs à l'Île-du-Prince-Édouard

Tableau 4.3 221
Les patronymes récurrents des conjoint(e)s des Arseneau aux Îles-de-la-Madeleine, 1880-1899

Tableau 5.1 246
Population des provinces maritimes selon les districts des recensements fédéraux, 1871-1901.

Tableau 5.2 248
La population francophone de chaque comté dans les Provinces maritimes, 1901

Tableau 5.3 253
Les origines ethniques de la population des sous-districts de Moncton (ville), Summerside, Yarmouth (ville) et Pictou (ville), 1901

Tableau 5.4 267
Les mariages des individus ayant le patronyme « Kenny » ou « Kenney » retrouvés dans le sous-district « Inkerman » du recensement de 1901

Tableau 5.5 268
Les couples mixtes irlando-français de l'échantillon, St.-Joseph, Inverness, Nouvelle-Écosse, 1901.

Tableau 5.6 271
Origines ethniques de la population des sous-districts Madawaska et Colborne, 1901

Tableau 5.7 271
La population autochtone et métisse dans les districts du Nouveau-Brunswick, 1901

Tableau 5.8 276
Les origines ethniques de la population de Colborne, 1911

Liste de graphiques

Graphique 4.1 206
Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault au Nouveau-Brunswick, 1800-99

Graphique 4.2 210
Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault de l'Île-du-Prince-Édouard, 1800-99

Graphique 4.3 219
Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault au Québec, 1800-99

Graphique 4.4 221
Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault aux Îles-de-la-Madeleine, 1800-99

Graphique 4.5 231
Pourcentage de mariages exogames chez les Arceneaux en Louisiane, 1800-99

Graphique 4.6 235
Pourcentage des mariages exogames chez les Arsenault de la Nouvelle-Angleterre, 1880-1899

Graphique 5.1 249
Population de six villes des Provinces maritimes, 1871-1901

Graphique 5.2 257
Les langues parlées des couples identifiés selon leurs langues maternelles (Anglais ou Français) à Moncton en 1901

Graphique 5.3 260
Couples exogames géographiques à Pictou, N.-É. et à Moncton, N.-B.

Graphique 5.4 262
Les lieux de naissance des couples à Summerside, Î.-P.-É., 1901

Graphique 5.5 273
Les lieux de naissance des couples du sous-district Madawaska, N.-B., 1901

Graphique 5.6 277
Mariages selon lieux de naissance, Colborne, N.-B., 1901

Introduction

« L'union fait la force » devient la devise nationale des Acadiens lors de leur deuxième Convention nationale organisée à Miscouche, Île-du-Prince-Édouard, en 1884. Cette thèse s'intéresse précisément aux éléments de cette « union » acadienne lors du tournant du 20e siècle. La fin du 19e siècle voit l'élaboration d'un premier mouvement nationaliste acadien et d'un projet de société pour l'épanouisement des catholiques français des provinces maritimes du Canada. La nécessité de l'union est perçue par une élite clério-professionnelle dans le contexte d'une « Renaissance acadienne » des communautés catholiques françaises qui sont, depuis la Déportation acadienne de 1755, isolées les unes des autres et disséminées en grande partie sur les côtes du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse et de l'Île-du-Prince-Édouard.

Le déclenchement de ce réveil national acadien est souvent associé à la publication du poème *Evangeline: A Tale of Acadie* de l'Américain Henry Wadsworth Longfellow en 1847[1]. Pour la première fois, ce texte présente au grand public le périple des Acadiens lors du Grand Dérangement de 1755 à 1763. Ces catholiques français avaient d'abord peuplé l'ancienne Acadie française, aujourd'hui la Nouvelle-Écosse, au 17e siècle, et y sont restés lorsque la colonie est passée aux mains des Britanniques en 1713. En 1755, leur présence n'est plus tolérée par les autorités britanniques qui les perçoivent comme une menace importante à leur gouvernance. Dans une campagne définie comme un « nettoyage ethnique » par l'historien John Mack Faragher, les Acadiens sont ainsi déportés dans les colonies américaines, en France et en

[1] Henry Wadsworth Longfellow, *Evangeline: A Tale of Acadie* (Boston: Ticknor & Co, 1847).

Grande-Bretagne[2]. Dans la mêlée de la Déportation de Grand Pré, Évangéline, la protagoniste du poème, est séparée de son fiancé Gabriel. Elle suit les traces des réfugiés acadiens dans l'espoir de le retrouver, et n'y parviendra qu'une fois devenue infirmière dans un hôpital de Philadelphie. C'est à ce moment que Gabriel, malade, meurt dans ses bras.

À la suite de sa publication, la popularité de l'ouvrage incite plusieurs visiteurs étrangers à découvrir le « pays d'Évangéline » et encourage également plusieurs chercheurs à s'intéresser à cet épisode de l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord. En 1859, François-Edmé Rameau de Saint-Père publie ainsi *La France aux colonies: études sur le développement de la race française hors de l'Europe*, un ouvrage qui deviendra, selon Joseph Yvon Thériault, « la première affirmation post-Déportation attestant que l'Acadie a survécu au séisme de 1755[3]. » En effet, Rameau de Saint-Père démontre que les Acadiens ont survécu à leur dispersion, et que leur culture a été préservée par leur isolement suite à la signature du traité de Paris en 1763 qui permet le retour de nombreux exilés.

Le « réveil » de la population catholique française des provinces maritimes est ensuite encouragé par la fondation de collèges, comme le collège Saint-Joseph de Memramcook en 1864. Cette institution assure l'éducation et la formation d'une première génération de chefs de file acadiens. La création de journaux, comme le *Moniteur acadien* en 1867, facilite ensuite la communication entre les communautés acadiennes. Les journaux deviennent d'importants lieux d'expression politique et d'échanges littéraires[4]. Le rapprochement des communautés acadiennes

[2] John Mack Faragher, *A Great and Noble Scheme: The Tragic Story of Expulsion of the French Acadians from their American Homeland* (New York: W.W. Norton & Company, 2005).
[3] Joseph Yvon Thériault, *Évangéline: Contes d'Amérique* (Montréal: Québec Amérique, 2013), 146. François Edmé Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens* (Paris: A. Jouby libraire-éditeur, 1859).
[4] Raymon Mailhot, « La 'Renaissance acadienne' (1864-1888), l'interprétation traditionnelle et *Le Moniteur Acadien* » (mémoire de D. E. S., Université de Montréal, 1969); Phyllis LeBlanc, « Le Courrier des Provinces maritimes et son influence sur la société acadienne (1885-1903) » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1978);

est ensuite assuré par l'organisation de dix Conventions nationales acadiennes entre 1881 et 1937. C'est lors de ces événements qu'un premier projet national est formulé et que la Société Nationale de l'Assomption est fondée en tant que porte-parole du groupe en 1890[5]. Les chefs de file acadiens s'adressent à une « grande famille » qui dépasse les frontières des provinces maritimes qu'ils envisagent comme une diaspora entrelacée par une généalogie et une histoire commune de survivance culturelle.

Dans ce contexte, les Conventions nationales acadiennes se présentent comme des rassemblements pour « tous » les Acadiens, mais cette idée d'union englobante évolue considérablement dès la première convention en 1881 jusqu'à la dernière en 1937, alors que la Société Nationale de l'Assomption devient relativement inactive pour ensuite renaître en 1955 avec l'organisation des fêtes du bicentenaire de la Déportation[6]. Ces rencontres agissent à la fois comme un lieu de discussion pour les chefs de file acadiens et une fête populaire qui attire à la fois plusieurs personnes de la communauté d'accueil et de l'extérieur[7]. Lors de ces rassemblements, des discours publics sont prononcés par les membres de l'élite acadienne et les invités spéciaux, et des rapports sont rédigés par les nombreuses commissions sur divers projets nationaux suite à leurs réunions et délibérations. Pour Joseph Yvon Thériault, les Conventions nationales acadiennes apparaissent comme des « moments phares du nationalisme acadien[8] ». De

---

Gérard Beaulieu (dir.), *L'Évangéline, 1887-1982: entre l'élite et le peuple* (Moncton: Édition d'Acadie et Chaire d'études acadienne, 1997).

[5] Maurice Basque, *La Société Nationale de l'Acadie: au coeur de la réussite d'un peuple*, avec la collaboration d'Eric Snow (Moncton: Éditions de la Francophonie, 2006).

[6] Jean-Paul Hautecoeur, *L'Acadie du Discours* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1975); *Conventions nationales acadiennes,* vol 1: *Memramcook (1881), Miscouche (1884), Pointe de l'Église (1890)*, édition critique établie par Denis Bourque et Chantal Richard, en collaboration avec Amélie Giroux (Moncton: Institut d'études acadiennes, Université de Moncton, 2013); Sacha Richard, « Commémoration et idéologie nationale en Acadie. Les fêtes du bicentenaire de la déportation acadienne », *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 3, 1 (automne 2002): 27-59.

[7] Selon Denis Bourque et Chantal Richard, les trois premières ressemblent plutôt à des retrouvailles de famille. *Les Conventions Nationales Acadiennes*, 12.

[8] Thériault, *Évangéline*, 173. Voir également: Camille-Antoine Richard, « Le discours idéologique des conventions nationales et les origines du nationalisme acadien. Réflexions sur la question nationale », *Les cahiers de la société*

leur côté, Denis Bourque et Chantal Richard considèrent les discours prononcés à la première Convention nationale comme les « balbutiements de la littérature acadienne[9] ».

Nous proposons que l'union ne se limite pas uniquement aux liens tissés entre les régions de la diaspora ou entre les participants des Conventions nationales, mais s'étend également aux unions familiales. Nous démontrerons dans cette thèse que la construction identitaire qui s'effectue lors de la période des Conventions nationales (1881-1937) ne se limite pas à la rhétorique des grands orateurs de l'époque, puisque l'appartenance au groupe est également définie et négociée dans l'intimité du foyer et à l'intérieur même des communautés locales.

L'attention portée au discours et à la littérature émergente réduit souvent l'expérience acadienne à la survivance culturelle et présente la « grande famille acadienne » comme un groupe homogène qui doit lutter contre une menace commune. En examinant l'élaboration des réseaux familiaux et les mariages exogames des Acadiens des provinces maritimes, du Québec et de la Louisiane, nous démontrerons comment les membres de cette « famille » ont confronté les transformations socioéconomiques du 19e siècle. Notre étude s'intéresse plus précisément à l'expansion des réseaux sociaux et parentaux en conséquence de cette modernisation.

L'intérêt des chercheurs pour le discours de l'élite s'explique entre autres par le nombre limité de sources écrites. En effet, la majorité des Acadiens et Acadiennes de cette période sont illettrés et ne disposent pas des ressources nécessaires, ou ne voient pas la nécessité, de conserver des documents écrits. Ceux qui ont laissé des sources, comme le juge Pierre-Amand Landry, le sénateur Pascal Poirier ou le généalogiste Placide Gaudet, sont bien connus des historiens et du

---

historique acadienne 17, 3 (1986): 73-87; Camille-Antoine Richard, *L'idéologie de la première convention nationale acadienne* (thèse de maîtrise, Université Laval, 1960).

[9] Marguerite Maillet, *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve.* (Moncton: Éditions d'Acadie, 1983). Voir aussi James de Finney, Hélène Destrempes et Jean Morency (dir.), *L'Acadie des origines: mythes et figurations d'un parcours littéraire et historique* (Sudbury: Prise de parole, 2011); Manon Laparra, « De Memramcook en 1881 à Moncton en 2000: esquisse d'une trajectoire de la modernité acadienne », dans Ghislain Clermont et Janine Gallant (dir.), *La modernité en Acadie*, coll. « Mouvange » (Moncton, Chaire d'études acadiennes, 2005).

public acadien. Cette thèse souhaite ainsi aller au-delà des expériences de ces chefs de file acadiens et mettre au jour les expériences des hommes et des femmes qui n'ont pas rédigé des lettres, publié d'articles ou d'ouvrages, et pour qui aucun discours n'a été prononcé ou transcrit. Pour surmonter le problème de l'absence de sources personnelles, nous avons opté pour une approche combinant diverses méthodologies. Notre objectif n'est pas de dévoiler la totalité des expériences, mais plutôt d'examiner les parcours de ces individus et ces familles en marge de celui proposé par l'élite acadienne. En ce sens, l'expérience acadienne n'est pas définie par l'identité nationale qui est construite par les membres de l'élite, mais bien par le vécu des individus obligés de confronter les divers rapports de forces qui existent dans leurs paroisses, leurs provinces et leurs pays.

Il ne faut pas supposer que les approches qui ont permis aux Acadiens et Acadiennes d'aborder les nouvelles réalités socioéconomiques de la fin du 19^{e} et du début du 20^{e} siècle ont été les mêmes que celles de leurs chefs de file qui proviennent de la classe clérico-professionnelle émergente. Ces derniers envisagent leurs efforts dans le contexte d'une « Renaissance » acadienne, c'est-à-dire d'un réveil de l'Acadie à la suite de plusieurs années de survivance ou de silence provoquées par le Grand Dérangement. Les élites acadiennes considèrent leurs efforts comme un bris de cette longue période d'isolement qui a été caractérisée par des échanges limités entre les communautés francophones des provinces maritimes. Ce que les grands penseurs acadiens et le reste de la population ont en commun est qu'ils tentent de mieux définir leurs relations avec leurs voisins et d'établir des partenariats avec les autres afin de permettre leur avancement individuel et collectif. Dans les deux contextes, les Acadiens ne réagissent pas seulement aux changements socioéconomiques de la fin du 19^{e} siècle, puisqu'ils participent aussi à ces transformations. L'historiographie de l'Acadie coloniale et de la

Déportation s'est éloignée de l'image des Acadiens en tant que simples victimes de l'histoire. L'historien Christopher Hodson a démontré qu'à la suite de leur déportation, les Acadiens ont été capables de revoir leur loyauté envers les autorités coloniales afin d'améliorer leur sort et celui de leurs familles. De cette façon, ils ont été des participants actifs dans les rapports de force en transition plutôt que de simples victimes[10]. Il est temps de faire la même révision de la période de la « Renaissance acadienne. »

Ce sont essentiellement les trois premières Conventions nationales, qui ont lieu à Memramcook en 1881, à Miscouche, Île-du-Prince-Édouard en 1884, et à Pointe-à-l'Église, Nouvelle-Écosse, en 1890, qui ont attiré l'attention des chercheurs. D'une part, elles voient l'adoption de nouveaux symboles culturels, comme la fête nationale, le drapeau, l'insigne, la devise, et l'hymne national. D'autres part, elles sont à la base de l'organisation du premier mouvement nationaliste. Lors du rassemblement de 1890, la Société nationale de l'Assomption, ancêtre de la Société nationale de l'Acadie, est mise sur pied avec, à sa tête, Pascal Poirier, alors que Pierre-Amand Landry agit à titre de secrétaire[11]. À partir de cette date, la Société devient responsable de l'organisation des Conventions nationales acadiennes.[12] L'intérêt des historiens vient également du fait que la transcription des discours est assurée à l'époque par Ferdinand Robidoux et est ensuite publiée en 1907 par le *Moniteur acadien*[13]. Louis Cimino justifie

[10] Christopher Hodson, *The Acadian Diaspora: an Eighteenth-Century History* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
[11] Poirier occupe ce poste jusqu'en 1904 alors qu'il est forcé de démissioner en raison de tensions avec les représentants de l'épiscopat. Il occupera à nouveau le poste de 1913 à 1921. Gérard Beaulieu, « Pascal Poirier: premier sénateur acadien, 1852-1933 » (thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 1971).
[12] Nicolas Landry et Nicole Lang, *Histoire de l'Acadie* (Sillery, Québec: Septentrion, 2001), 193. Voir aussi article de Deborah Robichaud, « Les conventions nationales (1890-1913). La Société nationale l'Assomption et son discours », *Les cahiers de la société historique acadienne* 12, 1 (mars 1981): 36-58.
[13] Ferdinand J. Robidoux, *Conventions nationales des Acadiens. Recueil des travaux et délibérations des six premières conventions, vol. I, Memramcook, Miscouche, Pointe de l'Église, 1881, 1884, 1890* (Shédiac: Imprimerie du Moniteur acadien, 1907).

l'importance accordée aux trois premières conventions en estimant que « the conventions held after them repeated and elaborated the ideology and programs initially put forth[14] ».

Le terme « renaissance » est par ailleurs contesté par les historiens depuis les années 1970. Plusieurs lui préfèrent les termes « projet de société » et « premier mouvement nationaliste » pour décrire la période et les efforts de l'élite[15]. Dans son essai historique *L'Acadie perdue,* Michel Roy affirme que la « Renaissance » n'est qu'un mythe et que les « pères de la Renaissance » ont contribué à la colonisation plutôt qu'à l'épanouisement des Acadiens[16]. Régis Brun, pour sa part, remet en question la périodisation de la prise de conscience collective en s'intéressant à l'organisation sociale des Acadiens avant la-dite « Renaissance[17] ».

Cette image du réveil est pourtant essentielle au discours et aux ambitions des « pères de la Renaissance » à l'époque. Leur projet national est ancré dans la survivance de la culture acadienne au sein des communautés longtemps isolées et dans l'épanouissement national grâce à leur ralliement. Pour Pascal Poirier, l'isolement des communautés à permis la préservation de la culture, ce qui explique à quel point la communauté de la Baie Sainte-Marie lui rappelle de sa propre paroisse natale. Son confrère François-Xavier Cormier, curé de Richibouctou, remarque que les récits des voyageurs ont également présenté certaines similitudes au sein de la diaspora acadienne. Il explique à cet égard, lors de la première Convention nationale, que « les voyageurs qui ont visité les groupes acadiens du Canada et de la Louisiane ont remarqué cette différence de

[14] Louis F. Cimino, « Ethnic Nationalism Among the Acadians of New Brunswick: An Analysis of Ethnic Political Development » (thèse de doctorat, Duke University, 1977), 37.
[15] Julien Masicotte, « Les nouveaux historiens de l'Acadie », *Acadiensis* 34, 2 (printemps 2005): 146-178. Voir également Patrick D. Clarke (dir.), *Clio en Acadie: Réflexions historiques* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2014).
[16] Michel Roy, *L'Acadie perdue* (Montréal: Québec-Amérique, 1978). Selon Denis Bourque, *L'Acadie perdue* est « un des ouvrages les plus importants de la littérature acadienne contemporaine », voir « Le mythe de l'acadianité d'après Michel Roy: le concept de l'identité acadienne et sa déconstruction systématique dans *L'Acadie perdue* », dans *Entre textes et images: Constructions identitaires en Acadie et au Québec* sous la direction de Monika Boehringer, Kristy Bell et Hans R. Runte (Moncton: Université de Moncton et l'Institut d'études acadiennes, 2010).
[17] Régis Brun, *De Grand-Pré à Kouchibougouac, l'histoire d'un peuple exploité* (Moncton: Éditions d'Acadie, 1982).

manières, d'usages et de coutumes, quoiqu'il y ait plus d'un siècle qu'ils sont entourés de races étrangères[18]. » L'historien canadien-français Henri-Raymond Casgrain en est un exemple, alors qu'il affirme lors d'une visite en Louisiane: « Je les ai trouvées les mêmes aux Attakapas qu'aux bords du Mississippi. L'habitant actuel de Peticoudiac et de la baie Sainte-Marie reconnaîtrait son accent et ses coutumes[19]. »

Malgré ces ressemblances, le sociologue Joseph Yvon Thériault explique qu'il n'y a pas d'identité collective avant la période de la « Renaissance », car il manque au groupe un référent. Il s'inspire des travaux de Fernand Dumont pour affirmer que l' « "appartenance" doit se muter en une "référence". Une communauté se crée et se perpétue parce que quelqu'un a donné un sens à nos multiples appartenances, à la pluralité de nos existences[20]. » Le poème de Longfellow a ainsi agi comme mythe fondateur essentiel à la construction de l'acadianité. Selon la sociologue Michelle Landry, l'« Acadie politique » émerge également à la fin du 19e siècle puisque, explique-t-elle, « l'Acadie sociétale naîtra de la construction d'une nation, un concept inventé en Europe vers la fin du 18e et le début 19e siècle[21]. » Il semble donc qu'aucune société distincte ne se soit manifestée avant cette date, car il n'y eut ni organisation autour d'une société cohérente, ni production d'un discours distinct.

À l'opposé, les recherches de l'historienne Naomi Griffiths ont démontré qu'une conscience collective acadienne s'est développée avant le Grand Dérangement et que les Acadiens se sont exprimés comme collectivité face aux autorités coloniales. Elle explique son désaccord avec la thèse des sociologues :

---

[18] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 162.
[19] Henri-Raymond Casgrain, *Un Pèlerinage au pays d'Évangéline* (Québec: L. Demers, 1887), 148. Voir Pierre Rajotte, « Les pèlerinages de Raymond-Henri Casgrain: de la référentialité à l'intertextualité », *Voix et Images* 22, 2 (hiver 1997): 289-306.
[20] Thériault, *Évangéline,* 16.
[21] Michelle Landry « La question du politique en Acadie: Les transformations de l'organisation sociopolitique des Acadiens du Nouveau-Brunswick » (thèse de doctorat, Université Laval, 2011), 17.

> Si j'insiste sur la question de l'identité des Acadiens aux 17e et 18e siècles, avant la Déportation, c'est parce que je n'accepte par les théories de Joseph Yvon Thériault sur la communauté acadienne à cette époque. Selon lui, l'identité des Acadiens avant le milieu du 19e siècle était 'familiale, clanique ou communautaire' [...] Une partie de notre divergence d'opinion est une question de sémantique: qu'est-ce qu'une nation? Un État? Un peuple[22]?

Notre projet remet en question les deux côtés du débat historiographique qui entoure l'ethnogenèse acadienne. D'un côté, les sociologues accordent trop d'importance au discours pour comprendre la construction identitaire et pas suffisament au vécu du peuple. Le discours reflète une définition du groupe, certes, mais une définition qui est imposée au reste du groupe par la classe clério-professionnelle. De l'autre côté, Griffiths interprète l'histoire des Acadiens depuis le Grand Dérangement comme celle de la survivance d'une identité collective, ce qui néglige l'évolution de la définition du groupe dans les divers lieux d'accueil où se retrouvent les Acadiens réfugiés[23]. Dans ce contexte, le concept de « l'identité » est peut-être trop large. L'historien Thierry Nootens a récemment critiqué l'abondance de son utilisation dans l'écriture de l'histoire québécoise en le qualifiant de terme « fourre tout[24] » et Rogers Brubaker, pour sa part, croit que « "identity" tends to mean too much; understood in a weak sense - as multiple, fluid, fragmented, negotiated, and so on - it tends to mean too little[25]. »

Malgré la prépondérance de l'identité acadienne dans les études scientifiques et les débats publics contemporains, elle est trop souvent limitée, pendant la période de la Renaissance acadienne, à l'émergence d'un premier mouvement nationaliste. Thériault affirme que l'identité est « étroitement associée à l'élite gardienne de la référence » et à une « institutionalisation » de

---

[22] Naomi E. S. Griffiths, « Réflexions et commentaires sur la déportation de 1755 », *Les cahiers de la société historique acadienne* 36, 2-3 (septembre 2005): 96. Voir aussi Naomi E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604-1755* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2004).
[23] Hodson, *The Acadian Diaspora*, 6.
[24] Thierry Nootens, « Un individu "éclaté" à la dérive sur une mer de "sens" ? Une critique du concept d'identité », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 62, 1 (2008): 37.
[25] Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 4

l'identité nationale[26]. Landry, pour sa part, croit que le nationalisme de cette période est une façon de définir comment « être ensemble » pour la collectivité qui ne repose pas sur les relations familiales ou communautaires[27]. Nous contribuons au débat historiographique sur l'identité acadienne en considérant les Acadiens de cette « communauté imaginée », pour emprunter la définition de la nation de Benedict Anderson[28], et leurs expériences diverses qui leur permettent d'exprimer des identités diverses basées sur le genre, la classe sociale, les régions qu'ils habitent et autres catégorisations.

Cet objectif de révéler la pluralité identitaire des Acadiens de cette époque est inspiré par l'interprétation de l'appartenance ethnique de Brubaker qui est « embodied and expressed not only in political projects and nationalist rhetoric but in everyday encounters, practical categories, commonsense knowledge, cultural idioms, cognitive schemas, interactional cues, discursive frames, organizational routines, social networks, and institutional forms[29]. » L'historienne Patricia K. Wood, quant à elle, croit également que le nationalisme se retrouve dans l'immédiat et le local : « Everyday life has an immediacy that nation does not have. Everyday life is located in the local, in the nearby. No one lives at the national level. No one inhabits the nation as a whole. (..) By definition our experience of nation is projected from our experience of the local through our idea of what the nation is supposed to be[30]. »

Le discours des pères de la Renaissance acadienne ne doit pas être isolé des expériences locales et quotidiennes des communautés qui forment ce qu'ils considèrent la « grande famille acadienne ». Nous explorons à la fois les expériences multiples de ces individus de la diaspora

---

[26] *Thériault, Évangéline*, 231.
[27] Landry « La question du politique en Acadie », 21.
[28] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres et New York: Verso, 1983, rev. 2006)
[29] Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, 2.
[30] Patricia K. Wood, *Nationalism from the Margins: Italians in Alberta and British Columbia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002), xiv.

ainsi que les rapports de force qui contribuent à l'expansion des réseaux sociaux et à la redéfinition constante des frontières du groupe. Dans ce contexte, nous étudions l'appartenance ou les appartenances, plutôt que l'identité, pour comprendre le groupe par les relations qu'entretiennent les Acadiens entre eux et celles qu'ils développent avec leurs voisins. La construction identitaire dans le discours et l'appartenance dans le vécu n'est pas fixe ou statique, mais évolue et s'adapte aux différentes régions, aux différents contextes et aux différents groupes. Selon l'historien Joël Belliveau,

> The nationalist discourse had never actually been an accurate reflection of reality. Despite its relative isolation, some distinct cultural practices, and its collective identity, the Acadian ethno-linguistic community had always been influenced by outside cultural, economic, and political logis, but nationalist discourse served as a filter, denying these outside realities and creating an 'imagined community' in which, it was believed, 'l'Acadie' had an autonomous existence[31].

Cette thèse s'intéresse donc à cet écart et cette tension entre le discours des premiers nationalistes et la réalité quotidienne des membres de la diaspora acadienne avant la période communément appelée « l'Acadie moderne » qui émerge dans les années 1960. La modernisation en Acadie est interprétée dans le contexte de la définition de l'État ou de la nation moderne qui s'éloigne d'une organisation sociale guidée par l'Église catholique. Cette périodisation, qui démarque clairement le traditionnel et le moderne, cause pourtant problème.

D'abord, il est nécessaire de nuancer la pensée « traditionnelle », car la représentation du discours en tant qu' « idéologie de la Renaissance acadienne », ou de « pensée des Conventions

[31] Joël Belliveau, « Acadian New Brunswick's Ambivalent Leap into the Canadian Liberal Order » dans *Creating Postwar Canada: Community, Diversity, and Dissent, 1945-75,* sous la direction de Magda Fahrni et Robert Rutherdale (Vancouver: UBC Press, 2008), 63.

nationales » ou même de « nationalisme acadien traditionnel[32] » voile les différences d'opinions. En effet, cette interprétation simpliste des débats entre les chefs de file acadiens de 1860 à 1937 ne nous permet pas de comprendre les divers projets sociopolitiques entamés par ces hommes[33]. En d'autres mots, il n'y a pas qu'une seule interprétation des étapes à entreprendre pour l'épanouissement de l'Acadie et il n'y a pas de consensus par rapport aux relations que les Acadiens doivent entretenir avec leurs voisins[34].

Les membres de l'élite présents aux Conventions nationales sont à la fois organisateurs, orateurs, écrivains, et représentants du peuple. Denis Bourque et Chantal Richard les présentent comme l'« élite clérico-nationaliste », tandis que Joseph Yvon Thériault opte pour le terme « les pères de la Renaissance », mettant ainsi en évidence l'aspect genré de ce groupe d'idéologues. Il utilise également « la génération *Évangéline* » pour les lier au mythe fondateur[35]. Malgré les divers termes utilisés pour décrire ces hommes, le groupe demeure fragmenté. L'historienne Sheila Andrew a démontré dans son ouvrage *The Development of Elites in Acadian New Brunswick 1861-1881* qu'il n'y a pas qu'« une » seule élite acadienne, mais bien plusieurs groupes parmi cette élite qu'elle distingue selon leurs professions. Il existe, à son avis, une élite agricole, commerciale, intellectuelle (ce qui inclut les prêtres et les professionnels), ainsi qu'une

[32] Christina Keppie, « Understanding the Meaning of Acadie. », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes* 45, 1 (hiver 2011): 200-227. Voir aussi Cimino, *Ethnic nationalism among Acadians of New Brunswick.*

[33] Richard et Bourque, 66. Michelle Landry utilise également le terme pour définir cette première envolée de nationalisme « catholique traditionnelle conservatrice », mais ce terme réduit les voix des élites et les débats qu'ils ont menés à une « imitation » des efforts canadiens-français. Voir son article « Esquisse d'une genèse de la société acadienne », *Recherches sociographiques* 54, 2 (2013): 305-323.

[34] La définition de l' « historiographie traditionnelle » cause également de problèmes puisqu'elle réduit les nuances des ouvrages historiques publiées à cette époque. Voir Jean Daigle, « L'historiographie et l'identité acadienne au XIXe et XXe siècles » dans *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation* sous la direction de Simon Langlois (Québec: Presses de l'Université Laval, 1995): 85-107, et Masicotte, « Les nouveaux historiens de l'Acadie ».

[35] Thériault, *Évangéline,* 175.

élite politique[36]. Pour sa part, Deborah Robichaud envisage trois catégories d'élites : une élite traditionnelle qui mène la charge, un groupe d'intellectuels secondaires qui appui leur cause, et un groupe « d'étrangers et d'invités » dans les provinces maritimes[37]. Dans ce travail, nous nous concentrerons davantage sur les discours des orateurs et des vedettes des Conventions nationales, et non à ceux des élites locales des multiples communautés acadiennes.

Définir les idéologues comme groupe à part s'avère toutefois difficile puisqu'en plus de formuler des projets nationaux cohérents, ils souhaitent répondre aux exigences de leur poste (soit en respectant la plateforme de leur parti politique ou en répondant aux exigences de l'épiscopat) et d'agir également selon leurs ambitions individuelles. Comme le souligne l'historien Martin Spigelman, les loyautés divisées de ces hommes entre parfois en conflit avec les intérêts du grand public. Il explique : « Their concern for their people, for gaining patronage, often interfered with their concern for their own personal welfare or for the fortunes of the political party which had permitted them to rise above the mass of the people in wealth, prestige and position[38]. »

Il existe également certaines nuances importantes entre les orateurs des conventions : le discours des laïcs diffère de celui du clergé, celui des Canadiens français ayant fait carrière dans les provinces maritimes n'est pas identique à celui des Acadiens natifs de ces mêmes communautés, celui des Néo-Brunswickois diffère de celui des Acadiens insulaires, et le

[36] Sheila Andrew, *The Development of Elites in Acadian New Brunswick, 1861-1881* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1996).
[37] Deborah Robichaud, « Les conventions nationales (1890-1913): la Société nationale l'Assomption et son discours », *Les cahiers de la société historique acadienne* 12, 1 (mars 1981): 36-58.
[38] Martin S. Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadien-Canadien Relations, 1864-1912: 'des frères trop longtemps séparés' » (thèse de doctorat, Dalhousie University, 1975), 201.

discours des orateurs des premières Conventions nationales acadiennes n'est pas le même que celui adopté par la prochaine génération de chefs de file au début du 20e siècle[39].

Les chefs de file souhaitent toutefois la conciliation des opinions. En tant que minorité linguistique dans les provinces maritimes, leur « force » se retrouve dans le consensus. En mai 1900, Pascal Poirier rédige une lettre à l'éditeur du journal *L'Évangéline* dans l'espoir de voir la fin d'une dispute entre divers membres de l'élite qui se déroule à même les pages du journal:

> Nous nous affaiblissons en frappant sans motif grave sur les nôtres — qui frappent à leur tour sur nous, — et, pendant ce temps là, nos ennemis, car malheureusement nous en avons et de vigilants, se réjouissent et profitent de nos divisions pour nous affaiblir. [...] C'est donc le moment de nous donner des poignées de main et non des coups de plume et d'épée[40].

Cet avertissement est semblable à celui donné par Jacques-Philippe Rhéaume, président de la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, aux Acadiens lors de la première Convention nationale de 1881:

> Oui, il vous faut de l'esprit de concord et d'union entre vous comme entre nous, afin que la nationalité acadienne, comme la nôtre, croisse, grandisse et augmente en force et en valeur. Rappelons-nous que l'union est nécessaire et indispensable aux peuples comme elle est nécessaire au bonheur des familles, et que c'est par cet esprit d'union que vous pourrez faire de grandes oeuvres pour votre nationalité[41].

L'union de la nation, d'une part, et l'union de la famille, d'une autre, ne résonne toutefois pas uniquement dans le choix de la devise nationale en 1884. En effet, en 1887, le journal nationaliste *L'Évangéline* voit le jour et adopte la devise « Unir et instruire » qui est inscrite à

---

[39] Selon Léon Thériault, cette nouvelle génération de chefs de file acadien est présente dès 1920, tandis que Nicolas Landry et Nicole Lang identifient la transition en 1914. Léon Thériault, *La question de pouvoir en Acadie*, (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1982); Nicolas Landry et Nicole Lang, *Histoire de l'Acadie* (Sillery, Québec: Septentrion, 2001).
[40] Lettre à Pascal Poirier de V. A. Landry, 19 mai 1900, 6.1-5, CEA-AC. Voir aussi l'édition de *L'Évangéline*, 24 mai 1900.
[41] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 132.

l'entête de sa première page. Dans la même optique, la Société mutuelle l'Assomption, qui est créée en Nouvelle-Angleterre en 1903, adopte la devise, « Unité, Charité, Protection. » Si ces deux exemples démontrent un désir d'union chez les Acadiens et Acadiennes, ils représentent également des initiatives visant à agir contre les institutions déjà en place. En effet, *L'Évangéline* est fondée en 1887 en réaction au *Moniteur acadien*[42]. Il ne s'agit toutefois pas là de la seule initiative de ce genre. Plus de treize journaux de langue française voient le jour entre 1867 et 1923, dont *Le Courrier des provinces maritimes* fondé à Bathurst en 1885. Selon Marguerite Maillet, « l'éparpillement des groupes acadiens et l'esprit régionaliste qui favorisaient cette multiplication de feuilles expliquent également, en partie, leur existence éphémère[43]. »

Les deux premiers chapitres de cette thèse s'intéressent aux nuances que l'on retrouve dans le discours des chefs de file acadiens par rapport aux relations que les Acadiens doivent maintenir avec l'Autre. Au tournant du 20^{e} siècle, les leaders du premier mouvement nationaliste sont conscients des différentes loyautés avec lesquels ils doivent négocier et des différents cercles idéologiques au sein desquels ils doivent naviguer afin de faire de leurs projets sociopolitiques une réalité. Nous revisiterons ainsi le discours de l'élite acadienne, mais en nous intéressant à la vision qu'ont les chefs de file acadiens de leur rôle dans la « race française » en Amérique du Nord, de la nation acadienne au sein de la Confédération canadienne, et de la famille qui s'étend au-delà des frontières du Canada jusqu'en Louisiane. En consultant les discours prononcés lors des Conventions nationales, les nombreux articles de journaux et la

[42] Au sujet de la presse et l'identité acadienne, voir Alphonse J. Deveau, *Valentin Landry (1844-1919): À la barre de l'Évangéline/ At the Helm of L'Évangéline*. (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1992); Monique Boucher, « Éros contre Thanatos: l'émergence de l'imaginaire acadien dans le journal *L'Évangéline* (1887-1920) » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1992); Laurentine Chiasson, « Valentin Landry (1844-1919): patriote de la renaissance acadienne » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1974); Marc Johnson, « Les stratégies de l'acadianité. Analyse socio-historique du rôle de la presse dans la formation de l'identité acadienne » (thèse de doctorat, Université de Bordeaux II, 2 vol., 1991); LeBlanc, « Le Courrier des Provinces maritimes et son influence sur la société acadienne (1885-1903*)* »; Raymond Mailhot, « La 'Renaissance acadienne' (1864-1888), l'interprétation traditionnelle et *Le Moniteur acadien,* » (mémoire de D.E.S., Université de Montréal, 1969).
[43] Maillet, *Histoire de la littérature acadienne,* 59.

correspondance des chefs de file, le premier chapitre montre toute la complexité derrière l'« idéologie des Conventions nationales ». Les sources qualitatives révèlent que les différentes ambitions et allégeances des intellectuels de l'époque influencent la mutabilité des frontières du groupe et que les orateurs en question ajustent leur propos afin de s'adapter aux exigences du public auquel ils s'adressent.

Le deuxième chapitre porte sur les liens qui sont considérés comme appropriés à entretenir avec les groupes avoisinants, tel que prescrite par l'élite. Ce chapitre utilise les mêmes sources qualitatives que le premier, mais s'intéresse surtout à la définition de l'exogamie offerte par l'élite dans son passé et dans l'élaboration de son projet national. À ces sources discursives, nous ajouterons également les ouvrages historiques et littéraires des premiers auteurs acadiens afin de mieux saisir les normes du mariage définies par les intellectuels de l'époque. La représentation des mariages idéaux révèle également la nature genrée de la « survivance acadienne » et offre un portrait de l'Acadienne idéale identique à celui brossé par Longfellow. Le discours patriarcal de la Renaissance acadienne limite ainsi le rôle réservé à la femme dans la société acadienne et contribue à l'archétype anti-moderne d'Évangéline qui, au-delà de leur discours nationaliste, limite le rôle des Acadiens et des Acadiennes (les habitants de la « forest primeval ») dans la société moderne[44]. C'est pourquoi nous nous rallions aux propos de Ian Mackay et Robin Bates, qui expliquent que « while the nationalist movement created a veritable cult of an etherealized Evangeline, it made virtually no room for flesh-and-blood women[45] ».

Le véritable impact du discours des chefs de file et la portée des décisions qui sont prises aux Conventions nationales acadiennes sur le public catholique français des provinces maritimes

[44] Barbara LeBlanc, *Postcards from Acadie: Grand-Pré, Évangéline and the Acadian identity* (Kentville: Gaspereau Press, 2003).
[45] Ian McKay et Robin Bates, *In the Province of History: The Making of the Public Past in Twentieth-Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2010), 125.

sont difficiles à déterminer. Dans sa thèse de doctorat, Martin S. Spigelman donne divers exemples de l'écart entre l'opinion de l'élite et la population acadienne. Il note que le manque d'intérêt pour les journaux est une source de frustration pour l'élite et que des campagnes d'abonnements sont lancées pour en faire la promotion. Selon Spigelman, cette réalité s'explique de plusieurs façons : l'analphabétisme des Acadiens, leur incapacité de se permettre l'achat d'un journal ou leur manque d'intérêt envers les propos d'un journal géré majoritairement par des Canadiens français[46]. Selon Sheila Andrew, il ne faut pas oublier que « [t]he ideology of the Convention movement was only a very small part of the diversity of Acadian life[47]. »

Ce discours de l'élite domine toutefois l'interprétation historique de cette période de la « Renaissance acadienne ». Cette réalité témoigne du défi auquel doivent faire face les historiens, c'est-à-dire le nombre limité de sources au sujet des Acadiens et Acadiennes de l'époque. L'historienne Ruth Sandwell explique: « it is easier to see in the historical record the normative constructs of reformers or agents of the state than to find sympathetic accounts of the inarticulate individuals and families whose behaviours the reformers sought to correct[48]. »

L'attention portée au discours et à la littérature acadienne émergente à cette époque influence également notre interprétation de la modernité en Acadie. La représentation des Acadiens comme communauté « traditionnelle » avant la deuxième moitié du 20^{e} siècle les isole davantage des autres dans l'historiographie des provinces maritimes. En effet, l'historien Patrick D. Clarke explique qu'il y a un important écart entre les Acadiens et le reste de la population des provinces maritimes au tournant du siècle. Dans son article « L'Acadie perdue; Or, Maritime History's Other », il affirme que l'exclusion de la perspective acadienne des ouvrages sur

[46] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadien-Canadien Relations, 1864-1912 », 154.
[47] Andrew, *The Development of Elites in Acadian New Brunswick, 1861-1881,* 199.
[48] Eric W. Sager and Peter Baskerville, *Household Counts: Canadian Households and Families in 1901* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 10.

l'histoire des provinces maritimes s'explique par l'attention portée à la modernité dans la région et que « whatever the accuracy of Maritime historians' analyses, the accent placed on the development of industrial capitalism and the exchange economy and even on their spatial and social ramifications entails the exclusion of Acadie, a society large sections of which remained anchored in rurality and "traditionality" until the 1970s[49]. »

La ruralité et la tradition ne sont pourtant pas isolées des tendances socioéconomiques qui transforment les villes et les villages lors de la deuxième moitié du 19e siècle[50]. L'élite acadienne fait la promotion d'une vie rurale et traditionnelle dans le cadre de la survivance du peuple, mais la vie quotidienne des Acadiens et Acadiennes à cette époque est également influencée par les changements socioéconomiques en cours. Beatrice Craig a démontré, par exemple, que les marchands ruraux ont contribué au développement économique de la région du nord-ouest du Nouveau-Brunswick, tout en agissant en tant qu'intermédiaire entre la communauté locale et les marchés internationaux. Les communautés sont ainsi ouvertes sur le monde par les produits à leur disposition et les marchands qui assurent le maintient d'une économie par la consommation. Barbara LeBlanc, pour sa part, a établi que la culture des régions rurales évolue en partie grâce à l'exode et au retour des jeunes des États-Unis. En analysant l'évolution des coutumes et des traditions à Chéticamp, en Nouvelle-Écosse, elle a conclu que « in the later nineteenth and early twentieth centuries, changing economic conditions and widespread immigration began affecting the context and content of traditional folklore[51]. » L'historien Ronnie-Gilles LeBlanc démontre

[49] P. D. Clarke, « L'Acadie perdue; Or, Maritime History's Other », *Acadiensis*, 30, 1 (automne 2000), 76.
[50] Daniel Samson (dir.), *Contested Countryside: Rural Workers and Modern Society in Atlantic Canada, 1800-1950* (Fredericton: Acadiensis Press, 1994).
[51] Barbara LeBlanc, « To dance or not to dance: the case of church and group social control in Chéticamp, Cape Breton Island, Nova Scotia » (thèse de maîtrise, Université Laval, 1986), 121.

également que l'évolution de l'industrie de la pêche au homard a un effet direct sur les stratégies familiales de la région de Cap-Pelé-Chimougoui[52].

Notre troisième chapitre s'éloigne ainsi de la définition identitaire élaborée lors des grands événements nationaux du tournant du siècle afin de considérer l'expression culturelle de l'appartenance lors des fêtes familiales et communautaires. En nous intéressant aux coutumes acadiennes associées aux mariages et aux noces, surtout telles qu'elles sont élaborées dans la tradition orale, nous démontrerons que la définition du groupe est plus locale que nationale, défini par la paroisse ou le village, plutôt que par la diaspora.

La cérémonie du mariage est un rituel important pour le couple, la famille, et la communauté immédiate. Selon Elizabeth H. Pleck et Cele Otnes, le mariage est un rituel, car il impose une structure sociétale, permettant aux gens impliqués de reconnaître les liens entre eux, et transforme les individus au coeur de la cérémonie[53]. En plus du rituel, une performance identitaire se retrouve au coeur des noces. Les chansons, les danses et les repas contribuent à l'expression culturelle de la soirée. La cérémonie du mariage, et les coutumes rattachées à celle-ci, nous permettent donc d'explorer les frontières du groupe et de l'appartenance au-delà du discours[54].

Le folklore est particulièrement intéressant en contraste avec la tradition écrite que nous avons explorée aux deux chapitres précédents. Ce troisième chapitre considère ainsi les coutumes et les traditions reliées aux mariages et aux noces telles qu'elles ont été présentées dans les études folkloriques et les entrevues menées par les ethnologues. Afin de comprendre les

---

[52] Ronnie-Gilles LeBlanc, « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIXe siècle: un regard sur le rôle de la famille à l'époque de la survivance acadienne » (thèse de doctorat, Université Laval, 2003).
[53] Elizabeth H. Pleck and Cele Otnes, *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding* (Berkeley: University of California Press, 2003).
[54] Elizabeth Freeman, *The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002).

rapports de forces impliqués dans la création d'un nouveau couple, nous explorerons les sujets de la fréquentation, des fiançailles, de la cérémonie du mariage, des noces, et du charivari. Les expériences des intervenants sont nombreuses, mais démontrent unanimement que la décision des individus de se marier est influencée par la famille et par la communauté.

L'une des limites du folklore est que les informations puisées par les ethnologues sont teintées par les perspectives du chercheur. Selon Ian McKay, les premiers ouvrages folkloriques en Nouvelle-Écosse sont rédigés en réaction à la modernité. Les auteurs de ces ouvrages ont contribué à la promotion de la région comme lieu « antimoderne » et ont, par conséquent, contribué à l'invention des traditions[55]. L'historien Eric Hobsbawm a défini les traditions inventées comme « a sect of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past[56]. »

Le mariage traditionnel, tel qu'il est défini par les folkloristes du début du 20^{e} siècle, s'insère dans ce concept de tradition inventée puisque sa description est proposée à une époque où le mariage et la famille sont confrontés à la modernité. Cette image du mariage traditionnel contribue également au mythe de l'Acadie comme groupe homogène relié par les liens communautaires tissés par l'entraide et la survivance de la culture. Nous équilibrerons ce portrait du mariage d'antan en nous intéressant à sa confrontation avec le mariage moderne que nous retrouvons dans les pages des journaux et dans les transcriptions des entrevues menées par les ethnologues de la fin du 20^{e} siècle. Les fêtes familiales et communautaires, comme les noces,

[55] Ian McKay, *The Quest of the Folk: Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994).
[56] Eric J. Hobsbawm et T. O. Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

sont des moyens d'exprimer une identité ethnique ou culturelle et qui, selon l'historienne Elizabeth H. Pleck, ne sont pas détachés des changements historiques qui affectent la société[57].

Notre interprétation de la modernité et de la tradition n'en est pas une qui suit le récit d'une transition de la famille étendue vers la famille nucléaire, mais plutôt celle d'une transformation des réseaux sociaux et familiaux[58]. L'ouverture des communautés au reste du monde, ainsi que le développement des moyens de transport et de communication augmentent les occasions de créer des liens qui ne se limitent plus aux paroisses natales. Le réseau éclate et n'est plus dicté par les limites du village, puisqu'il s'adapte et change avec les mouvements de ses habitants et les nouveaux lieux d'interaction et de contact qu'ils fréquentent. Cette approche au folklore des Acadiens n'est pas non plus une histoire de la fragmentation régionale du Canada Atlantique ou de l'Acadie[59], puisque les expériences multiples ne sont pas définies que par le lieu, mais aussi par le genre et la classe sociale[60].

Le mariage permet ainsi l'expression d'une appartenance à un groupe ou l'appartenance à plusieurs groupes. Cette appartenance, ou cette expression d'appartenance, n'est pas uniquement le choix d'un individu, puisqu'elle réflète aussi les différents rapports de force politiques, socioéconomiques et culturels. Selon Ronald Labelle, l'identité se retrouve entre l'individu et le

---

[57] Elizabeth H. Pleck, *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture and Family Rituals* (Cambridge et Londres: Harvard University Press, 2000).

[58] L'historiographie récente a bien démontrée qu'il ne faut pas simplifier l'interprétation historique de la famille étendue comme une organisation familiale préindustrielle et de la famille nucléaire comme une création de l'industrialisation. Tamara K. Hareven, *Families, History, and Social Change: Life Course & Cross-Cultural Perspectives* (Boulder: Westview Press, 1999).

[59] Voir Maurice Basque et Jacques Paul Couturier (dir.), *Les territoires de l'identité: Perspectives acadiennes et françaises, XVIIe-XXe siècles* (Moncton: Chaire d'études acadiennes, 2005); Patrick D. Clarke, « Régions et régionalismes en Acadie: culture, espace, appartenance », *Recherches Sociographiques* 41, 2 (2000): 299-365; Luc Desjardins, « Nationalisme et régionalisme: une analyse spatiale de la cohésion en Acadie du N.-B. » (thèse de maîtrise, Université Laval, 1981).

[60] Pour une discussion de la rencontre entre la région et le genre, voir Sarah Glassford, « It's (Still) Complicated: Region and Gender in Recent works of Atlantic Canadian Women's and Gender History, » *Acadiensis* 44, 1 (hiver-printemps 2014): 145-154; Suzanne Morton, « Gender, Place, and Region: Thoughts on the State of Women in Atlantic Canadian History », *Atlantis* 25, 1 (2000), 119-28; Ian McKay, « A note on 'Region' in Writing the History of Atlantic Canada », *Acadiensi*s 29, 2 (printemps 2000).

groupe, ou entre l'agentivité et les facteurs externes. En explorant la négociation identitaire de Allan/Alain Kelly, un homme issu de deux communautés ethniques, Labelle explique « qu'un individu qui partage deux cultures ne choisit pas pleinement celle à laquelle il veut s'identifier, mais qu'il a tendance à aller du côté de celle qui exerce le plus de pression sur lui[61]. »

Les propos de Labelle nous amènent à nous questionner sur les limites de l'acadianité. À quel point est-ce que les Acadiens et les Acadiennes participent également à une identité rurale ou régionale? Les articles de Diane Tye au sujet de la consommation d'aliments comme le homard et la mélasse démontrent qu'il y a une expérience commune dans les foyers des provinces atlantiques, malgré les différences ethniques[62]. À d'autres instants, peut-on aussi dire que les Acadiens ont participé à une expérience commune avec les autres Catholiques de la région malgré les tensions qui ressortent de la lutte pour l'acadianisation de l'Église? L'identité religieuse contribue autant à la négociation de l'appartenance de ces individus dans différents groupes[63].

Le sociologue Rogers Brubaker s'éloigne du terme « membership » pour comprendre l'identité ethnique. Il voit plutôt l'ethnie comme un événement et l'individu y participe sporadiquement par l'expression ou la performance d'une appartenance au groupe. L'identité acadienne, dans ce cas, ne peut pas être limitée à la définition du groupe de l'élite, car elle est également le produit des expressions individuelles qui se manifestent dans un contexte historique spécifique en évolution constante.

---

[61] Ronald Labelle, « Choisir son identité culturelle: le cas d'Allan/Alain Kelly », *Rabaska: revue d'ethnologie de l'Amérique française* 1 (2003), 19.
[62] Diane Tye, « A Poor Man's Meal: Molasses in Atlantic Canada », *Food, Culture and Society* 11, 2 (septembre 2008): 335–354. Diane Tye, « Lobster Tales: Narratives of Food, Past, and Place in Maritime Canada », *Cuizine: The Journal of Canadian Food Cultures* 3, 1 (2011).
[63] Jan Willem van Henten et Anton Houtepen (dir.), *Religious Identity and the Invention of Tradition* (Koninklijke Van Gorcum: Royan Van Gorcum, 2001).

En 1973, l'historien Léon Thériault a lancé l'appel aux historiens qu'il fallait « [arrêter] de faire l'histoire de l'Acadie et [commençer] celle des Acadiens. » En effet, depuis les années 1970, l'histoire sociale tente de répondre à ce déséquilibre dans l'histoire de l'Acadie en s'éloignant de l'histoire nationale. Les publications démontrent qu'en parallèle à l'élaboration d'un premier mouvement nationaliste, les Acadiens et Acadiennes se retrouvent face à une transition socioéconomique engendrée par l'urbanisation et l'industrialisation. Les ouvrages de Nicolas Landry sur les villages côtiers de la Péninsule acadienne et ceux de Nicole Lang sur l'industrie forestière du Madawaska, par exemple, s'intéressent aux travailleurs acadiens et révèlent des expériences communes chez les travailleurs de différents groupes ethniques et linguistiques des provinces maritimes et du Canada. En 1996, les historiens Jacques Paul Couturier et Phyllis E. LeBlanc estiment eux aussi qu'il faut s'éloigner de l'analyse du discours et s'intéresser davantage au groupe « dans sa substance même, dans ses structures et dans les comportements quotidiens, parfois publics, parfois privés, des femmes et des hommes qui la composent[64]. »

Une nouvelle tendance historiographique remet en question le récit traditionnel de la survivance de la culture acadienne depuis le Grand Dérangement. Dans son ouvrage *The Acadian Diaspora: an Eighteenth-Century History*, Christopher Hodson se penche sur les conséquences immédiates du Grand Dérangement sur la population acadienne en s'éloignant du récit traditionnel de la survivance. En s'intéressant à l'agentivité des exilés, Hodson affirme « histories of the grand dérangement have emphasized continuity, persistence, and a happy ending[65]. » D'autres chercheurs, comme Pauline Vasquez-Parra, démontrent la complexité de l'accueil que reçoivent les Acadiens dans les communautés hôtes après la Déportation et les stratégies utilisées

[64] Voir Patrick Michel Noël, « L'historiographie dans l'historiographie acadienne » dans *Clio en Acadie: Réflexions historiques* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2014). Voir aussi les articles Julien Masicotte, « Les nouveaux historiens de l'Acadie », *Acadiensis* 34, 2 (printemps 2005) et Daigle, « L'historiographie et l'identité acadienne au XIXe et XXe siècles ».
[65] Hodson, *The Acadian Diaspora*, 6.

par les exilés afin de naviguer dans cette nouvelle réalité en tant qu'acteurs historiques au lieu d'adopter un rôle passif[66]. Jean-François Mouhot se tourne ainsi vers les choix individuels et collectifs des Acadiens réfugiés en France dans son ouvrage *Les réfugiés acadiens en France, 1758-1785. L'impossible réintégration[67]?* Pour Leanna I. Thomas, il est nécessaire de nuancer les conclusions de l'historien Carl A. Brasseaux qui estime que les Acadiens et Acadiennes ont maintenu la cohésion du groupe en Louisiane. Au contraire, elle démontre que l'identité du groupe s'est transformée dans ce nouveau territoire, grâce, entre autre, au contact avec ces nouveaux voisins[68].

Nous estimons également qu'un regard critique sur la diaspora acadienne au 19e siècle nous permet de mieux saisir l'évolution de l'appartenance dans différentes localités où les Acadiens sont entourés de divers groupes avoisinants qui ont leurs propres objectifs. Même si l'élite acadienne définit le groupe comme une grande famille élargie, l'exemple des communautés – soit au Québec et en Louisiane – met en évidence les limites de cette définition. Comme l'a montré l'historien Carl A. Brasseaux, en Louisiane, surnommée « Nouvelle Acadie », le terme « Acadien » acquiert une connotation socioéconomique plutôt qu'ethnique[69]. Au Québec, la définition du groupe est associée aux paroisses ou aux communautés considérées comme de « Petites Cadies[70]. » La réalité des familles et des communautés acadiennes est dictée par ce qui relève de l'immédiat et du local. À l'évidence, cette réalité n'est pas la même pour tous les

[66] Adeline Vasquez-Parra, « L'accueil des exilés acadiens suite au Grand-Dérangement dans la colonie du Massachusetts de 1755 à 1775 », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes* 44 (2011): 91-110.
[67] Jean-François Mouhot, *Les réfugiés acadiens en France, 1758-1785. L'impossible réintégration?* (Québec: Septentrion, 2009).
[68] Leanna I. Thomas, « A Fractured Foundation: Discontinuities in Acadian Resettlement in Louisiana, 1755-1803 », *Louisiana History* 55, 3 (printemps 2014): 198-227.
[69] Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, Transformation of a People, 1803-1877* (Jackson et Londres: University Press of Mississippi, 1992).
[70] Pierre-Maurice Hébert, *Les Acadiens du Québec* (Montréal: Éditions de L'Écho, 1994).

Acadiens, car en plus des différences régionales, le genre, la classe sociale et l'ethnie assurent des expériences distinctes parmi le groupe.

Une des plus grandes limites des études historiques privilégiant le discours de l'élite est l'absence de l'expérience - et la pertinence de l'expérience - des femmes. Selon Cécile Gallant, les Acadiennes ne trouvent leur place ni dans l'élaboration du nationalisme de la Renaissance acadienne, ni dans le mouvement féministe mené par des groupes de femmes anglophones, bourgeoises, et de régions urbaines. En ce sens, elle explique que « les Acadiennes exerceront peu d'influence sur les prises de décision collectives lors de la renaissance de leur peuple[71]. » Leur rôle, considéré comme celui des « gardiennes de la race » par les membres de l'élite, est ainsi ancré dans le récit traditionnel de la survivance. Selon Gallant :

> Pour une nouvelle perspective de la renaissance acadienne, c'est tout l'univers privé des femmes qu'il faut découvrir, car à l'intérieur de cet univers, elles ont su s'assumer en exerçant pleinement tout le pouvoir d'influence qu'elles ont eu. Dans le devenir de leur peuple, les Acadiennes ont joué, au sein de leurs familles et de leurs communautés respectives, un rôle clé en ce qui concerne la transmission des éléments essentiels à la survivance acadienne (religion, langue, éducation, culture). De plus, elles ont contribué à l'avancement de leur peuple par leurs créations, surtout dans le domaine socio-culturel[72].

Dans son chapitre « La remarquable histoire démographique du peuple acadien » paru dans l'ouvrage collectif *L'Acadie: hier et aujourd'hui*, Warren A. Perrin montre que le rôle central qu'occupent les Acadiennes dans la survivance du peuple semble se limiter à celui de reproductrice[73]. Peu d'attention est portée sur les choix des femmes en tant qu'individus, ou aux conséquences de ces choix sur la redéfinition des frontières du groupe. Dans le discours de

[71] Cécile Gallant, *Les femmes et la Renaissance acadienne / Women and the Acadian Renaissance* (Moncton, N.-B.: Les Éditions d'Acadie, 1992).
[72] *Ibid.*
[73] Warren A. Perrin, « La remarquable histoire démographique du peuple acadien », dans *L'Acadie hier et aujourd'hui. L'histoire d'un peuple* sous la direction de Phil Comeau, Warren Perrin et Mary Broussard Perrin, (Tracadie-Sheila, N.-B. et Opelousas, Louisiane: Éditions de la Grande Marée et Andrepont Publishing, 2014): 16-29.

l'époque, les femmes sont reléguées à un rôle « traditionnel », et leur participation active à l'épanouissement du groupe est sous-représentée. Les historiennes Andrée Lévesque et Denyse Baillargeon ont démontré qu'au Québec, les femmes devaient interagir avec des rapports de forces semblables en tant que catholiques françaises, et que la maternité était essentielle au projet national du début du 20e siècle[74]. Il est de notre avis que le mariage est un excellent point de départ pour comprendre l'identité et la complexité de la construction identitaire, tout en replacant les femmes dans leur rôle d'actrice historique qui doivent vivre avec les pressions sociales de l'Église, de l'État et de leur communauté. Pour l'historienne Suzanne Morton, le mariage et les noces sont particulièrement révélateurs, car « weddings were one of the few public events where women played the leading role. Women, so often invisible to the historian, were at the centre of public attention as brides[75]. »

Le mariage dicte la formation d'une nouvelle famille (ou d'une unité sociale) et est ainsi un processus qui encadre le personnel tout en étant fermement ancré dans le public. Dans un premier temps, l'État et l'Église catholique règlementent les unions matrimoniales. La famille élargie et la communauté jouent également un rôle important dans la reconnaissance d'un couple. Le mariage se situe ainsi au carrefour du privé et du public. Par conséquent, le choix du conjoint ou de la conjointe est une occasion de saisir toute l'étendue des rapports de forces et de l'agentivité de l'individu dans le cadre de ces influences. L'exogamie révèle la complexité des décisions prises dans le passé, car les hommes et les femmes ont interprété les normes qui leurs

[74] Andrée Lévesque, *La norme et les déviantes. Des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres* (Montréal: Les éditions du remue-ménage, 1989), Denyse Baillargeon, *Un Québec en mal d'enfants: la médicalisation de la maternité, 1910-1970* (Montréal: Les éditions du remue-ménage, 2004).
[75] Suzanne Morton, « The June Bride as the Working-Class Bride: Getting Married in a Halifax Working-Class Neighbourhood in the 1920s », dans *Canadian Family History: Selected Readings* sous la direction de Bettina Bradbury (Toronto: Copp Clark Pitman, 1992), 361.

sont imposées à partir de leurs réalités immédiates et ont parfois encouragé les autorités à reconsidérer les unions considérées indésirables.

Les relations et les attentes genrées et ethniques établies par l'État participent à la définition de ce que doit être le mariage. Les lois provinciales et fédérales règlementent les conditions du mariage et du divorce. Les rôles des hommes et des femmes dans la société sont donc encadrés par cette règlementation. Selon l'historienne Nancy Cott, « Marriage (…) is the vehicle through which the apparatus of the state can shape the gender order[76]. » En effet, à cette époque, le mariage transforme l'identité de la femme. Cott explique que dans le cadre de la common law du 19e siècle, la « femme couverte[77] » abandonne son identité juridique par son intégration dans l'identité juridique de son mari et par conséquent : « The husband was enlarged, so to speak, by marriage, while the wife's giving up her own name and being called by his symbolized her relinquishing her identity[78] ». L'historienne Constance Backhouse est du même avis, affirmant que le mariage patriarcal « was predicated upon the silence of women[79] ». En plus de son identité juridique, la femme doit également transférer toutes propriétés à son mari, et ne peut porter plainte contre lui puisqu'ils ne forment, selon la loi, qu'une seule personne[80]. Le mariage contribue aussi à règlementer les relations entre les groupes ethniques au Canada et la transmission de la citoyenneté selon le genre. Au Canada, avant 1947, le statut national d'une

[76] Cott, *Public Vows*; Sarah Carter, *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915* (Edmonton: University of Alberta Press, 2008), 3.
[77] Voir également Ariela R. Dubler, « In the shadow of marriage: single women and the legal construction of the family and the state », *Yale Law Journal* 112 (2003), « Even with coverture's gradual demise, married women remained a logical focus of analyses of the complex and often mediated relationship between women and the state. Long after the passage of married women's property acts beginning in the 1840s and the passage of married women's earnings statutes later in the nineteenth century, married women's legal and political identities continued to be defined and limited by their marital status. »
[78] Cott, *Public Vows,* 11.
[79] Constance Backhouse, *Petticoats and Prejudice: Women and Law in Nineteenth-Century Canada* (Toronto: Women's Press for the Osgoode Society, 1991), 177.
[80] Pour plus de détails concernant la « household's civil war » et la série de lois adoptées entre 1840 et 1880 aux États-Unis, voir Carole Shammas, *A History of Household Government in America* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2002) et Amy Dru Stanley. *From Bondage to Contract: Wage Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation* (New York: Cambridge University Press, 1998).

femme était lié à celui de son mari : elle pouvait donc gagner ou perdre son statut de sujet britannique par le mariage[81]. La loi canadienne stipulait également, jusqu'en 1985, qu'une femme autochtone perdait son statut autochtone par le mariage à un homme non-autochtone.

Les historiennes Nancy Cott et Sarah Carter affirment qu'il est impossible de considérer l'identité et la nation au Canada et aux États-Unis sans se tourner vers le mariage, puisque celui-ci est au coeur du projet national[82]. Sarah Carter démontre plus spécifiquement que la redéfinition du mariage est importante au projet de colonisation de l'Ouest canadien, car on y impose la définition anglo-protestante du mariage monogame sur les populations autochtones[83]. Désaprouvés, les mariages mixtes ne figurent pas dans la colonisation de l'Ouest et dans l'avenir du Canada.

Le vocabulaire par rapport à l'exogamie évolue également au tournant du siècle. Aux États-Unis, le terme « miscegenation » est utilisé dès 1863 pour identifier le mélange des races et pour indiquer que « the black and white races were created separately and unequally, each with distinctive physical and mental characteristics; mixing them would produce weak, probably sterile offspring and degrade both races[84]. » À la suite de la guerre de Sécession, des lois sont mises en place pour empêcher ces mariages mixtes[85]. Selon Victoria Freeman, « [i]n Canada,

[81] Aux États-Unis, le concept est semblable. Le *Act of Congress* de 1885 indique qu'une femme de n'importe quelle origine devient une citoyenne des États-Unis lorsqu'elle épouse un Américain, tandis que la loi sur l'immigration de 1907 stipule qu'une Américaine perd sa citoyenneté en se mariant à un homme provenant de l'extérieur des États-Unis.
[82] Cott, *Public Vows;* Carter, *The Importance of Being Monogamous.*
[83] Carter, *The Importance of Being Monogamous.*
[84] Cott, *Public Vows,* 98. Voir également Peggy Pascoe, *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America* (New York: Oxford University Press, 2009).
[85] Voir Fay Botham, *Almighty God Created the Races: Christianity, Interracial Marriage, and American Law* (University of North Carolina Press, 2009); Charles Robinson, *Dangerous Liaisons: Sex and Love in the Segregated South* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2003).

Australia, and the United States, late nineteenth-century anti-miscegenation discourses became an element of larger processes of national self-definition on the basis of race[86]. »

L'Église catholique impose également des règles strictes au sujet des mariages et des rôles genrés que doivent occuper les hommes et les femmes au sein de la société[87]. En 1880, le pape Léo XIII prononce son *Arcanum*, « On Christian Marriage », et condamne le divorce, la cohabitation, et les mariages civils. Selon Julie Hanlon Rubio, « From the beginning to the end the tone is triumphant and the norms are uncompromising, as Leo shows how modern corruption of marriage endangers both the fabric of society and the souls of the faithful[88]. » En plus de la menace de la modernisation et de l'« Américanisation » de l'Église catholique, le pape Léo interdit les mariages interreligieux en affirmant :

> « [...] when minds do not agree as to the observances of religion, it is scarcely possible to hope for agreement on other things. Other reasons also providing that persons should turn with dread from such marriages are chiefly these: that they give occasion to forbidden association and communion in religious matters; endanger the faith of the Catholic partner; are a hindrance to the proper education of the children; and often lead to a mixing up of truth and falsehood, and to the belief that all religions are equally good[89].

Selon l'historien Peter Ward,

> The Holy See considered [mixed marriages] dangerous to the faith and instructed bishops to discourage them. But because Catholics were a minority in English Canada - and not an especially powerful

[86] Victoria Freeman, « Attitudes Toward 'Miscegenation' in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860-1914 », dans *Finding a Way to the Heart: Feminist Writings on Aboriginal and Women's History in Canada* sous la direction de Robin Jarvis Brownlie et Valerie J. Korinek (Winnipeg, University of Manitoba Press, 2012): 199.
[87] Nancy Christie, *Households of Faith: Family, Gender, and Community in Canada, 1760-1969* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003).
[88] Julie Hanlon Rubio, « Marriage, Family and the Modern Catholic Mind » dans *American Religions and the Family: How Faith Traditions Cope with Modernization & Democracy* sous la direction de Don S. Browning et David A. Clairmont (New York: Columbia University Press, 2007), 89.
[89] Mark McGowan, *Waning of the Green: Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1887-1922* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999).

> one at that - the prospect of marriage outside the faith was an ever-present threat. The Catholic church responded by raising barriers to it. It required the dispensation of a bishop, who insisted that the petitioners explain their motives, assure the faith of the Catholic part, and promise to raise their offspring in the Catholic faith[90].

L'ordre du Vatican a pourtant été difficile à suivre par les curés nord-américains à la fin du 19e siècle. En examinant la communauté immigrante irlandaise à Toronto au tournant du siècle, l'historien Mark McGowan démontre que les membres du clergé ont joué un rôle actif dans l'établissement de mariages mixtes puisqu'ils étaient de l'avis que le refus d'une dispense représentait une plus grande menace à la perte de la foi. Ils ont ainsi aidé plusieurs de leurs paroissiens à entamer les démarches nécessaires pour recevoir une dispense. Selon McGowan, « It became clear that the pastors who lived and breathed with their parishioners on a daily basis understood the difficulties of Catholic life in a Protestant town. To them, pastoral solutions outweighed canonical liberalism[91]. »

Cette entente entre les communautés religieuses ne se limite pas aux centres urbains de l'Amérique du Nord de la fin du 19e siècle. Au contraire, Jamie M. Starling a récemment démontré qu'à Paso del Norte, situé à la frontière entre les États-Unis et le Mexique, le clergé mit en place une « structure de la paix » suite à la guerre américano-mexicaine (1846-1848) qui visait à encourager les mariages mixtes entre les nouveaux arrivants Euro-Américains et les propriétaires fonciers mexicains[92]. Dans le contexte des zones frontalières, les mariages mixtes pouvaient ainsi être considérés par certains prêtres comme une ouverture à la paix entre les communautés et tout en faisant la promotion d'une hybridité culturelle.

---

[90] Peter Ward, *Courtship, Love and Marriage in Nineteenth Century English Canada* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990).
[91] McGowan, *The Waning of the Green,* 114-115.
[92] Jamie M. Starling, « 'He Does Not Profess, Until Today, any Religion': Catholic Clergy and Intermarriage in Paso del Norte during the Nineteenth Century », *American Catholic Studies* 126, 1, (printemps 2015): 43-61.

À l'instar des sociologues nord-américains, les chercheurs acadiens perçoivent trop souvent le mariage exogame comme un premier pas vers l'assimilation[93]. Dans son ouvrage *Pouvoir en Acadie*, Léon Thériault affirme que la perte de l'acadianité est associée à l'exogamie et l'assimilation. Une deuxième tendance historiographique est de s'intéresser à l'exogamie et au mélange des populations dans le récit de l'ethnogenèse de l'identité des Brayons du Madawaska et celui des Cajuns de la Louisiane[94]. L'approche ambigue envers l'exogamie et l'identité ethnique n'est pas limitée à l'Acadie. Les chercheurs Sayaka Osanami Törngren, Nahikari Irastorza et Miri Song explique que les recherches sur l'exogamie « have tended to focus on one single dimension of dichotomous 'difference' » et que « most couples inhabit relationships in which various dimensions of experiences and identification may be either shared or different in relation to one another, rather than being mutually exclusive[95]. »

Les mariages mixtes offrent toutefois l'occasion de voir comment les Acadiens et Acadiennes ont compris et négocié les normes établies par l'État, l'Église catholique, ainsi que celles prescrites par les pères de la Renaissance acadienne et celles élaborées plus informellement par la communauté. Le discours de l'élite acadienne met de l'avant l'image d'une grande famille acadienne homogène et un avenir associé à la survivance culturelle. Le mariage permet, par contre, de remettre en contexte les diverses expériences acadiennes. Comme l'explique l'historien Maurice Basque pour la période coloniale, « cette lecture du passé a souvent

[93] Paul R. Spickard, *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989).
[94] Voir Philippe Volpé, « La brayonnité, la brayonnité?!? : référence madawaskayenne en chantier, 1785-2014 », *Acadiensis* 44, 1 (hiver-printemps 2015): 64-90; Jacques Paul Couturier, « La République du Madawaska et l'Acadie: la construction identitaire d'une région néo-brunswickoise au XXe siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 56, 2 (automne 2002): 153-184; Thomas Couet, « La fusion de deux races », *Revue de la Société historique du Madawaska*, 11, 1 (1982): 5-17; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-77* (Jackson, Miss: University Press of Mississippi, 1992); Shane K. Bernard, *The Cajuns: Americanization of a People* (Jackson, Miss: University Press of Mississippi, 2003).
[95] Sayaka Osanami Törngren, Nahikari Irastorza, Miri Song, « Towards building a conceptual framework on intermarriage », *Ethnicities* 16, 4 (août 2016): 6.

tendance de réduire l'expérience acadienne à un seul individu[96]. » Le cas est semblable pour la période du premier mouvement nationaliste acadien, puisque l'image d'un groupe homogène domine le discours de l'élite. Le mariage exogame nous permet ainsi de mieux comprendre les différentes expériences du groupe au tournant du 20e siècle. Celles-ci ne sont pas identique et varient selon les régions qu'habitent les membres de la diaspora et selon le genre et le statut social des Acadiens et Acadiennes. De façon similiaire, Sal Acosta explique dans l'ouvrage *Sanctioning Matrimony: Western Expansion and Interethnic Marriage in the Arizona Borderlands* que les mariages mixtes à Tuscon entre 1860 et 1930 varient selon le genre, la classe sociale et l'ethnie, et que la réalité de l'exogamie ne réflète pas le discours de l'élite qui décourage ces unions, car « unlike proponents of racialist prescriptions, incoming white men did not muse about the West; they lived it. They did not theorize about intermarriage; they embraced it[97]. »

La période de la « Renaissance » acadienne en est une marquée par l'ouverture des communautés acadiennes sur le monde, mais elle est aussi marquée par l'industrialisation et l'urbanisation de l'Amérique du Nord. L'ouverture de ces communautés longtemps isolées des autres a également un effet sur la famille acadienne et les réseaux sociaux de ces communautés[98]. Le mariage exogame ne peut être compris à sa pleine valeur s'il est limité au récit de l'assimilation, car il est également un outil utilisé par les individus qui prenent part aux transformations socioéconomiques de cette époque.

---

[96] Maurice Basque, « 'Sleeping with the Enemy': Les alliances matrimoniales entre Acadiennes et officiers britanniques dans la Nouvelle-Écosse de la première moitié du 18e siècle, » Université de Moncton, mai 1996.
[97] Sal Acosta, *Sanctioning Matrimony: Western Expansion and Interethnic Marriage in the Arizona Borderlands* (Tucson: University of Arizona Press, 2016), 14.
[98] Voir, entre autres, l'impact de l'industrie forestière sur les communautés acadiennes du nord-ouest du Nouveau-Brunswick dans Beatrice Craig, *Backwoods Consumers and Homespun Capitalists: the Rise of a Market Culture in Eastern Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 2001); et le rôle de l'industrie de la pêche au homard dans la transformation de la famille au sud-est du Nouveau-Brunswick, voir Ronnie-Gilles LeBlanc, « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIXe siècle: un regard sur le rôle de la famille à l'époque de la survivance acadienne » (thèse de doctorat, Université Laval, 2003).

Les deux derniers chapitres de notre thèse se tournent vers l'élaboration du réseau social et familial en explorant les mariages, et surtout les mariages mixtes, au tournant du 19e siècle. Nous proposons deux échantillons de recherche : le premier est défini selon les liens de parenté d'une famille fondatrice de l'Acadie; et le deuxième considère les différentes communautés acadiennes qui habitent les provinces maritimes[99]. Une double approche nous semble nécessaire afin d'aborder ce que Julien Masicotte considère la « tension constante » de l'identité acadienne entre la définition généalogique (culturelle) ou la définition territoriale (politique) de l'acadianité[100].

Cette méthode nous permet aussi de considérer plus en détail l'appartenance qui est à la fois déterminée par les liens de parenté et par les limites du village ou de la paroisse. D'un côté, la généalogie nous permet d'explorer l'histoire de la famille à l'extérieur des frontières d'une région puisqu'elle définit un groupe selon l'appartenance à une famille plutôt qu'à une aire géographique[101]. Selon Guy Brunet et Alain Brideau, « l'emploi de la généalogie marque une rupture par rapport à la monographie locale, oeuvre phare de la démographie historique [...][102] ». En plus de l'étude locale, Ralph Crandall et Robert M. Taylor Jr. démontrent que la généalogie, comme source peut ajouter aux recherches de l'histoire sociale : « As a historical source, a genealogy embodies two incomparable characteristics. It specifies the particulars of lives both over time and within the crucial context of kinship. These intrinsic qualities of longitudinality

[99] Philip Greven emprunte une approche semblable dans son travail fondateur sur la région d'Andover au Massachussetts. Il explique « The demographic analysis which I have undertaken involves two quite different perspectives upon the vital events which occurred in Andover since it focuses upon two separate, though overlapping, groups: the families of early settlers through four generations, and the entire population of Andover. » *Four Generations: Population, Land, and Family in Colonial Andover, Massachusetts* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 5.
[100] Masicotte, « Le territoire acadien. Contextes et perceptions », 99.
[101] Guy Brunet et Alain Bideau, « Démographie historique et généalogie », *Annales de démographie historique* 2 (2000): 102.
[102] *Ibid*.

and consanguinity are in the final analysis what give genealogy the exceptional capability of aiding modern historical studies[103]. »

Les historiens Brian Young, au Québec, et Maurice Basque, dans le contexte acadien, ont consulté la généalogie afin de mieux comprendre la transmission du pouvoir dans une famille[104]. D'autres historiens de l'Acadie se sont intéressés aux stratégies matrimoniales des familles espérant améliorer leurs positions sociales[105]. De telles études démontrent qu'une approche généalogique ne se limite pas à l'étude d'une famille spécifique, car elle nous permet de considérer la transformation de la famille, de la communauté et le mouvement de la population[106]. Selon Randy W. Widdis, une approche généalogique « is one of the best ways to relate individuals to their families and socio-economic and physical environments[107] ». La rencontre de l'individu, de la famille et de son environnement dans la généalogie est également exploré par l'historienne Brenda Macdougall dans son ouvrage *One of the Family: Metis Culture in Nineteenth-Century Northwestern Saskatchewan*. En explorant la généalogie de cinq générations, Macdougall utilise le concept de 'wahkootowin' liant à la fois la famille, la

[103] Ralph J. Crandall and Robert M. Taylor Jr., *Generations and Change: Genealogical Perspectives in Social History* (Macon: Mercer University Press, 1986), xv et 21.
[104] Brian Young, *Patrician Families and the Making of Quebec: The Taschereaus and McCords* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014); Maurice Basque, *Des hommes de pouvoir. Histoire d'Otho Robichaud et de sa famille, notables acadiens de Port-Royal et de Néguac* (Néguac: Société historique de Néguac, inc., 1996).
[105] Laurent Durot, « Les stratégies matrimoniales d'une famille canadienne dans la Péninsule acadienne au XIXe siècle: Le cas de la famille Desjardins dit Losier de Tracadie », *Les cahiers de la société historique acadienne* 22, 1 (janvier-mars 1991): 22-30; Jacques Vanderlinden, *Se Marier en Acadie française, XVIIe et XVIIIe siècle*. Collection Mouvange, Chaire d'études acadiennes. (Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1998).
[106] Voir Bruce Elliott, *Irish Migrants in the Canadas: a new approach* (Kingston et Montréal: McGill-Queen's University Press, 1988); Michel Boisvert, « Migrations des francophones, 1652-1990: l'exemple des familles Boisvert » dans *Population et territoire* sous la direction de Serge Courville et Normand Séguin (Québec: Presses de l'Université Laval, 1996).
[107] Randy W. Widdis, « Generations, mobility, and persistence: A view from genealogies », *Histoire sociale / Social History* 25, 49 (mai 1992): 128.

communauté et l'environnement, comme pierre angulaire du développement d'une identité métisse en Saskatchewan[108].

Dans le contexte acadien, la généalogie est également liée à la construction identitaire, puisqu'elle permet l'établissement de liens – concrets ou imaginés – dans la diaspora acadienne. Dans la préface du *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes* publié en 1999, Anselme Chiasson souligne l'importance de la pratique généalogique dans l'élaboration de l'histoire des Acadiens, puisque « le drame de 1755 a causé l'éparpillement de ceux-ci à travers le monde occidental. À partir de là, leur histoire devient un peu celle des déplacements de familles et de leurs regroupements en différentes régions. La généalogie s'avère un moyen efficace pour retracer ces personnes et leur tragique épopée[109]. » Patrick D. Clarke va au-delà de cette représentation pour placer la généalogie au centre même de la définition identitaire du groupe. Il affirme que « l'Acadie est une construction généalogique » et que « [si] la généalogie est une catégorie obligée dans toute société, en Acadie, elle tient lieu de solidarité collective, en l'absence de l'État[110]. »

Dans son ouvrage *Se Créer des Ancêtres*, Caroline-Isabelle Caron démontre que l'écriture de la généalogie n'est pas isolée des courants historiographiques, ni des commémorations nationales. L'histoire de la famille évolue aux côtés de ces visions du passé qui contribuent à la construction identitaire[111]. Selon Caron, en plus de contribuer aux débats sur l'acadianité, la généalogie est un « outil de réappropriation culturelle » permettant à de nombreux individus ne

---

[108] Brenda Macdougall, *One of the Family: Metis Culture in Nineteenth-Century Northwestern Saskatchewan* (Vancouver: UBC Press, 2010).
[109] Anselme Chiasson, « Préface », dans Stephen A. White, *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes. Première partie, 1636 à 1714* (Moncton, N.-B.: Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1999), ix.
[110] P. D. Clarke, « 'Poésie du silence ... lieu de nulle part': jalons d'une théorie générale de l'acadianité », dans *Balises et références: Acadies, francophonies*, sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 138 et 160.
[111] Caroline-Isabelle Caron, *Se créer des ancêtres: un parcours généalogique nord-américaine XIXe-XXe siècles* (Québec: Septentrion, 2006). Voir également François Weil, *Family Trees: A History of Genealogy in America* (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

s'identifiant pas nécessairement à la communauté francophone des maritimes de découvrir leurs origines acadiennes grâce à la lecture de l'histoire de leur famille[112]. Ceux-ci se découvrent non seulement comme individu au sein de la diaspora acadienne, mais aussi appartenant à la « grande famille acadienne[113]. »

Au chapitre quatre, nous explorerons en deux temps la généalogie d'une famille « de souche » acadienne, la famille Arseneau, afin de tracer son parcours de l'arrivée de Pierre en Amérique du Nord en 1671 jusqu'aux descendants que l'on retrouve à la fin du 19^{e} siècle. En tout, nous explorerons plus de huit générations de descendants pour en venir à un échantillon de recherche de mariages qui s'étend des provinces maritimes, au Québec, et aux États-Unis.

Cette approche généalogique nous permet de considérer la mobilité des Acadiens, le développement du réseau familial et les conséquences générationnelles des liaisons matrimoniales, mais cette source a des limites. D'abord, les recherches généalogiques ne sont pas des sources statiques puisqu'elles évoluent avec la découverte de nouvelles sources et avec la réinterprétation de documents historiques. Notre échantillon reflète également les limites des sources primaires disponibles aux généalogistes. Certains membres de la famille sont perdus dans les annales, soit à cause du manque de source, ou alors de l'absence de leur nom dans les sources écrites. Les ouvrages des généalogistes sont également subjectifs et les résultats qu'ils présentent sont eux aussi dictés par les pratiques normatives de la discipline, ce qui force l'exclusion de certains, ou plutôt, certaines du récit familiale. En effet, l'attention portée à la lignée paternelle voile le parcours des Acadiennes dans la généalogie. Comme l'affirment Kevin Henry et Sherry Olson, « le patronyme balise le narratif » et « s'est imposé comme principe

[112] Caron, *Se créer des ancêtres,* 214.
[113] Dans son chapitre « Pour une nouvelle vision de l'Acadie », dans *Balises et références: Acadies, francophonies*, Caroline-Isabelle Caron explique que les termes « Acadie généalogique » et « Acadie de la diaspora » sont trop facilement confondus aujourd'hui.

d'ordre pour gérer les grands gisements documentaires[114]. » La généalogie est dictée par le patronyme et la lignée agnatique. Selon Caroline-Isabelle Caron, « ce sont avant tous les porteurs du nom qui sont membres de la famille, les autres ayant perdu l'étiquette garante de l'unité familiale par l'infortune de l'ascendance féminine. »[115] Autrement dit, comme l'écrivent John W. Adams et Alice Bee Kasakoff:

> Genealogies must be pruned to be manageable, and our culture's typical omissions tell us that the patriline is still important. Our surnames have become a focus of attention because they signal ethnicity. It is difficult to trace more than one so the rest of a person's background gets lost along with the women who provide the links to other lines. This conveniently allows us to focus on a single ethnic identity instead of the several that most of us actually have based on the full pedigree[116].

Cette limite va justement à l'encontre de l'objectif de cette recherche puisque l'expérience masculine de la diaspora acadienne est surreprésentée. L'attention portée par les généalogistes à la diaspora nous permet de considérer les différences régionales de l'identité acadienne à travers l'Amérique du Nord. Bien que le discours de l'élite projette l'image de la « grande famille acadienne », notre étude des populations acadiennes du Québec, de la Nouvelle-Angleterre et de la Louisiane porte attention à leurs différentes réalités démographiques, environnementales et socioéconomiques. Des différences régionales existent également parmi la population acadienne des provinces maritimes. En effet, la géographe Cécyle Trépanier affirmait en 1996 que l'Acadie des Maritimes était un mythe puisque sa culture était vécue au niveau local[117]. Plus récemment,

---

[114] Kevin Henry et Sherry Olson, « Balises patronymiques de l'Amérique française » dans *De Québec à l'Amérique française: histoire et mémoire* sous la direction de Thomas Wien, Cécile Vidal et Yves Frenette (Québec: Presses de l'Université Laval, 2006): 251-66.
[115] Caron, *Se créer des ancêtres,* 27.
[116] John W. Adams et Alice Bee Kaskoff, « Anthropology, Genealogy, and History: A Research Log », dans *Generations and Change: Genealogical Perspectives in Social History* sous la direction de Ralph Crandall (Macon, GA: Mercer University Press, 1986), 70.
[117] Cécyle Trépanier, « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures* 17 (1996): 55-74. Le géographe Samuel Arsenault offre pour sa part une vision des régions acadiennes qui ne se limite pas aux frontières

la linguiste Christina Keppie a expliqué qu'il existe des différences linguistiques régionales entre le nord et le sud du Nouveau-Brunswick qui ne permettent pas la manifestation de l'image d'une seule « Acadie » sur ce territoire[118].

Dans notre cinquième et dernier chapitre, nous explorerons plus en profondeur les différences régionales de ces provinces. Les régions qui nous intéressent, par contre, sont celles où les Acadiens et Acadiennes se sont adaptés à la vie aux côtés, ou même parmi, les groupes avoisinants. Nous considérons ces lieux comme des zones de contacts culturelles[119]. Nous avons dépouillé les listes nominatives du recensement fédéral de 1901 afin de retrouver les mariages exogames des villes, des régions agricoles, et des communautés situées sur la frontière du Nouveau-Brunswick. Dans ce contexte, la définition du mariage mixte est élargie afin d'y inclure les mariages entre individus de deux différentes origines ethniques, religions, langues maternelles, ou lieux de naissance. Ces catégories d'exogamie sont nécessaires puisqu'« Acadien » n'est pas reconnu comme une catégorie ethnique par les autorités du recensement[120]. Il faut ainsi considérer la population acadienne comme une population canadienne-française, catholique et qui habite les provinces maritimes. Certains chercheurs, comme Sheila Andrew et Deborah Robichaud, ont d'ailleurs tenté d'identifier les Acadiens et Acadiennes dans le recensement fédéral grâce à leurs patronymes. Cette approche a toutefois une

---

politiques des provinces maritimes, puisqu'il y inclut la Gaspésie, les Îles-de-la-Madeleine et le Maine, aux États-Unis. Voir Samuel Arseneault, « Aires géographiques en Acadie » dans *Francophonies minoritaires au Canada: l'état des lieux* sous la direction de Joseph Yvon Thériault (Moncton, N.-B.: Les Éditions d'Acadie, 1999); Samuel P. Arseneault, « Pour ne pas perdre le Nord: une nouvelle régionalisation des sept Acadies du Nouveau-Brunswick », *Égalité* 35 (printemps 1994): 147-153.

[118] Christina Lynn Keppie, « *L'Acadie communautaire*: The Inclusion and Exclusion of New Brunswick Francophones » (thèse de doctorat, Université d'Alberta, 2008).

[119] Pour le concepte théorique des zones de contacts, voir Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londres et New York: Routledge, 1992). Pour une discussion historique du rôle des femmes, spécifiquement des femmes autochtones, dans le contexte d'une "zone de contact", voir Myra Rutherdale et Katie Pickles, *Contact Zones: Aboriginal and Settler Women in Canada's Colonial Past* (Vancouver: UBC Press, 2005).

[120] Voir Jacques Ferland, « Canadiens, Acadiens, and Canada: Knowledge and Ethnicity in Labour History », *Labour / Le Travail* 50 (automne 2002): 101-115.

limite très importante dans le cas de notre recherche : les femmes mariées prennent le nom de leur mari au moment du mariage, et par conséquent, les mariages exogames sont voilés.

Une autre limite à la source est qu'elle est construite pour servir aux objectifs de l'État canadien. Selon les historiens Eric W. Sager et Peter Baskerville, « census taking has never failed to generate controversy in Canada, because the census was part of state-directed processes of social engineering, nation building, and the construction of identity[121]. » Bruce Curtis va même jusqu'à affirmer dans son ouvrage *The Politics of Population: State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875* que le recensement était un outil dans l'élaboration de l'État moderne, et que la création de ce document est ancrée dans le projet politique de l'époque et la cueillette des connaissances[122]. Les catégories du recensement, telles qu'établies par les autorités gouvernementales, créent souvent des divisions et des rapprochements imaginaires entre les communautés mixtes.

Pour Sager et Baskerville, le recensement agit en tant que « photo instantanée » de la population et est « a recording of information about individuals and households at a moment in time[123] ». Les données ne révèlent donc pas la mobilité ou les trajets des individus et des familles avant ou après que leur présence ne soit notée par le recenseur[124]. Elles n'offrent pas non plus d'indices concernant la date, le lieu ou les témoins présents au mariage de ces couples, ce qui passe sous le silence l'étendue du réseau social des individus.

---

[121] Eric W. Sager and Peter Baskerville, *Household Counts: Canadian Households and Families in 1901* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 8.
[122] Bruce Curtis, *The Politics of Population: State formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875* (Toronto: University of Toronto Press, 2001). Voir également Alan A. Brookes, « Doing the Best I Can: The Taking of the 1861 New Brunswick census », *Histoire sociale / Social History* 9 (mai 1977): 70-91; Nanciellan Davis, « Ethnic Groups in Richibucto Civil Parish, New Brunswick: a Note on the Use of the Nineteenth-Century Census Manuscript Returns », *Études ethniques au Canada* 20, 3 (janvier, 1988): 147.
[123] Sager et Baskerville, *Household Counts,* 8.
[124] Jacques Dupaquier, « Problèmes de représentativité dans les études fondées sur la reconstitution des familles », *Annales de démographie historique* 1 (1972): 83-92; voir également le numéro spéciale « Démographie historique et généalogie » *Annales démographie historique*, (1984). Gregory M. W. Kennedy, « Pushing Family Reconstitution Further: Life Course, Socioeconomic Hierarchy, and Migration in the Loudunais, 1705-1765 », *Journal of Family History* 37, 3 (juillet 2012): 303-318.

Cet essai méthodologique navigue entre la famille immédiate et la grande famille acadienne, entre le local et le global, entre une année précise – 1901– et la longue durée de l'histoire acadienne, mais aussi entre le politique et le social. Son objectif est avant tout de nuancer la construction identitaire du tournant du 20^{e} siècle en considérant le genre, la classe sociale, la religion, la région, et l'ethnie. En nous intéressant au folklore, à la généalogie et à la démographie, nous nous éloignons du discours de l'élite acadienne pour mieux comprendre l'appartenance au groupe. Les Acadiens et les Acadiennes font leur choix de conjoint(e), non par devoir national, mais par pragmatisme. En d'autres mots, leurs décisions réflètent leurs réalités locales et immédiates. Elles ont tout de même un effet sur l'appartenance à cette époque et, ultimement, sur le projet de société mené par les chefs de file acadien. Au-delà du discours de l'élite, il n'y a pas de « grande famille acadienne », mais plutôt plusieurs communautés ayant des réalités et des paysages culturels, parfois semblables, mais souvent distincts.

Chapitre 1 - La race, la nation, ou la grande famille acadienne? La construction identitaire selon le discours des élites acadiennes, 1881-1937

Introduction

« La race, Messieurs, la nation, c'est la famille agrandie[1]. » Voilà ce qu'affirme Pascal Poirier, premier sénateur acadien et membre du comité exécutif de la première Convention nationale acadienne (CNA) lors du rassemblement de 1881 à Memramcook[2]. Dans le discours des chefs de file acadiens du tournant du siècle, l'Acadie est parfois présentée comme une « race », comme une « nation » ou comme une « famille ». Les nuances de la construction identitaire dans le contexte de l'émergence d'un premier mouvement nationaliste sont souvent négligées par les historiens et les sociologues s'intéressant davantage à l'établissement du *mythe fondateur*, à l'image d'Évangéline, et à l'élaboration d'une *mémoire collective* par rapport à la Déportation de 1755[3]. Dans l'historiographie de l'acadianité, cette période est avant tout associée à la définition d'une *Acadie généalogique* qui détermine l'appartenance par le sang et qui ne sera seulement confrontée au concept d'*Acadie territoriale*, c'est-à-dire limitée à la région des provinces maritimes, dans la deuxième moitié du 20e siècle[4]. L'élaboration d'une conscience

[1] *Conventions nationales acadiennes,* vol 1: *Memramcook (1881), Miscouche (1884), Pointe de l'Église (1890)*, édition critique établie par Denis Bourque et Chantal Richard, en collaboration avec Amélie Giroux (Moncton: Institut d'études acadiennes, Université de Moncton, 2013), 145.
[2] Au sujet de Pascal Poirier, voir Gérard Beaulieu, « Pascal Poirier: premier sénateur acadien, 1852-1933 » (thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 1971).
[3] Joseph Yvon Thériault, *Évangéline: Contes d'Amérique* (Montréal: Québec Amérique, 2013).
[4] Adrien Bérubé propose l' « Acadie généalogique » comme l'une de quatre définitions de l'« Acadie », voir « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie: les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie », dans Jacques Lapointe et André Leclerc (dir.), *Les Acadiens: état de la recherche* (Québec: CVFA, 1987); Cécyle Trépanier utilise également cette catégorie pour mieux comprendre les différents sens de l'« Acadie », voir « À la recherche de l'Acadie et des perceptions identitaires des Acadiens des provinces maritimes du Canada », *Études canadiennes* 37 (1994): 181-195. Pour la différence entre la définition généalogique et territoriale dans le discours de l'élite acadienne, voir Léon Thériault, *La question du pouvoir en Acadie* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1982); Julien Masicotte « Le territoire acadien. Contextes et perceptions. », dans *Balises et références: Acadies, francophonies*,

collective des Acadiens à la fin du 19e siècle est, pour les chercheurs Guy Chiasson et Joseph Yvon Thériault, liée à la « marginalité » des Acadiens par rapport aux autres, ainsi qu'à leur « résistance » face à l'influence de leurs voisins[5]. Nous démontrerons dans ce chapitre que le projet de société acadien a été conçu en réaction à cet état de marginalité, mais n'a pas été développé à l'écart des autres, puisque la conceptualisation de l'identité acadienne est influencée par les autres discours de l'époque. Une identité malléable reste également un outil disponible à l'élite qui souhaite fréquenter les différents cercles intellectuels, politiques et sociaux de l'époque, afin de trouver une place pour les Acadiens.

L'affirmation de Poirier reflète toute la complexité du réseau et des alliances qu'entretiennent les Acadiens dans le contexte des nouvelles réalités politiques et socioéconomiques engendrées par la Confédération canadienne de 1867. Le vocabulaire de l'élite acadienne tire sur la parenté et la familiarité, ce qui contribue à sa complexité puisque les chefs de file envisagent le groupe comme « une grande famille » liée à la France, qui est leur « mère patrie », aux Canadiens français qui sont leurs « frères », et aux Louisianais qui sont leurs « cousins ». Ces orateurs affirment également faire partie de la « famille confédérée » du Canada depuis 1867. L'attachement aux ancêtres et à ces anciennes loyautés est dorénavant négocié dans le contexte d'un projet politique qui nécessite de nouvelles loyautés avec les différentes instances gouvernementales. Le projet social mené par les chefs de file acadiens pour l'« avancement de la race » est développé dans le contexte de cette nouvelle structure de pouvoir.

Dans cette optique, l'objectif de ce chapitre est de mieux comprendre la construction identitaire et les frontières du groupe telles qu'elles sont définies et négociées dans le discours de

---

sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 79-103; Christina Keppie, « Understanding the Meaning of Acadie », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes* 45, 1 (hiver 2011): 200-227.

[5] Guy Chiasson et Joseph Yvon Thériault, « La construction d'un sujet acadien: résistance et marginalité », *Revue internationale d'études canadiennes* 20 (automne 1999): 81-99.

l'élite acadienne. La périodisation est définie par les Conventions nationales acadiennes, c'est-à-dire les dix rassemblements nationaux organisés entre 1881 et 1937 à différents endroits dans les provinces maritimes. Nous nous intéresserons à la construction identitaire en trois temps. En premier lieu, nous considérerons les Acadiens comme membre de la « race française » en Amérique du Nord, mais qui se distinguent des Canadiens français par leur histoire. Les historiens ont étudié la question de l'« indépendance » des Acadiens face au Canada français et le débat du choix de la fête nationale à la première Convention nationale acadienne; ils n'ont toutefois pas suffisamment mis en contexte cette relation avec les autres partenariats que tentait établir l'élite acadienne à l'époque. Nous aborderons ensuite la représentation des Acadiens comme de « bons citoyens britanniques » et la définition du projet acadien dans le cadre de la nouvelle Confédération canadienne. Finalement, nous nous intéresserons aux rencontres et aux échanges entre les Acadiens et les descendants acadiens en Louisiane. Nous montrerons ainsi comment l'union de la « grande famille acadienne » est constamment mise de l'avant dans le discours de l'élite, mais que ces paroles ne se transforment pas en partenariats politiques ou économiques concrets. De plus, l'attention portée à la généalogie et à la nécessité d'imiter leurs ancêtres réflète la définition d'une identité acadienne masculine et patriarcale.

« Les nations comme les individus sont avides de bonheur » explique le révérend Marcel-François Richard lors de son sermon d'ouverture à la première Convention nationale acadienne[6]. Le « bonheur », ou plutôt la survivance et l'épanouissement des Acadiens, est assuré selon lui par leur foi. L'avenir de la nation est ainsi défini par une idéologie catholique conservatrice qui favorise le retour à la terre[7]. Malgré le désir de Richard de voir les participants de la Convention « travailler dans l'union la plus intime et la plus touchante à rendre heureux tous les membres

[6] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 103.
[7] Sophie Doucette, « Marcel-François Richard et la colonisation agricole de Rogersville (1870-1915): entre discours et réalité » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2012).

dispersés de la grande famille[8] », certains chefs de file, comme Pierre-Amand Landry, conçoivent le rétablissement des Acadiens par leur intégration dans l'univers économique et politique dominé désormais par la communauté anglophone. Dans ce contexte, l'Autre est considéré comme une menace d'assimilation par certains ou comme un allié potentiel à l'avancement de l'Acadie par d'autres.

De s'arrêter au mythe fondateur et au contenu du discours de l'élite pour comprendre le développement de l'identité acadienne à cette période est donc insuffisant. Il faut prendre en compte le contexte et les nuances de leurs paroles. Si l'histoire de l'Acadie et la mémoire collective de la Déportation rassemblent la diaspora acadienne sous un même drapeau, le projet de société se limite surtout aux frontières des provinces maritimes et est influencé par la proximité des groupes qui habitent ce territoire. Le discours dicte également, comme nous allons le voir, l'interaction appropriée que l'élite souhaite établir avec ses voisins.

Si l'Acadie est considérée par son élite comme une race, une nation et une famille, leur définition est avant tout fluide. Les frontières du groupe vacillent selon les ambitions personnelles des membres de l'élite, les besoins spécifiques des communautés qu'ils représentent, et les amitiés qu'ils souhaitent établir afin de faire avancer leur projet. Avant de poursuivre cette analyse du passé et de l'avenir dans le discours des chefs de file acadiens, il faut d'abord souligner que les Acadiens à cette époque ne sont pas les seuls à utiliser ce vocabulaire concernant la collectivité. Le mot « race », par exemple, n'a pas la même connotation péjorative qu'il a aujourd'hui et est, en fait, souvent utilisé pour définir un « peuple » ou une « ethnie ». Selon l'historien Martin S. Spigelman, « The Acadian concept of "race" is extremely imprecise. They have redefined the word on cultural rather than biological grounds in order to achieve

[8] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 103.

certain goals[9]. » Les Canadiens français, comme les Acadiens, empruntent ce vocabulaire et la fierté de la « race française » figure dans le discours nationaliste canadien-français. Dans son roman *L'appel à la race*, Lionel Groulx affirme: « L'autre jour, j'ai longuement médité une définition de la race que j'avais recueillie dans un de mes ouvrages favoris. "La race", c'est "un équilibre durable, éprouvé, de qualité morale et d'habitudes physiques, qu'un apport hétérogène et massif risquerait de rompre[10]" ». Selon Victoria Freeman, cette confusion dans le vocabulaire au tournant du siècle est un phénomène global ancré dans les mouvements impérialistes : « The word "race" itself reflected this confusion: sometimes it referred to supposed biological difference, sometimes to nation, and sometimes to culture[11]. »

1.1 Le choix de la fête nationale, une « déclaration d'indépendance » des Acadiens envers les Canadiens français?

En 1859, l'historien français François-Edmé Rameau de Saint-Père publie *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens*[12]. Ce texte dévoile aux intellectuels canadiens-français l'histoire et la survivance des Acadiens[13]. Selon le sociologue Camille Richard, cet ouvrage ainsi que celui de Longfellow ont « placé l'Acadie sur la carte du monde » et ont « contribué à

[9] Martin S. Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadien-Canadien Relations, 1864-1912: 'des frères trop longtemps séparés' » (thèse de doctorat, Dalhousie University, 1975), ix.
[10] Lionel Groulx, *L'Appel de la race* (Montréal: L'Action française, 1922), 111.
[11] Victoria Freeman, « Attitudes Toward 'Miscegenation' in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860-1914, » dans *Finding a Way to the Heart: Feminist Writings on Aboriginal and Women's History in Canada* sous la direction de Robin Jarvis Brownlie and Valerie J. Korinek (Winnipeg: University of Manitoba Press, 2012): 197-8.
[12] François Edmé Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens* (Paris: A. Jouby libraire-éditeur, 1859).
[13] Fernand Harvey, « Les historiens canadiens-français et l'Acadie, 1859-1960, » dans *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*, sous la direction de Gérard Beaulieu et Fernand Harvey (Sainte-Foy, Québec: Éditions de l'IQRC, Éditions d'Acadie, 2000), 21.

insuffler à l'élite nationale naissante, par leur inspiration et leur encouragement, le projet d'organiser collectivement l'Acadie nationale[14] ». En effet, Rameau de Saint-Père offre aux Acadiens une liste d'étapes essentielles à leur projet de société et, ultimement, à leur « renaissance ». Selon Joseph Yvon Thériault, la « grande innovation intellectuelle » de cet ouvrage est de montrer que les Acadiens et les Canadiens français ont la « même mission providentielle, » mais qu'ils demeurent distincts les uns des autres[15].

Selon Raymond Mailhot, ce n'est qu'à partir de 1880 que les chefs de file acadiens établissent leur définition de la collectivité acadienne, mais les racines de la prise de conscience du peuple se développent bien avant cette date. En effet, elles remontent aux décennies qui ont suivi la publication de l'ouvrage de Rameau de Saint-Père[16]. Avec la fondation du Collège Saint-Joseph à Memramcook (1864), de la Confédération canadienne (1867), et de la création du journal *Le Moniteur acadien* (1867), on assiste à un certain rapprochement entre les Acadiens et les Canadiens français du Québec. De plus, certains individus, comme le Père Camille Lefèbvre[17], apportent avec eux jusque dans les provinces maritimes l'idéologie conservatrice[18] d'un destin commun entre les deux groupes de la « race française » en Amérique du Nord. Toutefois, selon Mailhot, cette idéologie importée « acquiert une autre signification » au Nouveau-Brunswick[19]. La relation entre l'Acadie et les intellectuels canadiens-français est complexe à la fin du 19^{e} siècle. Bien qu'ils font face à des défis semblables en tant que

[14] Camille-Antoine Richard, « Le discours idéologique des conventions nationales et les origines du nationalisme acadien. Réflexions sur la question nationale », *Les cahiers de la société historique acadienne* 17, 3 (1986): 75-76.
[15] Thériault, *Évangéline: contes d'Amérique*, 149.
[16] Raymond Mailhot, « Prise de conscience collective acadienne et comportement de la majorité anglophone au Nouveau-Brunswick (1860-1891), » dans *Lectures de l'Acadie: une anthologie de textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994* sous la direction de Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau (Québec: Fides, 2009), 17-31.
[17] Naomi E. S. Griffiths, « Camille Lefebvre », DBC XII, www.biographi.ca
[18] Richard et Bourque, *Les Conventions nationales acadiennes*, et Michelle Landry « La question du politique en Acadie: Les transformations de l'organisation sociopolitique des Acadiens du Nouveau-Brunswick » (thèse de doctorat, Université Laval, 2011), définissent la première envolée nationaliste en tant que « catholique traditionnelle conservatrice » à l'image du discours canadien-français de la même époque.
[19] Mailhot, « Prise de conscience collective acadienne », 22.

populations francophones et catholiques dans la toute nouvelle Confédération canadienne, leur histoire, leurs réalités quotidiennes, et leur structure de pouvoir les différencient. Selon l'historien Martin S. Spigelman, l'élite acadienne souhaite un rapprochement entre les Canadien français et les Acadiens, mais les intellectuels francophones du Québec accordent peu d'attention à leur sort[20]. Par conséquent, à la fin du 19e siècle, les Acadiens se sentent exclus des cercles idéologiques du Québec, et se plaignent d'un manque d'appui de la part des Canadiens français. Ce fut le cas, par exemple, lors de la crise scolaire du Nouveau-Brunswick qui a suivi l'adoption de la *Common Schools Act* de 1871 pour la déconfessionnalisation des écoles[21].

Cette frustration s'amplifie à partir de la première convention générale des Canadiens français d'Amérique en 1874. Invités à participer à l'événement, les représentants acadiens tels que Pierre-Amand Landry et Pascal Poirier sont déçus de découvrir qu'ils sont classés dans le rang des « nationalités étrangères » aux côtés des Écossais, des Irlandais et des Anglais[22]. En réponse à l'invitation des Acadiens au deuxième rassemblement national de la Saint-Jean-Baptiste de 1880, Pierre-Amand Landry écrit à Jacques-Philippe Rhéaume, président de la Société Saint-Jean-Baptiste, « Nous espérons que pour cette réunion, nous deviendrons mieux connus que nous l'avons été par le passé. » et que « nous puissions relier en même famille des frères trop longtemps séparés et dont les intérêts sont les mêmes[23]. »

À l'horaire du deuxième rassemblement, on retrouve une commission vouée à discuter à la fois de « la situation particulière des Acadiens dans la Confédération », ainsi que de celle des

[20] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the development of Acadiens-Canadien relations ».
[21] *Ibid.,* 147. Pour en savoir davantage au sujet de la crise scolaire et les retombées de la résistance acadienne à la loi, voir Gaétan Migneault, *La crise scolaire de 1871 à 1875 au Nouveau-Brunswick: un produit de la Confédération* (Fredericton: Éditions du Beaubassin, 2013) et Clarence Lebreton, *L'affaire Louis Mailloux* (Caraquet: Éditions Franc jeu, 1992).
[22] Raymond Mailhot, « Prise de conscience collective acadienne au Nouveau-Brunswick, 1860-1891, et comportement de la majorité anglophone » (thèse de doctorat, Université de Montréal, 1973).
[23] Pierre-Amand Landry à Jacques Philippe Rhéaume, 17 mai 1880, 5.1-1 CEA-AC.

« groupes acadiens de la province de Québec[24] ». Une délégation d'environ cent Acadiens des provinces maritimes y participe, incitant ainsi Pascal Poirier à déclarer : « C'était la première fois qu'ils 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[25] ». Lors des délibérations, la commission composée de délégués acadiens adopte une résolution proposant « qu'une convention composée de délégués nommés par les Acadiens de l'Île-du-Prince-Edouard, de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick soit convoquée à Memramcook, au mois de juillet de l'année prochaine (1881), pour s'occuper des intérêts généraux des Acadiens[26] ». Certains considèrent ce premier rassemblement comme le moment déclencheur de la Renaissance acadienne, où l'un des thèmes prédominant est celui de l'identité. Selon l'analyse du sociologue Camille-Antoine Richard, le débat à son sujet occupe 30 pour cent des discussions[27]. À son tour la sociologue Michelle Landry note que, dès cette convention, la « différenciation avec le Canada français se [manifeste] ouvertement et officiellement pour la première fois » avec le choix de symboles acadiens distincts[28].

Les délégués et les invités spéciaux, que Pierre-Amand Landry considère comme « les amis présents qui n'appartiennent pas à notre petite famille[29] », sont accueillis au Collège Saint-Joseph dans la vallée de Memramcook. Fondé en 1864 par le père Camille Lefebvre de la Congrégation de Sainte-Croix, le Collège Saint-Joseph est, selon Maurice Basque, le

[24] H.-J.-J.-B. Chouinard, *Fête Nationale des Canadiens-Français, célébrée à Québec en 1880* (Québec: L'imprimerie A. Coté et Cie, 1881), 255.
[25] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 298.
[26] « Chapitre V: Septième commission: Des Acadiens. - procès verbal - rapports », Chouinard, *Fête Nationale des Canadiens-Français,* 445
[27] Camille-Antoine Richard, « Discours idéologique des conventions nationales et les origines du nationalisme acadien: réflexions sur la question nationale », *Les cahiers de la société historique acadienne* 17, 3 (1986): 73-87.
[28] Michelle Landry, « La question du politique en Acadie: les transformations de l'organisation sociopolitique des Acadiens du Nouveau-Brunswick » (thèse de doctorat, Université Laval, 2011), 22.
[29] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 113.

« laboratoire par excellence de la Renaissance acadienne[30] ». Pour leur part, Chantal Richard et Denis Bourque y voient également « un haut lieu de la diffusion de la culture et du patriotisme canadien-français[31] ».

Environ 5000 hommes et femmes sont présents pour les discours publics. Cent délégués, que des hommes, sont également élus pour représenter les différentes paroisses dans chacune des cinq commissions chargées de discuter de thèmes spécifiques[32]. Le 20 juillet, la messe et le sermon de circonstance sont prononcés devant l'assemblée à l'église Saint-Thomas, et les commissions se rencontrent à la suite de l'ouverture officielle.

La première commission, portant sur le choix d'une fête nationale, suscite un débat tumultueux entre les nombreux orateurs qui sont encouragés à prendre la parole pour défendre leur choix et leur vision de ce que doit être la nation acadienne. L'année précédente, les représentants acadiens à la convention de la Société Saint-Jean-Baptiste avaient promis à leurs confrères du Québec d'adopter le 24 juin, la Saint-Jean-Baptiste, comme leur fête nationale, mais à la suite du débat, les délégués présents à Memramcook choisissent de se distinguer des Canadiens français en adoptant le 15 août, le jour de l'Assomption, comme le jour de leur fête nationale[33].

Selon Denis Bourque et Chantal Richard, « un bon nombre d'orateurs à Memramcook [...] utilisent tous les moyens que leur fournit leur éloquence pour ne pas offusquer ou s'aliéner les

---

[30] Maurice Basque, *La Société Nationale de l'Acadie: au coeur de la réussite d'un peuple*, avec la collaboration d'Eric Snow (Moncton: Éditions de la Francophonie, 2006), 44.
[31] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 6. Voir, par exemple, Pascal Poirier qui est à la tête de la Société Saint-Jean-Baptiste lors de ses études au Collège Saint-Joseph.
[32] Pour mieux comprendre l'absence de délégués du Madawaska aux commissions de la première convention, voir Georges Sirois, « La participation des Madawaskayens aux Conventions Nationales (1880-1908), » *Les cahiers de la société historique acadienne* 5, 3 (1974): 120-126. Les commissions considèrent les questions suivantes: 1) du choix et de l'adoption d'une fête nationale générale pour les Acadiens des provinces maritimes, 2) de l'éducation, 3) de l'agriculture et des moyens de la faire progresser au milieu des Acadiens, 4) colonisation et émigration et de la nécessité d'encourager l'une pour arrêter l'autre, 5) la presse, son rôle, et de la nécessité de l'encourager, de la multiplier.
[33] Richard et Bourque, *Les Conventions Nationales Acadiennes*, 31. Voir le discours de Philéas-F. Bourgeois pour plus de détails au sujet de ces promesses.

Canadiens français invités à la convention en se déclarant favorables au choix d'une fête nationale particulière, car il est évident pour tous que ce choix constitue une sorte de déclaration d'indépendance à leur égard[34]. » Vingt ans plus tard, en réponse aux accusations voulant que le rejet de la Saint-Jean-Baptiste aie été une « déclaration de "guerre ouverte" aux Canadiens », Pascal Poirier, le rapporteur de la commission en question, défend le choix des Acadiens et souligne qu'initialement, ce choix n'était pas évident puisque d'autres dates avaient également été proposées :

> M. L'abbé Richard était venu à la convention accompagné d'un fort contingent de sa paroisse, déterminé à faire adopter la St-Louis, de France, M. Landry, alors comme aujourd'hui "leader" des Acadiens, secondé par le R. P. Bourgeois et appuyé de toute et l'influence du Père LeFebvre proposa la Saint-Jean-Baptiste, fête nationale des Canadiens; et M. Joseph Ouellet, curé de Sainte-Marie l'un des hommes les plus considérables et les plus écoutés de toute l'Acadie, se fit le champion de la Sainte-Anne, fête nationale des Micmacs[35].

Une fois entamé, le débat se limite à un choix entre le 24 juin et le 15 août. Les deux côtés présentent leur choix comme nécessaire afin d'éviter la perte identitaire des Acadiens. Fervant défenseur de la fête de la Saint-Jean-Baptiste, le Révérend Père Philéas-Frédéric Bourgeois[36] assure à ses compatriotes présents qu'une alliance avec les Canadiens français ne va pas engendrer la perte de l'identité acadienne, de la même façon que de participer à la fête de la reine Victoria, le 24 mai, ou à la Confédération, le 1er juillet, ne les rend pas moins Acadiens[37]. Bourgeois va même jusqu'à affirmer que le choix de la Saint-Jean-Baptiste n'oblige pas les Acadiens à renier leur identité face aux Canadiens français, puisque ces derniers ont contribué au déclenchement de leur « renaissance » en leur permettant de mieux se connaître :

---

[34] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 64.
[35] Pascal Poirier, « Les Acadiens », *L'Évangéline*, 22 août 1901, 2.
[36] Voir Sylvie Houle-Rhéaume, « L'idéologie du Père Philias-Fréderic Bourgeois, c.s.c », *Les cahiers de la société historique acadienne* 11, 4 (1980): 340-366.
[37] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 139.

> Ils ne nous ont jamais dit que nous étions Canadiens. Ils nous ont appris, au contraire, que nous avions une histoire de malheurs, que nos pères, les Acadiens, avaient traversé courageusement les luttes de l'isolement, de la misère et de la persécution[38] [...].

Pierre-Amand Landry, quant à lui, confirme les bienfaits de cette fraternité entre Acadiens et Canadian français en soulignant la nécessité de maintenir cette alliance au sein de la Confédération canadienne. Il explique à ses confrères que « [leur] sort[s] politique[s] [sont] intimement lié[s][39] » et que l'histoire des deux peuples n'est pas si différente. Dans une lettre écrite à Rhéaume avant la grande fête de 1880, Landry écrit : « La différence entre vous, Canadiens, et nous, Acadiens, me parait que minime quant à ce qui se rattache aux principaux événements de notre passé, de notre histoire, et je dirais même, de notre condition présente; et surtout quant à nos aspirations et nos espérances pour le futur[40]. »

Pour les partisans du 15 août, l'histoire des Acadiens, leur déportation et leur retour dans les provinces maritimes sont au coeur de la définition identitaire du groupe et représentent les éléments qui les distinguent des Canadiens français. « L'objet que nous devons avoir en vue en nous choisissant une fête », affirme le prêtre Stanislas-Joseph Doucet[41], curé de Pokemouche, « ce n'est pas d'établir des relations plus intimes avec aucun autre peuple, mais c'est d'établir des relations plus étroites entre nous — entre nous-mêmes[42]. » Il encourage l'adoption d'une fête propre aux Acadiens puisque « [s]i une même religion, une même langue et une même origine suffisaient pour effacer les traits caractéristiques des différentes nationalités, alors

[38] *Ibid.,* 141.
[39] *Ibid.*, 157.
[40] Landry à Rhéaume, 17 mai 1880, 5.1-1, CEA-AC.
[41] Éloi DeGrâce, « Stanislas-Joseph Doucet », DBC XV, www.biographi.ca
[42] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 136.

indubitablement les Acadiens et leurs frères du Canada ne formeraient qu'un seul et même peuple.[43] »

À l'inverse, la situation des Acadiens depuis la Confédération canadienne est également utilisée comme argument afin de démontrer que tous les groupes ethniques du Canada devraient fêter le même jour. Marcel-François Richard, grand défenseur de la fête de l'Assomption, affiche clairement son opposition : « on dit aussi que par la Confédération nous sommes tous devenus Canadiens, et par conséquent il convient de n'avoir qu'une fête nationale. Dans ce cas il faudrait que les Anglais et les Irlandais fussent invités à se réunir avec nous pour fêter une seule fête nationale[44]. »

Bien que certains tentent négocier la place des Acadiens dans la nouvelle Confédération canadienne par le choix de leur fête nationale, d'autres présentent cette question dans le contexte de la frontière qui sépare le Québec et des provinces maritimes. En effet, ils se demandent si cette délimitation doit nécessairement entraîner la séparation de deux populations francophones. Joseph-Octave Arsenault[45], délégué de l'Île-du-Prince-Édouard, affirme, par exemple, qu' « il faut se rappeler que l'Acadie compte un grand nombre de ses enfants dans la province de Québec, où, tout en conservant fièrement et fidèlement leur titre d'Acadiens, ils chôment avec enthousiasme la Saint-Jean-Baptiste, qu'ils regardent à bon droit comme la fête par excellence de la famille française dans l'Amérique du Nord. En adoptant une autre fête, nous les répudions purement et simplement[46]. » Philéas F. Bourgeois[47], de son côté, pousse l'argument encore plus loin lorsqu'il suggère qu'en adoptant une fête nationale autre que celle de la Saint-Jean-Baptiste,

[43] *Ibid.*, 136.
[44] *Ibid.*, 151.
[45] Georges Arsenault, « Joseph-Octave Arsenault », DBC XII, www.biographi.ca
[46] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 161.
[47] Ronnie-Gilles LeBlanc, « Philéas-Frederic Bourgeois », DBC XIV, www.biographi.ca; Sylvie Houle-Rhéaume, « Idéologie du père Philias-Frédéric Bourgeois, c.s.c. », *Les cahiers de la société historique acadienne* 11, 4 (décembre 1980): 340-366.

> [n]ous aurons fait séparation, il est vrai, avec les milliers d'Acadiens qui vivent au Bas-Canada, avec les milliers qui sont à la Louisiane et qui entendent garder la Saint-Jean-Baptiste. Nous aurons certainement blessé le coeur de ces vrais frères que le malheur a jetés sur un autre sol, mais les Acadiens des provinces maritimes auront fait une démarche qui est l'expression de leur unanime sentiment.[48]

Ce débat donne également l'occasion à Camille Lefèbvre de prononcer un discours, le seul qu'il accorde sur la question, à la Convention nationale, et ce, malgré son désir « de garder un complet silence sur le sujet[49]. » Il donne son appui au choix de la Saint-Jean-Baptiste, car il estime qu'il est nécessaire d'unir la race française : « Elle doit avoir qu'un seul drapeau, qu'une seule devise, l'union fait la force, un seul but, défendre, selon l'occasion, ses droits menacés », explique-t-il. Il ne comprend pas le désir de certains Acadiens à vouloir une fête nationale différente de celle des Canadiens français, puisque les Acadiens souhaitent, selon lui, les « imiter[50] » en organisant une convention à l'image de celle de la Saint-Jean-Baptiste tenue l'année précédente.

Pascal Poirier estime, quant à lui, que les Acadiens ne tentent pas d'imiter les initiatives des Canadiens français, mais plutôt de s'en s'inspirer[51]. Ancien étudiant et grand admirateur de Lefèbvre, Poirier produit même une biographie au sujet du curé à la suite de sa mort en 1895. La pensée de Poirier est grandement influencée par celle de son instituteur qu'il a d'abord côtoyé lors de ses études classiques au Collège Saint-Joseph. À l'âge de vingt ans, Poirier devient maître de poste à la chambre des communes à Ottawa grâce à une recommandation de Lefèbvre. Ce dernier l'encourage également de joindre l'Institut Canadien français afin de sensibiliser les autres francophones à Ottawa sur la situation des Acadiens. Dans une lettre à l'historien français

[48] *Ibid.*, 168.
[49] *Ibid.*, 158.
[50] *Ibid.*, 159.
[51] *Ibid.*, 180.

Rameau de Saint-Père, Poirier décrit Lefèbvre comme « le Moïse qui nous a délivré du servage de l'ignorance[52]. » Le maître ne s'attendait probablement pas à ce qu'un jour son protégé s'oppose à lui en appuyant le choix d'une fête nationale proprement acadienne. En fait, Poirier écrit en 1898 dans la biographie de son mentor que certains anciens élèves – il fait sans doute référence ici à son propre cas – ont surement pleuré à la pensée d'avoir blessé leur « bon Père ». Il demeure toutefois convaincu que Lefèbvre a éventuellement accepté leur décision[53].

En conclusion au débat sur la question de la fête nationale, Poirier affirme que tous les Acadiens et toutes les Acadiennes doivent dorénavant s'unir sous une seule et unique patronne, et doivent se ranger unanimement derrière cette décision. À ses yeux, cette fête n'est toutefois pas limitée à un territoire spécifique, puisqu'il voit dans le 15 août une occasion de célébrer la « grande famille acadienne » :

> Quelle que soit la route parcourue par nos frères exilés; quels que soient les changements survenus en eux depuis cent vingt-six ans, qu'ils soient mêlés, les uns avec les Louisianais, les autres avec les Bretons de France, les autres avec les Canadiens, tous ils se reconnaîtront le 15 août, car, je l'affirme ici hautement et avec orgueil, tous les Acadiens de l'univers sont demeurés catholiques romains. Ainsi, avec l'Assomption pour fête nationale, notre famille n'est plus désunie; nous redevenons un seul peuple, dispersé il est vrai, sur toute la terre, mais réuni par le souvenir sanglant de 1755, et unifié par notre sainte religion[54].

En s'intéressant à la francophonie en Amérique du Nord, on constate aux premières Conventions acadiennes que le « destin » des Acadiens est entremêlé avec celui du Canada français. Lorsque Ferdinand Robidoux publie en 1907 un recueil des délibérations des trois

---

[52] Naomi E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604-1755* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2004).
[53] Pascal Poirier, *Le Père Lefebvre et l'Acadie* (Montréal: C.O. Beauchemin & fils, libraires-imprimeurs, 1898), 218.
[54] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 181. La pluralité identitaire chez les Acadiens du Québec est exploré davantage par Caroline-Isabelle Caron dans son texte « Pour une nouvelle vision de l'Acadie » dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 433-460.

premières Conventions nationales, Poirier affirme dans l'introduction que les deux peuples francophones sont « deux fleuves sortis d'une même source limpide et jaillissante ». Qu'importe où ils se côtoient, comme en Nouvelle-Angleterre, explique-t-il, « leurs eaux se mêlent harmonieusement », et sur le continent, ils composent « la race des Francs en Amérique[55]. » Par contre, depuis la Confédération de 1867, le « destin » politique des Acadiens est également lié à celui des autres sujets britanniques du Canada. Poirier affirme que « deux races fières et séculairement rivales unissaient de plein gré leurs destinées politiques; Français et Anglais entraient d'un coeur léger dans une carrière de pacifique concurrence nationale, où les siècles décideront entre eux de la suprématie finale, d'après la loi de la survivance du plus apte[56] ».

Pour la sociologue Michelle Landry, les Conventions nationales subséquentes font partie d'une période d' « institutionnalisation » en Acadie[57]. De son côté, Manon Laparra est de l'avis qu'elles ont été vouées à « consolider et développer les acquis[58] » des premiers rassemblements. Les limites de l'acadianité n'ont toutefois pas été fixées à la suite du choix de la fête nationale de la première Convention. La relation des Acadiens avec les autorités gouvernementales du Canada ainsi que leur promotion de la bonne entente entre les communautés linguistiques du pays remet également en question les limites de l'identité acadienne, et nuance le récit historique qui se trouve au coeur de cette identité.

[55] Pascal Poirier, « Introduction », dans Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 298.
[56] Poirier, *Le Père Lefebvre et l'Acadie*, 133.
[57] Landry, « La question du pouvoir en Acadie », 59.
[58] Manon Laparra, « Les représentations de la France dans les discours et sermons des conventions nationales acadiennes, de 1881 à 1937 », *Francophonies d'Amérique* 15 (2003): 54.

1.2 Définir une nation acadienne au sein de la Confédération canadienne

Au tournant du siècle, la relation entre les Acadiens et la Couronne britannique, ainsi que la représentation de celle-ci dans le discours et dans les médias acadiens, se complexifie. Selon l'historienne Sheila Andrew, « Similar to many colonised people in the British Empire, the Acadians also constructed part of their self-image on resentment of the imperial power[59] ». Andrew explique également que « professed loyalty to the Crown was a possible accommodation with the powerful anglophone elite that allowed Acadians to maintain their religious and linguistic individualism[60]. » À plusieurs reprises, certains membres de l'élite, surtout les politiciens, présentent les Acadiens comme de loyaux sujets britanniques et font la promotion de la bonne entente entre les deux peuples linguistiques du Canada[61]. On retrouve également, lors des grands rassemblements, les nouveaux symboles culturels acadiens aux côtés des symboles culturels britanniques. L'écriture de l'histoire acadienne reflète aussi cette approche, et les premiers historiens acadiens ont de la difficulté à réconcilier l'accommodement politique avec la récrimination de la Couronne au moment de la Déportation.

Souvent perçus comme plus réticents que leurs collègues canadiens-français, plusieurs des Acadiens qui occupent des postes au sein des gouvernements provincial et fédéral misent sur la conciliation, qu'ils considèrent comme essentielle pour une minorité linguistique dans leurs provinces respectives. Les Conventions nationales se présentent ainsi comme une occasion pour ces hommes d'encourager la bonne entente entre les Acadiens et la majorité anglophone de la région et du Canada. Elles représentent aussi une occasion pour l'élite de peindre les Acadiens en

[59] Sheila Andrew, « More Than a Flag of Convenience: Acadian Attitudes to Britain and the British Around the Time of Queen Victoria's 1887 Jubilee, » *History of Intellectual Culture* 5, 1 (2004): 1.
[60] *Ibid.,* 1-2.
[61] En conséquence, l'ambition politique et la partisanerie de certains comme Pascal Poirier ou Pierre-Amand Landry est aussi critiqué dans les pages des journaux nationalistes.

bons sujets britanniques qui ont à coeur l'avancement de la Confédération canadienne[62]. Pierre-Amand Landry, le président du comité organisateur de la première Convention nationale acadienne, souligne dans son discours d'ouverture l'importance de cette bonne entente avec la majorité anglophone. Il est de l'avis qu'un rassemblement nationaliste n'exclu pas nécessairement un désir de développer un sentiment patriotique envers le pays, car « la paix et l'harmonie règnent, en effet, au sein de la grande famille confédérée, malgré la différence des idiomes et des religions : que tous prêtent leur concours pour perpétuer cet état de choses[63]. »

À la clôture de la convention, Landry reprend cette idée, mais cette fois-ci en anglais, pour que les membres anglophones de l'auditoire, ce qui inclut les représentants gouvernementaux, les hommes d'affaires et les autorités ecclésiastiques, comprennent son message. Dans son résumé des délibérations, il choisit d'omettre les débats ou les sujets chauds qui ont été abordés au sein des commissions. Il ne fait, par exemple, aucune mention du choix de la fête nationale, de la colonisation, ou de la religion catholique, et il ne répète pas les propos plus accusatoires prononcés par Jacques-Philippe Rhéaume, président de la Société Saint-Jean-Baptiste au sujet des responsables de la Déportation[64]. Il affirme plutôt :

> We have met and we have laboured with a sincere desire to promote the success of the French Acadian people, but not to detract from that of our neighbours; we have encouraged union of sentiment, union of action and mutual aid and assistance among ourselves, not to use such agencies in hostility to our neighbours of different origin but rather to enable us to work hand in hand with our same neighbours with better success and more credit to ourselves[65].

[62] Si l'on compare la représentation de la couronne britannique et de la France dans le discours de l'élite acadienne, on retrouve surtout des références à la France par les choix de symboles culturels comme le drapeau acadien. Voir Perry Bidiscombe, « "Le tricolore et l'étoile"; The Origin of the Acadian National Flag, 1867-1912 », *Acadiensis* 20, 1 (automne 1990): 120-147; Maurice Basque et André Duguay, *Histoire du drapeau Acadien* (Moncton: Les Éditions de la Francophonie, 2013).
[63] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 117.
[64] *Ibid.*, 20.
[65] *Ibid.*, 183-184.

De plus, Landry affirme que la Convention a permis aux Acadiens de reconnaître leur infériorité quant au progrès de leurs voisins anglophones, mais souligne les possibilités de rattrapage qu'offre le Canada aux Acadiens dans les domaines politique, économique, et intellectuel :

> What retards our progress retards by so much the general progress of our country, and the assistance you can give us to advance our interest is so much given in the patriotic direction of the general advancement of our Dominion[66].

En plus d'être l'un des grands nationalistes de l'époque, Landry s'engage dans une carrière politique et juridique qui le pousse à plusieurs reprises à agir en tant qu'intermédiaire entre les Acadiens et la majorité anglophone[67]. Sa relation étroite avec les communautés anglophones du Nouveau-Brunswick et d'ailleurs au pays révèle chez lui un pragmatisme politique et l'empêche, comme l'affirme l'historienne Sheila Andrew, de faire preuve d'un nationalisme « confrontationnel[68] ». Selon Richard et Bourque, son pragmatisme est mis en évidence lors du débat au sujet de la fête nationale des Acadiens, où il appuie le choix de la Saint-Jean-Baptiste car, selon lui, cette fête permettrait aux Acadiens de se rapprocher des Canadiens français[69].

Son parcours et ses interactions avec les différents groupes linguistiques du Nouveau-Brunswick nous permettent de mieux comprendre sa pensée et son interprétation de l'identité acadienne. Né à Memramcook en 1846, Pierre-Amand Landry est le fils de Amand Landry, premier député acadien du Nouveau-Brunswick, et Pélagie Caissie. Dès un très jeune âge, il est inscrit à la *Fredericton Collegiate School* où il côtoie des étudiants de langue anglaise. À Fredericton, il baigne également dans l'univers politique de la capitale provinciale et se rend,

---

[66] *Ibid.*, 185.
[67] Della M. M. Stanley, *A Man for Two Peoples: Pierre-Amand Landry* (Fredericton: Law Society of New Brunswick, 1988).
[68] Sheila Andrew, *The Development of Elites in Acadian New Brunswick, 1861-1881* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1996), 169.
[69] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 26.

entre autres, à l'Assemblée législative pour écouter les débats qui s'y déroulent. En 1864, il s'inscrit au nouveau Collège Saint-Joseph, où il étudie sous la tutelle de Camille Lefèbvre et partage les bancs du collège avec d'autres Acadiens et catholiques irlandais. En 1867, il se retrouve à Dorchester pour un stage de clerc au cabinet d'avocat d'Albert James Smith[70], ancien premier ministre de la province, qui avait gagné l'appui de son père lors des élections de 1865 et 1866[71]. En 1870, Landry est lui-même élu dans la circonscription de Westmorland, prenant ainsi la relève de son père. Il est ensuite admis au barreau en 1871 comme premier avocat acadien. L'année suivante, il épouse Bridget Annie McCarthy, une femme d'origine irlandaise de Fredericton. Timothy McCarthy, son père, est un homme d'affaires et une connaissance d'Amand Landry[72].

Les débuts de la carrière politique et juridique de Landry sont marqués par la crise scolaire du Nouveau-Brunswick à la suite de la déconfessionalisation des écoles de la province et les tensions ethniques qui en découlent[73]. Cette réforme est l'un des principaux enjeux des élections de 1874, et Pierre-Amand Landry perd son siège à l'Assemblée législative en conséquence. L'année suivante, alors qu'une manifestation à Caraquet cause la mort de Louis Mailloux, un Acadien, et John Gifford, un milicien anglophone, Landry agit à titre d'assistant pour Samuel Robert Thomson, avocat chargé de représenter les neuf Acadiens accusés du meurtre de Gifford. Tout au long de sa carrière de juriste, il côtoie des avocats anglophones, et représente à la fois des Acadiens et des Anglophones du comté de Westmorland. En 1878, il est élu à nouveau à un poste au sein de gouvernement, cette fois-ci du côté du parti conservateur au

[70] C. M. Wallace, « Sir Albert James Smith », DBC XI (1881-1890), www.biographi.ca
[71] La candidature d'Albert James Smith est appuyée par Amand Landry aux élections de 1865 et 1866. Smith est défait aux élections fédérales en 1882, défaite à laquelle Landry a contribué. Cette perte est relié au réveil d'un sentiment anti-francophone dans la province.
[72] Jean-Roch Cyr, « Sir Pierre-Amand Landry », DBC XIV, (1911-1920), www.biographi.ca
[73] George F. G. Stanley, « The Caraquet Riots of 1875 », *Acadiensis* 2, 1 (automne 1972): 21-38.

sein duquel, selon son biographe Jean-Roch Cyr, il « écarta soigneusement la question de la loi scolaire et fit la promotion d'une politique de modération et de tolérance, la seule possible pour la minorité acadienne[74]. »

Lors des Conventions nationales acadiennes, Pierre-Amand Landry encourage les Acadiens à reconnaître le « sentiment d'infériorité » qu'ils éprouvent à l'égard de leurs voisins de langue anglaise afin de s'en départir. Il encourage les bonnes relations entre les Acadiens et la majorité anglophone, tout en étant conscient qu'elles ne doivent pas mener à l'assimilation du groupe minoritaire. À son avis, l'apprentissage de l'anglais est essentiel pour assurer la participation active des Acadiens dans les domaines économique et politique, mais ne doit pas supplanter l'importance accordée à la préservation de la langue française et de la culture acadienne.

Lors de la Convention nationale acadienne d'Arichat en 1900, cette bonne entente entre les Acadiens et la majorité anglophone est mise en évidence. Pierre-Amand Landry note que pour l'occasion, « des drapeaux et des insignes, aux couleurs acadiennes-françaises, flottaient gaiment au vent, entremêlés, ça et là, du vieil et héroique Union-Jack[75]. » L'invité d'honneur est nul autre que Sir Wilfrid Laurier, le premier ministre du Canada[76]. Entouré d'un groupe de chefs de file acadien, il prononce un discours devant une foule de 4 000 à 5 000 personnes. Il encourage les Acadiens à apprendre les deux langues tout en les encourageant à préserver leur identité : « [...] je veux que l'opiniâtre écossais demeure écossais; que l'anglais intelligent demeure anglais; que l'irlandais affectueux demeure irlandais. Je veux prendre tous ces éléments

[74] Cyr, « Sir Pierre-Amand Landry ».
[75] P. A. Landry, « La Convention Acadienne à Arichat », *L'Évangéline*, 23 août 1900, 2.
[76] En plus, à cette CNA, on valorise davantage la redécouverte de la langue française et la culture acadienne par des gens « assimilés ». Le politicien Isidore LeBlanc est acclamé comme « le plus illustres convertis » lorsqu'il prononce des discours en français pour la première fois malgré sa longue carrière politique. (A.C.D., « Heureux fruits d'une convention », *L'Évangéline*, 16 may 1901, 1). Leblanc est perçu comme une révélation qui est davantage symbolique pour la communauté hôte, car elle n'a pas les mêmes écoles ou collèges accessibles aux Acadiens des autres régions.

et faire une nation qui sera la première parmi les puissances de l'univers; et vous, Acadiens, je veux que vous soyez représentés dans cette nation[77] ».

Le lendemain, Pierre-Amand Landry reprend les mêmes thèmes que Laurier, encourageant le respect mutuel et inscitant les Acadiens à admirer les qualités de leurs voisins, tout en conservant leur langue et leur foi catholique. « Nous voulons marcher dans la vie nationale en harmonie avec les Irlandais, les Écossais, avec tout le monde[78] » explique-t-il. Le désir des représentants acadiens de se présenter comme de bons sujets britanniques est encore plus évident avec le premier ministre à leurs côtés. À la suite de la Convention à Arichat, le journal *Évangéline* publie un éditorial qui donne le même son de cloche :

> Enfin, comme pour donner un dernier démenti au subterfuge infâme qui avait exilé leurs ancêtres, les descendants de ces pauvres martyrs du sort, embrassent d'un même coup d'oeil, l'antique lieu du sacrifice et le sceptre innocent que d'infâme bourreaux avaient voulu incriminer les descendants des victimes du cruel Lawrence, dis-je, réunis au congrès, protestent, la main sur la conscience, de leur loyauté et jure un fidèle attachement au successeur de George[79]!

À Arichat, les Acadiens sont également exposés à un récit historique de la Déportation qui reflète cette accommodation politique. C'est précisément ce que le premier ministre Laurier véhicule à travers son discours, alors qu'il affirme que : « L'honneur du drapeau anglais est innocent des mauvais traitements auxquels les Acadiens ont été jadis livrés » et que « [l]es mains des gouverneurs sont nettes de toutes taches[80]. » Dans un texte publié dans *Le Moniteur acadien* en 1886, Landry adopte une vision similaire à celle de Laurier et accuse le gouverneur Charles Lawrence plutôt que la couronne britannique d'être responsable de la Déportation des

[77] « La Convention Acadienne à Arichat », *L'Évangéline,* 23 août 1900, 2.
[78] « La Convention d'Arichat », *Le Moniteur Acadien*, 23 août 1900.
[79] « Notre fête nationale », *L'Évangéline*, 23 août 1900, 2-4.
[80] « La Convention Acadienne à Arichat », *L'Évangéline,* 23 août 1900, 2.

Acadiens[81]. En fait, Laurier emprunte l'argument de son ancien collègue Edouard Richard, tel qu'il l'a élaboré en 1895 dans *Acadia : Missing Links of a Lost Chapter in American History*[82]. Employé aux Archives publiques du Canada, Richard présente une histoire acadienne disculpant complètement la couronne britannique. Sa thèse sera accueillie favorablement par plusieurs membres de l'élite acadienne, et ce à la grande frustration des Canadiens français[83]. Pascal Poirier écrit au sujet de l'ouvrage de Richard :

> M. Édouard Richard a entrepris de prouver – c'est malheureusement la partie la moins documentée de son magistral travail, – que la déportation et le dépouillement des Acadiens se sont faits sans l'assentiment du cabinet britannique, que c'est l'oeuvre personnel des gouverneurs d'Halifax et de leurs cupides créatures. Il vaut mieux qu'il en soit ainsi, et que nous puissions sans amertume tourner nos regards vers l'auguste couronne qui nous régit[84].

Dans la même optique, Placide Gaudet publie *Le Grand Dérangement, sur qui retombe la responsabilité de l'expulsion des Acadiens*[85] en 1922, ouvrage dans lequel il donne son appui aux conclusions de Richard. Il évite toutefois certains sujets épineux, n'osant pas avancer ses propres conclusions en tant qu'employé du gouvernement canadien[86].

La contribution de Gaudet à l'histoire acadienne et, par conséquent, à la définition de l'identité acadienne de l'époque, mérite davantage d'attention. Il est le premier à jeter les bases de la généalogie acadienne au tournant du siècle et, dans le cadre de son travail aux archives

---

[81] *Le Moniteur Acadien,* 19 Novembre 1886, et « La Convention Acadienne », *L'Évangéline*, 30 August 1900, 1-3.
[82] Edouard Richard, *Acadia: Missing Links of a Lost Chapter in American History* (New York: Home Bk. Co., 1895). Selon P. D. Clarke, la publication est le résultat de son désir - sa « mission » - de présenter « sa vision personnelle des causes et des faits de la déportation des Acadiens », « Édouard Richard », DBC XIII (1901-1910), www.biographi.ca
[83] Fernand Harvey and Gérard Beaulieu (dir.), *Les relations entre le Québec et l'Acadie,* 35. Spigelman, « The Acadian Renaissance and the development of Acadien-Canadien relations ».
[84] Poirier, *Le Père Lefebvre et l'Acadie*, 81.
[85] Placide Gaudet, *Le Grand Dérangement, sur qui retombe la responsabilité de l'expulsion des Acadiens* (Ottawa: Ottawa Printing Company, 1922).
[86] John Mack Faragher, *A Great and Noble Scheme: The Tragic Story of Expulsion of the French Acadians from their American Homeland* (New York: W.W. Norton & Company, 2005), 466.

nationales du Canada, il travaille à la reconstruction généalogique des premiers habitants de l'Acadie coloniale, à la transcription de nombreuses sources historiques et à la cueillette de souvenirs des aînés des différentes communautés acadiennes.

Originaire de Cap-Pelé, Gaudet développe un intérêt pour l'histoire et la généalogie acadienne à un très jeune âge. En 1873, il complète son cours au Collège Saint-Joseph, puis quitte Memramcook pour le Séminaire de Montréal où il entreprend les études nécessaires à la prêtrise. Son séjour au Québec est court, car sa santé précaire le force à retourner chez lui plus tôt que prévu. Sa condition l'oblige à renoncer définitivement à la prêtrise ainsi qu'à ses études au Québec en 1875. Quelques années plus tard, il se rappelle dans une lettre à Édouard Richard avoir eu honte de ses connaissances limitées au sujet de l'histoire acadienne lors de son séjour au séminaire. Il écrit :

> À chaque récréation du soir, mon directeur, prêtre français, venait marcher avec [moi] et me parlait de l'Acadie. Il en savait, hélas, beaucoup plus long sur l'histoire de mes ancêtres que moi. C'est alors que je pris la résolution bien arrêtée de connaître l'histoire de l'Acadie[87].

À son retour au bercail, il commence à imaginer la possibilité d'un ouvrage généalogique acadien semblable à celui de l'abbé Cyprien Tanguay qui publiait, en 1871, le premier de sept volumes d'un *Dictionnaire généalogique des familles canadiennes*[88]. Pour Gaudet, la première étape pour l'achèvement d'un tel projet est la collection et la transcription des souvenirs des aînés de Cap-Pelé, son village natale, et des autres régions acadiennes.[89] Ses courts séjours comme instructeur et écrivain dans divers coins des provinces maritimes lui permettent de recueillir plusieurs histoires des aînés concernant le parcours de leurs ancêtres à la suite du Grand

[87] Placide Gaudet à Edouard Richard, 10 avril 1896, Collège Ste. Anne, 1.65-21 CEA-AC.
[88] Cyprien Tanguay, *Dictionnaire généalogique des familles canadiennes*, vol. 1 (Québec: Eusèbe Sénécal, 1871). Voir Noël Bélanger, « Cyprien Tanguay », DBC XIII (1901-1910), www.biographi.ca
[89] Stephen White, « Introduction », *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes. Première partie, 1636 à 1714* (Moncton: Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1999), xi.

Dérangement[90]. Ce travail préliminaire de généalogie sera reconnu par ses amis à Ottawa au moment où il décroche un poste aux archives nationales en 1899[91]. Dans une lettre adressée au ministre de l'Agriculture et responsable des Archives nationales Sydney Arthur Fisher[92], il propose à son futur employeur un projet de sept volumes semblable à l'ouvrage de Tanguay. La collection projetée inclut un premier volume au sujet de l'histoire des Acadiens avant la Déportation, suivi de volumes au sujet de l'histoire et la généalogie de régions spécifiques, dont la Nouvelle-Écosse, le Cap-Breton, le Nouveau-Brunswick, l'Île-du-Prince-Édouard, les Îles-de-la-Madeleine et le Québec[93]. Afin de compléter ce projet, il promet le dépouillement et la transcription de nombreuses sources des provinces maritimes et de la France. Afin de convaincre le ministre de l'Agriculture de la pleine valeur du projet, il souligne qu'une telle publication pourrait permettre au parti libéral de gagner du terrain dans les régions acadiennes, tout en mettant en évidence la bonne entente des deux peuples linguistiques du Canada :

> Quelle belle page d'histoire à écrire! En l'an de grâce 1899, 144 ans après le drame de 1755, un ministre d'agriculture fédéral, Anglais d'origine, mut par un sentiment d'équité, de justice envers les 130 000 descendants, dans les provinces maritimes, des infortunés exilés et proscrits de l'Acadie, a fait voter au parlement un crédit pour permettre à un d'entre eux de tracer la filiation des familles dont les membres furent cruellement disloqués et transportés aux quatre vents du ciel par les ordres d'un lieutenant-gouverneur qui n'avait reçu aucune autorisation du gouvernement d'Angleterre de commettre cet acte inqualifiable.[94]

[90] À la suite d'un contrat d'enseignement au Collège Saint-Louis, il devient instituteur à différentes écoles paroissiales, entre autres à Memramcook, Tracadie, Néguac, et Shédiac. N'ayant jamais obtenu de certificat d'enseignement, il est incapable d'obtenir un poste plus permanent dans le domaine de l'éducation. Il passe alors à une carrière d'écrivain pour les nouveaux journaux de langue française. De 1886 à 1890, il est rédacteur pour le *Moniteur Acadien* à Shédiac. Il se retrouve ensuite à Weymouth en Nouvelle-Écosse pour trois ans comme rédacteur de l'*Évangéline*, et s'installe ensuite parmi l'équipe du *Courrier des provinces maritimes* à Bathurst pour une année. Voir la lettre de Gaudet à Edouard Richard*,* 10 avril 1896.
[91] Anselme Chiasson, « Placide Gaudet », *Revue de l'Université de Moncton* 3, 3 (1970): 121.
[92] Anne Drummond, « Sydney Arthur Fisher », DBC XV, www.biographi.ca.
[93] Placide Gaudet à M. S. Fisher, 1 juillet 1899, Ottawa, 1.67-5, CEA-AC.
[94] *Ibid.*

Au courant de sa carrière aux archives canadiennes, qui a pris fin en 1924, il devient l'expert en généalogie acadienne. Il affirmera lui-même au début de sa carrière : « personne ne connaît l'histoire intime des familles acadiennes aussi bien que moi. Tous ceux qui ont écrit sur l'Acadie jusqu'à présent vont à tâtons quand ils parlent des Acadiens après la catastrophe de 1755 jusqu'en 1800, et très souvent ils s'écartent de la vérité[95] ». Gaudet doit pourtant surmonter plusieurs obstacles. En effet, il rencontre à plusieurs reprises des difficultés financières, il lutte avec une dépendance à l'alcool et des problèmes de santé, et doit répondre à un employeur insatisfait par son rendement et par les résultats de sa recherche. En 1905, le ministre de l'Agriculture lui accorde un poste d'officier au département des archives où il doit travailler directement sous la tutelle de l'archiviste Arthur George Doughty[96]. Ce dernier l'aide à produire et à publier son seul ouvrage sur la généalogie des familles acadiennes, que l'on retrouve dans le *Report concerning Canadian archives for the year 1905*[97]. Ce texte trace la généalogie de trois familles acadiennes et compte plus de 600 pages. Le projet qu'il avait proposé au début de son séjour aux archives nationales ne sera toutefois jamais complété, et la majorité de ses notes ne sera jamais publiée[98].

Son poste au gouvernement et les demandes de son employeur influencent toutefois son interprétation de l'histoire et de la généalogie. Entre autres, le dictionnaire généalogique qu'il propose ne s'intéresse aucunement aux descendants acadiens qui se trouvent aux États-Unis, plus spécifiquement ceux de la Louisiane. En privé, il maintient une correspondance avec divers individus en Louisiane, mais cette interaction ne se retrouve pas dans le cadre de son projet.

[95] Placide Gaudet à Edouard Richard, 10 avril 1896.
[96] Sydner Fisher à Hon. John Costigan, 15 mars 1905, Ottawa, 1.70-3, CEA-AC. Arthur George Doughty publiera son propre ouvrage sur les Acadiens en 1916 intitulé *The Acadian Exiles: a Chronicle of the Land of Evangeline* (Toronto: Glasgow, Brook & Company, 1916).
[97] *Report Concerning Canadian Archives for the Year 1905,* 3 vol. (Ottawa: S.E. Dawson, 1906).
[98] Lors de sa carrière aux archives nationales, il assure la transcription d'environ 50 000 données des registres de paroisses du XVIIe au XXe siècle — ce qui facilite le travail des généalogistes et chercheurs des générations subséquentes.

Dans ce contexte, l'objectif de son travail n'est pas de contribuer aux connaissances de la « grande famille acadienne ». Il s'agit plutôt d'un outil développé dans le but d'aider le gouvernement fédéral, ou plutôt le parti libéral au pouvoir à cette époque, à mieux comprendre la population acadienne grandissante dans les provinces maritimes. Sa position précaire aux archives nationales influence ses propos à plusieurs reprises[99].

Les archives personnelles de Gaudet révèlent les limites du discours et des publications de l'élite. Ce qu'il dit publiquement ne reflète pas pleinement les sentiments qu'il exprime en privé. Il n'est pourtant pas le seul pour qui le souci de la condition actuelle des Acadiens adoucit les interventions publiques. Cette stratégie de bonne entente ou de conciliation crée pourtant des frictions avec certains de leurs alliés.

En effet, à cette même époque, plusieurs politiciens acadiens vont à l'encontre des positions canadiennes-françaises au Québec et sont critiqués pour ne pas se prononcer contre ceux qui sont au pouvoir. Un exemple de ces prises de position est l'appui de Pierre-Amand Landry à la participation canadienne et à l'enrôlement des jeunes hommes dans la Première guerre mondiale[100]. Selon les recherches de Della M. M. Stanley, il aurait prononcé un discours en 1914 affirmant qu'il « verrai[t] avec satisfaction, quelque triste qu'en soit la nécessité, l'enrôlement volontaire d'un membre de chaque famille du Nouveau-Brunswick[101]. » Alors que le Québec se prononce contre la loi du service militaire lancée par le gouvernement de Sir Robert Borden, Pascal Poirier, sénateur, vote en faveur de cette loi. Selon Gérard Beaulieu, la politique de conciliation de Poirier a été critiquée à cette époque. C'est ainsi que Beaulieu résume la carrière du sénateur Poirier : « au début de sa vie, on lui reprochait de manquer de souplesse; à

[99] Faragher, *A Great and Noble Scheme*, 466. Lors d'un discours enflammé prononcé à la *Nova Scotia Historical Society* en 1916, Gaudet définit la Déportation comme une « tache de sang » sur l'histoire de la région.
[100] Cyr, « Pierre-Amand Landry ».
[101] Della Margaret M. Stanley, *Au service des deux peuples : Pierre-Amand Landry* (Moncton: Éditions d'Acadie, 1977), 225.

partir de la crise des écoles de l'Ontario en 1915, on l'accusa d'être homme du compromis et d'avoir été gagné par l'Orangisme[102]. »

Dans son article « Une Loi Extraordinaire: New Brunswick Acadians and the Conscription Crisis of the First World War », Andrew Theobald démontre que cette position de la part des politiciens ne représente pas adéquatement la réaction des Acadiens face à la conscription. Ces derniers ont appuyé en grand nombre l'effort de guerre mais, contrairement aux politiciens acadiens, ils se sont opposés à la conscription[103]. Théobald explique également l'opinion partagée des journaux acadiens comme *Le Moniteur acadien* et *L'Évangéline* au sujet de cette crise. Ayant analysé le contenu de *L'Évangéline* lors de cette période de nationalisme, Anne Bernou explique que les positions officielles des politiciens acadiens « font parfois l'objet, dans *L'Évangéline*, de contestations qui prouvent la déception ressentie, à certaines occasions, par les Acadiens à l'égard de leurs représentants[104]. »

Malgré ces opinions dans les pages des journaux, la bonne entente demeure un thème récurrent lors des Conventions nationales de la première moitié du 20e siècle et influence l'organisation des fêtes du bicentenaire de la déportation acadienne en 1955[105]. La Convention nationale acadienne organisée à Moncton en 1927 accueille le premier ministre anglais Stanley Baldwin, ainsi que le premier ministre canadien William Lyon Mackenzie King. L'abbé François-A. Bourgeois, lors de son sermon d'ouverture au début de la convention, affirme que « toutes nos traditions sont faites de dévouement à l'Église et de loyauté et de fidélité à l'État. Par

[102] Gérard Beaulieu, « Pascal Poirier, premier sénateur acadien, 1852-1933 » (thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 1971).
[103] Andrew Theobald, « Une Loi Extraordinaire : New Brunswick Acadians and the Conscription Crisis of the First World War », *Acadiensis* 34, 1 (automne 2004): 80-95.
[104] Anne Bernou, *Le nationalisme acadien des années 1910 à 1920 à travers L'Évangéline* (thèse de maîtrise, Université de Paris, 1971), 64.
[105] Sacha Richard, « Commémoration et idéologie nationale en Acadie. Les fêtes du bientenaire de la déportation acadienne », *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 3, 1 (automne 2002): 36.

conséquent, notre nationalité, donc nos traditions, nous commandent de devenir de meilleurs enfants de l'Église et de meilleurs sujets de l'État ». Il continue en expliquant que :

> [...] l'État canadien a l'unité géographique, l'unité politique, mais il n'a pas l'unité ethnique, mais deux unités ethnique : deux nationalités: c'est de 1867. Il a été stipulé que les deux langues seraient officielles. L'instruction et l'éducation qui entretiennent les groupes ethniques sont laissées aux provinces. L'union nationale au Canada ne peut être que dans la conception supérieure où les deux nationalités anglaise et française collaboreront chacune selon ses moyens à la prospérité commune du pays[106].

Dans ce contexte, l'histoire acadienne sert à la fois comme preuve de distinction entre Acadien et Canadien français, mais aussi comme outil de la bonne entente entre francophones et anglophones. Les débats qui entourent le sens du Grand Dérangement s'intensifient une fois que les Acadiens des provinces maritimes se tournent vers leurs « cousins » louisianais. Exclus du projet de société de l'élite acadienne des provinces maritimes, ces derniers mettent de l'avant leur propre interprétation du passé acadien et de la culture acadienne. Les rencontres avec les Acadiens de la Louisiane sont particulièrement révélatrices de la façon dont l'élite acadienne définit la collectivité et les limites du groupe.

1.3 La Louisiane et la diaspora acadienne au-delà des frontières canadiennes

Lors de la Convention nationale de 1900, l'élaboration du projet de société acadien témoigne d'un réel désir de se présenter comme faisant partie de la population canadienne. Cette représentation du groupe exclut toutefois les membres de la grande famille qui s'étend au-delà des frontières canadiennes. C'est dans ce contexte que les Acadiens de la Nouvelle-Angleterre forment pour la première fois leur propre commission à Arichat en 1900. Ils passeront toutefois

[106] « Pour former l'âme du peuple acadien », *L'Évangéline*, 18 août 1927, 1 et 7.

relativement inaperçus. En fait, les défis particuliers des Acadiens aux États-Unis sont absents des discours lors des cérémonies d'ouverture et de clôture. Les journalistes portent peu d'attention à leur présence, et aucun représentant américain ne figure parmi les orateurs lors de ces cérémonies. De plus, la commission des « Acadiens des États-Unis » ne propose que deux résolutions à l'assemblée, dont l'une ratifiant leur appui à l'acadianisation de l'Église catholique aux Maritimes, un projet qui dominera l'attention des chefs de file acadiens pendant plusieurs années, et qui, ultimement, ne bénéficiera que de façon indirecte à ceux qui se trouve à l'extérieur des frontières des provinces maritimes.[107]

À la suite de la Convention nationale d'Arichat et du discours prononcé par Wilfrid Laurier, les Acadiens du sud de la frontière tentent se rassembler entre eux[108]. Le Congrès Acadien de 1902 organisé à Waltham, Massachusetts, est un rassemblement nationaliste regroupant des compatriotes de nombreuses villes industrielles de la Nouvelle-Angleterre. L'historiographie acadienne présente le Congrès Acadien de 1902 comme le précurseur de la fondation de la Société Mutuelle l'Assomption (SMA), une association capable d'attribuer de l'aide financière aux Acadiens en besoin. Le mandat de la SMA s'étend également au rassemblement des Acadiens dans l'optique de protéger la langue française et la culture acadienne[109].

---

[107] « La Convention d'Arichat », *Le Moniteur Acadien*, 23 août 1900. La deuxième résolution de la commission est de remercier les leaders acadiens de reconnaître la présence acadienne en Nouvelle-Angleterre, dans l'espoir de concrétiser de meilleurs rapports entre les groupes.

[108] Dans une lettre à Clarence F. Cormier, Aimé M. Belliveau se plaint que la Convention nationale acadienne d'Arichat a été mal organisée et aurait « exploité les Acadiens de la Nouvelle-Angleterre. » Voir Aimé M. Belliveau à Clarence F. Cormier, Ottawa, 3 juillet 1902, 304.1, CEA-AC.

[109] Selon la constitution de la SMA, sa mission est: « Premièrement, rallier sous le même drapeau tous les Acadiens; deuxièmement, secourir ses membres malades; troisièmement, assurer une aide pécuniaire aux héritiers légaux des membres défunts; quatrièmement, conserver notre langue, nos moeurs et notre religion », Antoine-J. Léger*, Les grandes lignes de l'histoire de la Société l'Assomption* (Québec: Imprimerie franciscaine missionnaire, 1933), 44. Voir également Euclide Daigle, *Petite histoire d'une grande idée: Assomption Compagnie mutuelle d'assurance-vie, 1903-1978* (Moncton: Imprimerie acadienne, 1978)

Le Congrès Acadien joue également un rôle important dans la conceptualisation de la diaspora acadienne aux États-Unis. Selon l'historien Régis Brun, le Congrès acadien de Waltham du 16 août 1902 est « la première grande réunion de la "parenté des États" avec "la grande visite" de l'élite nationaliste de la mère patrie et du juge Joseph Breaux, représentant des cousins louisianais[110]. »

Dominique S. Léger, le président du Congrès, explique que les Acadiens des États-Unis sont chargés de poursuivre « la continuation de l'oeuvre admirable commencé en 1881 », suggérant d'une certaine façon que l'avenir des Acadiens et Acadiennes réside également à l'extérieur de l'ancien territoire de l'Acadie. Dans une lettre adressée à Jean H. LeBlanc, l'un des précurseurs de l'événement, Ferdinand Richard suggère que cette initiative permettrait aux Acadiens de la Nouvelle-Angleterre de développer un projet indépendamment de celui de leurs confrères aux Maritimes : « Voyez pour un instant, ne serais-ce pas une gloire pour nous d'avoir ici l'étandart de notre nationalité par nous, tand que chez nous avec toute leurs Juge, Docteur, Senateur, Avocat, Prêtres (et le reste)[111]. »

Environ deux mille personnes sont présentes au Congrès national de Waltham. Parmi celles-ci, nous retrouvons les grands chefs de file des Maritimes, tels que Pascal Poirier, Pierre-Amand Landry, Ferdinand Robidoux et Onésiphore Turgeon et ce, malgré leur manque d'appui initial[112]. Pierre-Amand Landry affirme lors de son discours : « je ne regrette plus maintenant

[110] Régis Brun, « Le réveil du patriotisme acadien-américain, 1895-1905: la fondation de la Société l'Assomption » *Les cahiers de la société historique acadienne*, 32, 1 (mars 2001): 56.
[111] L'intention des propos de Richard n'est pas claire. Ce serait possible qu'il est de l'avis qu'une société mutuelle est un accomplissement pour les Acadiens de la Nouvelle-Angleterre en tant que nouvelle génération de chefs de file et en opposition à la vieille garde des provinces maritimes qui n'adresse pas leurs besoins. Il est également possible que Richard considère l'accomplissement des compatriotes en Nouvelle-Angleterre remarquable, car ces hommes ne font pas partie de l'élite acadienne et n'occupent pas de positions prestigieuses. Ferdinand Richard à Jean H. LeBlanc, 24 December 1902, Gardner, Mass., 77-428, CEA-AC.
[112] Lorsque les organisateurs ont contacté Pascal Poirier en 1903, il n'a pas voulu appuyer leur cause. Voir la lettre de Jean H. LeBlanc et Clarence F. Cormier à Pascal Poirier, 3 février 1903 et la réponse de Poirier, 10 février 1903, dans 77-430, CEA-AC.

votre départ en vous voyant si prospères. Il est vrai que vous nous manquez, mais vous n'avez pas amoindri l'Acadie, vous l'avez au contraire agrandie en écartant ses limites jusqu'aux États-Unis[113] ». En fait, ces limites ne s'arrêtent pas à la Nouvelle-Angleterre. Le comité organisateur lance une invitation à un représentant louisianais de se joindre à eux. C'est ainsi que Clarence F. Cormier envoie une première invitation à Joseph A. Breaux, juge de la Nouvelle-Ibérie en Louisiane. Pour Aimé Belliveau, un fonctionnaire acadien à Ottawa, cet événement apparaît comme un « trait-d'union des deux grandes branches de nos ancêtres séparés depuis près d'un siècle et demi[114]. »

Le juge Breaux est né sur la plantation familiale située dans la paroisse Iberville en 1838. Admis au barreau en 1859, les débuts de sa carrière juridique sont interrompus par l'éruption de la guerre de Sécession, à laquelle il participe dans les rangs de l'armée des états confédérés. En 1890, il est nommé « associate justice » et, en 1904, il devient juge en chef de la Cour suprême de la Louisiane. Ce dernier fait le lien entre les Louisianais et les Acadiens du Nord au tournant du siècle. En effet, il voyage à plusieurs reprises dans les provinces maritimes afin de participer à des événements nationaux et pour rencontrer ceux qu'il considère être des « compatriotes ». Sa propre définition de l'identité acadienne n'est pourtant pas conforme à l'idée d'une grande famille acadienne. Au moment de son invitation au Congrès national de Waltham, Breaux indique qu'il accepte l'invitation mais que

> [l]es Acadiens en Louisiane ne sont pas nombreux. Nous n'avons pas de recensements des citoyens de différentes origines. Il y a, à peu près trente-cinq milles d'origine Acadienne. Les jeunes gens n'admettent pas leurs origines. Le mot Acadien est un reproche qui effraye les timides. Les descendants des autres nationalités s'imaginent quelque-fois que les Acadiens ne sont pas d'origines européennes. Qu'ils sont autochtones[115] [...].

[113] « La Convention Acadienne », *L'Évangéline*, 28 août 1902.
[114] Aimé M. Belliveau à Clarence Cormier, 3 juillet 1902, 304.1, CEA-AC.
[115] Jos. A. Breaux à Clarence F. Cormier, 1 juillet 1902, 304.1, CEA-AC.

Dans une lettre envoyée quelques jours avant l'événement en août 1902, le juge Breaux rectifie le chiffre d'Acadiens en Louisiane lorsqu'il écrit « [a]près réfléction, j'ai conclu que le nombre de descendants Acadien en Louisiane est bien moins que celui que je vous ai mentionné dans une de mes lettres. Beaucoup nient leurs origines. D'autres sont membres d'autres familles et naturellement portent d'autres noms[116]. »

À Waltham, le juge Breaux adresse pour la première fois la parole aux Acadiens du Nord. Il explique : « Vos noms me sont familiers, ils sont les noms de nombre de nos familles. En partant de chez moi, je fus arrêté par une jeune personne qui me demanda instamment où j'allais, et je lui ai répondu que j'allais trouver d'autres parents[117]. » Le journal *L'Évangéline* félicite Breaux d'avoir « franchi l'immense espace quoiqu'enneigé par les années pour venir saluer ses frères et se réjouir avec eux » et souligne que son discours est prononcé « avec cet accent d'espérance, qui est le propre de notre race[118]. » Bien que le journal reconnaisse cet « accent d'espérance » semblable chez les Acadiens du Nord et du Sud, et qu'il souligne que Breaux considère les Acadiens comme « la parenté », le passé acadien tel qu'il le présente n'est pas le même que celui favorisé par l'élite acadienne de l'époque. Lors de sa visite, Breaux reconnait les noms acadiens qui lui sont familiers, mais il ne les reconnait pas comme la preuve d'une identité commune. Sa vision de l'avenir des Acadiens en Louisiane n'est pas non plus conforme au plan d'action de la « race acadienne » tel que défini par les élites du Nord. Entre autres, les journalistes ne le critiquent pas lorsqu'il affirme « votre présence ce soir prouve de la manière la

[116] Jos. A. Breaux à Clarence F. Cormier, 9 août 1902, 304.1, CEA-AC.
[117] « Discours de l'honorable M. le Juge Joseph A. Breaux de la Louisiane », *Le Moniteur acadien,* 2 septembre 1902, 2.
[118] J. LeBlanc, « La Convention Acadienne à Waltham, 16 août 1902 », *L'Évangéline*, 28 août 1902.

plus convaincante que les attentats de la Grande-Bretagne dans cette direction n'ont pas réussi[119]. » Cette affirmation aurait possiblement eu un différent impact sur sol canadien.

À la suite du Congrès, Breaux visite les provinces maritimes et rencontre de nombreux chefs de file acadiens. Il promet qu'à son retour en Louisiane, il mettra en place « des rapports plus suivi entre les deux rameaux de la race proscrits de 1755[120] ». Une fois rentré, Breaux révèle lors d'une conférence donnée à la *Société historique de la Louisiane* que plusieurs descendants acadiens en Louisiane, surtout les jeunes, s'éloignent de leur identité acadienne et se considèrent plutôt Américains. En effet, il est d'accord pour dire que la nationalité et la race ne doivent pas avoir préséance sur les efforts effectués afin de devenir de bons citoyens américains : « on doit plutôt s'appliquer à être bon citoyen, s'efforcer de s'adapter aux environnements du progrès social et industriel du pays[121] ». Ces propos provoquent de vives réactions de la part des chefs de file acadiens des provinces maritimes. Un débat s'ensuit alors dans les pages des journaux acadiens. Pierre-Amand Landry, pour sa part, exprime ses inquiétudes dans *L'Évangéline* et estime que le journaliste présent à la rencontre a sûrement mal interprété les propos du juge Breaux :

> Je ne pense pas que le reporter ait saisi la pensée du savant juge quand il lui a fait dire que les Acadiens de la Louisiane n'aimeraient pas à être appelés « Acadiens ». Je puis comprendre qu'ils soient fiers d'être citoyens et bons citoyens américains; mais je ne puis croire qu'ils rougissent d'être reconnus comme descendants de ces braves Acadiens dont l'histoire est si touchante, si héroïque et si intéressante[122].

Ce débat dans les pages du journal démontre que les Acadiens du Nord perçoivent leurs « cousins » en Louisiane comme un groupe qui partage les mêmes défis qu'eux – le même

[119] « Discours de l'honorable M. le Juge Joseph A. Breaux de la Louisiane », *Le Moniteur acadien,* 2 septembre 1902, 2.
[120] « L'Hon. Juge Breaux », *L'Évangéline*, 11 septembre 1902, 1.
[121] « Les Acadiens de la Louisiane », *L'Évangéline*, 4 décembre 1902, 2.
[122] *Ibid.*

« accent d'espérance » – mais qui, malheureusement, ne possède pas les mêmes ressources. Ils les considèrent plutôt comme une version sous-développée d'eux-mêmes, et négligent les 150 ans d'histoire qui les séparent, ainsi que les différents contextes socioéconomiques de leurs régions. Placide Gaudet rassure les lecteurs du journal en comparant la réalité des Louisianais à celle des Acadiens avant leur « Renaissance », et affirme qu'ils se doivent de les aider à valoriser leur histoire et leur langue[123]. Pour l'anthropologue Ryan A. Brasseaux, cette interprétation vient du fait que les élites du nord considèrent toujours les descendants acadiens de la Louisiane comme un peuple en exil[124].

Malgré ces tentatives de rapprochement avec la Louisiane et le développement d'un réseau associatif proprement acadien en Nouvelle-Angleterre, les efforts des chefs de file acadiens des provinces maritimes demeurent toutefois axés sur leurs défis immédiats. Bien que, en 1905, la Société Nationale l'Assomption étend les paramètres de la Convention nationale et de ses commissions pour y inclure tous les prêtres, les entrepreneurs, et les politiciens des États-Unis – Breaux y sera présent, ainsi que les représentants de la Société Mutuelle l'Assomption – les objectifs nationaux restent néanmoins les mêmes, et sont encore une fois limités aux frontières des provinces maritimes. Dans son rapport sur la première commission de la Convention nationale de 1905 au sujet des « objectifs nationaux », Pierre-Amand Landry n'hésite pas à réaffirmer sa position :

> Le bel exemple que nous donnent nos frères des États-Unis par les efforts intelligents et persévérants qu'ils font pour maintenir l'usage de leur langue, pour tenir vivace l'amour de la patrie et pour continuer a conserver intactes les liens qui les rattachent à nous

[123] P. A. Landry, « Les Acadiens de la Louisiane », *L'Évangéline*, 25 décembre 1902, 3; E. P. Chouinard, « Les Acadiens de la Louisiane », *Le Moniteur acadien*, 4 décembre 1902, 2; Placide Gaudet, « Les Acadiens de la Louisiane », *Le Moniteur acadien,* 11 décembre 1902, 2; Acadien, « Correspondance: Nos frères louisianais », *Le Moniteur acadien*, 15 janvier 1903, 5.
[124] Ryan André Brasseaux, « Ensemble, on est capable: Memory, Cultural Politics, and the Rise of l'Amérique française » (thèse de doctorat, Yale University, 2011), 46.

> m'édifie et me donne l'espoir qu'ils ne sont pas perdus à la patrie. Cependant s'ils pouvaient maintenir toutes ces belles traditions et se nourrir du pain du vrai patriotisme dans le Canada, notre pays, notre avenir n'en serait que le mieux assuré[125].

Également présent à la Convention nationale acadienne de 1908 à St-Basile, Breaux continue d'établir des liens avec l'élite du Nord et s'engage auprès du peuple louisianais à rétablir le prestige du terme « Acadien ». Depuis, les historiens font de sa présence à la Convention nationale le point tournant du rapprochement entre ces deux groupes[126].

Cet événement est organisé d'ailleurs à la suite de la publication du livre *Acadian Reminiscences* du juge et dramaturge Felix Voorhies en 1907[127]. Dans cette nouvelle interprétation du poème *Évangéline* de Longfellow, Voorhies s'inspire de faits « réels » qui lui auraient été transmis par sa grand-mère au sujet d'une dénommée Emmeline Labiche et de son amoureux Louis Arceneaux. Dans ce texte, Emmeline retrouve finalement Louis sous un chêne le long du Bayou Têche en Louisiane, mais réalise avec grande déception qu'il a déjà épousé une autre femme, événement qui lui fait perdre la raison jusqu'au jour de sa mort.[128]

À l'instar de Breaux, l'objectif de Voorhies est le rétablissement du terme « Acadien » suite à l'émergence du mot « Cajun », terme qui a une connotation socioéconomique inférieure au premier[129]. L'origine du mot « Cajun » date de la fin de la guerre de Sécession, alors que des journalistes du Nord visitent la Louisiane et cherchent à décrire ce groupe qu'ils considèrent arriéré, ignorant et isolé[130]. « Une vie sans effort est leur but apparent dans la vie »; voilà ce

---

[125] Pierre-Amand Landry, « "Intérêts nationaux" rapport sur la première commission au sujet des intérêts nationaux (brouillon) », 1905, 5.2-6, CEA-AC.
[126] Basque, *La Société Nationale de l'Acadie*, 80.
[127] Felix Voorhies, *Acadian Reminiscences: With the True Story of Evangeline* (Boston: The Palmer company, 1907).
[128] Voorhies, *Acadian Reminiscences*, 88.
[129] Thériault, *Évangéline*, 288.
[130] Pour une discussion des termes « Acadiens », « Cadiens » et « Cajuns », voir Maurice Basque, « Acadiens, Cadiens et Cajuns: identités communes et distinctes? » dans *Acadiens et Cajuns. Politique et culture de minorités*

qu'affirme A. R. Waud dans le *Harper's Weekly* en 1866 en décrivant ce groupe de « gens primitifs » qu'il appelera « Cajun[131] ».

La publication de Voorhies est donc une réponse directe à la représentation littéraire des Cajuns dans les ouvrages d'auteurs créoles, plus spécifiquement dans l'oeuvre *Pouponne et Balthazar* de Sidonie de la Houssaye, publiée en 1888, et présentant les Cajuns comme de « bons vivants[132] ». Son impact est plus grand que prévu. Selon l'historien Carl Brasseaux, cette réinterprétation du poème de Longfellow pousse les Acadiens du nord à accepter ceux du sud, et ce, malgré le fait qu'ils les avaient longtemps accusés d'avoir abandonné leur culture et leur patrimoine au profit d'un climat « semi-tropical » et d'une « terre exotique[133] ». Dans le sud-ouest de la Louisiane, l'élite profite de la popularité de l'ouvrage de Voorhies afin de mettre de l'avant les villages louisianais, dont celui de Saint-Martinville, où l'industrie touristique se construit autour du *Evangeline Oak*, l'endroit des retrouvailles des deux amants et le supposé lieu de sépulture d'Emmeline[134]. Convaincus de la véracité des faits donnés par Voorhies, les Acadiens du Nord acceptent de partager l'héroïne avec les descendants acadiens de la Louisiane[135].

---

francophones en Amérique du Nord sous la direction de Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof (Innsbruck: Insbruck University Press, 2009); Jacques Henry, « From 'Acadien' to 'Cajun' to 'Cadien': Ethnic Labelization and Construction of Identity », *Journal of American Ethnic History* 17, 4 (été 1998): 29-62.

[131] A. R. Waud, « Acadians of Louisiana », *Harper's Weekly*, 20 octobre 1866, 670. Traduction de l'extrait disponible dans Thériault, *Évangéline: contes d'Amérique,* 261.

[132] Maria Hebert-Leiter, *Becoming Cajun, Becoming American: the Acadian in American Literature from Longfellow to James Lee Burke* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2009), 30.

[133] Carl Brasseaux, *In Search of Evangeline: Birth and Evolution of the Evangeline Myth,* (Thibodeaux: Blue Heron Press, 1988), 44. Bien qu'une version de l'histoire fut publiée dans le journal *L'Évangéline* en 1894 et 1896[133], et que George P. Bible en fait référence dans son *The Acadians. The Historical Basis for Longfellow's Poem of Evangeline* de 1906, son impact est surtout ressenti à la suite de la publication de Voorhies.

[134] Voir Fitzhugh Brundage, « Memory and Acadian Identity, 1920-1960: Susan Evangeline Walker Anding, Dudley LeBlanc, and Louise Olivier, or the Pursuit of Authenticity » dans *Acadiens et Cajuns. Politique et culture de minorités francophones en Amérique du Nord* sous la direction de Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof (Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009), 58.

[135] Dans une lettre au juge Breaux, Placide Gaudet partage son hypothèse concernant l'identité d'Émmeline selon ses recherches généalogiques (30 septembre 1919, 1.75-17, CEA-AC); Aubin-Edmond Arsenault incorpore l'histoire de Voorhies dans ses mémoires à la suite d'une rencontre avec la petite-fille de l'auteur à la Nouvelle-Orléans. Aubin-Edmond Arsenault, *Memoirs* (Charlottetown: Island Guardian, 1951), 134.

Cette reconnaissance ne les encourage pourtant pas à mieux comprendre les enjeux des francophones de la Louisiane ou de bien saisir le débat qui entoure l'utilisation des termes « Acadien » et « Cajun ». Pour l'élite acadienne des provinces maritimes, inclure les Acadiens du Sud dans la collectivité n'apparait pas comme une priorité dans leurs revendications auprès des différentes instances gouvernementales, mais contribue à améliorer leur réputation au sein des communautés francophones du Canada et d'ailleurs. La fréquence des interactions entre ces deux groupes augmente avec le développement de réseaux intitutionnels de l'Amérique française, les visites de délégués des associations nationalistes acadiennes en Louisiane, et l'organisation de voyages patriotiques aux « pays d'Évangéline » en Nouvelle-Écosse et en Louisiane.

Le rôle des représentants louisianais dans ces nouveaux réseaux des communautés francophones de l'Amérique du Nord est toutefois limité, d'une part en raison de la distance à franchir pour retrouver les autres délégués, d'autre part à cause des objectifs nationaux marginalisant des communautés francophones à l'extérieur du Canada[136]. Ils sont, par exemple, exclus de la société secrète de l'Ordre de Jacques Cartier créé en 1927, puisque celle-ci est conçue spécifiquement pour les Francophones du Canada[137]. Au sein du Conseil de la vie française en Amérique, duquel ils sont membres, leur présence est limitée et ils ne peuvent profiter pleinement des ressources théoriquement mises à leur disposition[138].

---

[136] Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé: rêves, luttes et déroute du Canada français*. Collection Amérique française, 5 (Ottawa: Les presses de l'Université d'Ottawa, 1997), 43.

[137] Denise Robillard, *L'Ordre de Jacques Cartier: une société secrète pour les Canadiens français catholiques, 1926-1965* (Montréal: Les Éditions Fides, 2009). Pour une analyse de l'Ordre de Jacques Cartier dans le contexte acadien, voir François LeBlanc, « Membership, leadership et activisme au sein de l'Ordre de Jacques Cartier en Acadie: le conseil régional 20 (Moncton) » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2013) et Philippe Volpé, « L'Ordre de Jacques Cartier en Acadie du Nouveau-Brunswick durant la Grande Dépression, 1933-1939: Noyautage, extériorisation et nationalisme économique » (thèse de maîtrise, Université Laval, 2013).

[138] Martel, *Le deuil d'un pays imaginé*, 55. Voir aussi Marcel Martel, *French Canada: An Account of its Creation and Break-up, 1850-1967.* The Canadian historical association, Canada's Ethnic group series, 24 (1998), 11.

Cette exclusion a une influence sur le discours des délégués louisianais lors des grands événements rassembleurs, tels que le Congrès pour la langue française de 1912[139]. Lors de cet événement, Alcée Fortier, professeur de l'Université Tulane à La Nouvelle-Orléans et chercheur de renommée internationale, se présente comme délégué éminent de la Louisiane[140]. Devant les représentants francophones de toute l'Amérique du Nord, il présente un rapport sur l'éducation en Louisiane, mais, au final, son propos se limite à un simple recensement des institutions existantes et, plutôt que de présenter les défis spécifiques de l'éducation de la langue française dans sont état, il se limite, dans sa conclusion, à indiquer que « des milliers de jeunes Louisianais étudient le français avec plaisir[141] ».

Pour Fortier et Breaux, l'éducation est nécessaire pour assurer la participation des descendants acadiens à l'économie américaine, et elle est la clé de voûte pour la rectification de leur sort socioéconomique. Les Acadiens du Nord ont toutefois une vision différente du progrès et de l'épanouisement culturel en Louisiane. À leur avis, une éducation adéquate est essentielle à la promotion de la langue française et de l'histoire acadienne. Malgré les défis, et l'interdiction de parler le français dans les écoles publiques à partir de 1921, les rapports rédigés par les visiteurs du Nord, soit les Acadiens ou les Canadiens français, mettent l'accent, comme l'a fait Fortier, sur l'existence d'une présence française dans le Sud américain, et non pas sur les enjeux spécifiques de ces interlocuteurs.

En soulignant leur dialecte semblable, les patronymes et toponymes communs, les visiteurs acadiens du Nord de la première moitié du 20^{e} siècle contribuent à ce que l'historien

[139] Au Congrès de la langue française, l'appel général est lancé aux « Acadiens de l'Est ou de la Louisiane. » Pierre A. Landry est sur le comité général et on retrouve également A. E. Arsenault, de l'Ile-du-Prince-Édouard, Alcée Fortier, de la Nouvelle-Orléans, et Pascal Poirier comme vice-présidents d'honneur.
[140] Selon François Weil, Fortier est le premier spécialiste de la culture cajun et « rehabilitated the Cajun language and culture and included it in a larger study of Francophone Louisiana », François Weil, « The Purchase and Making of French Louisiana » dans *Empire of the Imagination: Transatlantic Histories of the Louisiana Purchase*, sous la direction de Peter J. Kastor et François Weil (Charlottesville: University of Virginia Press, 2009), 318.
[141] *Congrès de la langue française au Canada (Québec, 1912), Mémoires*, (Québec, 1914), 268.

français Émile Lauvrière considère être une « illusion d'une autre Acadie[142]. » En effet, en soulignant les similitudes entre les deux groupes, ils confirment partager un passé commun. Par leurs lettres et leurs écrits, certains visiteurs influencent également les intellectuels, comme Placide Gaudet, incapables de franchir la distance physique afin de voir la Louisiane avec leurs propres yeux. Dans une lettre addressée à Placide Gaudet en 1911, William C. Gaynor, en visite à Thibodeaux en Louisiane, affirme

> Here I am in a real old Acadian town, morally one of the sweetest, cleanest, and best in the South, where ever name recalls a boyhood memory. I feel that I am living in ancient Memramcook again; in fact today as I wandered among the family vaults of 'la Cimitière Saint Joseph' and read the names of the dead, Gaudé, Bourgeois, Lirette, Hébert, LeBlanc, Chiasson, Thibodeaux, Boureaux, Braud, Richard, and such like [...] I felt that perhaps, after all, this was the true 'Acadie, home of the blest'; while the old Acadie was but the desert land of pilgrimage through which these wayfarers passed with much tribulation before they reached this beautiful country[143].

Les délégués des associations nationales acadiennes, la SNA et la SMA, découvrent les communautés francophones de la Louisiane tout en tentant de se rapprocher d'eux. L'ancien premier ministre de l'Île-du-Prince-Édouard, Aubin-Edmond Arsenault, raconte dans ses mémoires sa visite de 1924 en tant que le premier délégué de la Société nationale de l'Assomption, ou, comme il l'indique, la « National Acadian Society of the Maritimes and the New England States[144]. » Ce titre ne correspond toutefois pas à la constitution de cette association, tel qu'elle fut adoptée en 1921, qui indique représenter « tous » les Acadiens[145]. Le

[142] Émile Lauvrière au Ministre d'affaires étrangères, 10 avril 1925, 3.1.3, CEA-AC.
[143] William C. Gaynor à Placide Gaudet, 5 mai 1911, 1.72-6, CEA-AC. Il écrit également dans cette lettre « I felt at home amongst the dead, as I do amongst the living here, for the bond of a common home origin binds me to them. » Cette description d'un lieu étranger comme un rappel aux communautés francophones du Nouveau-Brunswick pourrait être comparée à la première visite de Pascal Poirier à la Baie Sainte-Marie (voir son discours à la Convention de la Saint-Jean-Baptiste en 1880) et à celle de Pierre-Amand Landry lors de son discours à la CNA de Memramcook, voir Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 119.
[144] Voir *Relations avec Acadiens du Nord - coupures de journal*, 1.41-3, CEA-AC.
[145] Maurice Basque, *La Société Nationale de l'Acadie: Au coeur de la réussite d'un peuple* (Moncton: Les Éditions de la Francophonie, 2006).

juge Breaux agit comme hôte pour Arsenault lors de son séjour à La Nouvelle-Orléans. Ce dernier fait la rencontre d'avocats, de prêtres, et d'autres juges lors de sa visite des villages du sud-ouest de la Louisiane. Il souligne le succès des gens qu'il rencontre, ainsi que celui de leurs prédécesseurs acadiens, comme Alexandre Mouton, l'ancien gouverneur louisianais de 1843 à 1846[146]. Il n'est pas le seul à mentionner le succès de certains descendants acadiens en Louisiane[147]. En fait, cette attention portée aux réussites de leurs confrères du Sud joue un rôle important dans la justification de l'étendue de la « grande famille acadienne » et le potentiel de son épanouissement. On souligne le succès de ces quelques Louisianais de la même façon qu'on souligne celui de Pascal Poirier ou Pierre-Amand Landry dans les provinces maritimes. Les représentants qu'Arsenault rencontre sont des membres de ce qu'on appelle les « genteel Acadiens ». Il néglige toutefois de mentionner la présence de « Cajuns » ou de clivages possibles chez les « Acadians of Louisiana, the largest group in North America. » Lorsqu'il compare les différences entre le « Nord » et le « Sud », il note que les Louisianais semblent plus profiter de la vie et que leur « hospitality and [...] friendliness is unbounded[148]. »

Clarence Cormier, militant acadien de la Nouvelle-Angleterre, visite également la Louisiane en 1924 afin d'examiner la possibilité d'y établir une succursale de la Société Mutuelle l'Assomption dans le but d'aider à la survivance de la culture et de l'histoire acadienne. Bien que cet effort n'ait pas porté fruit pour Cormier[149], il note avec beaucoup d'enthousiasme l'étendue

[146] Voir Phyllis LeBlanc, « Reproduction sociale d'une famille élite en Louisiane: le cas Mouton », *Les cahiers de la société historique acadienne* 30, 2 (juin 1999): 68-75.
[147] Henri-Raymond Casgrain décrit pour sa part une rencontre avec Mouton et ses enfants dans *Un Pèlerinage au pays d'Évangéline* (Québec: L. Demers, 1887), 148.
[148] Arsenault, *Memoirs*, 143.
[149] Dans une lettre adressée à Dudley LeBlanc, Cormier affirme que le projet pilote est temporairement abandonné par le bureau chef de la SMA. Clarence Cormier à Dudley LeBlanc, 25 April 1925. La réponse de Dudley LeBlanc informe Cormier que ses efforts ont été menés afin d'établir une compagnie d'assurance semblable et le rassurant que « We have enrolled many members since your visit and we are continually growing larger and larger. » Dudley LeBlanc à Clarence Cormier, mai 1925. Clarence Cormier à Dudley LeBlanc, 4 août 1924, 304.24, CEA-AC.

du groupe acadien en Louisiane, ceux qu'il considère être ses « frères par le sang ». Dans une lettre de remerciement à son hôte l'abbé Fidèle Chiasson, il révèle:

> Ça été une révélation de les trouver si nombreux, si bien conservés, parlant un bon français, polis, hospitaliers et prospères. Je suis heureux d'avoir été vers eux. Enfin après 168 ans nous nous retrouvons acadiens de l'Acadie et de la Louisiane. Au plus tôt vous viendrez visiter la patrie de vos ancêtres et désormais notre amitié sera plus chaude parce que nos relations seront plus étroites[150].

Il envoie une note semblable à Lauvrière, affirmant qu'il y a environ 300 000 Acadiens « bien conservés », un chiffre dix fois celui estimé par le juge Breaux presque vingt ans avant la visite de Cormier. Il ne souligne pourtant pas une division socioéconomique chez ce groupe. Il encourage également les Acadiens du Nord à intervenir et de contribuer à l'amélioration du sort des Louisianais puisque « là comme ici, la langue est menacée et notre histoire est encore moins connue. Cependant, le coeur est bon et avec du travail il y a moyen de conserver et de relever le niveau intellectuel au point de vue français de ces braves acadiens que j'ai beaucoup aimés[151]. »

Dans sont ouvrage *La tragédie d'un peuple* publié en 1922, l'historien français Émile Lauvrière confirme l'augmentation démographique de la population acadienne en Louisiane et encourage les Acadiens du Nord à contribuer au rétablissement des Acadiens au sud, car « ils ont besoin de votre stimulant pour être réveillés de leur mortelle somnolence, sinon ils sombreront avant peu dans le grand anonymat américain[152]. » Selon l'historien Julien Masicotte, Lauvrière identifie les Acadiens par leur religion – le catholicisme – et explique que les origines de leur identité se retrouvent dans leur Déportation. L'histoire acadienne est avant tout une tragédie, et l'identité acadienne se retrouve où les Acadiens se sont établis, ce qui inclut également le

[150] Clarence F. Cormier à l'Abbé Chiasson, 31 mars 1924, 304.21, CEA-AC.
[151] Clarence F. Cormier à Émile Lauvrière, 15 août 1924, Waltham, Mass, 304.23, CEA-AC.
[152] Émile Lauvrière à Révérend Père, 20 juillet 1924, 3.1-2, CEA-AC.

territoire qu'ils occupent par l'entremise de leurs paroisses, villages ou régions[153]. Dans son ouvrage *La tragédie d'un peuple*, Lauvrière affirme qu'il y a deux étapes à entreprendre afin d'assurer un attachement à la culture française en Louisiane : la première est le développement d'un clergé acadien local, et la seconde est le rapprochement des communautés acadiennes en Louisiane avec la France et les autres groupes acadiens du continent[154].

En plus des visites d'écrivains, politiciens et chefs de fil du Nord, le tourisme patriotique et les pèlerinages dans les deux « pays d'Évangéline » à partir des années 1920 permettent d'augmenter les contacts entre les communautés francophones de l'Amérique du Nord. Dudley LeBlanc, un entrepreneur et politicien du sud-ouest de la Louisiane, organise quelques pèlerinages en Nouvelle-Écosse afin de se familiariser avec la terre de ses ancêtres[155]. Selon le chercheur Fitzhugh Brundage, LeBlanc « forged the link between the Acadian identity, the distant past, and the international Acadian diaspora » tout en faisant la promotion du rapprochement entre les francophones du continent[156]. Pour Joseph Yvon Thériault, LeBlanc apparaît plutôt comme un « entrepreneur ethnique » capable d'utiliser son appartenance ethnique pour vendre des produits, mais aussi capable de vendre l'identité acadienne comme un produit à l'échelle mondiale[157].

En 1930, Dudley LeBlanc mène un pèlerinage vers la Nouvelle-Écosse afin de participer aux commémorations du 175e anniversaire de la Déportation. À ses côtés, pour une deuxième

[153] Masicotte, « Le territoire acadien. Contextes et perceptions », 85-86.
[154] Émile Lauvrière, *La tragédie d'un peuple: histoire du peuple acadien de ses origines à nos jours* (Paris: Éditions Bossard, 1922), 2: 505. Chez les Acadiens des Maritimes, il a encouragé un rapprochement avec la France par la fondation du comité France-Acadie. Il mène ainsi une association similaire, le Comité France-Louisiane, en Louisiane. Voir Marie-Claire Pitre, « Emile Lauvrière et l'Acadie (1866-1954) », *Les cahiers de la société historique acadienne*, 13, 2 (juin 1982): 61-86.
[155] Trent Angers, *Dudley LeBlanc: A Biography* (Louisiana: Acadian House Publishing, 1993); Floyd Martin Clay, *Coozan Dudley LeBlanc: From Huey Long to Hadacol* (Gretna, LA: Pelican Publishing Company, 1973).
[156] W. Fitzhugh Brundage, « Memory and Acadian Identity, 1920-1960: Susan Evangeline Walker Anding, Dudley LeBlanc, and Louise Olivier, or the Pursuit of Authenticity » dans *Acadiens et Cajuns. Politique et culture de minorités francophones en Amérique du Nord* sous la direction de Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof (Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009), 61.
[157] Thériault, *Évangéline*, 298.

reprise, se retrouvent les *Evangeline Girls*, vingt-cinq jeunes femmes qui portent symboliquement le costume de l'héroïne de Longfellow. Elles sont choisies afin de représenter chacune une communauté acadienne de la Louisiane, mais aussi afin de participer à une performance promotionnelle qui met en valeur les ressources naturelles et la culture de la Louisiane[158].

Refusant de « bury the hatchet in the shadows of the cross[159] », pour reprendre l'expression de l'historien Ronald Rudin, LeBlanc condamne la couronne britannique pour le rôle qu'elle a joué dans le Grand Dérangement lors de son discours aux spectateurs et aux dignitaires anglophones. Il adopte ici un ton semblable à celui de son livre *The True Story of the Acadiens* publié en 1927[160]. Cette position ne sera pas appréciée de l'élite acadienne qui tente de gagner un certain poids politique tant au Canada que dans les provinces maritimes. Pour Joseph Yvon Thériault, il s'agissait là d'« une impolitesse démocratique que ne pratiquaient pas encore, du moins en public, ses frères du Nord[161]. »

L'année suivante, c'est au tour de la Louisiane d'agir comme terre d'accueil pour les pèlerins acadiens et franco-canadiens et à Dudley LeBlanc, président de l'*Association of Louisiana Acadians*, d'agir à titre d'hôte pour les délégués francophones des provinces maritimes et du Québec. Le voyage est organisé par le journal montréalais *Le Devoir*, qui avait également mené une expédition semblable dans les provinces maritimes en 1915[162]. Fondé en 1910 par Henri Bourassa, *Le Devoir* est considèré un agent de liaison pour toutes les

[158] W. Fitzhugh Brundage, « Le Réveil de la Louisiane: Memory and Acadian Identity, 1920-1960 », dans *Where These Memories Grow: History, Memory, and Regional Identity in the American South* sous la direction de W. Fitzhugh Brundage (Chapell Hill, NC: University of North Carolina Press, 2000), 62.
[159] Ronald Rudin, *Remembering and Forgetting in Acadie: A Historian's Journey Through Public Memory* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 193.
[160] Dudley J. LeBlanc, *The True Story of the Acadians*, revised (Lafayette: n.p., 1927, rev. 1932).
[161] Thériault, *Évangéline*, 297. Voir également W. Fitzhugh Brundage, « Memory and Acadian Identity, 1920-1960 »; Brundage (dir.) *Where These Memories Grow.*
[162] See *Souvenir du Voyage du Devoir en Acadie*, 304-23, CEA-AC.

communautés catholiques françaises en Amérique du Nord. Ces voyages, et les articles écrits à leur sujet, sont conformes à la vision continentale du nationalisme canadien-français de son fondateur[163]. Selon Ian McKay et Robin Bates, l'histoire de l'Acadie et d'Évangéline étaient attrayantes pour Bourassa et les pèlerins, car « reverence for the blood and soil of Acadia could easily fit within a French-Canadian nationalism that hearkened ever more attentively to the call of the race[164]. »

Parmi les pèlerins, on retrouve des Acadiens, des Canadiens français, Monseigneur Camille Roy de Québec, Lionel Groulx ainsi que les éditeurs de *L'Évangéline* et du *Devoir*. Dès leur arrivée en Louisiane, les Acadiens sont accueillis en tant que groupe distinct, mais aussi comme membre de la grande famille dispersée en Amérique du Nord et séparée par l'histoire. L'historien louisianais Harry Lewis Griffin informe les visiteurs que « though two hundred years separates our people from Acadia, the spirit of that beautiful country still is deeply imbedded in their very souls. Though they are surrounded by an entirely different civilization, the consciousness that they were once part of a French civilization still exists[165] ».

Le dévoilement de la statue d'Évangéline à Saint-Martinville est considéré comme le point culminant de la visite, mais les voyageurs cités dans les journaux trouvaient plus pertinent de souligner la rencontre de deux branches de la même famille. Dans les pages du *Devoir*, Omer Heroux écrit :

> En Louisiane, nous regardions, nous écoutions parler les jeunes Acadiennes du Nord et celles du Sud, filles de familles qui

[163] Pierre Anctil, « Journal Le Devoir et les minorités francophones », *Encyclopédie du patrimoine de l'Amérique française,* http://www.ameriquefrançaise.org/ Voir également: Pierre Anctil, *Fais ce que dois. 60 éditoriaux pour comprendre* Le Devoir *sous Henri Bourassa, 1910-1932,* avec la coll. de Pierrick Labbé (Québec: Septentrion, 2010), 391. Voir aussi Réal Bélanger, *Henri Bourassa: le fascinant destin d'un homme libre (1868-1914)* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2013).

[164] Ian McKay et Robin Bates, *In the Province of History: The Making of the Public Past in Twentieth-Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2010), 120.

[165] « Welcome to the Acadians, 1931 », Harry Lewis Griffin Papers, 30.2-26, Manuscript and Special Collections, University of Louisiana at Lafayette.

> n'avaient pas eu de contact depuis le 'Grand Dérangement', depuis plus de cent soixante-quinze ans. On eût dit des cousines en promenade dans la paroisse voisine[166].

Les dignitaires, présents lors du pèlerinage, croient également que la mobilisation des Acadiens de la Louisiane est possible pour la sauvegarde de la race française dans le Sud des États-Unis. Pour Mgr Camille Roy, « tous les éléments de race sont là-bas, mais épars, sans cohésion, sans lien solide... Un profond désir anime les foules, mais sans orientation; il y a une masse d'énergies vigoureuses, mais sans organisation[167] ». De son côté, Lionel Groulx croit que: « Il suffirait de quelques animateurs pour ressaisir ce petit peuple, et, sans rien lui enlever de ce patriotisme américain, l'attacher indéfectiblement à son particularisme ethnique[168]. »

En 1937, le deuxième Congrès de la langue française organisé sous la tutelle de Mgr Camille Roy accueille encore une fois de nombreux Acadiens. Deux orateurs invités, L.-J.-Arthur Melanson, l'archevêque de Moncton et Albert Sormany, président de la Société Mutuelle l'Assomption, comparent l'événement à une réunion de famille attirant des individus de partout sur le continent. En énumérant les participants acadiens, le journal *L'Évangéline* souligne la présence d'individus de renom et une délégation de la Louisiane. Lors de son discours au sujet de la survivance acadienne, Melanson déclare que le nombre d'Acadiens dépassent le million, si « nous ajoutons maintenant le fort contingent des descendants acadiens de la Louisiane[169] ».

La dernière Convention nationale acadienne se tient également en 1937 à Memramcook. Henri-P. Robichaud, un Acadien de Rhode Island, annonce quelques mois avant l'événement qu'il planifie faire le voyage en voiture depuis la Nouvelle-Angleterre avec 400 autres personnes

[166] Omer Heroux, « L'Acadie est vraiment ressuscitée », *Le Devoir*, 15 aout 1934.
[167] *Ibid.*
[168] *Ibid.*
[169] « Magistral discours de Son Excellence Mgr Arthur Melanson sur la survivance française en Acadie », *L'Évangéline*, 8 juillet 1937, 3.

dans le but de resserrer les liens de la famille acadienne[170]. En plus de cette cohorte bouleversante anticipée dans la région, *L'Évangéline* affirme également que toutes les paroisses acadiennes du Nouveau-Brunswick seront représentées dans les commissions, qui seront toutes présidées par des Acadiens du Nouveau-Brunswick. Une commission distincte nommée « nos relations avec les groupes acadiens des autres provinces et des États-Unis » s'intéresse aux autres membres de la diaspora. Elle sera toutefois annulée en raison d'un manque de participation[171].

Malgré les tensions perceptibles entre les Acadiens du Nord et du Sud, les retrouvailles de la « famille élargie » continuent. Nous assistons ici à la négociation entre le partage d'une identité commune et le désir d'obtenir une meilleure position sociale dans leurs pays respectifs. Comme leurs « grand frères » canadiens-français, ces « cousins » du Sud sont souvent considérés comme des alliés dans les efforts pour faire reconnaître la légitimité de l'identité acadienne. Leur histoire depuis le Grand Dérangement et leurs luttes contemporaines restent toutefois méconnues des membres de l'élite acadienne des provinces maritimes. Les rencontres intermittentes ne mènent cependant pas à un partenariat concret entre les deux groupes au début du 20^{e} siècle. Tout comme la représentation romancée de leur histoire par l'entremise de l'épopée d'Évangéline, les Acadiens du Nord ont fait la promotion d'une version romantique de leur contact avec ces « cousins » de la « grande famille acadienne ». Les retrouvailles sont représentées comme un dénouement heureux à une longue tragédie, tout en symbolisant la possibilité d'un avenir paisible.

[170] « Plusieurs centaines d'Acadiens des États-Unis rendront visite à leur pays natal au cours du mois d'août », *L'Évangéline*, 29 juillet 1937, 8.
[171] « Les principaux problèmes qui préoccupent les Acadiens seront étudiés au congrès de Memramcook », *La voix d'Évangéline*, 9 août 1937, 1 et « 1937 - 'Le Congrès de la reconnaissance' - Le juge LeBlanc », *La voix d'Évangéline*, 12 août 1937, 1 et 3.

Conclusion

En se définissant en tant que race, nation, et « grande famille acadienne », l'élite acadienne souhaite s'intégrer aux cercles idéologiques de l'Amérique française et influencer les instances gouvernementales pertinentes à leur avancement au Canada. L'histoire acadienne, et plus spécifiquement la Déportation de 1755, est ce qui sépare les Canadiens français et les Acadiens, mais explique aussi le rapprochement qui est perceptible entre les descendants acadiens du Nord et de la Louisiane. L'élite acadienne manipule toutefois à nombreuses reprises son interprétation de cette même histoire afin de plaire aux autorités politiques. Malgré les rencontres sporadiques entre les Acadiens du Nord et ceux du Sud, le premier mouvement nationaliste est élaboré dans un contexte canadien et exclut les branches de la diaspora à l'extérieur des provinces maritimes. Entre 1881 et 1937, ce projet de société est envisagé de diverses façons par les membres de l'élite acadienne. Selon certains, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, le destin des Acadiens est assuré par la colonisation et le retour à la terre. D'autres souhaitent l'intégration politique et économique des Acadiens dans les provinces maritimes. D'un côté, on encourage l'autonomie des Acadiens qui habitent loin de la ville, et de l'autre, on incite la participation des Acadiens à l'économie locale et leur rapprochement aux communautés avoisinantes. Nous avons ainsi démontré dans ce chapitre que la définition du groupe varie selon le contexte des discours prononcés par les membres de l'élite acadienne. Ces derniers tentent de gèrer leurs allégances afin d'assurer l'épanouisement et la « Renaissance » des Acadiens et Acadiennes.

Chapitre 2 - La survivance, l'assimilation et les mariages exogames au sein du discours de l'élite de la Renaissance acadienne

Introduction

Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, les frontières de l'acadianité sont définies, mais également reconsidérées et renégociées, par rapport aux nombreuses intentions parfois contradictoires des orateurs et écrivains du tournant du 20e siècle. Contrairement à l'idéal de la « grande famille acadienne » que ces chefs de file proposent, leurs ambitions personnelles, les objectifs immédiats de leur projet de société et leurs compromis politiques transforment les limites du groupe. Les relations quotidiennes avec leurs voisins prescrites par ces mêmes hommes varient aussi selon leurs discours, leurs entretiens et leurs écrits. Dans l'éveil de la conscience collective et le développement du premier projet national, l'appartenance est subjective. Selon le moment, les orateurs des Conventions nationales acadiennes déterminent qu'un étranger peut à la fois être considéré comme un allié ou un ennemi. Ce chapitre explore donc le thème du mariage exogame tel qu'il est présenté au cœur du discours de l'élite dans le contexte de la survivance culturelle et de la menace de l'assimilation au tournant du 20e siècle.

Les historiennes Nancy Cott et Sarah Carter expliquent que le mariage est avant tout une institution publique[1]. Le mariage dicte également les normes du bien-être économique des femmes et des enfants au sein de la famille patriarcale. Dans le contexte acadien, le mariage est également un lieu de rencontre entre les exigences de la famille,

[1] Nancy Cott, *Public Vows: A History of Marriage and the Nation* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000); Sarah Carter, *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915* (Edmonton: University of Alberta Press, 2008).

de la communauté, de l'Église, de l'État et des pères de la Renaissance acadienne. Ce sont les discours de l'élite qui définissent les interactions considérées comme appropriées entre les Acadiens et les « Autres », qu'ils soient Amérindiens, Anglais, Irlandais, Américains ou Canadiens français. Les unions matrimoniales entre Acadiens sont jugées nécessaires afin d'assurer l'avenir de la collectivité et de protéger la famille menacée par les grandes transformations socioéconomiques de cette période charnière. La décision de prendre un conjoint ou une conjointe devient alors un « devoir national ». La survivance occupe une place importante dans le discours de l'élite acadienne qui souhaite freiner l'émigration des jeunes vers les centres urbains et industriels des États-Unis, tout en abordant les questions liées aux dangers du rapprochement des communautés francophones et anglophones dans les villes des provinces maritimes. Devant ces obstacles, le mariage exogame est considéré par plusieurs comme un premier pas vers l'assimilation, puisqu'il mène à l'effondrement de la famille traditionnelle.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à la façon dont est présentée l'exogamie dans le discours acadien. Dans un premier temps, nous explorerons comment les historiens et les premiers auteurs acadiens ont contribué à l'illusion de l'homogénéité du groupe. Au chapitre précédent, nous avons montré que pour les orateurs de la première Convention nationale acadienne, le récit de la Déportation confirme la différence entre les Acadiens et les Canadiens français. Leur interprétation du passé repose toutefois sur leurs expériences concrètes et sur leur vision du projet social à mener. Dans les premiers ouvrages historiques et littéraires, la représentation des relations entre les Acadiens et les Amérindiens, ainsi que celles entre les Acadiens et les officiers britanniques, reflète les rapports que les auteurs souhaitent entretenir avec leurs voisins des provinces maritimes

et du Canada afin de faire avancer leur projet de société. Nous explorerons donc, dans un second temps le mariage exogame, ou plutôt la menace de l'assimilation, dans le contexte des efforts menés pour l'épanouissement du peuple acadien dans les provinces maritimes. L'avenir de l'Acadie ne fait pas consensus chez les membres de l'élite acadienne. D'un côté, certains favorisent l'intégration partielle des Acadiens à l'univers économique et politique dominé par les anglophones, de l'autre on privilégie la réclusion et le travail de la terre. Pour ce deuxième groupe de chefs de file, l'avantage social qui accompagne le rapprochement des Acadiens aux anglophones ne justifie pas l'assimilation inévitable de plusieurs et la perte de culture subséquente. Les projets de rapatriement et de colonisation, ainsi que l'acadianisation de l'Église catholique dans les provinces maritimes sont considérés comme des stratégies essentielles à la sauvegarde de l'identité acadienne.

Nous porterons également une attention particulière à la nature genrée des représentations du mariage exogame et de ses conséquences dans le projet national. Les attentes pour les hommes éduqués, pour les travailleurs et pour les femmes ne sont pas les mêmes. Pour l'élite, l'anglicisation et le mariage exogame ne sont pas acceptables à moins qu'ils permettent l'avancement professionnel et politique d'un homme. Selon ces mêmes hommes, exempts des pressions sociales qu'ils imposent au groupe, les Acadiens et Acadiennes doivent rester vigilants afin de ne pas perdre leur foi et leur culture. Les partisans de l'intégration et ceux de la réclusion s'accordent toutefois sur le rôle de la femme dans la survivance culturelle du peuple : elle assure un lien entre l'avenir et le passé puisqu'elle est responsable de transmettre la langue et la culture acadienne à la

prochaine génération. Selon l'élite, son rôle est au foyer, en tant que « gardienne de la race » et demeure immuable et constant dans le passé comme dans l'avenir.

2.1 - « La pureté de race acadienne » dans les œuvres historiques et littéraires du tournant du siècle

La survivance acadienne est un thème omniprésent dans les ouvrages littéraires produits par les premiers auteurs acadiens[2]. Le récit de la Déportation est non seulement essentiel à la prise de conscience collective de la deuxième moitié du 19e siècle, mais il est également largement présent dans les discours et les écrits des pères de la Renaissance acadienne. L'exogamie, ou plutôt son absence, est un sujet contesté à deux égards par les intellectuels acadiens de l'époque. D'un côté, les historiens traditionnels rejettent les preuves de mariages entre les premiers colons de l'Acadie et les Micmacs. De l'autre, les premiers auteurs acadiens incorporent dans leurs œuvres des triangles amoureux interethniques et la décision ultime des Acadiennes de refuser les avances amoureuses des officiers britanniques. Ensemble, ces deux représentations des interactions avec les « Autres » reflètent les réalités de leurs auteurs au tournant du 20e siècle, plutôt que celles du « paradis perdu » qu'ils présentent dans leurs écrits. L'historiographie « traditionaliste » et les œuvres de fictions des premiers auteurs contribuent à créer l'illusion d'une « collectivité acadienne homogène[3] ». Selon l'historien Jean Daigle, le récit historique des premiers historiens acadiens « vise, par l'emploi d'un discours

[2] Marguerite Maillet, *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve.* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1983).
[3] Maurice Basque, « 'Sleeping with the enemy': Les alliances matrimoniales entre Acadiennes et officiers britanniques dans la Nouvelle-Écosse de la première moitié du 18e siècle », Université de Moncton, mai 1996, 1.

patriotique et religieux, la mobilisation du peuple et le maintien des valeurs traditionnelles[4]. »

2.1.1 Le déni du métissage dans l'historiographie « traditionaliste »

Le passé est au cœur du projet social de l'élite acadienne désirant améliorer le sort des Acadiens. Pour Pascal Poirier, « [l]' honneur des ayeux est l'honneur des enfants; nous héritons des vertus de nos pères s'ils ont été vertueux, de même que nous portons l'opprobre de leurs actions si elles ont été honteuses[5] ». En 1874, Poirier est le premier acadien à publier un essai historique intitulé *Les origines des Acadiens.* Son texte est écrit en réaction aux propos tenus par l'historien Benjamin Sulte lors d'une conférence présentée à l'Institut canadien-français d'Ottawa[6]. Selon Sulte, avant la Déportation, les Acadiens étaient des métis[7]. Poirier souhaite corriger ce qu'il considère être la plus grande insulte jamais faite aux Acadiens. Il estime qu'il s'agit d'une invention proposée non seulement par Sulte, mais aussi par des historiens français respectés des Acadiens, tel que Rameau de Saint-Père[8] qui considère d'ailleurs les Autochtones comme les « alliés inséparables [des Acadiens] et leurs parents par les femmes[9] ».

Dans son texte, Poirier affirme qu'il croit que Sulte n'a pas présenté des preuves permettant de justifier qu'une amitié entre les Acadiens et les peuples autochtones est le

---

[4] Jean Daigle, « L'historiographie et l'identité acadienne au XIXe et XXe siècles », dans *Identité et cultures nationales* sous la direction de Simon Langlois (Québec, Presses de l'Université Laval, 1995), 93.
[5] Pascal Poirier, *Les origines des Acadiens* (Montréal: Eusèbe Senécal, 1874), 22.
[6] Selon Poirier, Sulte utilise l'exemple des Acadiens afin de corriger le préjugé propagé en France à cette époque, soit celui d'« un peuple dégénéré ».au Canada français. Il affirme : « Voyez plutôt les Acadiens; le sang qui coule dans leurs veines est un mélange de sang français et de sang sauvage, et les Acadiens pour cela ne sont pas dégénérés; ils ne sont pas inférieurs même aux Canadiens » Poirier, *Les origines des Acadiens*, 4.
[7] Gérard Beaulieu, « Pascal Poirier, premier sénateur acadien, 1852-1933 » (thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 1971), 85.
[8] Voir Joseph Yvon Thériault, *Évangéline: contes d'Amérique* (Québec Amérique, 2013), 175.
[9] François-Edmé Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens.* (Paris: A. Jouby, 1859), 25.

résultat de mariages mixtes. Il fait une critique semblable aux travaux de Rameau de Saint-Père. Il considère que les preuves présentées par cet auteur sont insuffisantes et que, malgré tous les conseils qu'il a offerts aux Acadiens pour leur redressement, il a mal présenté les origines des premiers colons de l'Acadie. Poirier est toutefois d'accord avec Rameau de Saint-Père sur le fait que les Acadiens sont un peuple distinct des Canadiens français, mais il est d'avis que cette différence repose d'abord et avant tout sur la « pureté » de la race acadienne[10].

De plus, Poirier croit que même s'il y a eu des mariages mixtes avant l'arrivée des « familles souches » en Acadie, les traces en sont inexistantes au 19e siècle. À plusieurs reprises, Poirier affirme que ses calculs démontrent qu'il est impossible de détecter « du sang indien dans les veines des Français de l'Acadie[11] ». Camille Lefèbvre du Collège Saint-Joseph appuie également les conclusions de son ancien étudiant et protégé. Dans une lettre datée du 7 janvier 1872, Lefèbvre indique à Poirier que « nos registres sont vierges de tous mélanges[12] ». Il assure au jeune auteur qu'il a également consulté les anciens de la communauté et que ceux-ci confirment l'absence de mariages mixtes entre les Acadiens et les Amérindiennes avant la Déportation.

Les origines des Acadiens a suffisamment convaincu Sulte pour qu'il rectifie ses propos avant la publication de sa conférence. Rameau de Saint-Père, de son côté, n'a pas été persuadé par les arguments de Poirier[13]. Dans *Une colonie féodale en Amérique (L'Acadie, 1604-1710)* publiée en 1877, il écrit:

> Les Acadiens et les Micmacs s'étaient du reste apparentés par quelques mariages; dans le principe, les aventuriers qui menaient

[10] Thériault, *Évangéline: contes d'Amérique*, 175.
[11] Poirier, *Les origines des Acadiens*, 94.
[12] Père Lefebvre à Pascal Poirier, 7 janvier 1872. 6.1-1, CEA-AC
[13] Beaulieu, « Pascal Poirier », 87.

> en Acadie une vie de hasard, sans famille et pour ainsi dire sans domicile, contractèrent souvent, ainsi que nous l'avons vu, des unions passagères ou durables avec les squaws indiennes, surtout de 1615 à 1630; il sortit de ces unions un certain nombre de métis, principalement à la Hève et autres côtes de l'Est, contrées où les Français se cantonnaient souvent dans les époques primitives, pour se mettre en relations plus faciles avec les navires qui venaient pêcher la morue. Ces filles métisses furent plus particulièrement recherchées par les Français qui vinrent ensuite, et quelques-unes même furent épousées en mariage légitime, par les engagés amenés par Razilly et d'Aulnay avec les premières familles françaises; c'est de là aussi que sortirent ces nombreux métis français, qui ont plus particulièrement peuplé les côtes de l'Est et du Nord-Est[14].

Poirier nie catégoriquement l'existence de ces mariages en raison de la définition qu'il fait du groupe. L'historien Julien Masicotte affirme que Poirier et Rameau de Saint-Père n'ont pas la même interprétation de la collectivité. Selon lui, Rameau de Saint-Père explique l'appartenance au groupe par le nom de famille et souligne que « l'Acadie se trouve là où sont établis des Acadiens ». De son côté, Poirier présente le peuple acadien comme « un peuple dont le territoire est une culture et une religion certes, mais qui forme avant tout une race[15] ». Pour Olivia Patricia Dickason, Rameau de Saint-Père est l'exception chez les historiens militants du 19^{e} siècle qui, comme Pascal Poirier et Lionel Groulx, préfèrent plutôt masquer le métissage et le rendre invisible à leurs lecteurs[16].

De plus, Poirier exclut de sa définition du groupe tous ceux qui n'étaient pas intégrés aux populations acadiennes au moment de la colonisation. Il nie donc l'existence d'une population métisse en Acadie et affirme que les couples mixtes ont abandonné la

[14] Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique (L'Acadie, 1604-1710)* (Paris: Didier, 1877), 140.
[15] Julien Masicotte, « Le territoire acadien. Contextes et perceptions », dans *Balises et références: Acadie, fracophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 83.
[16] Olive Patricia Dickason, « From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A look at the emergence of the métis », dans *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, sous la direction de Jacqueline Peterson et Jennifer S. H. Brown (Winnipeg: The University of Manitoba Press, 1985), 20.

communauté acadienne, choisissant plutôt de vivre parmi les Amérindiens[17]. En ce qui concerne les enfants nés de ces unions mentionnées dans l'étude de Rameau de Saint-Père, Poirier affirme que l'historien français « ne saurait rattacher la lignée des familles acadiennes à ces enfants illégitimes », et:

> [e]nsuite, ces enfants laissés à leurs "misérables" mères, sans avoir reçu l'eau du baptême, n'ayant aucune idée de civilisation, ignorant jusqu'aux auteurs de leurs jours, seraient restés dans la tribu avec leurs parents maternels, seraient devenus avec l'âge de courageux Micmacs, habiles à manier l'arc et à courir les orignaux, mais propres en aucune manière à la culture de la terre ou au soin d'une maison. Et les trente à quarante familles qui vinrent s'établir en Acadie avec Razilly, familles choisies avec soin dans les classes agricoles les plus morales et les plus religieuses de la France au dix-septième siècle, n'avaient pas plus le goût de la vie des bois, que les sauvages n'en avaient pour l'entretien d'un marais, ou d'une terre cultivée[18].

Peu après la publication de l'ouvrage, le généalogiste Placide Gaudet indique à Poirier qu'en réalité il y avait eu des mariages entre Acadiens et Autochtones, une affirmation que dément Poirier[19]. Dans une lettre envoyée le 9 juin 1876, ce dernier répond: « [c]e sont des micmacs [...] mariés à des micmacs, et qui, pour enfants ont eu des petits micmacs - il ne faut pas les en blâmer. Où ont-ils tiré les noms français qu'ils portent - c'est là la question à étudier et à éclaircir[20] ». Poirier se dit fier de ses origines et de l'histoire acadienne, il affirme: « [i]l n'y a peut-être pas un peuple, dans toute l'Amérique, dont les descendants aient moins à rougir de leurs ancêtres que le peuple

[17] *Ibid.*
[18] Poirier, *Les origines des Acadiens*, 36.
[19] Dans une lettre écrite au juge Pierre-Amand Landry le 12 mars 1911, Placide Gaudet affirme qu'il s'inquiète des erreurs produites par Pascal Poirier dans ses recherches historiques, 5.1-8 CEA-AC. Malheureusement, toutes ses interprétations historiques ne sont jamais publiées, car ses notes personnelles sont perdues à deux reprises lors d'incendies. En conséquence, il n'a jamais complété son ouvrage sur l'histoire acadienne. Voir Gérard Beaulieu, « Pascal Poirier », 87.
[20] Pascal Poirier à Placide Gaudet, 9 juin 1876, 1.64-2 CEA-AC.

acadien[21] ». Il affirme également : « [i]l me serait facile de démontrer, à présent, que la race acadienne non seulement est exempte de tout mélange avec les sauvages, mais qu'elle est de toutes les races blanches qui habitent aujourd'hui le continent américain, celle dont l'intégrité du sang à été peut-être la mieux conservée sous tous les rapports[22] ».

Quelques années après la publication de son essai, Poirier nuance ses propos dans une lettre à l'historien français Émile Lauvrière en affirmant que l'objectif de son livre n'était pas de nier complètement l'existence du métissage : « [v]ous n'en trouveriez pas grand chose - c'était un travail pour démontrer que les Acadiens n'avaient pas dans les veines autant de sang sauvage que M. Rameau le prétendait[23] ». Toutefois, dans son ouvrage *Le parler franco-acadien et ses origines* publié en 1928, Poirier affirme que « [l]a nation acadienne presque toute entière sort des familles venues en Amérique avec Razilly et d'Aulnay » et qu'il « s'y greffera quelques rameaux étrangers » mais ceux-ci n'incluent pas les Amérindiens[24].

Selon Julien Masicotte, « le racisme de Poirier s'explique mieux par la volonté de construire une image des Acadiens se démarquant clairement de celles des Canadiens français que par un réel mépris des autochtones dont Poirier vante parfois les qualités morales[25] ». Bien que Poirier présente les Acadiens comme un groupe distinct des Canadiens français, son texte et sa définition du groupe ne se limitent pas à cette lutte particulière. Son vocabulaire est également teinté par les confrontations entre les Métis et les agents colonisateurs dans l'Ouest canadien, par la perception des Amérindiens et des Métis sur la scène nationale, et par le racisme scientifique adopté pour expliquer la

[21] Poirier, *Les origines des Acadiens*, 22.
[22] Masicotte, « Le territoire acadien », 84.
[23] Pascal Poirier à Emile Lauvrière, 8 janvier 1902, 3.1-1 CEA-AC.
[24] Poirier, *Les origines des Acadiens*, 46.
[25] Masicotte, « Le territoire acadien », 84, note 6.

hiérarchie des races à l'époque[26]. Dans *Le Parler Franco-Acadien*, Poirier ajoute que les Amérindiens ont eu peu d'influence lexicale sur le vocabulaire acadien en expliquant leur contact de la façon suivante: « [l]'absence presque totale de mariages entre les Européens et les Sauvages d'Amérique n'en donne pas toute l'explication. Il faut en chercher la cause surtout dans l'infériorité politique, sociale et humaine, des aborigènes au temps des grandes découvertes et des non moins grandes usurpations[27] ».

Aux premières Conventions nationales, on raconte une histoire acadienne qui glorifie l'aide et l'amitié que les peuples autochtones ont offerte aux Acadiens avant le Grand Dérangement. Toutefois, ces mêmes orateurs n'estiment pas qu'une telle amitié ait sa place dans le projet de société actuel puisqu'elle appartient au passé. Les Conventions nationales visent à permettre aux Acadiens de se tourner « avec confiance vers l'avenir[28] ». Afin de trouver leur place dans la politique canadienne et d'être reconnus comme une population en croissance qui mérite l'attention du gouvernement fédéral, les Acadiens préfèrent prendre une certaine distance par rapport aux peuples autochtones.

En effet, les représentants politiques acadiens n'osent pas se prononcer contre les actions du Gouvernement dans l'affaire Riel en 1885[29]. Selon Jean-Roch Cyr, Pierre-Amand Landry maintient son approche pragmatique en affirmant que les Acadiens « n'auraient jamais fait de progrès sur le plan politique s'ils avaient eu recours à la

[26] Angus McLaren, *Our Own Master Race: Eugenics in Canada, 1885-1945* (Toronto: McLelland & Stewart Inc, 1990).
[27] Pascal Poirier, *Le parler franco-acadien et ses origines* (Québec: Imprimerie Franciscaine Missionnaire, 1928), 283.
[28] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 147.
[29] Voir Sheila Betty Carr, « New Brunswick Reaction to the North West Rebellion: A Study in Regionalism and Ethnicity » (thèse de maîtrise, University of New Brunswick, 1971); George F. G. Stanley, « New Brunswick and Nova Scotia and the North-West Rebellion », dans *The Developing West: Essays on Canadian History in Honor of Lewis H. Thomas* sous la direction de John E. Foster (Edmonton: The University of Alberta Press, 1983),76-77.

violence. »[30] Spigelman estime que si les politiciens acadiens n'ont pas réagi plus agressivement face à cette situation, c'est qu'ils ne voulaient pas perdre le progrès, si petit soit-il, qu'ils venaient de faire dans la politique canadienne[31]. Dans une lettre adressée à MM. Georges Duhamel et H. J. Caron, qui sera ensuite publié dans le *Courrier des provinces maritimes*, Landry fait preuve de pragmatisme politique en affirmant que:

> Dans l'intérêt du bon ordre, de la tranquillité et de la paix, comme de la prospérité de notre pays je suis d'avis qu'il est inopportun de fomenter ou de stimuler par aucune démonstration publique l'excitation dont paraissent épris les esprits qui dominent dans l'agitation qui se fait dans certaines parties de la Province de Québec depuis l'exécution de la sentence de l'infortuné Riel. [...] Si le Gouvernement mérite condamnation - et je me garde bien de l'affirmer − elle doit venir de la décision calme, réfléchie et judicieuse des députés du peuple, et ne doit pas être le fruit d'une agitation excitée, impétueuse et vengeresse[32].

Dans la même édition du journal, on annonce l'arrivée d'un « métis acadien » de Batoche dans les provinces maritimes. D'abord, l'auteur du billet adresse les ouï-dire concernant ce visiteur en démontrant l'impossibilité de ses origines acadiennes. Il affirme cependant ne pas avoir croisé l'individu en question, mais estime que ce dernier aura surement de la difficulté à trouver de l'aide chez les Acadiens : « il ne peut avoir d'amis sur ces côtes puisqu'il n'y a pas de Métis parmi les Acadiens[33] ».

Les Acadiens sont subtilement encouragés à se distancer des peuples autochtones. Par exemple, comme nous l'avons démontré au premier chapitre, lors de son discours à l'occasion de la Convention nationale en 1900, Wilfrid Laurier met de l'avant sa vision d'une nation forte composée de divers groupes ethniques, mais ne mentionne jamais les

---

[30] Jean-Roch Cyr, « Sir Pierre-Amand Landry », DBC XIV, www.biographi.ca.
[31] Martin S. Spigelman, « The Acadian Renaissance and the development of Acadien-Canadien relations 1864-1912: 'des frères trop longtemps séparés.' » (thèse de doctorat, Dalhousie University, 1975).
[32] Pierre-Amand Landry à MM Géo Duhamel et H. J. Caron, 30 novembre 1885, « L'Hon. P. A. Landry et la Question Riel », *Courrier des provinces maritimes,* 10 décembre 1885, 2.
[33] Acadien, « Ce Métis Acadien », *Courrier des provinces maritimes*, 12 décembre 1885, 3.

peuples autochtones[34]. Ces derniers sont également négligés dans les répliques des membres de l'élite acadienne qui prennent parole après le premier ministre[35]. On invite d'ailleurs les Acadiens à imiter leurs voisins : les Anglais, les Irlandais, les Écossais, etc. Dans cette foulée de bonententisme, les peuples autochtones ne sont ni mentionnés ni reconnus comme de voisins légitimes. De plus, au début du 20e siècle, l'attitude de Poirier de même que celle des intellectuels acadiens et canadiens-français à l'égard de « l'autre » touche également les nouveaux immigrants au pays.[36] En 1903, Poirier prend une position ferme contre l'immigration chinoise au Canada[37]. L'année suivante, il écrit : « [l]a majorité numérique n'est plus à nous. Nous formons bien encore aujourd'hui le tiers de la population totale du Canada; mais au train où nous arrive l'immigration mondiale nous n'en seront pas le quart dans vingt ans, et le cinquième dans quarante ans. Déjà nous avons à peu près perdu le Manitoba, où nous devrions être, où il nous eut été possible de rester, la majorité[38] ».

Au-delà des rassemblements nationaux, la discrimination envers les peuples autochtones est également évidente lors de fêtes populaires. Selon Sheila Andrew, « when Acadians made their own social statements on 'the other' at mascarades and parades, the targets were black Americans, North-West First Nations, and Africans[39]. »

[34] « La Convention Acadiennes à Arichat », *L'Évangéline*, 23 août 1900, 2.
[35] « La Convention d'Arichat », *Le Moniteur acadien*, 23 août 1900.
[36] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the development of Acadien-Canadien relations 1864-1912 » , 286.
[37] Beaulieu, « Pascal Poirier », 32.
[38] Pascal Poirier, « Mouvement intellectuel chez les Canadiens français, 19 mai 1904 » dans « Discours (Acadiens partout) », 6.3-6, CEA-AC.
[39] Sheila Andrew, « More than a Flag of Convenience: Acadian Attitudes to Britain and the British Around the Time of Queen Victoria's 1887 Jubilee », *History of Intellectual Culture* 5, 1 (2005), www.ucalgary.ca/hic/issues/vol5/2., 7.

Sylvie Ladouceur a également retrouvé ce genre de représentations de l'autre lors des carnavals d'hiver du sud-est du Nouveau-Brunswick[40].

Les transcriptions du folklore acadien lors des premières décennies du 20e siècle relèguent également l'amitié entre les Acadiens et les peuples autochtones au passé. D'abord, les auteurs témoignent d'une admiration envers les hommes autochtones, et leur idéalisation contribue au mythe du « bon sauvage ». Comme l'explique Ian McKay, la collection et l'écriture du folklore reflètent la vision culturelle et les intentions des individus qui ont transcrit l'histoire orale plutôt que la voix inédite du peuple[41]. L'Acadie ne fait pas exception et ses premiers folkloristes contribuent à l'élaboration du récit historique dans le contexte du projet national. Dans son *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve.* Marguerite Maillet identifie deux conteurs qui ont publié plusieurs contes et légendes acadiens à cette époque[42]. Le premier, Firmin Picard, est originaire de France et présente une version de l'histoire acadienne parsemée de sentiments anti-anglais. Il a recours à un narrateur amérindien pour raconter ses récits. Selon Michelle Savoie, le conteur et journaliste « se sert de la voix autochtone pour crédibiliser et amplifier sa version vengeresse du récit acadien. Il raconte la déportation à sa façon en exagérant le tragique par l'utilisation d'un ton violent et pathétique[43] ». Le deuxième conteur, André-Thaddé Bourque, signe le « premier recueil inspiré des croyances et coutumes locales » en 1911[44]. Nous nous intéressons davantage à cet

[40] Sylvie Ladouceur, « La bergère, le prince et le diable: les carnavals d'hiver de 1881 dans le sud-est du Nouveau-Brunswick », *Les cahiers de la société historique acadienne* 44, 1-2 (juin 2013): 14-35.
[41] Ian McKay, *The Quest of the Folk: Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994).
[42] Marguerite Maillet, *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve.* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1983).
[43] Michelle Savoie, « Firmin Picard et la rencontre de trois cultures littéraires » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2001), 74.
[44] Maillet, *Histoire de la littérature acadienne*, 106.

ensemble de contes et légendes populaires intitulée *Chez les Anciens Acadiens: causeries du Grand-Père Antoine Bourque*[45]. Cette collection offre un regard intéressant à la fois sur l'organisation familiale et le mariage, ainsi que les interactions entre les Acadiens, les Acadiennes et les étrangers. Dans le cadre de ce chapitre, nous nous intéresserons particulièrement à cette relation entre les divers groupes qu'il présente, alors que l'analyse de sa définition du mariage traditionnel se fera au prochain chapitre. Le texte d'André-Thaddé Bourque est écrit dans la foulée de la Renaissance acadienne, et son ton reflète certains des objectifs et des valeurs préconisées par l'élite de l'époque. Selon Denis Bourque et Chantal Richard, son ouvrage souhaite, comme les discours des orateurs des premières Conventions nationales, encourager les Acadiens « à conserver leur identité en imitant leurs ancêtres[46]». Dans l'introduction, le folkloriste souligne le progrès des Acadiennes et Acadiens depuis cinquante ans comme suit : « merveilleux [...] de la part de notre petit peuple Acadien qu'on avait longtemps considéré en certains milieux comme une race inférieure, dénue d'intelligence, au peuple de parias, de "half-breeds", propre tout au plus à servir de valets aux messieurs des autres nationalités[47] ».

Dans ses contes, André-Thaddé Bourque présente l'Acadie d'avant la Déportation comme une colonie composée de communautés où existent des liens étroits entre les habitants. Selon l'auteur, « [c]'est un fait bien reconnu que la race acadienne française s'est distinguée de tout temps par l'amour profond et sincère que se portent entre eux les membres de chaque foyer[48] ». Il estime que les anciennes pratiques telles que les boucheries et les « frolics » contribuent à établir « une seule famille de tout un village ».

---

[45] André-Thaddé Bourque, *Chez les Anciens Acadiens: causeries du Grand-Père Antoine Bourque* (Moncton: Presses de l'Évangéline, 1911).
[46] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 74.
[47] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 6.
[48] *Ibid.*, 11.

Dans le cadre de cette communauté unie et familiale, l'étranger est perçu comme un danger pour l'individu, mais aussi pour l'organisation de la société. Un des grands objectifs de « l'étranger », est d'inciter les jeunes à se méfier des « autres » que nous retrouvons sous différentes formes dans les contes et légendes :

> Pour réduire les enfants à l'obéissance, on leur disait que s'ils ne faisaient pas leur devoir la grande dame blanche qu'on voyait sur la colline viendrait les chercher quelque bon jour. Ou bien que ce serait des Anglais qui, arrivant à la sourdine, leur couperaient les oreilles pour en faire de la boitte à poisson. Ou encore, que les sauvages qu'on voyait passer de temps à autre, les emporteraient dans leurs paniers pour les jeter dans la rivière[49].

En mettant en récit les croyances et superstitions des Acadiens, l'auteur démontre que l'étranger expose la communauté au mythique. Par exemple, Télesphore Brindamoure, un sorcellier de la France, « tenait commerce avec le mauvais esprit[50] ». Il apparait comme une menace pour la communauté non seulement à cause d'un danger d'ensorcellement, mais également parce qu'« il était le seul de tout le village qui se permit de critiquer malicieusement les sermons de notre bon curé[51]. » Dans une anecdote, Bourque soupçonne également que sa famille a été victime de sorcellerie après que sa mère eut refusé d'aider une femme autochtone qui demandait la charité à leur porte[52]. Le danger que représente l'étranger n'est pas pour autant limité aux superstitions des Acadiens. En effet, Bourque invite le lecteur à se méfier des Écossais, qu'il juge capables de devenir « de vrais démons sous l'influence de la boisson » et de « [jeter] la terreur partout où ils venaient à passer[53]. »

---

[49] *Ibid.,* 79.
[50] *Ibid.*, 49.
[51] *Ibid.,* 48.
[52] *Ibid.,* 52.
[53] *Ibid.,* 124.

« Henriette » et « Madeleine Bourg » sont deux contes du recueil qui abordent la question des relations entre les Acadiens et les Autochtones avant et après la Déportation. Les deux femmes protagonistes ont vécu à différentes époques, mais leurs histoires présentent une interprétation similaire des efforts requis pour travailler à la préservation de la famille acadienne et du rôle que doit y jouer la femme acadienne.

Madeleine Bourg est, selon les chercheurs Bourque et Richard, un personnage « légendaire de la tradition orale[54] ». Alors que son mari est absent de la maison, Madeleine est interpellée par un Anglais qui souhaite la dépouiller de l'« héritage de [ses] enfants ». Elle résiste et pointe un fusil à la figure de l'homme. En fuyant la maison, l'inconnu avertit Madeleine qu'il reviendra accompagné pour lui enlever sa fortune. En réponse, elle envoie son fils chercher du secours chez des voisins. En chemin, il croise « Marcou », le chef mik'maq et un « grand ami de sa famille ». Ce dernier accepte de venir en aide à la famille Bourg et attend le retour de l'Anglais et de sa bande de malfaiteurs. Alors, « une formidable fusillade se fit entendre, suivie du cri de guerre connu des micmacs et une mêlée terrible s'engageait dans l'obscurité[55] ». Selon l'auteur, iun tel geste de violence, jugé inadmissible chez les Acadiens, paraît plus acceptable de la part des Autochtones. Restée à l'intérieure du foyer, Madeleine est « à genoux, priant de toute son âme[56] ». Selon Richard et Bourque, la résistance initiale de Madeleine l'élève au rang de « nouvel archétype de la femme acadienne dont la bravoure ne se limite plus à la persistance dans la souffrance et dans l'épreuve, mais s'étend aux actes les plus courageux[57] [...] ». En protégeant l'héritage de ses enfants et en se tournant vers la foi

[54] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 74.
[55] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 103.
[56] *Ibid.*
[57] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 75.

catholique lors d'une épreuve difficile, Madeleine représente l'idéal féminin de la survivance acadienne.

André-Thaddé Bourque insiste sur le fait qu'il ne faut pas être offusqué par l'idée qu'il existe possiblement des liens de parenté entre les Acadiens et les Amérindiens. Il estime toutefois, comme Pascal Poirier, que ses propres recherches permettent de confirmer qu'il « s'en trouv[e] très peu, aujourd'hui, s'il y en a du tout, qui aient dans leurs veines un sang autre que celui que leurs ancêtres leurs apportèrent de la vieille France[58] ». Selon l'auteur, les quelques couples mixtes existants auraient abandonné les établissements acadiens « pour se confondre à tout jamais dans la tribu de leur adoption[59] ». Bien que Bourque ne reconnaisse pas l'exogamie entre Acadiens et Amérindiens, il admire tout de même les peuples autochtones, qu'il décrit comme les « fiers enfants des bois[60] ». Il déplore également les préjugés largement répandus au début du 20e siècle qui les décrit comme des gens « paresseux » ou « négligents ». Comme les premiers historiens acadiens de l'époque, il présente les Amérindiens et les Acadiens comme alliés avant la Déportation, mais révèle également que ces relations ne doivent jamais prendre la forme d'un amour conjugal ou d'une union matrimoniale.

Le conte d'Henriette Marcure, une jeune Amérindienne décédée après avoir tenté de secourir René Belliveau, un Acadien qui se noyait dans la Rivière Petitcodiac, confirme la condamnation de ces relations interethniques ainsi que le rôle joué par la famille et la communauté dans la reconnaissance d'une union légitime. Les deux jeunes de la légende se sont d'abord rencontrés alors qu'ils étaient étudiants dans une école de langue française. Henriette est tombée amoureuse de René après qu'il soit intervenu pour

[58] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 59.
[59] *Ibid.,* 60.
[60] *Ibid.*

la défendre des insultes lancées par un autre écolier. La jeune fille tentera, plus loin dans le récit, de sauver le jeune homme de la noyade. Pris de panique, René renverse toutefois accidentellement le canot dans lequel elle se trouve, provoquant ainsi la mort des deux personnages.

Selon Bourque, l'affection et la bravoure dont fait preuve Henriette n'auraient pas suffi pour que la famille et la communauté de René la perçoivent comme une partenaire convenable pour le jeune Acadien. En fait, l'auteur est d'avis que ce dernier ne l'aurait jamais épousé puisque, « il n'y a point de doute, qu'avec les préjugés de ces temps-là, il n'aurait jamais obtenu le consentement de ses parents à une alliance, qui lui aurait impitoyablement fermé la porte de la demeure paternelle, et l'aurait ostracisé à tout jamais de la société de ses voisins[61] ».

Dans le mythe du « paradis perdu » à la suite de la Déportation, les Mik'maq sont présentés comme les alliés et les amis des Acadiens. Ces liens d'amitié sont aussi perdus avec la dispersion et la perte de leurs terres. Le rapprochement entre les Acadiens et les Autochtones ne se retrouve pas dans l'élaboration du projet national acadien au tournant du siècle. Dans l'écriture de l'histoire nationale, il y a un débat concernant les mariages entre Acadiens et femmes autochtones. En ce qui concerne les femmes acadiennes présentées dans les récits littéraires de l'époque, la menace est autre : on craint d'abord et avant tout les soldats britanniques lors du Grand Dérangement, car ils représentent une menace pour la survivance des familles acadiennes.

[61] *Ibid.*, 70.

2.1.2 La séparation des familles et les triangles amoureux dans les premiers ouvrages littéraires

Comme nous l'avons démontré au premier chapitre, les discours lors des Conventions nationales et les analyses historiques de la Déportation faites par des historiens acadiens disculpent la couronne britannique dans les événements qui ont mené à la dispersion des Acadiens. Les soldats britanniques sur le terrain sont, quant à eux, présentés comme un danger immédiat pour l'Acadie en raison de leur participation à la Déportation et à la séparation des familles lors de l'embarcation sur les bateaux. Ils sont également et plus subtilement considérés comme une menace à la famille acadienne en raison de leurs avances amoureuses auprès des jeunes femmes acadiennes.

À l'instar de l'Évangéline de Longfellow, de nombreux auteurs présentent une héroïne acadienne capable de protéger sa famille des menaces de l'étranger et de préserver la culture acadienne. Alors qu'elle se trouve séparée de son fiancé, Évangéline ne se tourne jamais vers un autre amant. Au contraire, elle continue à le chercher et tente de rétablir les liens avec sa famille et sa communauté. À la veille de la Déportation, Madeleine Bourg, qui apparaît comme l'anti-Évangéline en raison de sa bravoure, a pointé son fusil sur un Anglais afin de protéger « l'héritage de ses enfants ». Ces deux héroïnes, bien que très différentes, ont toutes deux à coeur la sauvegarde de leur famille et la survivance de leur culture. Deux autres héroïnes littéraires ont elles aussi dû faire face à des choix difficiles à la suite du Grand Dérangement afin de rétablir leur famille et leur communauté, mais cette fois-ci dans le contexte de triangles amoureux interethnique.

Entre juillet 1865 et août 1866, Napoléon Bourassa publie son roman historique *Jacques et Marie* dans la *Revue canadienne*[62]. Pour Joseph Yvon Thériault, ce texte est la

[62] Napoléon Bourassa, *Jacques et Marie, souvenir d'un peuple dispersé* (Montréal: Eusèbe Sénécal, 1866).

version canadienne-française d'Évangéline et aurait même connu une plus grande popularité auprès des Acadiens que le poème de Longfellow[63]. Contrairement à ce dernier, le roman de Bourassa est imprégné du nationalisme canadien-français de son auteur et est ancré dans ce qu'Andrea Cabajsky qualifie de « binationalist discourse » des premières années de la Confédération canadienne. Cabajsky explique pourtant que « *Jacques et Marie* stands out among early Canadian novels for its portrayal of Acadians as members of a culture intent upon, and capable of, sustaining their cultural integrity in diaspora[64]. »

Jacques Hébert et Marie Landry habitent Grand-Pré avant la Déportation, mais lorsque Jacques et sa famille refusent de prêter le serment d'allégeance, ils se voient contraints de quitter la région pour s'installer à Beaubassin. Pendant leur absence, George, un jeune officier francophile, courtise la jeune Acadienne. Contrairement aux autres soldats anglais, qui sont perçus comme des ennemis, le lieutenant George est présenté comme un ami des Acadiens. Lorsque l'ordre de la Déportation est annoncé, Marie songe à épouser George afin de protéger sa famille et ce, malgré les inquiétudes de son père pour qui le patriotisme et le sens de l'honneur sont de toute importance:

> Quant au père Landry, il ne variait pas ostensiblement de langage et d'habitudes depuis l'entrée de son jeune hôte dans sa maison: il était toujours affable, également jovial avec lui; mais quand l'occasion s'en présentait, dans l'absence de l'officier, il ne manquait pas de réciter les deux phrases suivantes qu'il tenait comme des axiomes de ses pères: "Qu'une Française n'a pas le droit d'aliéner le sang de sa race; et, qu'une fille des champs qui songe à s'élever au-dessus de sa condition est presqu'une fille perdue[65]."

[63] Thériault, *Évangéline*, 131. Voir également Maillet, *Histoire de la littérature acadienne,* 54.
[64] Andrea Cabajsky, « Historiographical Revision and Colonial Agency: Napoléon Bourassa's Jacques et Marie » dans *Recalling Early Canada: Reading the Political in Literary and Cultural Production* sous la direction de Jennifer Blair et al. (Edmonton: University of Alberta, 2005), 73-74.
[65] Bourassa, *Jacques et Marie,* 155.

Le retour de Jacques, alors prisonnier des Anglais, empêche Marie de céder aux avances de l'officier. L'histoire se termine avec le mariage de Marie et de Jacques à la suite de plusieurs années de lutte et de séparation. Ce triangle amoureux est imaginé dans un contexte politique spécifique à son auteur et témoigne, comme le démontre Andrea Cabajsky, de l'aspect genré des décisions matrimoniales dans la communauté acadienne:

> As defenders of the Acadians' proprietary claims to their ancestral lands, Acadian men, such as Jacques, are characterized by their militant patriotism. By contrast, as retainers and reproducers of the displaced culture, Acadian women are charged with maintaining an idyllic temporality which each group of displaced Acadians attempts to restore in its efforts to re-establish communal harmony in exile[66].

En plus d'avoir été le premier Acadien à rédiger un essai historique sur l'histoire acadienne, Pascal Poirier est également l'un des premiers dramaturges acadiens. Sa pièce de théâtre *Les Acadiens de Philadelphie* présente un triangle amoureux mettant en scène Marie, une jeune Acadienne, et le gouverneur Morris. Selon Judith Perron, cette pièce de théâtre est en fait « la première véritable tragédie acadienne[67] ». Poirier ne dissocie pas l'écriture de l'histoire à celle du théâtre car, comme il le souligne en 1886, « [l]e théâtre d'un peuple est, en outre, le miroir le plus fidèle de ses mœurs et de son histoire intime[68] ». L'histoire et le théâtre se tissent en effet autour du même projet national. La présentation de la première devant un public canadien-français le 1er juin 1875 a pour objectif d'amasser des fonds pour venir en aide aux Acadiens qui ont été emprisonnés à la suite de l'« émeute de Caraquet ». La pièce fait le lien entre la lutte contemporaine pour la survie des Acadiens et celle de leurs ancêtres lors du Grand Dérangement. Selon Denis

[66] Cabajsky, « Historiographical Revision and Colonial Agency », 83.
[67] Pascal Poirier, *Les Acadiens à Philadelphie, suivi de Accordailles de Gabriel et d'Évangéline*. Texte établi et annoté par Judith Perron (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1998), 9.
[68] Judith Perron, « Présentation », *Les Acadiens à Philadelphie*, 8.

Bourque, « [l]'image que trace Poirier des Acadiens est encore une fois à l'instar de Longfellow, celle d'un peuple sacrifié, immolé, c'est d'une "race martyre[69]". »

Les Acadiens de Philadelphie raconte l'histoire d'un groupe d'Acadiens déportés emprisonnés à Philadelphie et des efforts d'un Acadien, Jacques, afin de libérer sa famille et ses anciens voisins avec l'aide de Clitton, son ami Anglais. La première scène montre Jacques et Clitton qui tentent de contacter le groupe incarcéré après s'être « révoltés » lorsque le gouverneur choisit de les vendre en esclavage. Selon le transfuge qui récite la scène, le vieillard, père de Jacques, se serait exclamé:

> [...] J'ai toujours prêcher la patience
> Et la soumission. Toujours, dans la souffrance,
> La persécution, lorsqu'on nous dépouillait
> De nos biens, à Grand-Pré; lorsqu'on nous envoyait [5]
> En exil, arrachant d'entre nos bras nos femmes,
> Nos mères, nos enfants; quand nous voyions les flammes,
> Du rivage, brûler l'église et nos maisons,
> Je vous disais: "Ne nous révoltons pas, souffrons
> Sans briser nos serments. Ce Dieu qui voit l'outrage,
> Voit l'innocence aussi." Mais lorsqu'en esclavage
> On vient nous vendre, alors, je dis: "plus de serments,
> Brisons nos fers. Mourons, puisqu'il le faut, enfants,
> Mais mourons libres[70]!

Selon Denis Bourque et Chantal Richard, Poirier présente les Britanniques de 1755 comme des êtres « monstrueux et diaboliques. » Le gouverneur Morris représente le mieux ces traits de caractère. À la suite de l'emprisonnement des Acadiens, Morris affirme que la seule chose qui lui permettrait de « leur ouvrir la prison, leur accorder du pain, les délivrer des chaînes[71] » serait qu'on lui permette d'épouser la fille du vieillard. Le défi est toutefois grand puisque « [l]es enfants acadiens, après Dieu, me dit-on, /

[69] Denis Bourque, « Le nationalisme acadien et l'émergence de la littérature acadienne (1875-1957) », *Journal of New Brunswick Studies / Revue d'études sur le Nouveau-Brunswick* 6, 2 (2015): 53.
[70] Poirier, *Les Acadiens à Philadelphie*, 20.
[71] *Ibid.,* 28.

Honorent leurs parents; la volonté du père / Est celle de l'enfant; ils font tout pour lui plaire,/ Et tout jusqu'à l'amour veut son assentiment[72]. »

Clitton, l'ami de Jacques, est un personnage sympathique semblable au Lieutenant George du roman de Bourassa. Selon le texte, Clitton « rougit d'être Anglais[73] » lorsqu'il apprend les intentions du gouverneur. Ayant déjà prouvé sa loyauté à Jacques et sa famille – notons qu'il est aussi le fiancé de Marie, la sœur de Jacques – en « [quittant] le drapeau d'Angleterre » lors de la Déportation, Clitton est même considéré comme un « frère » par Jacques.

Lorsque le gouverneur Morris propose à Marie de lui rendre sa liberté en échange de « devenir sa reine » à Philadelphie, celle-ci refuse et demande à rejoindre son père en prison. Elle va même jusqu'à affirmer : « [j]e ne veux pas jouir, Moi, de la liberté sans lui. Briser sa chaîne, qu'il soit libre avec moi, sinon qu'on me ramène en prison avec lui[74]. »

Selon Denis Bourque, les Acadiennes ne sont pas les seules à se défendre contre les ennemis du peuple acadien puisque

> les premiers auteurs acadiens, tout en évoquant les jours heureux de l'Acadie originelle et les horreurs de la déportation, auront souvent tendance à mettre en scène des personnages qui ont résisté aux Anglais ou combattu contre eux pendant la déportation plutôt qu'à reproduire tout simplement les personnages dociles qui caractérisaient ceux du poème de Longfellow. En insistant sur la force, le courage et la résilience des ancêtres, en les présentant comme modèles à imiter, le discours nationaliste invitait les Acadiens à passer à l'action, à lutter pour l'obtention de leurs droits, à prendre en main leur propre destinée[75].

[72] *Ibid.,* 30.
[73] *Ibid.*, 32.
[74] *Ibid.*, 86.
[75] Bourque, « Le nationalisme acadien et l'émergence de la littérature acadienne (1875-1957) », 52.

L'image de Marie propose ainsi aux Acadiennes du tournant du siècle qu'elles sont capables de défendre leur famille malgré leur vulnérabilité, et de faire des sacrifices pour la survivance du groupe. Les premiers ouvrages en histoire et en littérature acadienne tissent leurs récits autour des mêmes thèmes. Il y a, toutefois, une différence importante dans les relations amoureuses entre Acadiennes et Anglais présentées dans les deux disciplines. En effet, elles sont surtout élaborées dans les œuvres de fiction et ne sont pas considérées comme pertinentes par les auteurs des premiers ouvrages historiques de l'époque et ce, malgré l'existence de mariages exogames entre eux avant le Grand Dérangement[76].

2.2 Freiner l'assimilation et l'exogamie par l'élaboration d'un projet national

L'exogamie cause beaucoup d'anxiété à l'élite acadienne lorsqu'elle se penche sur l'avenir du groupe. Dans leurs discours, les orateurs des Conventions nationales présentent l'assimilation linguistique comme une menace concrète et immédiate pour les Acadiens. Les jeunes attirés par le travail disponible dans les centres industriels de la Nouvelle-Angleterre et dans les villes et villages des provinces maritimes sont considérés comme particulièrement vulnérables. Le projet de société tel qu'élaboré par les pères de la Renaissance acadienne tente donc de freiner l'exode des jeunes de leur foyer maternel et de leurs communautés rurales. À l'instar de leurs voisins du Québec, l'élite ecclésiastique prêche le retour à la terre afin de sauvegarder les traditions, la langue et le catholicisme. En effet, la lutte contre l'américanisation et l'assimilation est la même pour les deux

[76] Maurice Basque, « 'Sleeping with the Enemy': Les alliances matrimoniales entre Acadiennes et officiers britanniques dans la Nouvelle-Écosse de la première moitié du 18e siècle », Université de Moncton, mai 1996.

groupes. En Acadie, les clercs tentent de rapatrier et de coloniser dans l'espoir de faire renouer l'Acadien avec le travail de la terre. Selon l'élite, l'épanouissement de celui-ci est motivé par l'éducation. Les opinions varient, toutefois, par rapport à la nécessité de l'enseignement de la langue anglaise dans les écoles. À Moncton, par exemple, ville qui devient peu à peu le centre principal de l'action nationaliste acadienne, la proximité de la communauté anglophone encourage certains projets, comme la création d'une paroisse proprement acadienne qui a pour but de servir d'obstacle à l'assimilation linguistique. Dans ce contexte urbain, on pointe du doigt la croissance des mariages exogames comme une preuve d'assimilation, ce qui justifie les efforts des premiers chefs de file de la Renaissance acadienne.

En 1892, le *Courrier des provinces maritimes* note la tendance des Acadiens à se tourner vers l'anglais pour mieux réussir et la définit par le terme « anglomanie », plutôt qu'« assimilation. » Il n'est pas ici uniquement question d'abandon de la langue maternelle. Selon le journal, l'« anglomanie » suscite également la renonciation à la culture avec, entre autres, l'adoption de noms anglais et l'imitation des manières des Anglais. « Si un marchant anglophone se pointe à un village majoritairement francophone » stipule l'article, « tous les Acadiens se tournent vers l'anglais[77] ». L'auteur de cet article, ainsi que de nombreux orateurs et écrivains de l'époque, soulignent la précarité de la survivance culturelle. Ils demandent aux jeunes, qui forment la prochaine génération d'Acadiens, de ne pas mettre de côté leur héritage culturel dans le but de profiter des possibilités qu'offrent la ville et l'industrialisation. La ville, comme l'écrit

[77] « Anglomanie », *Courrier des provinces maritimes*, 15 septembre 1892, 1.

Georges Demanche dans *L'Évangéline* en août 1905, est le « tombeau de la nationalité acadienne[78]. »

2.2.1 Les Acadiens et les Canadiens français, une lutte semblable

Dans les discussions sur la question de la fête nationale lors de la première Convention nationale acadienne, la suggestion d'adopter la Saint-Jean-Baptiste comme fête nationale est perçue par les partisans de la fête de l'Assomption comme un choix qui mènerait directement à l'assimilation des Acadiens par les Canadiens français. Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, les adeptes de ce choix souhaitent le rapprochement des deux groupes. Ils y voient un atout de taille à la survivance des catholiques français en Amérique. L'adoption de la fête de l'Assomption met toutefois fin au débat. Malgré cela, le mariage entre Acadiens et Canadiens français n'est pas considéré comme une menace pour l'Acadie, car les deux groupes partagent une même langue, une même religion et même un « destin providentiel » commun.

En 1929, Pascal Poirier fait référence aux Acadiens et aux Canadiens français dans une conférence en affirmant que « [c]es deux groupes n'en font plus qu'un aujourd'hui, tant ils sont étroitement unis, tant ils sont fusionnés l'un dans l'autre, tant leurs aspirations, tant leurs idéals sont pareils, tant leur cœur bat à l'unisson. [...] deux groupes n'en font plus qu'un[79]. »

Cette cofraternité entre les populations acadiennes et canadiennes-françaises dans les villes industrialisées du sud de la frontière canadienne contribue à cette vision des peuples en tant qu'alliés. « Dans les États de la Nouvelle-Angleterre, » affirmait Pascal Poirier plus que vingt ans avant la conférence mentionnée ci-haut, « déjà leurs eaux se

[78] Georges Demanche, « Les Acadiens et leur avenir », *L'Évangéline*, 3 août 1905, 2.
[79] Conférence de Pascal Poirier, 1929, 6.3-6, CEA-AC.

mêlent harmonieusement[80] ». La Société Mutuelle l'Assomption, établie en Nouvelle-Angleterre, n'encourage pas pour sa part l'exogamie entre les deux groupes, mais rassure ses adhérents qu'une telle union ne provoquera pas leur exclusion de la « nationalité acadienne[81]. »

Les membres de l'élite s'inquiètent plutôt de l'assimilation linguistique des Acadiens dans les villes canadiennes et américaines. Ces derniers envisagent la perte de la langue, qui engendre ensuite la perte de la foi et la substitution de l'amour familial par l'attachement aux biens matériaux. La lutte est semblable pour les intellectuels nationalistes acadiens et canadiens-français, puisque l'ultime aboutissement du mariage exogame entre anglophone et francophone est l'effondrement de la famille.

En 1915, Lionel Groulx émet dans son roman *L'appel de la race* un avertissement aux francophones qui souhaitent intégrer les cercles anglophones du Canada[82]. Il s'agit ici du récit racontant l'histoire de Jules de Lantagnac, un jeune Canadien français qui épouse une Canadienne anglaise anglicane (convertie au catholicisme) et qui accède à un poste d'avocat pour de grandes compagnies anglaises. Le couple et leurs quatre enfants s'établissent à Ottawa où ils s'intègrent davantage à la communauté anglophone. Dans le contexte de la crise scolaire ontarienne de 1915, Jules redécouvre sa « nationalité » et souhaite quitter la ville afin de retourner sur la ferme familiale. Cette décision mène à l'effondrement de la famille, au divorce des parents et à la séparation des enfants. L'avertissement de Groulx est clair : l'assimilation linguistique est autant un danger pour la famille qu'elle l'est pour la nation.

---

[80] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 298.
[81] Voir le Jules Rousseau, *Biographie d'Henri Paul LeBlanc* (mémoire de baccalauréat, Université de Moncton, 1974), 10.
[82] Lionel Groulx, *L'appel de la race* (Montréal: L'Action française, 1922).

Dans son roman *Au cap Blomidon*, publié en 1932, Groulx raconte l'histoire de Jean Bérubé, un protagoniste acadien établi au Québec qui souhaite retourner sur ses terres ancestrales. On considère le retour à la terre et au travail des ancêtres comme des stratégies essentielles à la survivance culturelle:

> Depuis son arrivée dans la région du golfe, l'une des grandes tristesses de Jean Bérubé, c'est de constater la continuation du Grand Dérangement. Loin d'avoir pris fin, le triste exode va toujours. La seule différence avec autrefois, c'est qu'aujourd'hui les Acadiens se déportent eux-mêmes. Ils franchissent la frontière américaine comme ils franchiraient la clôture du voisin, et par nul autre motif trop souvent que l'aversion de la jeunesse pour la culture de la terre. Pourtant, se dit Jean Bérubé, les races qui vainquent et les races qui durent, ce sont les races qui épousent le sol. Peuple agricole — peuple moral et immortel ! Équation dont témoignent, selon lui, la raison et l'histoire[83].

Selon Jean Morency, la « reconquête du sol » chez Groulx reflète sa pensée qui « oscille entre une vision idéalisée du passé et une conception tout à fait utopique du futur[84]. » Joseph Yvon Thériault, pour sa part, explique que le thème central du roman résonne chez les nationalistes canadiens-français convaincus que les « Acadiens, en raison de leur proximité avec le monde anglophone - la manière dont ils intégraient l'anglais à la langue française en faisant foi - manquaient de convictions nationales[85]. » Dans la préface de la réédition publié en 1980, Guy Boulizon explique que Groulx utilise les souvenirs de sa visite dans les provinces maritimes en 1915, alors qu'il a été confronté « d'une part, [par] la vision romantique de la renaissance acadienne [...]; d'autre part, [par] la remarque désabusée qu'il faisait, avouant qu'au courts de sa randonnée acadienne, il

[83] Lionel Groulx, *Au Cap Blomidon* (Québec: Fides, 1980), 88.
[84] Jean Morency, « De Lionel Groulx à France Daigle: usages utopiques et ironiques de la reconquête », dans *L'Acadie des origines* sous la direction de James de Finney, Hélène Destrempes et Jean Morency (Ottawa: Prise de parole, 2011), 114.
[85] Thériault, *Évangéline: conte d'Amérique,* 167.

n'avait vraiment découvert "dans l'esprit des jeunes Acadiens, ni l'espoir, ni le désir de reconquérir un jour le patrimoine des ancêtres[86]." » Selon Fernand Harvey, « le romantisme de Groulx par rapport à l'histoire acadienne [...] se heurte néanmoins à une réalité plus prosaïque: l'incompréhension entre Acadiens et Canadiens français du Québec[87]. »

2.2.2 La colonisation et le rapatriement des jeunes Acadiens aux États-Unis

Le thème du retour à la terre est aussi présent dans les textes des premiers auteurs acadiens. Le dramaturge James Branch, par exemple, présente ce thème aux côtés de celui des dangers de l'émigration aux États-Unis dans sa pièce *L'Émigrant acadien*, publiée en 1929. Comme Groulx, cet auteur contribue à la vision mythique du destin providentiel des Acadiens comme agriculteurs. Selon Denis Bourque, Branch « se fait défenseur de la langue, de la foi et de la vie traditionnelle et il cherche donc à perpétuer le mythe selon lequel les Acadiens forment une société idyllique où règnent le bonheur et la fraternité[88] ». Aux derniers actes de la pièce de théâtre, l'un des personnages affirme: « Voilà le bonheur que donnent les États: une famille désunie et malheureuse[89]. » Selon l'historien Ronnie-Gilles LeBlanc, la famille est au cœur même de la survivance acadienne au 19^{e} siècle[90] et la menace de l'émigration sur la famille est interprétée comme une menace envers l'ensemble de la population acadienne.

---

[86] Guy Boulizon, « Présentation », Groulx, *Au Cap Blomidon,* 8.
[87] Fernand Harvey, « Les historiens canadiens-français et l'Acadie, 1859-1960 » dans *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité* sous la direction de Fernand Harvey et Gérard Beaulieu (Éditions de l'IQRC, Éditions d'Acadie, 2000), 31.
[88] Denis Bourque, « Le nationalisme acadien et l'émergence de la littérature acadienne (1875-1957) », 56.
[89] James E. Branch, *L'émigrant acadien, drame social acadien en trois actes* (Moncton: Collège de Bathurst, [presses de l'Évangéline], 1929).
[90] Ronnie-Gilles LeBlanc, « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIXe siècle: un regard sur le rôle de la famille à l'époque de la survivance acadienne » (thèse de doctorat, Université Laval, 2003), 308.

À l'époque des premières Conventions nationales, les Acadiens émigrent vers les villes industrielles américaines. Ils se déplacent en plus petit nombre que les Canadiens français, mais l'élite, à l'instar de leurs voisins du Québec, met sur pied un plan d'action basé sur la même « idéologie conservatrice traditionnelle » et envisage le « retour à la terre » comme remède à l'exode[91]. Cette solution proposée pour subvenir aux besoins socioéconomiques des Acadiens est la raison pour laquelle l'historien Régis Brun décrit le premier mouvement nationaliste comme une « trahison des élites » et ajoute que « le repli sur la terre, la colonisation et l'agriculture étaient entourés des platitudes les plus dégradantes dans les discours, les sermons et la littérature de l'époque[92]. » À la première Convention nationale, le sujet est abordé par la commission sur la « Colonisation et Émigration et de la nécessité d'encourager l'une pour arrêter l'autre[93] ».

Selon l'historienne Sophie Doucette, les projets de colonisation permettent aux Acadiens de retourner vers ce que l'élite considère être leur « âge d'or »[94] en tant que « descendants du premier peuple agricole[95] » en Amérique du Nord. Pour plusieurs, l'avenir des Acadiens est assuré par l'agriculture, qui aurait comme résultat une certaine stabilité économique, le retour vers les valeurs familiales et une société plus traditionnelle.

Le curé Marcel-François Richard est à la tête des efforts de colonisation au Nouveau-Brunswick. Né à Saint-Louis-de-Kent en 1847, Richard retourne s'établir dans sa communauté natale comme vicaire en 1870. Il y reste comme curé jusqu'en 1885 alors

[91] Sophie Doucette, « Marcel-François Richard et la colonisation agricole de Rogersville (1870-1915): entre discours et réalité » (thèse de maîtrise en histoire, Université de Moncton, 2012), 20.
[92] Régis Brun, *De Grand-Pré à Kouchibouguac: l'histoire d'un peuple exploité* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1973), 159.
[93] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 210. Cette commission se retrouve ensuite sous une forme ou une autre aux Conventions nationales subséquentes.
[94] *Ibid.*, 36.
[95] Bourque, « Le nationalisme acadien et l'émergence de la littérature acadienne (1875-1957) », 16.

qu'il est envoyé à la mission de Rogersville[96]. Désigné « chef spirituel » des Acadiens et Acadiennes, Richard est l'un des orateurs les plus importants des Conventions nationales acadiennes. Ses interventions à celle de Miscouche en 1884 ont convaincu les délégués présents d'appuyer sa position concernant le drapeau et l'hymne national des Acadiens[97]. Avant son décès en 1915, il contribue au développement d'institutions religieuses et d'enseignement. Il luttera également plusieurs années pour la nomination d'un évêque acadien au Nouveau-Brunswick. Selon Denis Bourque et Chantal Richard, il « se démarque en outre à plusieurs occasions par ses discours sur la colonisation et l'agriculture, ayant par conséquent un impact important sur l'idéologie nationaliste de l'époque[98]. » En effet, il estime que le salut des Acadiens passe par l'agriculture. Lors de la deuxième Convention nationale, il affirme à cet égard:

> C'est l'agriculture qui a sauvegardé notre religion, notre langue et nos coutumes, et c'est encore par les moyens fournis par l'agriculture que nous grandirons comme peuple et que nous remplirons les destinées providentielles sur nous. Les peuples, comme les individus, ont leur destinée, leur mission: la nôtre, c'est d'être cultivateurs[99].

En 1890, il annonce la dissolution de la Société de Colonisation Acadienne-Française datant de la première Convention nationale acadienne[100]. Selon Robert G. LeBlanc, malgré les nombreux articles de journaux et les discours lors des grands rassemblements nationaux, l'élite n'a pas réussi à produire un mouvement de colonisation et de

---

[96] Phyllis E. LeBlanc, « Marcel-François Richard, » DBC XIV (1911-1920)*, www.biographi.ca*. Voir également Camille-Antonio Doucet, *Une étoile s'est levée en Acadie - Marcel-François Richard* (Rogersville, N.-B.: Les Éditions du Renouveau, 1973).
[97] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the development of Acadian-Canadian relations », 58. Maurice Basque et André Duguay, *Histoire du drapeau acadien* (Moncton, N.-B.: Éditions de la Francophonie, 2013).
[98] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes*, 352.
[99] *Ibid.*, 246.
[100] Voir l'annonce du nouveau groupe dans *L'Évangéline*, « Compagnie de colonisation des Provinces Maritimes », 21 août 1890, 2.

rapatriement à la fin du 19e siècle[101]. Pour Marcel-François Richard, le manque d'appui de la part des politiciens provinciaux et des Acadiens explique cet échec. Il souligne d'ailleurs qu'il s'agit d'un « fardeau [...] trop lourd pour les forces et les ressources [qu'il] possède[102]. »

Pour une courte période, la perception des Acadiens en Nouvelle-Angleterre se transforme lors des premières années du 20e siècle. Au chapitre précédent, nous avons démontré qu'il y a eu un rapprochement entre l'élite de la Société nationale l'Assomption et les Acadiens des États-Unis avec la création de la Société mutuelle l'Assomption. Selon Robert G. LeBlanc, il y a également une représentation positive de ces communautés au sud de la frontière dans les pages des journaux nationaux au cours de la première décennie du siècle[103]. À partir de 1908, l'intérêt pour la colonisation et le rapatriement des émigrants acadiens semble prendre de l'ampleur, car « [t]he Acadian elite would come to reject the geopolitical fantasy of an *Acadie aggrandie.*[104] » Dans les pages de *L'Évangéline,* on s'inquiète que les promesses faites par les chefs de file lors des Conventions nationales ne soient vides de sens[105]. En novembre 1910, le directeur-rédacteur du journal, J.-O. Gallant affirme dans un éditorial:

> Il est vrai que cette question de colonisation a déjà été discutée: on en a beaucoup parlé dans nos grandes conventions nationales. Mais, malheureusement, et nous regrettons de le dire, ce qui se passe en temps d'élection: il y a beaucoup d'enthousiasme, on va tout faire, on promet ci, on promet ça, des comités sont nommés, et,

[101] Robert G. LeBlanc, « L'émigration, colonisation et rapatriement: the Acadian perspective », *Les cahiers de la société historique acadienne* 19, 3 (1988), 73.
[102] *Ibid.,* 78.
[103] *Ibid.*, 81.
[104] *Ibid.*, 83.
[105] Selon Nicolas Landry et Nicole Lang, le journal *L'Évangéline* porte beaucoup d'attention à l'agriculture, publiant 760 articles voués au thème de la culture de la terre entre 1887 et 1910. *Histoire de l'Acadie* (Sillery, Québec: Septentrion, 2001), 221.

> l'ajournement arrivé, l'on attend à la prochaine grande réunion pour recommencer les beaux discours, etc[106].

Peu de temps après la publication de l'éditorial, Pierre Francoeur signe un texte accusant les jeunes Acadiens d'abandonner le projet national en s'éloignant de leurs communautés. Il affirme ainsi: « On entoure de respect et d'attention la petite aristocratie, la classe qui veut se montrer; et la classe ouvrière, la classe agricole, la classe colonisatrice est mise au rang des parias. Nos pères ont tout supporté par amour de leur religion et de leur Patrie; mais la génération présente n'a pas le même dévouement à la cause nationale et refuse de servir les intérêts qui sont ni appréciés ni récompensés[107]. » Les jeunes de cette nouvelle génération sont accusés de faire passer leurs désirs personnels devant les besoins de leur famille et de leurs communautés. L'auteur conclut ainsi qu' « il n'y a plus d'espoir pour la nation[108]. » Pour sa part, l'élite estime que la réussite du projet de rapatriement est liée à un accroissement démographique de la population francophone dans les provinces maritimes[109].

Lors de la Convention nationale de Tignish en 1913, considérée comme le « congrès d'action de grâces[110] » en lien avec la nomination de Monseigneur Alfred Edouard LeBlanc au siège épiscopal de Saint-Jean l'année précédente, un comité de rapatriement, de colonisation et d'agriculture est mis sur pied. Placé sous la tutelle de

---

[106] J.-O. Gallant, « La Colonisation », *L'Évangéline*, 9 novembre 1910, 4. En 1912, à la suite de l'annonce que la Convention nationale à Tignish est repoussée, Gallant affirme encore une fois que « Les grandes conventions qui ont été tenues par le passé en Acadie ont certainement fait beaucoup de bien; mais, il faut l'avouer, la race acadienne n'en a pas retiré le profit auquel on s'attendait. » J.O.G. « Notre prochain congrès national », *L'Évangéline*, 31 janvier 1912, 4.
[107] Pierre Francoeur, « La Colonisation », *L'Évangéline*, 7 décembre 1910, 4.
[108] *Ibid.*
[109] Robert G. LeBlanc, « L'émigration, colonisation et rapatriement », 86.
[110] Chantal Richard, « Le récit de la Déportation comme mythe de création dans l'idéologie des Conventions nationales acadiennes (1881-1937) », *Acadiensis* 36, 1 (automne 2006): 70.

Marcel-François Richard, le comité limite ses efforts à une campagne de fonds pour aider les colons. Toutefois, selon l'historien Martin S. Spigelman,

> It can be argued that Richard was probably deluding himself since the Acadian lay and clerical elites were seeking contradictory goals. Since 1867 the energy of the former had been directed toward acquiring a place for the Acadian within the larger Canadian society. They were seeking power and material wealth as well as remunerative posts in the government and judiciary. They had successfully whetted the appetite of the populace and from this there could be no retreat regardless of the clergy's illusions. The young had irretrievably lost their exclusive devotion to the soil[111].

Les journaux et les orateurs présents aux Conventions nationales tracent un portrait de l'émigration comme la cause de la désintégration familiale et de l'abandon de la culture acadienne. Dans le journal *Courrier des provinces maritimes,* un auteur qui signe « R. » souligne la difficulté qu'ont les parents à garder leurs enfants dans leurs communautés : « Le père ne peut plus retenir ses enfants autour de lui. La mère, qui, la première, les balança dans le berceau de la religion, les voit s'éloigner, aux profondes douleurs de son âme, du clocher de leur village, sous lequel elle les avait placés, plus d'une fois, à l'ombre des persécutions de la fortune[112]. » Selon certains grands penseurs d'accord avec le projet de colonisation, les Acadiennes peuvent aussi aider au ralentissement de l'exode. Lors de la première Convention nationale acadienne, Hector-Louis Langevin, un ministre fédéral canadien-français, tente de décourager l'émigration des jeunes hommes vers les États-Unis en affirmant que:

> ces jeunes filles que je vois devant moi, qui m'écoutent et qui, en vous retenant à leurs côtés, sont sans doute la cause qu'un certain nombre d'entre vous soient ici à m'entendre. Restez pour elles, vous qui n'êtes pas encore mariés, car vous risquez beaucoup de n'en pas trouver de semblables dans les villes américaines, d'aussi chrétiennement élevées et qui fassent des épouses aussi aimantes et

[111] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadian-Canadian Relations ,» 304.
[112] R., « Jeunes Hommes où allez-vous? », *Courrier des provinces maritimes*, 14 avril 1887, 3.

> aussi dévouées. [...] Et vous, Mesdames, dont l'empire sur le sexe laid a toujours été si grand, retenez vos maris, retenez vos fils, retenez vos amants au pays; vous le pouvez, une parole, un regard de vous peut faire plus que tous les discours et tous les sermons du monde[113].

Une fois dans les centres urbains des États-Unis, les Acadiens font face à une nouvelle menace : éloignés de leur famille, ils sont plus susceptibles de s'intégrer, et ultimement, de s'assimiler totalement à la culture américaine. L'historien Émile Lauvrière confirme cette menace dans son ouvrage *La tragédie d'un peuple*, lorsqu'il explique:

> "L'école mixte, disent-ils, mène à des mariages mixtes"; or, chaque fois qu'en un milieu anglo-saxon un Canadien ou une Canadienne entre dans une famille anglaise ou irlandais, ses enfants se trouvent dès la première génération anglicisés, ils sont perdus pour la race française. [...] Pour hâter l'anglicisation des Acadiens, certains de ces prêtres de langue anglaise favorisent même les mariages mixtes entre les deux races[114].

2.2.3 Apprendre l'anglais pour s'intégrer sans s'assimiler

La vision selon laquelle l'épanouissement des Acadiens passe par la colonisation et un retour à la terre ne fait toutefois pas l'unanimité. Certains, comme le Révérend Père André-David Cormier du Collège Saint-Joseph, cherchent un juste milieu entre l'intégration des Acadiens dans les univers économiques et politiques, et la survivance de la culture acadienne. Lors d'un sermon qu'il donne à la deuxième Convention nationale acadienne, il affirme: « Dans les affaires et dans nos rapports avec nos voisins, parlons, s'il le faut, une langue qui n'est pas la nôtre. C'est une nécessité à laquelle il faut savoir se soumettre. Mais ailleurs, mais dans nos familles, mais dans nos réunions intimes, que la langue française soit la langue de nos entretiens[115]. »

[113] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 126.
[114] Lauvrière, *La tragédie d'un peuple*, 464.
[115] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 234.

Dans les journaux de l'époque, la question de l'enseignement de l'anglais est présentée par plusieurs auteur(e)s comme une menace à la famille. Émilie C. LeBlanc, mieux connue sous le nom de plume Marichette, rédige seize lettres au rédacteur de *L'Évangéline* entre le 14 février 1895 et le 3 février 1898[116]. Originaire de Memramcook, au Nouveau-Brunswick, Émilie C. LeBlanc est institutrice à Weymouth. Marichette, le personnage qu'elle crée, est originaire de la Nouvelle-Écosse, est mariée à un ivrogne et travaille à ses côtés dans un magasin. Bien qu'elle rédige ses lettres dans un dialecte régional, Marichette est d'abord et avant tout une « patriote » qui défend sa religion et sa langue. Si ses opinions diffèrent de celles de l'élite dans certains dossiers comme le droit de vote des femmes, elle se range de leurs côtés lorsqu'il est question de la valorisation de l'éducation en langue française, de l'acadianisation de l'Église et des dangers de l'émigration aux États-Unis[117]. À l'instar des chefs de file acadiens, elle tient le clergé irlandais responsable de l'anglicisation des francophones. Dans sa lettre du 28 février 1895, elle constate:

> Je suis trop vieille pour écrire *much*, mais j'ai ma plus jeune fille que j'veux faire instruire, et rien en français s'te fois cite. Mes deux plus vieilles j'les ont envoyé à l'école plusieurs années, mais le maître ou la maitresse voulions pas yeux montrer l'français, qu'on se moquerait de nous autres si j'le parlions devant les étrangers, et pi toute nos jeunes filles, depi checque'temps se fesont instruire en anglais et pi quanqu'elles avons passé le deuxième livre et pi capable de dire 'How di do', et se plicer le bec, sa honte même de parler à leurs mères en français. Sur six mots, s'en ricasse trois, s'en dit deux en anglais, ou qui semble l'anglais, et un en français. […] Elles ne voulons pas laver les patates, ou fider les poules, trop demoiselles pour marier nos garçons, et tout d'un coup, heppe, à la *State me boy* pour se marier quandqu'il on la chance, et travailler dans les *factorys* et ailleurs itou. À chi la faute? […] Ça vont à la

[116] Pierre Gérin et Pierre M. Gérin, *Marichette: lettres acadiennes, 1895-1898* (Sherbrooke: Antoine Naaman, 1982).
[117] Gérard Beaulieu (dir.), *L'Évangéline, 1887-1982: entre l'élite et le peuple* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie et Chaire d'études acadiennes, 1997), 33.

> State se tuer à travailler dans toutes sorte de salopprie et quanque s'est malade ça vient voir leur vieille mère pour se faire sougner et manger ça que j'avons suer pour gagner[118].

Pour Marichette, l'enseignement de l'anglais cause non seulement l'émigration vers les villes industrielles des États-Unis, mais est aussi responsable de la perte de la culture et des traditions acadiennes. En quittant leur foyer pour les « States », les Acadiennes « trop demoiselles » sont « américanisées » et laissent de côté leur rôle essentiel à la population acadienne. Pour Marichette, ces femmes qui quittent leur foyer pour entrer sur le marché du travail délaissent leur famille et leur culture. Comme Marichette, d'autres contributeurs au journal *L'Évangéline* expliquent que les Acadiennes sont davantage perdues à la cause nationale si elles développent un amour pour le matérialisme[119]. Valentin A. Landry lance un appel aux Acadiennes dans un éditorial. Il écrit: « Évangéline! Évangéline! le froid matérialiste ne te comprendra pas. C'est un nouveau Brutus pour qui ta vertu n'est qu'un *mot*, tes charmes, un ornement inutile ou superflu. » L'idéal de la jeune acadienne est pour lui « la brunette ou la blonde Acadienne, gracieusement coifée de son mouchoir de soie et drapée du costume qui révèle la simplicité de ses mœurs. » Celle-ci personnifie la pudeur d'Évangéline et est pour Landry « l'honneur de notre nom et la gardienne vigilante du sanctuaire de la famille[120]. »

En 1921, B. Leblanc signe un article intitulé « L'âme de la maison » dans *L'Évangéline* et affirme que « c'est un fait reconnu que la femme est à la base du problème social » et que l'Acadie est menacée par les ambitions des femmes qui s'aventurent à l'extérieur foyer. Selon l'auteur,

[118] Marichette, *L'Évangéline*, 28 février 1895.
[119] Voir par exemple Henri L. d'Entremont, « A nos filles acadiennes », *L'Évangéline*, 28 mars 1888, 2.
[120] Valentin A. Landry, « L'Acadienne », *L'Évangéline*, 30 janvier 1889, 2.

> [s]i notre race acadienne a conservé intactes: sa foi, sa langue et ses traditions, à venir jusqu'à présent, c'est que « nos mères acadiennes » savaient et comprenaient leurs devoirs, c'est quelles envisageaient clairement la sublime mission qui leur était réservée. Malheureusement, en nos jours d'extériorisation à outrance, cette noble mission est de moins en moins comprise: l'amour du luxe, du confort, l'horreur de la gêne et de la souffrance, écartent peu à peu la femme de son foyer[121].

Ces ambitions vont à l'encontre de l'image de la femme acadienne, surtout celle qui est habituellement présentée dans les pages des journaux et dans le programme national des intellectuels acadiens de l'époque. Dans son analyse de *L'Évangéline,* Monique Boucher-Marchand affirme qu'« [a]lors que le message premier semble valoriser l'image de la femme au foyer, cet appel patriotique les interpelle dans une fonction qui consiste à prendre une part active dans la société politique[122]. » Qu'ils encouragent l'intégration économique ou l'isolement par la colonisation, les chefs de file s'entendent toutefois pour dire que la place de la femme est au foyer. Les journaux nationaux perpétuent également ce rôle de la femme dans la société. En 1905, le décès de Mme Rosalie Martin est annoncé dans *L'Évangéline.* En plus de décrire sa famille et sa dévotion religieuse, on écrit : « Quand une mère peut infiltrer dans le cœur de ses enfants un profond respect pour la religion, un tendre amour pour la terre natale, un affectueux souvenir pour tous les compatriotes et surtout un filial attachement à ses aïeux, cette mère a joué un grand rôle et elle a droit à la reconnaissance publique[123]. » *L'Évangéline* publie une autre annonce nécrologique pour Susanne Landry, une « octogénaire acadienne », en 1908. Elle est décrite de la façon suivante : « On la vit, comme nos antiques mères acadiennes

[121] B. LeBlanc, « L'âme de la maison », *L'Évangéline*, 17 novembre 1921, 8.
[122] Monique Boucher-Marchand, « L'Évangéline et les femmes, 1887-1910: de l'image univoque au symbolime archétypal » dans *L'Évangéline 1887-1982: entre l'élite et le peuple* sous la direction de Gérard Beaulieu (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1997), 185.
[123] « Fidèle à sa race », *L'Évangéline*, 21 septembre 1905, 3.

de la Grand-Pré et de la primitive Acadie, se livrer aux travaux des champs avec une force, un courage indomptable [...] » À la suite de cette représentation de la défunte, on ajoute le commentaire suivant: « Quoi d'étonnant que le peuple acadien ait pu résister, puis manifester son existence à la face de tous, avec des héroïnes comme celle dont nous parlons et qui, au siècle dernier, étaient nombreuses encore[124]? »

Dans les écrits de l'époque, les femmes acadiennes ne peuvent paraître moderne. En 1887, Henri-Raymond Casgrain décrit un événement qui résume bien la valeur accordée aux « bonnes » Acadiennes dans le projet national :

> Un prêtre irlandais, curé d'une paroisse acadienne, voyageant d'Yarmouth à Digby, vit monter dans le train deux jeunes filles qui portent l'un des beaux noms de l'ancienne Acadie [...] Toutes deux étaient vêtues dans le dernier goût américain, et s'entretenaient ensemble en anglais; tout à coup, elles aperçoivent assises devant elles, deux bonnes Acadiennes coiffées de la cape normande.
> Look at these two French women, s'écrie l'une d'elles; how ridiculous! Et toutes deux de rire à coeur joie.
> Le brave curé, qu'elles n'avaient pas vu, se retourne indigné, les dévisage du regard; et d'une voix qui attire l'attention de tous les voisins:
> - Comment! leur dit-il, n'avez-vous pas honte? Vous, des Acadiennes! Vous rougissez de votre nationalité! Je vous connais au reste; vous êtes loin de valoir ces deux braves femmes dont vous vous moquez. Je les connais elles aussi, ce sont d'excellentes mères de famille, l'exemple de leur paroisse; et vous! ...
> Un silence complet s'était fait dans le char: les deux jeunes filles anéanties, se cachèrent la figure avec leurs mouchoirs[125].

La « cape normande » est souvent décrite dans des récits semblables, mais l'historien Georges Arsenault démontre qu'au niveau pratique, cette image traditionnelle est parfois un obstacle au projet de société. Il explique qu'à l'Île-du-Prince-Édouard, les chefs de file acadiens et les membres du clergé de la fin du 19^{e} siècle mènent une

[124] « Mort d'une octogénaire acadienne », *L'Évangéline,* 16 avril 1908, 3.
[125] Henri-Raymond Casgrain, *Un Pèlerinage au pays d'Évangéline* (Québec: L. Demers, 1887), 386.

campagne pour convaincre les Acadiennes d'abandonner leur habit traditionnel car « cette mode rétrograde et conservatrice voile les belle qualités intérieures de l'Acadienne[126]. » L'objectif de la campagne n'est pas, toutefois, d'encourager les Acadiennes à accepter leur modernisation et à y participer, mais bien d'empêcher les groupes avoisinants de « se moquer » et de « tourner en ridicule » les Acadiens[127].

Pour l'écrivaine *La Bergère*, qui écrit dans les pages du *Courrier des provinces maritimes*, l'enseignement de l'anglais, l'éducation supérieure et la poursuite du succès à l'extérieur de leurs communautés représentent une menace pour les femmes comme pour les hommes. En avril 1886, elle écrit au sujet de son cousin Poireau, un jeune homme qui a fait des études au collège et qui approche la trentaine. Elle s'inquiète qu'il devienne un vieux garçon et publie une note qu'il a rédigée : « Faisons le tour de mon pays en quête d'une vierge acadienne. C'est une femme acadienne qu'il me faut; jamais je renierai mon sang. » L'intention est bonne, avoue *La Bergère*, mais son cousin admet également qu'il a de la difficulté à trouver une épouse puisque « [c]es acadiennes calmes, douces, honteuses et modestes à n'en plus finir, sont incapables de prendre les rênes de ma maison[128]. » Il quitte ainsi le bercail, mais limite sa recherche pour une conjointe chez « nos anges des autres pays » en Acadie.

À Moncton, une ville qui attire plusieurs Acadiens au tournant du siècle, il y a un débat quant à l'utilisation et la valorisation des deux langues. En 1909, par exemple, des parents francophones soumettent une pétition à la Moncton School Board pour assurer l'enseignement de l'anglais dans les écoles françaises. Ces parents considèrent que la

[126] Georges Arsenault, « Le dilemme des Acadiens de l'Ile-du-Prince-Edouard au 19e siècle », *Acadiensis* 14, 2 (printemps 1985): 38.
[127] *Ibid.,* 39.
[128] Bergère, « Un 'Quart d'Heure' du cousin de Bergère », *Courrier des provinces maritimes*, 1 avril 1886, 1.

langue anglaise est nécessaire à l'avancement des élèves francophones. Toutefois, au sein de l'Église, on s'inquiète de l'impact qu'aurait l'enseignement de l'anglais dans la formation des jeunes, crainte que partagent plusieurs parents de la ville. En effet, en 1911, un groupe de mères acadiennes témoignent de leurs inquiétudes dans *L'Évangéline.* Elles expliquent que la première communion de leurs enfants a été menée uniquement en anglais et vont même jusqu'à comparer cette injustice à celle de la Déportation[129]. Cette intervention dans les pages du journal est importante car il s'agit d'une des rares occasions où l'on trouve la voix des femmes acadiennes dans les journaux. Cécile Gallant explique que *L'Évangéline* publie les lettres de Marichette, mais décourage les autres femmes de contribuer au journal[130].

Lors de la Convention nationale de 1905, on souligne les problèmes causés par la proximité des anglophones dans les villes et le mariage exogame. En se préparant pour le rassemblement national, Georges Demanche écrit dans *L'Évangéline* que la ville est le « tombeau de la nationalité acadienne » puisque les francophones sont entourés par l'anglais et qu'« un autre danger guette les Acadiens dans les villes. Où prendront-ils femme? Presque toujours ils entreront, faute de compatriotes, dans une famille irlandaise, où tout est anglais et où ils se dénationaliseront peu à peu[131]. » Lors de la convention, l'abbé Joseph R. Doucet souligne dans son sermon la nature genrée du mariage exogame et de ses conséquences: « Et, voyez ce qui se passe dans les mariages mixtes, malheureusement trop fréquents dans certains milieux. Si la mère est catholique et comprend ses devoirs, presque toujours les enfants seront élevés dans la foi catholique; et cela nonobstant les efforts que pourrait faire le père protestant pour entraver cette

[129] Gallant, *Les femmes et la renaissance acadienne,* 11.
[130] *Ibid.,* 6.
[131] Georges Demanche, « Les Acadiens et leur avenir », *L'Évangéline,* 3 août 1905, 2.

éducation; si, au contraire, la mère est protestante, les enfants seront inévitablement élevés dans les croyances protestantes[132]. »

En 1908, en parallèle avec la lutte pour l'obtention d'un premier évêque acadien, des efforts sont menés à Moncton pour la création d'une paroisse de langue française. La création de la paroisse de l'Assomption est annoncée en 1914 avec la division de la paroisse St-Bernard. Le projet de l'acadianisation de l'Église provoque plusieurs tensions entre les représentants ecclésiastiques majoritairement irlandais et les représentants acadiens, ainsi qu'entre les divers journaux nationalistes. L'une des grandes menaces est celle du contact quotidien entre Acadiens et Anglophones. Ce qu'on craint, c'est l'anglicisation des Acadiens par le clergé anglophone, mais aussi par les mariages exogames. Lors d'une rencontre avec le pape, Marcel-François Richard présente un document pour le convaincre de la nécessité d'un évêque acadien[133]. Armé de statistiques au sujet de la Paroisse Saint-Bernard de Moncton, il démontre qu'en 1910, la ville compte 475 familles acadiennes, 25 familles mixtes acadiennes catholiques et 20 familles mixtes acadiennes protestantes. Il souligne également que « 94% des familles acadiennes comprennent mieux l'anglais, » mais qu'un seul sermon en français à l'église à toutes les trois semaines est loin d'être suffisant pour assurer la survie de la langue. Afin de mieux convaincre le pape, il ajoute « [d]e fait notre population est en contact continuel avec une population protestante fanatique qui cherche sans cesse à enlever le prestige du sentiment catholique. Nos hommes acadiens travaillant avec des protestants qui s'entretiennent avec

[132] « Cinquième Congrès National des Acadiens », *L'Évangéline*, 7 septembre 1905, 1-2.
[133] Léon Thériault, « Les origines de l'archevêché de Moncton: 1835-1936 », *Les cahiers de la société historique acadienne*, 17, 4 (1986): 111-132.

eux de discussions religieuses. Les nôtres, à cause de leur manque d'instruction, sont à la merci des sophismes de nos adversaires et se laissent prendre au piège de l'infidélité[134]. »

La lutte pour l'acadianisation de l'Église a d'abord été entamée par l'élite laïque – soit par Pierre-Amand Landry, Pascal Poirier, et même, Valentin Landry[135]. L'appui du père Marcel-François Richard en 1906 a grandement aidé à plaider leur cause devant les autorités ecclésiastiques[136]. Selon Martin S. Spigelman, les tensions entre les groupes ethniques du Nouveau-Brunswick qui accompagnent cette lutte sont « rooted in differing conceptions of the church and its functions in a secular society. The Acadians believed that the church was an intimate part of their 'national' identity and consequently it had to be sympathetic to linguistic as well as to religious needs.[137] »

Au tournant du siècle, l'enseignement de l'anglais est perçu, par certains, comme un avantage pour l'avancement individuel des Acadiens, mais par d'autres, comme une menace pour la communauté francophone entière. Cet enseignement, ainsi que le mariage exogame, ne sont que les premières étapes de l'assimilation. Le rapprochement entre les groupes linguistiques se fait, toutefois, par les porte-paroles des Acadiens.

2.2.4 - L'exogamie chez les grands penseurs de la Renaissance acadienne

Afin de mener le projet national et de travailler à l'épanouissement de l'Acadie au Canada, les chefs de file acadiens ont côtoyé les élites politiques, économiques et religieuses des groupes avoisinants. Selon Pascal Poirier, le travail du Père Lefèbvre au Collège Saint-Joseph est d'abord et avant tout la formation d'hommes capables de

---

[134] « Évêque acadien », 8.4-2, CEA-AC.
[135] Valentin Landry est même réprimandé par Monseigneur Sbaretti, le représentant du pape, pour les propos qu'il exprime dans les pages de son journal *L'Évangéline.* Thériault, « Les origines de l'archevêché de Moncton »; Sally Ross, « Valentin Landry », DBC XIV (1911-1920), www.biographi.ca
[136] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadien-Canadien Relations », 425.
[137] *Ibid.*, 397.

contribuer à l'amélioration des relations entre les divers groupes linguistiques des provinces maritimes[138]. Le Collège Saint-Joseph est souvent considéré comme le « premier collège acadien », mais il accueille également des étudiants catholiques anglophones de la région. En effet, entre 1864 et 1880, seuls 293 des 634 étudiants de l'institution ont des patronymes acadiens ou canadiens-français. Plusieurs de ces anciens se trouvent ensuite à la tête du premier mouvement nationaliste et perçoivent le bilinguisme comme une nécessité pour l'avancement social du peuple acadien. Pour certains, un mariage exogame, c'est-à-dire avec une Anglophone ou une Canadienne française, permet d'élargir les réseaux sociaux, rendant ainsi possible l'accès à des postes politiques, des cercles intellectuels ou des domaines économiques qui leurs étaient jusque-là interdits. Toutefois, puisque ce sont leurs pairs qui déterminent s'ils appartiennent ou non au groupe, et s'ils ont ou non abandonné la lutte nationale, ces hommes doivent négocier délicatement entre succès et crédibilité.

Lors de la première convention nationale, Hector Langevin, en plus d'encourager les Acadiennes à empêcher les jeunes hommes de quitter leurs communautés pour les États-Unis, affirme qu'« en traduisant en une autre langue et en défigurant vos noms de famille, vous faites outrage à la mémoire de vos pères, vous renoncez à leur héritage[139] ». Selon Martin S. Spigelman « [t]he Acadians applauded Langevin's speech - to do otherwise would be impolite - although it was little more than a motley collection of political platitudes and as such indicative of Quebec's general attitude toward l'Acadie[140] ». Stanislas-François Poirier, ou Stanislaus Francis Perry comme le politicien

[138] Pascal Poirier, *Le Père Lefèbvre et l'Acadie*, troisième édition (Montréal: C.O. Beauchemin & Fils, 1898), 183.
[139] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 125.
[140] Spigelman, « The Acadian Renaissance and the Development of Acadien-Canadien Relations », 262.

insulaire préfère se faire appeler, est pourtant offusqué par ce discours. Il affirme devant les délégués présents à la Convention nationale qu'à l'Île-du-Prince-Édouard, « il était peut-être nécessaire et utile de s'anglifier un peu pour se défendre, pour éviter les attaques qu'on nous destinait[141]. » Perry avait lui-même anglicisé son nom lors des années 1840 afin de poursuivre une carrière professionnelle et politique[142].

Il n'est toutefois pas le seul politicien acadien à avoir eu recours à cette pratique tout en continuant de contribuer aux efforts nationalistes de l'époque. En 1927, lors de la Convention nationale qui se déroulait à Moncton, plusieurs soulignent le succès de Pierre Veniot, qui a été nommé premier ministre du Nouveau-Brunswick en 1923à la suite de la démission de Walter E. Foster. À l'instar de Perry, Veniot a changé son nom pour rejoindre un électorat anglophone. Louis Thomas, écrivain en voyage au Nouveau-Brunswick, demande « Pourquoi cette mutation de Vigneault en Veniot? Il y a là simple concession pour l'oreille et l'œil anglais[143]. » Thomas souligne toutefois que « cet accent et ce nom de forme anglicisée ne signifient aucun abandon: on en eut la preuve au dernier Congrès acadien de Church Point: il revendiqua fièrement les droits des Acadiens de langue française dans des termes qui ne pouvaient faire douter de son patriotisme, et cela devant des représentants de la presse anglaise qui devaient répéter ses paroles à toute la population du Nouveau-Brunswick[144] ». L'anglicisation de son nom n'a pas été suffisant pour permettre à Véniot d'acquérir l'appui des électeurs anglophones de la province. Lors des élections provinciales de 1925, son parti est défait, rejeté particulièrement par les

[141] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 172.
[142] Georges Arsenault, « Stanislaus F. Perry - un pionnier chez les hommes politiques acadiens », *Les cahiers de la société historique acadienne* 35, 3 (juillet-septembre, 2004).
[143] Louis Thomas, « Voyages: La race française dans le Nouveau-Brunswick », *L'Opinion*, trouvé dans « Race française au N.B. - article de Louis Thomas », 6.4-11, CEA-AC, 449.
[144] *Ibid.*

électeurs des régions à majorité anglophone et protestante. L'historien Don Nerbas estime qu'une montée du sentiment antifrancophone et anticatholique associé à l'émergence du Ku Klux Klan a également contribué à son revers[145]. Pour Bill Parenteau, il est impossible de comprendre pleinement l'étendu de la « "whispering" campaign » entamée par l'organisation xénophobe d'origine américaine, mais que « except for Victoria and Restigouche counties the voting broke down strictly along French-English lines[146] ».

Pour en revenir au discours de Langevin, son opinion concernant l'anglicisation du nom n'est pas la seule proposition qui préoccupe Stanislaus Perry. Ayant épousé Margaret Carroll, une Irlandaise, en 1847, il critique également l'idée voulant que les Acadiens doivent épouser uniquement des Acadiennes. Il explique: « Au sujet des alliances, auxquelles il a été fait allusion, je suis plus libéral qu'on ne s'est déclaré, je suis d'opinion que le jeune Acadien doit être libre de prendre sa femme là où il l'entend[147]. »

Perry n'est pas le seul politicien acadien à s'être marié à l'extérieur du groupe : Pierre-Amand Landry a épousé une Irlandaise et Pascal Poirier s'est marié à deux reprises à des Canadiennes françaises. En politique, par contre, le pont entre les deux communautés linguistiques est difficile à entretenir et en cherchant à trop accommoder un groupe, on semble abandonner l'autre. Dans une lettre envoyée à Placide Gaudet, Aimé LeBlanc présente la cause d'un candidat qu'il définit comme « Acadien à demi ». Il estime que l'avantage de cet homme réside dans le fait qu'une « goutte de sang irlandais rallierait à sa cause [...] » Le désavantage, selon LeBlanc, est que ce dernier « ne parle

[145] Don Nerbas, *Dominion of Capital: The Politics of Big Business and the Crisis of the Canadian Bourgeoisie, 1914-1947* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), 46.
[146] Bill Parenteau, « The Woods Transformed: The Emergence of the Pulp and Paper Industry in New Brunswick, 1918-1931 », *Acadiensis* 22, 1 (automne 1992), 28.
[147] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 173.

pas le français. Il est marié à une anglaise et sa famille ne parle pas le français[148]. » Gaudet est peu friand de l'idée et note les dangers que posent certains hommes trop ambitieux de s'intégrer dans la communauté voisine. Dans une lettre à son ami Narcisse Landry, Gaudet souligne: « Maintes fois j'ai eu envie de relever les assertions erronées et les inepties de *L'Évangéline*, mais j'ai préféré garder le silence parce il m'aurait fallu parler d'élèves fort méritants et brillants sortir [sic] du collège, mais quoique portant de beaux noms Acadiens sont néanmoins nés de mères irlandaises et sont plus Irlandais de sentiments qu'Acadiens de cœur[149]. » Même si on ne connait pas le contexte dans lequel ont été écrits ces commentaires, les propos de Gaudet visent sans doute Valentin Landry, son ancien employeur à *L'Évangéline.* Les étudiants en question sont les fils de Pierre-Amand Landry et de Ambroise-David Richard.

À l'inverse, le mariage endogame peut permettre à certains intellectuels qui n'ont pas grandi dans les provinces maritimes de mieux intégrer le groupe. À la suite de la présentation de ses recherches au sujet de la Déportation, l'auteur Edouard Richard est décrit de la façon suivante dans le *Free Press*:

> Mr. Richard is, as has been said, of almost unmixed Acadian blood. To be mathematically precise, he is fifteen-sixteenth Acadian and the other sixteenth, which is English, comes from the Howe, Judge of Admiralty, Commissioner of British troops and First Councillor in Acadia[150].

Cette malléabilité de l'identité acadienne ne s'étend toutefois pas jusqu'au public acadien. De plus, ce ne sont pas tous les membres de l'élite qui acceptent les compromis que font certains Acadiens dans leur vie privée. Pascal Poirier, par exemple, exprime sa colère

[148] Lettre d'Aimé LeBlanc à Placide Gaudet, 14 octobre 1911, 1.72-11 CEA-AC.
[149] Lettre de Placide Gaudet à N. A. Landry, janvier 1909, 1.64-18 CEA-AC.
[150] « New Light on Acadia », *Free Press*, December 15, 1893.

envers ceux qui ont abandonné leur langue ou leur religion lors d'une conférence qu'il prononce à Lynn, Massachusetts en 1898 :

> Si, cependant, quelques-uns croient mieux réussir dans le monde en changeant leur nom, par exemple, et en abandonnant leur langue française, qu'ils le fassent, ils en ont la liberté, mais ceux-là sont des déserteurs. Si, par conviction religieuse, il s'en trouve qui se croient en conscience obligés de renier leur foi pour prendre une religion nouvelle, c'est affaire entre eux et Dieu; mais s'ils apostasient sans conviction, par respect humain et pour se faufiler parmi les protestants, ceux là sont des lâches[151].

Durant la première moitié du 20e siècle, malgré les conflits entre les Acadiens et leurs voisins, il y a aussi certains rapprochements entre des membres de l'élite acadienne et les représentants des différentes communautés des provinces maritimes. Comme Veniot, Perry, Landry et Poirier, les politiciens acadiens de cette époque sont conscients de l'importance des bonnes relations avec les groupes avoisinants et du pouvoir qu'ont ces derniers lors des élections. La bonne entente qu'ils souhaitent maintenir en politique se retrouve ainsi dans leur vie personnelle. En raison de ces efforts de rapprochement, certaines décisions qui seraient, dans un autre contexte, perçues comme une anglicisation, ou comme une « anglomanie », semblent être pardonnées. Les choix personnels de ces hommes privilégiés vont cependant parfois à l'encontre des conseils qu'ils ont légués aux Acadiens et Acadiennes lors de grands rassemblements nationaux.

Cette pratique de se marier à l'extérieur du groupe remet toutefois en question une autre valeur considérée essentielle au groupe : celle de l'esprit égalitaire. Un échange dans *Le Moniteur acadien* entre deux Acadiens qui utilisent les pseudonymes Évangéline et Gabriel démontre que le mariage des hommes acadiens avec des femmes à l'extérieur

[151] Voir les résumés de la conférence dans *Le Moniteur acadien,* 8 et 11 novembre 1898.

du groupe est relié à la nation. La première intervention d'« Évangéline » vise les instituteurs et les petits commerçants, surtout ceux qui

> se croient trop pour marier les filles de leur nation; ils marient des Écossaises, non pas les riches et les bien élevées (ils ne le peuvent point), mais celles qui ont passé leur vie comme cuisinières chez les autres; elles ne savent ni filer, ni brocher; elles sont des réelles novices qui ne sont point regardées par les jeunes hommes de leur nation[152].

Cet auteur croit que ceux qui choisissent l'exogamie « se croient au-dessus des autres hommes de leur nation ». « Gabriel » répond à cette lettre en encourageant le mariage des Acadiens avec les autres, une tendance qu'il juge nécessaire afin de corriger l'effet néfaste des mariages consanguins sur la santé du peuple[153]. Il affirme que le mariage est une façon pour les Acadiens de s'intégrer dans la société canadienne et que les Acadiens doivent apprendre de leurs erreurs. Il affirme même, en fait, que les Acadiens ont été partiellement responsables de leur propre déportation car ils ont refusé de s'intégrer et de s'adapter à la nouvelle structure du pouvoir[154].

Conclusion

Les pères de la Renaissance acadienne font la promotion de l'homogénéité du groupe acadien dans la représentation du passé et de l'avenir du groupe. Ils nient l'existence de mariages exogames entre les Acadiens et les Mik'maq lors des premières heures de la colonisation ainsi que les unions entre Acadiennes et les officiers britanniques. Dans le projet national, l'exogamie est largement associée à la perte de

[152] *Le Moniteur acadien,* le 29 avril 1880.
[153] Selon Georges Arsenault, « Gabriel » est probablement Domitien-H. Gallant, instituteur né à Rustico et qui a épousé Catherine MacDonald. « Le dilemme des Acadiens de l'Île-du-Prince-Edouard au 19e siècle ».
[154] *Le Moniteur acadien,* le 20 mai 1880.

l'identité par l'assimilation ou l'américanisation des Acadiens. Les femmes, considérées comme les « gardiennes de la race », ont un rôle spécifique à jouer dans la survivance de la culture et la langue.

Malgré cette représentation du rôle traditionnel des femmes, les Acadiennes participent elles aussi à la transformation de leurs communautés. Plusieurs émigrent vers les villes et les centres industriels. Parmi celles-ci, certaines encouragent même l'enseignement de l'anglais à leurs enfants. Comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, elles sont nombreuses à contribuer à l'évolution des coutumes et des traditions reliées à la fréquentation et au mariage.

Chapitre 3 - Définir l'appartenance et l'identité régionales dans le cadre des mariages et des noces

Introduction

Bien que les Conventions nationales ont rassemblé un nombre important d'Acadiens et d'Acadiennes à plusieurs reprises entre 1881 et 1937, ces événements nationaux nous informent peu au sujet de la culture acadienne telle qu'elle est vécue au quotidien. Afin de mieux saisir la pluralité des expériences du groupe, nous nous tournons vers un autre événement rassembleur de grande importance : le mariage. Considéré comme une grande étape de la vie et un sacrement catholique primordial pour les Acadiens et Acadiennes, la cérémonie et les noces permettent à une famille, à une paroisse ou à un village de célébrer l'union d'un couple. Contrairement aux Conventions nationales, où l'identité est prescrite par les membres de l'élite, le mariage est une occasion de mettre en valeur la culture acadienne et l'appartenance à la communauté. L'attention portée au mariage nous permet ainsi de nous éloigner d'une définition diasporique de l'acadianité, car l'union conjugale et la fête qui l'accompagne contribuent au maintien d'une culture locale et communautaire.

Selon l'historien Julien Masicotte, les premiers indices de la tension entre une définition diasporique de l'Acadie et une autre confinée à la paroisse se retrouvent dans les écrits d'Émile Lauvrière des années 1920. « L'Acadie tragique », telle qu'elle est envisagée à la fois par Lauvrière et par d'autres auteurs entre 1920 et 1950, est composée de deux territoires : « D'abord celle de l'Acadie diasporique et historique. Ensuite, une seconde qui tente d'ancrer les Acadiens non pas dans une mémoire mythique, mais dans

un territoire concret : celui des villages et des paroisses[1]. » Selon Masicotte, « les deux conceptions du territoire ne s'opposent pas : elles se complètent, puisque ces petites communautés se rattachent aussi à la conception d'un espace plus large qui est celle de sa diaspora[2]. »

Dans ce chapitre nous chercherons à montrer qu'il est possible de retrouver une définition de l'identité vécue, c'est-à-dire immédiate et quotidienne, construite en parallèle au discours de l'élite acadienne, bien avant la parution des travaux de Lauvrière. Cette définition varie pour chaque communauté, puisqu'elles perçoivent les conditions de l'appartenance chacune à leur façon. Comme c'est le cas pour l'acadianité telle que définie par l'élite, les paramètres du groupe varient selon les besoins et les restrictions de chaque région. De plus, la définition de l'appartenance n'est pas fixée dans le temps, mais évolue avec l'ouverture des communautés acadiennes aux autres.

Comme nous l'avons démontré aux chapitres précédents, le discours de l'élite répond aux nouvelles réalités socioéconomiques de la fin du 19^{e} siècle. L'éducation, le transport, la communication (journaux), et le travail favorisent le rapprochement entre les Acadiens et leurs voisins et la découverte des réalités qui leur sont extérieures. Le mariage et les noces sont également affectés par cette ouverture à l'Autre et deviennent, en quelque sorte, un espace où se rencontrent tradition et modernité. Selon l'historien John R. Gillis, « however much they may change over time, the rituals of courtship and marriage continue to meet the need to define, control, and otherwise cope with change, a

[1] Julien Masicotte « Le territoire acadien. Contextes et perceptions. » dans *Balises et références: Acadies, francophonies*, sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 86.
[2] *Ibid.*

need that is only partially met by the formal institutions of marriage[3]. » Denise Girard démontre également que les rituels du mariage sont un « mode d'expression du lien social, une manière de réaffirmer à leur tour la continuité de la société par un réseau de règles constituant la structure même de la vie sociale[4]. »

L'émigration vers la Nouvelle-Angleterre du tournant du 20e siècle élargit ce que l'historien Jordan Stanger-Ross nomme la « géographie de l'intimité[5]. » En plus de l'éclatement du réseau de la communauté, les coutumes et les traditions évoluent grâce aux contacts avec les Américains et les autres travailleurs que l'on retrouve dans les centres industriels. Par exemple, Barbara LeBlanc démontre que le va et viens des Acadiens de Chéticamp vers les États-Unis au tournant du siècle modifie à la fois le contenu et le contexte de la culture traditionnelle de la communauté[6]. Chaque communauté a des besoins distincts ainsi qu'une réalité démographique qui lui est propre et qui change à son propre rythme. Les changements technologiques du tournant du siècle – c'est-à-dire l'amélioration des routes, le développement du chemin de fer, la popularité grandissante de l'automobile, l'accessibilité des photographies et images – contribuent à l'évolution fragmentée des communautés que l'on retrouve dans les provinces maritimes.

Afin de mieux comprendre ces nuances, nous avons consulté les entrevues menées par des ethnologues à travers les provinces maritimes et disponibles au Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson de l'Université de Moncton. Les coutumes et le

---

[3] John R. Gillis, *For Better, For Worse: British Marriages, 1600 to the Present* (New York et Oxford: Oxford University Press, 1985), 7.
[4] Denise Girard, *Mariage et classes sociales. Les Montréalais francophones entre les deux Guerres* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2000), 16.
[5] Jordan Stanger-Ross, *Staying Italian: Urban Change and Ethnic Life in Postwar Toronto and Philadelphia* (Chicago et Londres: University of Chicago Press, 2009). Le concept de la géographie de l'intimité est également élaboré par Ann Stoler dans son ouvrage *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History* (Durham: Duke University Press, 2006).
[6] Barbara LeBlanc, « To dance or not to dance: the case of Church and group social control in Chéticamp, Cape Breton Island, Nova Scotia » (thèse de maîtrise, Université Laval, 1986), 121.

savoir-faire que l'on retrouve dans le folklore acadien contribuent à la conception du groupe par sa culture populaire. Cette source a pourtant ses limites. D'abord, les connaissances proviennent de souvenirs du passé et demeurent souvent sans date. Le passé est parfois imaginé de façon vague. Les informateurs utilisent des expressions telles que « avant », « dans le temps », et « dans mon jeune âge ». La description des souvenirs de ces individus réflète autant leur présent que leur passé. Ils se permettent parfois de proposer une réflexion au sujet des différences générationelles ou des divers changements qui ont permis l'abandon de certaines traditions.

La transcription des traditions orales pose également problème dans ce contexte. Comme l'a démontré Ian McKay dans son ouvrage *Quest of the Folk: Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth-Century Nova Scotia*, les ethnologues participent également à la construction d'un récit avec la collection de certaines traditions et coutumes[7]. Les premiers ethnologues, tel que Antoine Thaddé Bourque, sont peu nombreux, mais ils encouragent les Acadiens et Acadiennes à imiter leurs ancêtres afin de préserver leur culture[8]. Plusieurs des entrevues consultées pour ce projet ont été enregistrées ou transcrites entre 1970 et 1980. Les folkloristes sont souvent surpris par les réponses des informateurs qui s'intègrent mal dans leur récit des mariages traditionnels. Leurs réactions révèlent souvent l'écart entre le souvenir et la réalité matérielle de l'époque. Par exemple, lors de l'entrevue entre Marc Bellefleur et l'informatrice Irma Martin, on apprend:

---

[7] Ian McKay, *The Quest of the Folk: Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth-Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994).
[8] *Conventions nationales acadiennes,* vol 1: *Memramcook (1881), Miscouche (1884), Pointe de l'Église (1890)*, édition critique établie par Denis Bourque et Chantal Richard, en collaboration avec Amélie Giroux (Moncton: Institut d'études acadiennes, Université de Moncton, 2013), 73.

> I - Après le mariage ben quand on à été faire notre voyage de noces, quand on a revenu y nous ont vait préparé une soirée, une danse, on a danser ... chez nous.
> M - Quel sorte de musique?
> I - On avait les disques j'pense ... on avait pas de musicien ... Des disques ...
> M - Des disques existaient!
> I - Ah! oui on avait un tourne disque, pi des disques. Parce que les maisons étaient trop p'tites, on pouvait pas avoir un, des orchestres, [...] Puis on avait pas le moyen des payer y tout dans ce temps-là[9].

Ce chapitre explore donc les coutumes et les traditions qui entourent la fréquentation des jeunes, des mariages, et des noces. La décision de se marier et de fêter l'union conjugale n'en est pas une réservée à l'individu. En plus de dépendre de la démographie spécifique de la région, le choix du conjoint répond à une variété de restrictions sociales. Selon Peter Ward, « the relations of men and women are set in an elaborate web of regulations which guide private conduct and sanction approved behaviour. Some of these codes are formal, written, and enforced by institutions, others are informal, unwritten, and ruled by custom (…)[10]. » Les traditions et les coutumes acadiennes révèlent l'influence de la paroisse, du curé et de la famille sur la décision du couple. Si le folklore contribue à la définition d'un comportement acceptable pour les membres du groupe, il contribue également à l'exclusion de ceux qui ne se conforment pas aux attentes de la collectivité. L'appartenance imposée à un couple peut également être inatteignable, ce qui mène parfois à des confrontations violentes. Les communautés s'autorèglementent mais, comme nous le verrons, leurs transformations et l'ouverture de leurs réseaux communautaires compliquent les limites du groupe. Selon Serge Gagnon, la « petitesse des lieux » dans les communautés acadiennes au début du 19e siècle explique

[9] « Mariage », Coll. Marc Bellefleur, Inf. Irma Martin, bob. 1, no. 21, 6 mai 1975, CEA-AC G360 *Mariage*.
[10] Peter Ward, *Courtship, Love and Marriage in Nineteenth Century English Canada* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990), 3.

le choix limité de conjoints ou conjointes[11]. La réalité au tournant du 20e siècle n'est plus la même : les « petits » lieux, surtout ceux qui se retrouvent proche du chemin de fer, sont maintenant ouverts sur le monde et plus accessibles aux autres. Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, dans le discours des membres de l'élite, l'Acadien « moderne » est susceptible d'abandonner sa foi, sa culture et sa communauté pour la vie urbaine et les biens matériaux. La modernité n'est pourtant pas qu'une réalité lointaine puisque, ouvertes sur le monde, les communautés acadiennes sont en évolution. En ce sens, nous nous intéresserons à la confrontation du mariage traditionnel au « mariage *fashionable*[12] » au tournant du siècle. Contrairement au mariage traditionnel, le mariage moderne met de l'avant les besoins de l'individu plutôt que ceux de la communauté. Peter Ward note en effet deux objectifs contradictoires : « society's expectations about right conduct in courtship and marriage as against the couple's wish to defend their privacy from the inquisitiveness of others[13]. » Cette négociation culturelle entre les mariages traditionnels et les pratiques modernes sont loin des observations de Haliburton en 1829, stipulant que les Acadiens de la Nouvelle-Écosse « restent fidèlement attachés à leurs coutumes et à leur langue, et bien que leurs affaires les mettent en relation avec les Anglais, il ne se fait entre eux aucun mariage; ils n'adoptent pas leurs manières; ils ne s'établissent pas dans leurs villes[14]. » Notre récit des transformations culturelles ne cherche pas à présenter une dichotomie entre le mariage traditionnel et le mariage

11 Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau* (Québec: Presses de l'Université Laval, 1993), 23.
12 Ce terme est utilisé par les journaux (*L'Évangéline, Le Courrier des provinces maritimes, L'Impartial*) pour l'annonce de ces mariages élégants et à la mode.
13 Ward, *Courtship, Love and Marriage*, 4.
14 Traduction dans Lauvrière*, La tragédie d'un peuple*, 399.

moderne; nous nous intéressons plutôt à la négociation et à la rencontre des deux, mais aussi à l'invention des traditions en réaction à la modernité.

Si l'on considère que le mariage traditionnel est au coeur d'une stratégie de survivance et que les noces sont une fête « nationale », comment le mariage moderne transforme-t-il la définition du groupe? Comment oblige-t-il les individus à confronter les nouveaux rapports de forces qui accompagnent la modernité?

Au tournant du siècle, la majorité des Acadiens – l'élite en est l'exception – n'ont pas laissé de documents écrits, et encore moins de textes témoignant de la façon dont ils conçoivent leur l'identité et leurs motivations quant aux choix de leur conjoint. Y voyaient-ils une façon d'améliorer leur sort personnel ou plutôt de participer au projet national en assurant la survivance culturelle ? Pour certains, comme le généalogiste Placide Gaudet, le réseau familial de son épouse apparaît comme un avantage social[15]. Lorsqu'il annonce ses fiançailles au Père Blanche en 1899, il présente sa fiancée comme « la soeur de l'inspecteur des écoles françaises » et la « nièce de feu le sénateur Arsenault ». Il ajoute :

> C'est une fille de 36 ans, douce, très pieuse, économe, et capable de conduire un ménage sans mettre son mari trop à la gêne. Ce n'est pas une mondaine loin de là. Elle me fera une bonne femme. Sans être une beauté, elle est loin d'être laide. Son père est l'un des cultivateurs les plus à l'aise des Acadiens de l'Île St Jean. Lorsque je suis allé lui demander sa fille en mariage mardi dernier, il m'a reçu à bras ouverts. C'est un vieil abonné du Moniteur et il me connaissait personnellement auparavant. Je rentre donc dans une des premières familles de l'Île St Jean[16].

[15] Mariage entre M. Gaudet et Mlle Marie-Rose Arsenault de Wellington, Î.-P.-É, voir *L'Évangéline,* 23 novembre 1899, 2.
[16] Lettre de Placide Gaudet à Rev. Père Blanche, 12 novembre 1899, 1.67-8, CEA-AC.

Pour d'autres, comme Michel Bilodeau, un marchant de Cocagne au Nouveau-Brunswick, le mariage n'est qu'une décision parmi tant d'autres. Le 16 septembre 1889, il note dans son journal « Got married. Very fine[17] ». À la suite d'un court voyage d'une nuit, il mentionne un souper en famille, mais donne peu de détails au sujet de sa nouvelle épouse ou des cérémonies qui vont au-delà de ce repas familial. Dans son journal, son attention est avant tout consacrée au bon fonctionnement de son magasin général.

Pour les historiens qui se sont intéressés au sort des Acadiens à la suite du Grand Dérangement, le mariage apparaît comme l'affirmation d'un nationalisme collectif. Dans le récit de la survivance acadienne, le mariage est, en effet, un événement qui permet de rassembler les familles dispersées, de renforcer les liens du réseau familial et préserver la culture acadienne. Selon l'historien Carl A. Brasseaux, les nombreux mariages célébrés à l'arrivée des Acadiens de France en Louisiane sont des événements « nationaux », car le plus grand désir des Acadiens était de retrouver leurs familles après le Grand Dérangement. Il s'agit d'ailleurs de l'objectif initial du rassemblement en Louisiane, comme le note Brasseaux : « Between 1757 and 1770 approximately one thousand Acadians migrated to Louisiana, an underdeveloped colony in which they hoped to reunite families divided during the dispersal, thereby reestablishing life as they had known it in Acadia[18] ».

Pour certains, la célébration des noces contribue au récit de la survivance puisqu'elle est l'occasion d'exprimer la culture, soit par la danse, la musique ou même la cuisine traditionnelle. Toujours selon Brasseaux, les célébrations de mariages sont des

[17] Journal de Michel Bilodeau, marchand à Cocagne, transcription dactylographiée, 1834-1970*,* 72.2, CEA-AC, 1.
[18] Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia. The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987), 73.

manifestations nationales puisque « Receptions following the religious ceremonies were, as dictated by custom, community celebrations featuring music, food, beer, and cider, but in a significant departure from tradition, the festivities were crowned with lengthy recitations of Acadian "national history[19]" ». Pour sa part, le chercheur Ryan A. Brasseaux estime que l'organisation de 23 marriages en deux jours à Môle Saint-Nicolas en 1764 est la preuve du « ethnic group's uncanny ability to make the best of a bad situation », et que « in the wake of disaster, dancing emphasized, even nourished, the cohesive ties that held Acadian society together[20]. » Dans la même optique, Barbara LeBlanc avance que « traditional dancing serves as a unifying factor within the Acadian communities[21]. »

La danse traditionnelle évolue cependant grâce aux contacts avec les autres cultures. Selon Ryan A. Brasseaux, « between 1764 and 1950, the Cajun dance repertoire evolved in accordance with both local tradition and those popular external cultural forces acting on music culture in Louisiana. » Il poursuit en expliquant que « dance culture thrived on interaction. This social music and its contexts had the power to stimulate edifying exchanges such as courtship and communal celebration, and the capacity to incite grinding friction when placed against competing cultural agendas structured by unequal power dynamics[22]. »

Les traditions du mariage ont toutefois évolué différemment dans les régions où les Acadiens et Acadiennes se sont réfugiés suite au Grand-Dérangement. Les ethnologues soulignent d'ailleurs les différences qui existent entre les régions acadiennes

[19] *Ibid.*, 111.
[20] Ryan André Brasseaux, *Cajun Breakdown: The Emergence of an American Made Music* (New York: Oxford University Press, 2009).
[21] LeBlanc, « To dance or not to dance », 154.
[22] Brasseaux, *Cajun Breakdown,* 29.

des provinces maritimes et celles de la Louisiane, et ce, malgré les efforts de l'élite acadienne de présenter les deux groupes comme un seul peuple homogène. Selon l'ethnologue Jean-Claude Dupont, il existe toutefois des différences importantes puisque « partout où les Acadiens se sont installés après la Déportation, ils ont adopté ou prêté des traits de culture[23]. »

Des études récentes abondent également en ce sens, et semblent remettre en question le récit traditionnel de la survivance acadienne en s'intéressant à l'impact des influences externes sur les décisions personnelles des Acadiens. Selon Christopher Hodson, « the Acadians' most gut-wrenching decisions in exile – to forge new associations or renew old bonds, to adopt new practices or cling to old ways – were informed by forces beyond the cultural identities they may have shared, or the social cohesion their bayside villages may have fostered in the decades before 1755[24]. » De son côté, Jean-François Mouhot affirme que l'endogamie des Acadiens et Acadiennes dès leur arrivée en France s'explique plutôt comme une conséquence des intentions de la France à déplacer les Acadiens vers l'une de ses colonies. Pour Mouhot, ce choix n'est pas une stratégie nationale, mais plutôt une décision pratique : « Les Acadiens justifient leur réticence à se marier à l'extérieur de leur communauté par le fait qu'en cas de nouveau départ ils auront du mal à convaincre leur conjoint "français" de les suivres; les femmes redoutent de devoir se séparer du groupe, les hommes de ne pouvoir emmener leurs épouses[25]. »

---

[23] Jean-Claude Dupont, *Héritage d'Acadie* (Québec: Leméac, 1977), 74.
[24] Christopher Hodson, *The Acadian Diaspora: an Eighteenth-Century History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 6-7.
[25] Jean-François Mouhot, *Les réfugiés acadiens en France, 1758-1785. L'impossible réintégration?* (Québec: Septentrion, 2009), 85.

Les mariages et les noces sont donc une occasion d'interaction sociale pour la communauté, mais aussi un espace en transformation, influencé à la fois par un contact avec d'autres cultures et une tension entre la tradition et la modernité.

3.1 Les traditions acadiennes de la fréquentation, du mariage, et des noces

Le mariage traditionnel est avant tout un événement public qui contribue au raffermissement des liens communautaires et à la reconnaissance de la place de la famille au coeur de la société. Les traditions et les coutumes encouragent les jeunes à obéir aux règles dictées par leurs parents, mais aussi à respecter l'autorité du prêtre et les besoins de la collectivité. Comme le soulignent Maurice Basque et Laurent Durot, « la culture populaire acadienne, au début du 19e siècle, véhicule également une conception d'ordre moral : la communauté villageoise gère les délits sociaux et sexuels de ses membres par ses propres mécanismes de régulation sociale[26]. » Ces nombreuses influences sur le choix du conjoint ne sont toutefois pas limitées aux communautés acadiennes du 19e siècle. L'historien Peter Ward montre en effet que « when they courted and wed, nineteenth-century Canadian men and women stood at the centre of an interlocking network of regulations[27]. » En Acadie, les normes acceptées à l'époque par la famille, le prêtre et la communauté codifient ainsi la fréquentation des jeunes, les fiançailles, le mariage et les noces.

La rencontre et la fréquentation des jeunes se déroulent d'abord en public. Un garçon et une fille se rencontrent habituellement à l'Église ou lors d'événements

[26] Maurice Basque et Laurent Durot, « L'affaire de la 'Maison louche' de Caraquet: Solidarités familiales et gestion de l'ordre moral dans un village de la Péninsule acadienne », *Revue de l'Université de Moncton*, 21, 2 (1988): 62.
[27] Ward, *Courtship, Love and Marriage in Nineteenth Century English Canada,* 4.

communautaires. Il n'est d'ailleurs pas recommandé de se rencontrer en privé, ni sans supervision. Comme ailleurs au pays, la vie sociale des jeunes acadiens et acadiennes est dictée par les coutumes et les règles populaires. Dans le contexte acadien, c'est le curé de la paroisse qui impose les moeurs de la sociabilité et qui établit les normes des interactions appropriées entre les jeunes. Les anecdotes du tournant du siècle font souvent référence à la présence et à l'autorité du prêtre lors de ces moments de rencontre. Dans un récit publié dans L'*Évangéline* en octobre 1897, on raconte l'histoire de James Valentine Stuart à la Baie Sainte-Marie au 19e siècle qui, dès son jeune âge, découvre les limites de l'acceptabilité sociale :

> One incident he tells with great glee, much to the amusement of his venerable wife. Then, as now, the people came for many miles, east and west, to attend service on the Lord's day. After mass it was the custom of the people, young and old, to strill about the grounds, eat their luncheon, and then enter the church for vespers. On a certain Sunday, Stuart, then an adventurous boy, saw among the Acadian girls sitting about the grounds one who attracted him very much. Her modest face was set in the frame of a well adjusted black handkerchief, the only head covering of the women, old and young, of that day. The young Scoth-Irishman was seized with the spirit of adventure. Forth with he marched along where the young damsel was sitting, and took his seat by her side – an unheard of venture for a youth. He then began an encounter of innocent banter. The lads around laughed when they saw the daring pranks of this young Scotchman. The girl blushed and looked shy. His proposal was that if she would kiss him, he would kiss her, which advance was stoutly declined. While in the midst of his youthful fun, causing much merriment to all the boys and girls around him, he became conscious of the presence of some one unseen. Drawn by a strange influence, he looked over his shoulder, and there, to his consternation, stood Abbe Sigogne, almost touching his back, and hearing every word of his foolish chaffing[28].

[28] Rev. E. M. Saunders, « Halifax in the early days of James Valentine Stuart », *L'Évangéline*, 21 octobre 1897, 3. Le père Jean-Mandé Sigogne est une figure importante pour les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse entre 1799 et 1844. Pour en savoir davantage, voir Anne-Marie Desdouits, « La famille acadienne du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse à l'époque du père Sigogne: harmonie et tensions », *Revue de l'Université Sainte-Anne* (1987), 90-107 et Gérald C. Boudreau, *Le père Sigogne et les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse* (Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1992).

Le prêtre pouvait également dicter les conséquences à être infligées aux jeunes qui ne se conformaient pas aux normes sociales établies. Interrogé à ce sujet en juin 1971, Robert Goguen, originaire de Cocagne, donne un exemple des limites qui étaient imposées aux jeunes à l'époque : « quand on allait voir les filles dans c'temps-là, i' était interdit de sortir sur la route seul avec une fille, sous peine de pas r'cevoir l'absolution. L'absolution était interdite à ceux qui s'promenaient l'soir avec une fille[29]. »

La communauté exerce également une influence importante sur la formation des couples. Selon les études de l'ethnologue Jean-Claude Dupont, on encourageait les Acadiens à fréquenter et, éventuellement, à épouser des individus qui provenaient de la même région qu'eux[30]. Selon Mme Azade McGraw, de Sheila au Nouveau-Brunswick, « [...] ça fait pas ben longtemps les gens se mariait toute voisins. C'est pas tellement longtemps que la mode a changé. Ça se connaissait, tout le monde vivaient des bons ménages. Tout le monde vivaient heureux[31]. » Même son de cloche pour Zénaïde Pelletier (née Levesque), qui explique que « [...] [d]ans c'temps-là ça ça connaissait pas mal toute les familles[32]. » Il arrive également de voir des gens de la même famille se marier, ce qui nécessite l'approbation du prêtre face à la consanguinité, donnée par l'entremise d'une dispense. Dupont explique à cet égard que

> les informateurs, qui ont parlé des mariages entre parents, semblaient dire que les dispenses s'obtenaient assez facilement, si l'on avait l'argent nécessaire pour *faire enlever le parentage* ou le *cousinage*. Il en coûtait généralement $25 vers 1920 pour avoir la permission de s'épouser entre cousins du "deux au trois" (cousins

[29] Robert Goguen, Cocagne, juin 1971, CEA-AC Collection folklore, Collection Doucet-McClure.
[30] Dupont, *Héritage d'Acadie*, 209.
[31] « Mariage », Coll. Germaine Chouinard et Azilda Comeau, Inf. Mme Azade McGraw (80 ans), Sheila N.-B., 3 mars 1982, CEA-AC G360 *Mariage*.
[32] Coll. Denise Pelletier, Inf. Zénaïde (Levesque) Pelletier, bob. 2, no 29, CEA-AC G360 *Mariage.*

> maîtres-germains) et $75 pour s'épouser du "deux au deux" (cousins germains). Il arrivait cependant que certains prêtres refusent de marier des personnes parentes[33].

Malgré ces restrictions, il arrive parfois que l'exotisme d'un étranger attire l'attention des jeunes. C'est que l'on retrouve, par exemple, dans le témoignage d'une jeune Acadienne de l'Île-du-Prince-Édouard :

> Une fille qui pouvait *se ramasser* un gars de la ville ou d'une *paroisse* voisine, et surtout si le garçon était un Anglais, passait pour supérieure aux autres. L'idée courante était que les Anglais étaient *smarts*. Toute la *paroisse* assistait au mariage et l'étranger était considéré comme un Dieu. Même aujourd'hui, il reste de ces idées dans les paroisses françaises de l'île[34].

Peu importe la situation, le couple doit recevoir la sanction de leurs parents avant le mariage. De façon générale, les conséquences sont graves pour les filles qui défient leurs parents. Selon Barbara LeBlanc, dans le folklore, l'autorité des parents et le respect des décisions parentales occupent le plus haut rang. La chanson *La fille mariée malgré ses parents* n'est qu'un exemple des conséquences engendrées par la désobéissance d'une jeune fille. Après avoir épousé un homme malgré l'interdiction paternelle, la fille se retrouve dans son nouveau foyer où :

> Son mari au cabaret, est en frais d'boir'.
> Pas de feu dans la maison,
> Il arrive soûl comme un bon.
> Il la chicane et la met sur le perron[35].

Elle cherche refuge chez ses parents, mais son père refuse de l'aider; le lendemain matin, il la trouve morte à sa porte. On peut voir dans cet exemple à quel point la présence des parents est impérative, et ce dès les débuts des fréquentations. Comme le souligne Mme

[33] Dupont, *Héritage d'Acadie*, 208.
[34] *Ibid.,* 209.
[35] LeBlanc, « To dance or not to dance », 124.

Année Babineau, de Richibouctou Village, les rencontres se déroulent habituellement à la maison sous la supervision parentale : « Ben, ça se passait comme ça, les parents étions là, le garçon était d'un bord p'is la fille était d'l'autre[36], ». Au sujet des jeunes qui souhaitent quitter le domicile pour se rendre chez un voisin, elle explique : « papa aurait été avec nous-autres, i' nous aurait pas laissé y aller, maman aurait pas venu ben papa aurait venu, on y allait pas tout seul avec les garçons[37]. »

Dans la collection de contes et légendes *Chez les Anciens Acadiens : Causeries du grand-père Antoine*, André- T. Bourque présente à son tour le déroulement habituel de la fréquentation pour une jeune fille sous la supervision des ses parents[38]. Il explique que le jeune homme doit visiter la maison paternelle à plusieurs reprises sur une période de quelques mois, mais rarement plus qu'un an, avant de passer à la « grande demande ». Cet événement est important autant pour le couple que pour la famille et pour la communauté. La soirée de la « grande demande », soit l'annonce des fiançailles des jeunes, est considérée comme une cérémonie préliminaire, et on y invite les amis pour un goûté et une fête. Au cours de cette soirée, le jeune homme, assis aux côtés de sa future épouse, demande sa main en mariage à ses parents. Selon Bourque, c'est le père de la mariée qui a le dernier mot et, à la suite de la demande officielle, il prononce un discours souvent émouvant :

> Pendant ce petit discours de la part du chef de famille, la bonne mère essuyait de bien grosses larmes qui coulaient silencieusement sur son visage tout ému, car il est toujours pénible pour le coeur d'une mère de se séparer, d'abandonner à un autre une enfant qu'elle a mise au monde, qu'elle a nourrie de son lait, qu'elle a vu grandir,

[36] « Le mariage », Inf. Mme Année Babineau (82 ans), collection Marthe Léger, 26 mars, 1976, CEA-AC G360 Mariage.
[37] *Ibid*.
[38] Cette coutume est également confirmée par les écrits contemporains de Bourque, *Chez les Anciens Acadiens* et Poirier, *Le parler franco-acadien et ses origines*, 244.

> qu'elle a entourée tous les jours de mille petits soins, une enfant en un mot qui n'est après tout qu'une autre partie d'elle-même[39].

Il faut, pourtant, se rappeler que Bourque présente ici l'idéal d'une famille acadienne traditionnelle, et qu'il décrit ces coutumes en réaction aux changements sociaux de l'époque. À la fin du 19e siècle, l'influence de la communauté sur les décisions personnelles est toujours importante, mais elle est peu à peu afffaiblie par l'ouverture des communautés acadiennes aux autres peuples. Selon Lauraine Léger, la représentation folklorique de André-T. Bourque risque de nous induire en erreur :

> Même si la plupart des Acadiens tiennent à leur héritage culturel [...] tous ne croient pas nécessaire d'attirer l'attention sur un mode de vie plutôt rustique et facilement associé à la pauvreté et à la servitude. C'est que les nombreux exodes de la jeunesse vers les États-Unis ont contribué à ce changement de mentalité ébranlant petit à petit le monde traditionnel. Conscient de ce bouleversement social, André Bourque a justement voulu faire oeuvre de récupération afin que les générations futures ne soient pas complètement coupées de leurs racines[40].

Jean-Claude Dupont explique que la « grande demande » se déroule différemment selon les coutumes des régions. À Memramcook par exemple, il s'agit d'un événement auquel participent la famille et les amis. À Caraquet, l'entente est plutôt établie de façon intime entre le prétendant et les parents de la jeune fille. Dans certaines régions, le prétendant doit même apporter un cadeau, comme des raisins secs, pour les parents et la jeune fille[41].

La communauté doit également participer au processus en se prononçant sur l'union conjugale. Le mariage est annoncé publiquement à l'Église grâce à la publication

---

[39] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 20.
[40] André-T. Bourque, *Chez les Anciens Acadiens: Causeries du grand-père Antoine,* édition critique établie par Lauraine Léger (Moncton: Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 1994), 47.
[41] Jean-Claude Dupont, *Traditions populaires acadiennes: Le rituel de la vie.* (Québec: Les Éditions GID, 2002), 85

de bans, et ce pendant trois dimanches consécutifs. Le but est de permettre aux membres de la paroisse de présenter leurs objections à l'union du couple. Les cérémonies du mariage sont généralement célébrées à l'Église, pendant l'hiver, et tôt le matin. La cérémonie est courte et il arrive bien souvent que plus d'un mariage soit célébré à la fois. À Chéticamp, par exemple, les mariages n'étaient fêtés qu'une journée par année : lors du mardi des Rois[42]. À la suite de la cérémonie, la communauté se voit souvent contrainte d'aider à établir le couple dans sa nouvelle vie commune. Selon Henri-Raymond Casgain, à « chaque fois que se faisait un mariage, tout le village s'employait à établir les nouveaux mariés[43]. » Dans le même optique, Dupont souligne que le village se cotisait souvent afin d'offrir un « trousseau paroissial de mariés », particulièrement si les parents du couple étaient pauvres[44]. Aux yeux des premiers folkloristes acadiens, cette entraide communautaire n'est toutefois pas accompagnée de manifestations publiques d'affection. Comme l'explique Bourque, à la suite de la messe, personne ne s'embrassait, ni la famille, ni les amis. À cet égard, le « Père Antoine » affirme : « Je me suis toujours demandé si les Acadiens ne sont pas par trop puritains sous ce rapport-là[45]. » Pour Pascal Poirier, il faut plutôt y voir l'absence d'une tradition : « Une coutume, ou plutôt l'absence d'une coutume, qu'on peut dire universelle, se faisait remarquer en Acadie : personne ne se *becquait* devant le monde, les amoureux, les fiancés, moins que tout autre[46]. »

À la suite de la cérémonie, les noces traditionnelles regroupent également la famille et la communauté. Un premier repas est servi le midi à la maison du père de la

[42] Voir Anselme Chiasson, *History and Acadian traditions of Chéticamp* (St. Johns, Nfld: Breakwater, 1986).
[43] Henri-Raymond Casgrain, *Un Pèlerinage au pays d'Évangéline* (Québec: L. Demers, 1887), 116.
[44] Dupont, *Les traditions populaires acadiennes*, 91.
[45] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 23.
[46] Poirier, *Le parler franco-acadien et ses origines,* 244.

mariée; le repas du soir est ensuite offert par les parents de l'époux et, si le curé le permet, le souper est suivi d'une danse.

Malgré l'image véhiculée par Bourque, qui voulait peindre les Acadiens en tant que peuple défini par l'entraide et la solidarité entre voisins, le mariage est parfois un lieu de conflit, de débauche et de violence. Selon une informatrice de Saulnierville, à « tous les noces, ça se *fightait*[47]. » En conséquence, et afin de protéger les moeurs des Acadiens, certains curés empêchent de façon catégorique la danse aux noces. Des lettres écrites par des curés et missionnaires au début du 19e siècle soulignent d'ailleurs leurs efforts pour empêcher les célébrations de noces accompagnées de danses. Le 18 janvier 1819, Antoine Gagnon, missionnaire de Richibouctou, soumet ses observations à Mgr Joseph-Octave Plessis : « Que faire quand les noces sont une occasion d'ivrognerie pour le plus grand nombre de ceux qui y vont, et généralement à toutes les noces, non seulement l'ivrognerie, mais de querelles et batteries assez souvent, et toujours accompagnées de discours et chansons dissolus, et souvent obsènes? J'y ai défendu les danses [...][48] ». Plessis reçoit des nouvelles semblables le 1er février 1827 de la part de Célestin Gauvreau de Memramcook. Ce dernier est inquiet de la mauvaise influence qu'ont les voisins de langue anglaise sur sa petite communauté : « Nous travaillons dans nos missions à abolir les noces, nos peuples ignorans et grossiers, s'y livrent à bien des désordres, la jeunesse est bien libertines, la nécessité de communiquer journalièrement avec les anglais

[47] Coll. Phil Comeau, inf. anonyme, bob. 1, no. 5, Saulnierville, N.-É., 1975, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[48] Lettre de Gagnon à Plessis, Richibouctou, 18 janvier 1819, AAQ NB V-45 (F979), CEA-AC *Moeurs et coutumes.*

hérétiques, qui les avoisinent, et qui même sont mêlés parmi eux ne contribue pas peu à corrompre leurs moeurs[49]. »

Au tournant du 20e siècle, la danse est permise dans certaines paroisses, mais plusieurs curés choisissent encore de restreindre cette activité pour le « bien de la communauté ». Léontine Sullivan, de Grande-Anse, explique à ce sujet que le curé est intervenu à la suite d'un accident ayant laissé un paroissien sévèrement blessé, et a interdit la danse lors de noces[50]. D'autres prêtres permettent la danse, mais imposent des conditions strictes. Lors d'une entrevue effectuée par Phil Comeau en 1975, une informatrice partage les détails de ses propres noces : « C'était défendu, défendu de danser. Et pis, moi quand je m'ai marié, notre prêtre, tu pouvais danser le jour des noces, mais point la veille. Si tu dansais la veille des noces, tu pouvais point avoir de musique ni de chants à ta messe[51]. » De son côté, Mme Dina Benoit (Godin) de Tracadie explique qu'il ne peut y avoir de la danse aux noces après 18h00[52]. En l'absence du prêtre, il revient à la communauté d'imposer ses propres règles et de s'autorèglementer[53]. Lors des noces, le couple doit donc choisir de se conformer ou non aux coutumes, de respecter les normes sociales et de confirmer son appartenance au groupe.

La danse, lorsqu'elle est permise, se déroule à la maison. Comme l'explique Mme Jacques Goyetche (Marie Boudreau) de Petit-de-Grat, en Nouvelle-Écosse, « [l]es noces, c'était une affaire entre la famille. Y avait pas de *hall*, pis y avait pas de grosses affaires comme on a asteur. I dansiont … I aviont un joueur de violon… pis I dansiont dans la

[49] Lettre de Gauvreau à Plessis, Memramcook, 1 février 1827 AAQ NB 111-109, CEA-AC *Moeurs et coutumes*.
[50] Coll. Marie-Josée Bédard, inf. Léontine Sullivan, bob. 1, no 3, Grande Anse, N.-B., 4 mars 1996, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[51] « Mariage », coll. Phil Comeau, inf. anonyme, Saulnierville, N.-É., 1975, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[52] « Mariage: repas, noces », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Dina (Godin) Benoît (96 ans), bob. 31, no 1308, Tracadie, N.-B., 3 octobre 1978, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[53] LeBlanc, « To dance or not to dance », 3.

veillée entre les plus proches amis. I faisiont pas de gros *party*, tu sais, comme les Anglais. C'était tout une affaire entre la famille, mais les plus proches parents[54]. » La communauté est donc accueillie à la maison familiale et participe à l'expression identitaire en prenant part aux danses, en partageant la musique régionale, et en se nourrissant de mets « traditionnels ». L'exclusion de certains individus peut toutefois avoir de graves conséquences. En effet, si le couple néglige d'offrir une danse à la communauté, il pouvait également être victime de sanctions infligées par justice populaire.

3.2 Une invitation ouverte à la communauté et les conséquences de l'exclusion - du charivari à la *tragédie Thériault*

Les historiens tout comme les folkloristes qui se sont intéressés à la survivance acadienne soulignent l'importance de l'entraide dans les communautés acadiennes, en citant à titre d'exemple les boucheries ou les frolics. L'organisation de noces au tournant du siècle témoigne également cet esprit communautaire. Selon Madame Joseph Bernard de Baie-Egmont à l'Île-du-Prince-Édouard, « [o]n était comme qu'on dit *happy* parce qu'on ne savait pas mieux, pis tout le monde était égal[55]. » Madame Azade McGraw de Sheila, au Nouveau-Brunswick, abonde également en se sens : « ça fait pas ben longtemps les gens se mariait toute voisins. C'est pas tellement longtemps que la mode a changé. Ça se connaissait, tout le monde vivaient des bons ménages. Tout le monde

[54] « Les noces », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Jacques Goyetche (Marie Boudreau) (91 ans), bob. 38, no 1428, Petit-de-Grat, N.-É., 14 août 1980, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[55] « Les noces » coll. Lauraine Léger, inf. Mme Joseph Bernard (Florence Aucoin) (63 ans), bob. 48, no 1705, Baie Egmont, Î.-P.-É., 13 septembre 1980, CEA-AC G 360 *Mariage.*

vivaient heureux[56]. » Dans ce contexte, l'inclusion permet de se conformer aux valeurs du groupe.

D'après les anecdotes racontées aux ethnologues, il n'y a pas d'invitation formelle au mariage et aux noces. À ce sujet, Charles Arsenault d'Abraham Village à l'Île-du-Prince-Edouard explique : « T'invitais tout la parenté pis le village[57] » Mme Félix (Amanda) Allain de Christ-Roi partage à son tour une expérience semblable : « [...] j'me rappelle quand ma soeur s'est mariée, Papa avait tout r'passé le village là, trois milles … tout r'passé le village, I' avait tout invité le monde. On avait une toute petite maison. J'vous dis, y'avait pas grand place, là, de vide[58]. » Selon elle, il était difficile de danser puisque « [...] les maisons étaient pas grandes dans c'temps-là. Et pi, y avait tellement d'monde, parce que tout l'village était invité. Faullait pas en oublier[59]. »

En effet, omettre d'inviter certaines personnes pouvait avoir des conséquences graves. Dans la même optique, choisir de ne pas organiser de noces ou de danse pour fêter le mariage, et donc exclure la communauté des festivités, pouvait provoquer un certain mécontentement et mener jusqu'à l'organisation d'un charivari. Cette ancienne coutume française devient une forme de justice sociale que René Hardy définit comme « un rituel de dénonciation et de dévoilement d'une variété d'infractions aux moeurs et normes sociales, justifiant qu'on le qualifie de "morale des peuples[60]". » Le soir, le couple jugé coupable de transgressions pouvait recevoir la visite d'un charivari, c'est-à-dire un cortège dont le but ultime est de montrer leur mécontentement en faisant du bruit devant

[56] « Mariage », coll. Germaine Chouinard et Azilda Comeau, inf. Mme Azade McGraw (80 ans), Enreg. #4a, no 44, Sheila, N.-B., 3 mars 1982, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[57] « Mariage », coll. Georges Arsenault, inf. M. Charles Arsenault (87 ans), bob. 68, no 1174, Abram-Village, Î.-P.-É., 22 mai 1973, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[58] « Mariage et noces », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Félix (Amanda) Allain, bob. 22, no 1004, Christ-Roi, 16 mai 1977, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[59] *Ibid.*
[60] René Hardy, *Charivari et justice populaire au Québec* (Québec: Septentrion, 2015).

la maison des nouveaux mariés. Le couple se voyait ainsi contraint d'offrir une « traite » ou une somme d'argent au groupe, sans quoi le charivari pouvait durer plusieurs jours. Madame Zita Allain, de Saint-Antoine au Nouveau-Brunswick, se souvient du charivari qui a suivi le mariage de son frère Joseph :

> Quand vous vous faisiez marier, i' invitiont tout le village... i' faisiont un gros repas pis là tout le monde y allait pi ça dansait pi ça mangeait, pis ça ... pi cti-là qu'invitait pas le village là, ben i' l'avait, cti-là. Pi mon frère Joseph, moi, j'ai pas honte de l'dire, quand i' s'a marié, i' ont pas invité le village. Ben j'avons dit: "Tu l'auras cte nuit!" Ca fait là, quand la soirée a pris, i' avont pris des grosses bailler de fer blanc pi des chaudières pis ben ... i' avont tout emporté qu'osse qui pouvait. Pis là, i' s'promeniont devant la maison pi bigne-bagne pi bigne-bagne pis hurrah! pi attens arpès le souper, tu vas l'avoir pi bigne-bagne pi bigne-bagne ... Ça durait jusqu'au jour. I' pouviont pas dormir ... ben, j'le savais. [...] Cti-là qui faisiont pas de repas, c'est ça la punition qu'i' avait[61].

L'ethnologue Lauraine Léger, qui s'est intéressé au charivari dans le comté de Kent au Nouveau-Brunswick, comté d'où provient Mme Allain, explique que cette coutume doit être comprise comme une forme de sanction populaire. Elle affirme à cet égard que le charivari a souvent été utilisé lors d'élections, mais qu' « en Acadie, on trouve d'autres causes au charivari: remariage trop hâtif, mariage morganatique, union de personnes originales ou antipathiques au village, mariage de gens prétentieux, absence de noces; ou, s'il y a noces, sélection dans les invitations et refus de laisser danser[62] ». Elle souligne également que le charivari est « par sa nature une organisation collective[63]. » En plus de rassembler un grand nombre de personnes, il impose l'appartenance du couple à la communauté en envahissant leur espace privé. Un parallèle peut être fait avec la tradition

[61] Coll. Lauraine Léger, inf. Mme Pierre (Zita) Allain (91 ans), bob. 27, no 1196, Sainte-Antoine, N.-B., 21 juin 1977, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[62] Lauraine Léger, *Les sanctions populaires en Acadie* (Montréal: Éditions Leméac, 1978), 91.
[63] *Ibid.*

du Courir du Mardi gras en Louisiane. À l'occasion de la dernière journée avant le carême, les coureurs déguisés fréquentent les maisons de la communauté afin de rassembler les ingrédients nécessaires pour un gombo. Le chercheur Ryan A. Brasseaux explique que le Courir avait pour but de solidifier les réseaux sociaux « that sustained the rural community during the planting season, harvest, and times of famine or disaster. Costumed jesters playfully invaded personal space to force interaction[64] [...] » Avec l'arrivée des coureurs du Mardi gras sur la propriété des familles, il y a une participation forcée par la communauté au rituel. Pour René Hardy, le charivari acadien se distingue toutefois de ce qui se fait ailleurs, parce que « [l]es motifs de cette manifestation souvent plaisante et divertissante paraissent surtout liés à l'intégration communautaire et la sanction semble bien douce en comparaison des peines appliquées un peu partout en Amérique[65]. »

L'intégration communautaire stimulée par le charivari n'est pas limitée aux Acadiens des provinces maritimes. Pauline Greenhill démontre que la pratique est une coutume rurale que l'on retrouve également dans les communautés anglophones de la Nouvelle-Écosse. Ceux-ci sont non moins ancrés dans l'appartenance communautaire puisque « the charivari's welcome relates to the couple's special and marked position in the community as that latest addition to the group of those who will ensure its continuity[66]. » Comme le démontre Mme Donat Babineau (Sara LeBlanc) de St-Antoine, il y a également des occasions de charivari où il n'y a pas de divisions entre les groupes

[64] Brasseaux, *Cajun Breakdown,* 35.
[65] Hardy, *Charivari et justice populaire au Québec,* 61.
[66] Pauline Greenhill, « Welcoming the Newlyweds: Charivari, Shivaree, Serenade, Banjo, and Saluting in Nova Scotia, 1917-c.1975 », *Acadiensis* 38, 1 (hiver-printemps 2009): 73. Voir aussi Pauline Greenhill, *Make the Night Hideous: Four English-Canadian Charivaris, 1881-1940* (Toronto: University of Toronto Press, 2010).

linguistiques. Elle se souvient d'un charivari organisé pour son père avant 1920 : « Y avait du monde qui travaillait toute au magasin ... pour Taylor icitte... C'était Charlie Lockhart ... Y'avait un moulin pi y avait des hommes qui travaillaient pour lui pis ça toute venus ça avec des grands scies. Moi j'm'avais jamais tant enjoyé[67]. »

Bien que plusieurs soulignent le ton loufoque du charivari, le rassemblement peut escalader jusqu'à la violence. En août 1890, le *Courrier des provinces maritimes* rapporte que lors d'un charivari qui a eu lieu près de Moncton, Napoléon LeBlanc « s'est fait emporter une oreille par un coup de fusil pendant la mêlée[68] ». Au mois d'octobre 1894, on décrit dans le même journal un charivari qui s'est produit à Grande Rivière, au Nouveau-Brunswick, lors duquel un homme « nommé Boucher » a été gravement blessé par Monsieur Glendening qui « est sorti pour arrêter le tapage », fourche en main[69]. Interviewé en 1977, Gaspard Bourque de Memramcook partage ses souvenirs des charivaris, et estime « qu'i'ont été obligé d'arrêter ça, j'crois, parce que c'était trop dangereux. I' alliont là avec des ... ça qu'était le trouble, su' l'an dernier, i' alliont là, i' ameniont des fusils pi i' tiriont des coups de fusils. C'est pas la loi de se promener dans les chemins avec des fusils alentour des bâtisses. J'crois que c'est ça qu'arrêté ça le plus[70]. » À certaines occasions, comme lorsque le haut taux de participants à un charivari bloque les rues de College Bridge (Memramcook) et empêche les voitures de passer, la police doit intervenir[71]. C'est ce qui se produit en 1951, alors que la police intervient lors

[67] « Les chavaris », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Donat Babineau (Sara LeBlanc), (74 ans), St-Antoine, N.-B., 17 juin 1977, CEA-AC G 367 *Charivaris.*
[68] « Charivari », *Courrier des provinces maritimes*, 14 août 1890, 3. L'identité du jeune homme est révélé dans l'article « Charivari », *L'Évangéline*, 14 août 1890, 3.
[69] « Fracas », *Courrier des provinces des maritimes,* 4 octobre 1894, 3.
[70] « Les Chavaris », coll. Lauraine Léger, Inf. Gaspar Bourque, bob. 23, no 1033, Memramcook, 17 mai 1977, CEA-AC G367 Charivaris.
[71] « Charivari », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Eva (Belliveau) Saulnier, bob. 21, no 977, Memramcook, N.-B., 13 mai 1977, CEA-AC G 367 *Charivari.*

d'un charivari à Memramcook. Selon Hermance LeBlanc, « La GRC voulait juste leur faire peur et on demande au monde de s'en aller. Je me rappelle bien que je marchais avec mon père sur le bord du chemin et qu'un policier a dit à mon père de marcher plus vite. [L]a semaine aprés, le shérif servait des papiers à mon père et aux membres qui avaient été questionnés par la police. Tous devaient comparaître en cours pour avoir "troublé la paix[72]". » Une invitation ouverte aux noces pouvait également attirer des individus curieux et non désirés, comme en témoigne M. Augustin Arsenault de Baie Egmont, âgé de 71 ans, dans une entrevue accordée en 1980 :

> Le monde allait loin dans ce temps-là, ben c'était à cheval. Ca se savait si y avait des noces en tcheque part. Quand même que c'était pas invité, ça savait qu'y avait des noces ou une soirée à une grande maison, pis ça venait d'au loin. Des fois ça arrivait, pis ça voulait essayer de prendre charge dans les maisons, pis la chicane commençait … Ah des fois, avant mon temps, j'en ai entendu parler plus. Ah j'en ai vu quand j'ai commencé à courir les chemins. Y a des soirées, c'était pas mal *wild* assez. Je me tchenais hors un bon bout de ça … j'étais ben[73].

Le meurtre qui s'est produit lors des noces d'Alphée Thériault et Mary (Ida) Sirois met en évidence les nuances de l'appartenance au groupe et les conséquences de l'exclusion. Le matin du mardi 28 août 1893, la cérémonie du mariage est menée par le père M. A. O'Keeffe de Grand-Sault. Afin de fêter l'événement, Jean-Baptiste Thériault, le père du marié, accueille chez lui à Drummond dans le comté de Victoria environ quarante de ses amis et membres de sa famille. Plus tard en soirée, cinq intrus anglophones se présentent à sa demeure. Dans un élan de générosité, Thériault leur permet de prendre part à la fête. Vers minuit, deux de ces derniers, Harry Mockler et son

[72] « Charivari à André à Pierre (1951) », coll. Maurice Thériault, inf. Hermance LeBlanc, Memramcook, N.-B., octobre 1996, CEA-AC G 367 *Charivaris.* Voir également « Accusations retirées », *L'Évangéline*, 22 septembre 1951, 5.
[73] Coll. Lauraine Léger, inf. M. et Mme Augustin et Marie Arsenault (71 ans et 61 ans), bob. 49, no 1730, Baie-Egmont, Î.-P.-É., 13 septembre 1980, CEA-AC G 360 *Mariage.*

frère Thomas Mockler, provoquent les invités en se poussant contre certains et en marchant sur les orteils de la mariée. Lorsque M. Thériault les avise qu'il ne souhaite pas de problème, Harry Mockler riposte de façon agressive et se lance violemment contre lui. Selon les témoins, une bataille éclate entre les deux groupes. Terrifiées, les femmes quittent la salle en fuyant au deuxième étage de la maison. Les invités francophones restés au rez-de-chaussée se voient expulsés de la maison. M. Thériault, quant à lui, subit de nombreuses blessures. Lors du procès, des témoins expliquent que les intrus ont causé des dommages importants à la maison des Thériault. Étant parvenu à s'échapper du grenier où s'était réfugiés certains membres de sa famille, M. Thériault récupère son fusil au moulin à grain et tire vers la maison, tuant instantanément Thomas Mockler. Pointant son fusil vers le ciel, il tire une seconde balle, parvenant ainsi à faire fuir les autres intrus[74].

Peu de temps après la tragédie, certains journaux rapportent les tensions qui existent entre les deux communautés linguistiques de cette région. En septembre 1893, un correspondant du *Telegraph* affirme que « si quelques-uns de nos vauriens étaient lynchés, cela sauverait des coûtanges au pays et assurerait la tranquilité[75] ». Certains vont même jusqu'à accuser le groupe d'anglophones de s'être présenté spécifiquement dans le but de voler le propriétaire de la maison de ses biens, ou, comme le souligne un témoin, « [to] clean Thériault's house out. » Cette accusation fâche James Mockler, qui réplique dans une lettre envoyée à l'éditeur du journal *The Gleaner* de Fredericton :

> Now in justice to the English boys who were there, let me say that this statement is not true. Thomas Mockler and a few other English boys went to Theriault's wedding, uninvited, as is the custom of the

[74] « The Queen v. Theriault », *New Brunswick Reports* 32 (18 June 1894), 504-525.
[75] Gérard Desjardins, *Le Madawaska raconté par le Moniteur acadien, 1867-1926* (Québec: AGMV Marquis, 1999), 290.

> country, without any thought or intention of fighting. Theriault sold rum to three of those boys, and to others also. Thomas Mockler and George Price did not drink. The consequence was that a row was started, as is usual at such places where liquor is sold without a license[76].

Le fait d'avoir laissé entrer des étrangers à une soirée de noces ne semble pas être hors de l'ordinaire. Mockler va même jusqu'à qualifier cette pratique de « coutume du pays. » En regardant la liste des invités au mariage des Thériault, on constate d'ailleurs que l'événement n'est pas exclusivement réservé aux Acadiens : parmi les Sirois, Lavoie, Lévêque, Ouellet, Thibodeau, on retrouve en effet deux invités danois nommés Jansen et Laurenzen[77].

Au moment du procès devant le juge Tuck, Thériault est reconnu coupable d'homicide involontaire et est condamné à cinq ans de prison. Les journaux francophones et anglophones soulignent l'injustice de la sentence imposée par le juge à la première instance. À ce sujet, le *Saint John Globe* publie l'observation suivante : « Ce Thériault est Acadien, mais il n'y avait pas d'Acadiens sur le jury, bien qu'il eût été facile d'en avoir[78]. » Le *Chatham World* affirme quant à lui, que c'est une « sentence des plus injuste contre un Acadien » qui avait « fait feu et tué un *bully* qui avait pénétré dans sa maison[79]. »

La cause se rend jusqu'à la Cour Suprême du Nouveau-Brunswick où les juges renversent la décision du juge Tuck en soulignant que la famille et l'épouse de l'accusé étaient en danger et que ses actions étaient donc justifiées. L'un des juges explique d'ailleurs : « Threatened danger to a man's wife and family afford the same justification

[76] Jas. M. Mockler, « The Victoria Co. Murder », *The Gleaner*, September 9, 1893, 3.
[77] Desjardins, *Le Madawaska raconté par le Moniteur Acadien,* 292.
[78] *Ibid.*, 294.
[79] *Ibid*., 293.

as if it had been to himself. » Plus encore, il souligne que « (…) whether the dead man was English, or the accused man is French, has really nothing to do with the question at issue[80] ». Les journaux soulèvent également que la situation présentée devant la Cour n'est pas celle d'une querelle entre deux groupes linguistiques, car les juges devront essentiellement se prononcer sur la capacité d'un homme à protéger ses dépendants et ses biens.

Dans un article publié dans le *Saint John Globe*, puis reproduit dans *L'Évangéline*, on souligne deux inquiétudes que soulève cette cause. La première met en lumière l'opposition entre les populations urbaines et rurales; la deuxième porte sur la division entre les populations anglophone et francophone :

> Perhaps their conduct does not seem to them as vicious and reprehensible as it does to people in a city where property is more carefully protected and individual rights more carefully considered. In fact it is quite possible that in many country places in this province there is very great liberty taken at weddings and general parties by unbidden guests with the persons and property of those who entertain; but in this case there is no doubt at all that the agressors went upon the idea that there was some kind of justification for them in the fact that they were English-speaking people, and that Theriault was a simple-minded Frenchman, who had no rights which they were bound to respect and who was a fit object for the perpetration of any 'fun' they might choose to inflict upon him[81].

L'Évangéline reprend les propos du *Saint John Globe* et qualifie les intrus de « quelques vauriens d'autre origine. » L'article se conclut sur cette mise en garde : « nous espérons que les compatriotes qui se laissent égarer par la fatale boussole que supportent les préjugés de race s'entoureront de ce jour de plus de prudence[82]. »

[80] « The Queen v. Theriault », 522.
[81] « Thériault's case », *L'Évangéline*, 11 octobre 1893, 3.
[82] *Ibid.*

Malgré l'image de la famille traditionnelle et des fêtes communautaires avancée par les premiers folkloristes à traiter du sujet, il y a aussi chez les Acadiens et Acadiennes des occasions de conflits liées à l'expression d'une appartenance au groupe. Le charivari, d'abord un outil d'intégration communautaire, s'adapte mal à la modernité, et est peu à peu abandonné par les Acadiens au 20e siècle. L'invitation ouverte et informelle au moment des noces est également laissée de côté avec l'ouverture des communautés acadiennes aux autres. L'idéal du mariage traditionnel est également confronté, au tournant du siècle, au mariage et aux noces modernes.

3.3 Le *mariage fashionable*. Les traditions confrontent les pratiques modernes.

Les nouvelles méthodes de transport et de communication qui se développent à la fin du 19e siècle exposent les communautés acadiennes aux autres. Peu à peu, les traditions du mariage sont confrontées à ces nouvelles influences externes qui affectent la fréquentation, la demande en mariage et les noces. L'arrivée de ces changements dans les communautés acadiennes se fait de façon sporadique et non graduelle. Les éléments traditionnels coexistent bien souvent aux côtés de nouveaux éléments de la vie moderne tels que les voyages de noces, les noces aux salles de danse, ou encore, les robes et les chapeaux à la mode américaine ou européenne. Comme nous l'avons démontré jusqu'ici, les coutumes propres au mariage traditionnel sont étroitement liées à l'esprit communautaire. Cependant, avec la modernisation, certains éléments semblent s'éloigner des besoins de la communauté pour faire place à ceux de l'individu ou du couple. Dans un premier temps, la supervision parentale au moment de la fréquentation disparaît peu à

peu. En effet, il est de plus en plus difficile de contrôler les interactions entre les jeunes au tournant du 20e siècle. Leurs lieux de rencontres se multiplient. C'est une réalité qui est perçue ailleurs au Canada à partir des années 1880 avec la création de clubs de jeunesses, des écoles, et autres points de rassemblements qui enrichissent la vie des jeunes. Le travail à la ville et ailleurs permet également aux jeunes hommes et femmes d'échapper au contrôle de leurs parents tout en gagnant un salaire à l'extérieur du foyer[83]. Le travail dans les homarderies et le service domestique permet aux Acadiennes d'accéder à de nouveaux espaces de sociabilité à l'extérieur du foyer. La voiture permet également une transformation des normes de la fréquentation et de l'étendue de la supervision familiale.

En effet, l'automobile transforme de bien des façons la vie urbaine et rurale, et rapproche davantage les communautés des provinces maritimes et d'ailleurs. L'Île-du-Prince-Édouard a tenté de limiter l'utilisation de l'automobile au début du 20e siècle, mais avec très peu de succès. En 1918, les restrictions sont abolies et l'automobile transforme ainsi la vie quotidienne de l'île. Douglas Baldwin explique que « Cars revolutionized society. They enabled farmers to come to town to shop and sell their goods and friends and relatives to visit one another on a more regular basis. They affected the layout of cities, prompted the building of roadside motels and restaurants, and spurred the establishment of new industries – every town had an automobile dealership, gas station, and repair shop. American tourists, most of whom came by car, added millions to the local economy[84]. » Cette « transformation des sociabilités » se fait sentir en de nombreux

[83] Elizabeth Abbott, *A History of Marriage,* (Toronto: Penguin Canada, 2010), 103.
[84] Douglas Baldwin, *Prince Edward Island: An Illustrated History* (Halifax: Nimbus Publishing: 2009), 165-166.

endroits en Amérique du Nord[85] dans les premières décennies du 20e siècle. À partir des années 1920, les rendez-vous amoureux se déroulent davantage en public[86]. C'est ce que l'on constate dans le témoignage de Madame Eva Cormier, alors qu'elle explique qu'à Moncton, l'espace de fréquentation est en mutation et se présente davantage dans l'espace public :

> Dans notre jeunesse là ben monter la *Main Street* pis aller au *Victoria Parc*, c'était là qu'on passait un peu notre temps. Là on rencontrait des garçons. On montait la *Main up and down*, le samedi soir. On se promenait, les magasins étaient tous ouverts, on allait au *Victoria Parc* pis y jouait d'la *band*, avait des *band concert*, pis on achetait des patates *chips* pour 5 cents pis on mangeait d'*ice cream* pis la, avec nos *boyfriend* on rencontrait des garçons, c'est de même qu'on faisait[87].

Il faut noter que le centre urbain qu'est Moncton attire de plus en plus d'Acadiens au début du 20e siècle, ce qui entraîne des changements économiques et démographiques importants à cette époque. Les coutumes et les espaces consacrés à la jeunesse ne se transforment toutefois pas au même rythme dans les milieux ruraux. Chaque paroisse adapte ses traditions selon les besoins de sa population et les exigences de son curé. L'émigration des jeunes vers les centres industriels de la Nouvelle-Angleterre limite aussi la portée de la supervision parentale. Le réseau social s'étend dorénavant bien au-delà de l'immédiat de la paroisse natale et permet aux jeunes de fréquenter des gens qui viennent de l'extérieur de leur village.

La menace que pose l'émigration vers les centres industriels n'est toutefois pas exclusivement liée à l'exogamie. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédent,

---

[85] Denise Lemieux, « Lieux de sociabilité de la jeunesse et changements socio-culturels dans la formation des couples (1880-1940) », dans *De la sociabilité. Spécificité et mutations* sous la direction de Roger Levasseur (Montréal: Boréal, 1990), 137-152.
[86] Beth L. Bailey, *From Front Porch to Back Seat: Courtship in Twentieth-Century America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988), Cynthia R. Comacchio, *The Dominion of Youth: Adolescence and the Making of a Modern Canada, 1920-1950.* (Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 2006), 298.
[87] Coll. Roland Belliveau, inf. Eva Cormier (1905?), 5 avril 180, bob. 1, enreg. 41, CEA-AC.

le matérialisme américain pose problème pour la culture acadienne. André-T. Bourque, pour sa part, ne cache pas son dédain pour certaines nouvelles modes et l'impact qu'elles ont sur les « mariages d'antan ». Certaines nouvelles coutumes le laissent perplexe :

> À l'occasion des mariages, point de ces avalanches de riz et de vieilles pantouffles au départ des nouveaux mariés pour leur voyage de noces, comme c'est la coutume chez des gens soi-disant *fashionables,* – coutume aussi stupide que bizarre et dont personne n'a compris jusqu'ici ni le sens ni la vraie signification[88].

L'apparition de nouvelles danses vient également bouleverser les traditions. Bourque affirme qu'aux anciennes noces, « point de ces tourni-que-tades à la moderne, où les inidividus entrelacés, semblent vouloir s'étouffer, aux sons de la musique sensuelle de la valse, du polka ou de la mazurka[89] ». La disparition des anciennes danses semble également troubler Pascal Poirier lorsqu'il décrit les noces traditionnelles : « Les noces se faisaient chez le père de la mariée, où l'on dansait sous l'oeil des parents, les vieilles danses de France, aujourd'hui joliment oubliées, si le prêtre ne les défendait pas trop sévèrement[90]. »

Pour ces intellectuels acadiens, les coutumes et les traditions sont menacées par l'entrée en contact des Acadiens et Acadiennes avec des cultures étrangères. En effet, ils ramènent avec eux ce qu'ils ont appris lors de leur séjour à l'étranger. Dans son étude sur la danse traditionnelle, Barbara LeBlanc explique que « the outward migration from and the return to the Cheticamp area, due to fluctuating economic conditions, provided a possiblity for communication with the outside world before the widespread use of

[88] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens*, 23.
[89] *Ibid.*
[90] Poirier, *Le parler franco-acadien et ses origines*, 245.

telecommunications[91]. » Edward M. Saunders, ministre baptiste et auteur de la Nouvelle-Écosse, offre une réflexion semblable dans le journal *L'Évangéline* en 1897 :

> Forming as they do a community of their own, and being kept apart from all outside of themselves by language, traditions, race and religion, they have cultivated and preserved social characteristics unique and in great contrast to what is found among their English speaking neighbors. Until quite recently they have had but little contact with the outside world by either newspapers or books. The elements from without which have invaded their quiet conservatism, have come from the New England States through the young people who have found employment there in the summers and have returned to their homes in the winters[92].

Si, comme nous l'avons vu, les coutumes se transforment différemment selon les régions, le même constat peut être fait pour les classes sociales. L'exemple du mariage de Madame Lucie (Richard) Savoie, de Bouctouche, dresse un portrait intéressant de la nature complexe de l'évolution des coutumes. Elle affirme d'abord ne pas avoir fait de voyage de noces puisque ceux-ci sont encore réservés aux gens plus aisés de la communauté. Elle explique également que son mari n'a pas fait de « Grande Demande », puisque « [...] dans l'temps qu'on s'a marié i' fesait pu ça la grande demande. Ben t'allait là pis tu yeux disais que, qu'on avait décidé de s'marier. Pas mal comme esteur. Dans la province de Québec i' font encore ça la grande demande. Parce que André [son garçon] quand qui s'a marié lui i' a été obligé d'aller d'mander aux parents à Maria[93]. » Au tournant du 20^{e} siècle, plusieurs couples acadiens plus aisés organisent des « mariages *fashionables* » lors desquels les lunes de miel remplacent les danses communautaires. Ces voyages sont toutefois presque uniquement accessibles aux familles plus fortunées.

---

[91] LeBlanc, « To dance or not to dance », 117.
[92] E. M. Saunders, « Acadians are conservative: in their religious beliefs, social customs and general habits, but democratic too », *L'Évangéline*, 11 novembre 1897, 3. Pour en savoir davantage au sujet de Saunders, voir Barry M. Moody, « Edward Manning Saunders », DBC XIV (1911-1920), www.biographi.ca
[93] « Mariage », coll. Marthe Robichaud, info. Mme Lucie Savoie (Richard), 64 ans, Bouctouche, N.-B., 27 février 1976, bo. #1, enr. # 6. CEA-AC G 360 *Mariage.*

Comme l'explique Monsieur Joseph T. Arsenault d'Abram-Village, les mariés n'allaient pas « se promener » parce qu'ils ne pouvaient pas « l'efforter [afforder][94] ». Dans la même optique, une femme de Saulnierville souligne en 1975 : « Moi quand je m'ai marié, I a soixante-et-quatre ans, quand les filles de mon âge se mariont, I allionT à Yarmouth pour la journée pis I s'en reveniont le soir. Ça fait que quand je m'ai mariée, mon homme avait un frère à Annapolis. Mais aller à Annapolis dans ce temps-là, c'était quasiment comme aller en Angleterre[95]. »

En raison des réalités économiques et démographiques de l'époque, notamment avec l'émigration vers la Nouvelle-Angleterre, les réseaux sociaux des communautés s'élargissent. La description que fait Mme Zita Allain de Saint-Antoine de la demande de mariage de son mari diffère largement du récit traditionnel :

> J'sortait pas avec steady, là … I'avait une fille dans les États, lui. Pis j'pensais pas à lui. Pi sa mère est morte, 'était dans l'automne… pis là, sa mère est morte pi I' s'en aviont venu che nous. Pis là, I' dit: 'Faut que j'me marie parce qu'i'dit: Y'a personne à la maison. Ca fait I' dit: 'T'es la préférée … si t'es contente on s'mariera pi si t'es pas contente ben j'ferai venir l'autre pis on s'mariera'[96].

Les femmes développaient également de nouveaux réseaux qu'elles souhaitaient incorporer aux célébrations de leur mariage. En effet, Mme Mariane Multerin de Saint Basile, affirme que ses collègues au *Canadian National Railway* lui ont organisé un « shower » de mariage, ce qui ne faisait pas partie des coutumes traditionnelles acadiennes[97]. Tout comme la lune de miel, cette fête en l'honneur de la mariée a aussi été réservée aux classes moyennes ailleurs en Amérique du Nord à la fin du 19e siècle. Au

[94] « Fréquentations et Mariage », coll. Georges Arsenault, inf. M. Joseph T. Arsenault (82 ans), no 33-517, Abram-Village, Î.-P.-É, 8 mai 1974, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[95] Coll. Phil Comeau, inf. Anonyme, bob. 1, no 5, Saulnierville, N.-É., 1975, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[96] « Mariage », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Pierre (Zita) Allain, bob. 28, no 1215, Saint-Antoine, N.-B., 21 juin 1977, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[97] « Mariage et noces », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Mariane Mulherin (86 ans), bob. 74, no 2400, Saint-Basile, N.-B., 18 mai 1981, CEA-AC G 360 *Mariage.*

20e siècle, le « shower » gagne de la popularité chez les femmes de la classe ouvrière[98]. Mme Philias (Eva) Léger de Grand-Digue, pour sa part, invite les filles avec qui elle travaille à Moncton à la danse de ses noces[99].

Dans les pages des journaux acadiens, les « mariages *fashionables* » sont décrits différemment des autres « hyménées ». Dans un premier temps, on y inclut la liste d'invités. Dans le cadre du mariage du capitaine Antoine Arseneau et Mlle Domithilde Belliveau, soeur de M. le curé Ph. L. Belliveau, qui a lieu le 5 février 1896, *L'Évangéline*, rapporte que « [l]'élite de la société s'était donné rendez-vous pour assister à cette imposante cérémonie[100] ». Dans la même optique, le *Courrier des provinces maritimes* indique, en mai 1895, que l'« élite de la société », incluant « Madame Sénateur Poirier », s'est rassemblée à l'église Saint-Joseph de Fredericton pour le mariage de Léa Poirier (fille d'un marchand) et Monsieur William H. McGinn (ingénieur du système d'éclairage de la ville)[101].

Dans un second temps, les journaux s'intéressent à l'élégance des vêtements portés par les mariés et leurs invités. Au moment du mariage de M. Jean Flavien Doucet, inspecteur d'écoles et Léonide Vautour, fille du maître de poste de Richibouctou, le *Courrier des provinces maritimes* note que la mariée était « richement vêtue de blanc[102]. » En 1890, lors du mariage de Lucien J. Belliveau et Alice V. Bourque, ce même journal souligne que « les toilettes étaient du meilleur goût, et ravissantes

[98] Beth Montemurro, *Something Old, Something Bold: Bridal Showers and Bachelorette Parties* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006), 24.
[99] « Mariage et noces », coll. Lauraine Léger, inf. Mme Philias (Eva) Léger, bob. no 1068, Grand Digue, N.-B., 8 juin 1977, CEA-AC G 360 *Mariage.*
[100] « Mariage fashionable », *L'Évangéline*, 15 février 1894, 3.
[101] « Mariage fashionable », *Courrier des provinces maritimes*, 23 mai 1895, 3.
[102] « Mariage fashionable », *Courrier des provinces maritimes,* 2 octobre 1902, 2.

d'élégance[103]. » Puis, quelques années plus tard, le journal décrit le mariage de Louis Comeau et Albina J. Bourque comme suit : « Les toilettes de la mariée, vêtue de soie blanche, et de la fille d'honneur vêtue de soie rose, étaient ravissantes[104]. » Il est intéressant de noter que ces trois couples se sont rendus aux États-Unis pour leur lune de miel. Selon l'historienne Stephanie Coontz, dès les années 1850, la nature des voyages à la suite du mariage est en évolution ailleurs en Amérique du Nord. D'abord organisée comme une visite chez les membres de famille absents à la cérémonie, la lune de miel devient « moderne » lorsqu'elle se définit davantage comme un moment privé pour le couple nouvellement formé[105]. Dans les années 1920, le voyage de noces est davantage accessible à cause de l'automobile et de l'industrie touristique[106].

Bien que les journaux démontrent que les voyages de noces étaient encore réservés aux Acadiens plus fortunés, les écrits d'André-T. Bourque montrent qu'il y a aussi une évolution du côté de la mode des mariées suite à l'ouverture des communautés acadiennes aux marchés internationaux. Il affirme que lors des mariages traditionnels, la mariée avait l'« apparence d'une soeur en religion », et que

> [d]ans ces temps-là, les chapeaux de Boston ou de Paris n'avaient point encore fait leur apparition dans nos parages, et ma foi, malgré l'absence de cette mode, nos jeunes filles d'alors étaient toutes aussi jolies que celles d'aujourd'hui et trouvaient à se marier tout aussi facilement que de nos jours ou la seule coiffure coûte quelquefois autant que le reste de l'habit[107].

---

[103] « Mariage fashionable », *Courrier des provinces maritimes*, 16 janvier 1890, 3.
[104] « Hyménée », *Courrier des provinces maritimes*, 19 octobre 1893, 3.
[105] Stephanie Coontz, *Marriage, a History. From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage* (New York: Viking, 2005), 166.
[106] Karen Dubinsky, *The Second Greatest Disappointment: Honeymooning and Tourism at Niagra Falls* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999), 8. Voir également Barbara Penner, *Newlyweds on Tour: Honeymooning in Nineteenth-Century America* (Durham, New Hampshire: University of New Hampshire Press, 2009).
[107] Bourque, *Chez les Anciens Acadiens,* 21.

Bourque présente les mariages d'antan de façon favorable en réaction à ces mariages modernes, tout en soulignant qu'il n'y avait « point de ces mariages fait à la vapeur comme il arrive de nos jours, sans préparations et quelquefois sans messe et sans bénédiction nuptiale[108]. »

Au Québec, selon Denise Lemieux et Lucie Mercier, le mariage moderne s'insère dans la culture au début du 20e siècle à l'aide de représentations du mariage dans le cinéma, la chanson et le théâtre[109]. Selon les recherches de Martine Tremblay sur la région du Haut-Richelieu, la transformation du mariage s'est effectuée de la ville à la campagne. La mode des mariages de style urbain, comme les mariages *fashionables* chez les Acadiens, est ainsi adoptée afin de marquer la distinction sociale[110].

Conclusion

Il ne faut surtout pas prétendre que les coutumes et les traditions liées au mariage sont statiques dans l'espace ou le temps. Les communautés acadiennes du tournant du siècle s'ouvrent aux autres et la célébration du mariage s'adapte également à de nouvelles réalités et des influences externes. En fait, le mariage évolue et abandonne certaines coutumes axées sur la communauté pour en favoriser d'autres qui se concentrent sur l'individu. La transformation des traditions matrimoniales ne s'est toutefois pas produite de façon uniforme à travers les communautés acadiennes. Les *mariages fashionables* sont des occasions que les journaux associent à l'élite sociale. Cependant, les Acadiens et

[108] *Ibid.,* 12.
[109] Denise Lemieux et Lucie Mercier, *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940* (Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1989).
[110] Martine Tremblay, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XXe siècle. Ritualité et distinction sociale* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2001).

Acadiennes sont encouragés par cette même élite à maintenir les traditions et les coutumes du passé. Le maintien des coutumes et de la culture, comme le mariage endogame, retombe ainsi sur les épaules de ceux qui ne font partie de cette élite. La crainte de la perte des mariages traditionnels dans leurs écrits est aussi liée à celle de l'assimilation, de l'écroulement de la famille et de l'abandon de la religion catholique. Malgré cette « fausse » image des traditions, image que les folkloristes tentent d'entretenir, la variété des coutumes du mariage démontre que le groupe est loin d'être homogène. Comme nous allons le voir dans les chapitres qui suivent, au coeur de ces changements sociétaux, le choix du conjoint ou de la conjointe reflète l'expérience plurielle de la « grande famille acadienne » et s'éloigne de la délimitation du « nous » et des « autres » telle qu'elle est élaborée par l'élite.

L'ouverture des communautés et les avancements technologiques n'ont pas seulement une influence sur la culture et le folklore puisqu'elle transforme également la démographie des communautés et les mouvements des Acadiens et Acadiennes. Les limites de la paroisse sont perméables – l'au-delà de ses limites est plus accessible aux membres de la communauté et le monde extérieur est présent dans la communauté et dans les foyers. Ces changements ont également une influence sur les stratégies familiales et la décision de créer de nouvelles unités familiales. Comme nous l'avons démontré dans ce chapitre, il ne s'agit pas simplement d'un processus d'assimilation ou de perte d'identité, puisque les changements qui affectent les communautés acadiennes s'inscrivent dans le cadre d'un phénomène global et complexe. Comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, les familles acadiennes des différentes régions de la diaspora doivent également confronter les défis reliés à ce processus de modernisation.

Chapitre 4 - La survivance, la « grande famille acadienne » et la famille Arseneau

Introduction

Au chapitre précédent, nous avons démontré que les traditions et les coutumes des Acadiens et Acadiennes se transforment dès la fin du 19e siècle avec le rapprochement des communautés et leur ouverture sur le monde. En réaction à ces changements culturels, les membres de l'élite et les premiers ethnologues acadiens présentent une image d'une culture enracinée dans le passé. Cette représentation du groupe contribue à la construction identitaire commencée lors des Conventions nationales acadiennes, ainsi qu'au projet de société axé sur la survivance et l'épanouissement de la « race acadienne ». Les hommes à la tête de la Renaissance acadienne estiment ainsi que l'appartenance passe par le sang et par l'attachement à l'histoire plutôt que par une expérience commune et locale. Bien que le discours de l'élite s'adresse à tous les membres de la « grande famille acadienne », il trouve peu d'écho à l'extérieur des provinces maritimes. De plus, le discours et l'image de la famille idéale ne correspondent pas à la réalité ni des Acadiens et Acadiennes des provinces maritimes, ni de ceux qui habitent à l'extérieur de cette région. Ce chapitre met en évidence l'écart entre la représentation du groupe faite dans le discours nationaliste et l'appartenance réelle vécue par les descendants acadiens des provinces maritimes, du Québec et de la Louisiane. Nous avons défini un échantillon de recherche conforme à la « grande famille acadienne » afin de montrer les limites de cette interprétation de l'acadianité. En effet, nous démontrerons que le mariage exogame au sein de la diaspora acadienne n'a pas le

même sens qu'on lui accorde dans le discours de l'élite, car ces communautés et ces individus perçoivent l'appartenance différemment de celle conçue par les intellectuels de l'époque.

À la suite du Grand Dérangement, les Acadiens et les Acadiennes se sont adaptés à de nouveaux environnements et ont tissé des liens avec leurs voisins. La distance entre les membres de la diaspora oblige la redéfinition des liens parentaux et de l'appartenance communautaire à la fin du 19e siècle. Dans le récit traditionnel de la survivance acadienne, on soutient que les Acadiens ont peu interagi avec les autres groupes ethniques. L'historien Christopher Hodson démontre les limites de cette interprétation du passé. Il n'est pas le seul à revisiter l'histoire des Acadiens pour prouver que les caractéristiques du groupe ont réellement évolué aux 18e et 19e siècles. La représentation des Acadiens comme un groupe homogène par le discours de l'élite induit en erreur, puisque les descendants acadiens ne vivent pas les mêmes réalités quotidiennes et ne sont pas affectés de la même façon par les transformations socioéconomiques de la fin du 19e siècle.

Au tournant du 20e siècle, les stratégies qu'empruntent les Acadiens et Acadiennes pour assurer la survivance de leur famille immédiate ont également transformé les frontières de cette « grande » famille. Au Québec par exemple, les Acadiens développent un sentiment d'appartenance régionale avec l'établissement de *Petites Cadies*. En Louisiane, le groupe est davantage défini par les divisions socio-économiques entre les « genteel Acadians » et les « Cajuns ». Dans les provinces maritimes, malgré les efforts de l'élite à présenter l'Acadien « typique » comme un agriculteur, plusieurs sont davantage impliqués dans l'industrie de la pêche et influencés par la culture de la mer.

Selon Fernand Ouellet, « ces communautés francophones, bien qu'elles aient été solidement enracinées dans leur coin de pays respectif, étaient non seulement unies par la langue et la religion, mais aussi, dans la plupart des cas, par la nature de leur territorialité et par leurs rapports aux moyens de production[1] ». Dans ce contexte, le mariage exogame révèle les sens multiples de l'appartenance. Il n'y a pas que les liens ethniques ou culturels qui définissent leur expérience commune, puisque ces communautés négocient également leur appartenance sur un plan régional et socioéconomique.

Afin de comprendre cette transformation, nous nous intéresserons aux parcours et aux mariages d'une seule famille acadienne, les Arseneau, depuis son arrivée en Amérique du Nord jusqu'à la fin du 19e siècle. Pierre, le père fondateur des Arseneau en Acadie, sert de point de départ pour ce chapitre. Nous explorerons les choix de conjoint(e)s de ses descendants sur plus de huit générations. Bien que la famille Arseneau n'offre qu'un exemple des nombreux parcours d'Acadiens suite au Grand Dérangement, elle sert de fil conducteur de ce récit en traçant l'évolution des frontières de l'identité acadienne de l'époque coloniale jusqu'à la fin du 19e siècle. Les différentes épellations du patronyme suggèrent en soi une transformation des différentes branches de la famille et réflètent leur adaptation aux nouvelles réalités régionales. Arseneau et Arsenault sont des versions populaires du patronyme au Canada, tandis que Arceneaux est plus commun en Louisiane. Le nom se retrouve également sous la forme d'Arseneault, Arnold, et Snow[2]. L'objectif n'est pas de réécrire la généalogie de cette famille, mais bien de délimiter

[1] Fernand Ouellet, « Démographie, développement économique, fréquentation scolaire et alphabétisation dans les populations acadiennes des Maritimes avant 1911 : une perspective régionale et comparative », *Acadiensis* 26, 1 (automne 1996), 6.
[2] Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: MultiMondes, 2000), xvi.

l'échantillon de recherche d'une population qui n'est plus définie par son territoire à la suite de 1755.

Analyser les mariages de huit générations d'une même famille est une tâche énorme : notre échantillon a plus de 2600 couples. Nous approcherons donc l'analyse en deux temps. D'abord, nous nous intéresserons aux trois premières générations de cette famille en Acadie afin de mieux comprendre leurs trajets avant et immédiatement après le Grand Dérangement. Pierre et ses enfants habitent initialement Beaubassin mais, à l'aube de la Déportation, on retrouve un grand nombre de ses descendants à l'Île-Saint-Jean. Cette première section s'intéresse au développement du réseau familial et à l'influence des liens de parenté sur les choix et les parcours des Acadiens lors de la Déportation. Plusieurs membres de la famille vivent la dispersion du peuple ensemble alors que d'autres se retrouvent sur de nouvelles terres après plusieurs années de séparation. À partir du 19e siècle, lorsque les mouvements de la population acadienne déportée tirent à leur fin, le réseau familial change lorsque les membres de la diaspora incluent peu à peu leurs voisins dans leurs réseaux immédiats et perdent les liens avec leur famille étendue et leur ancienne communauté. La redéfinition de l'appartenance s'intensifie lors de la deuxième moitié du 19e siècle avec l'arrivée de nouveaux moyens de communication et de transport qui transforment l'interaction de ces communautés avec le monde. Comme nous l'avons démontré dans notre premier chapitre, la représentation des descendants acadiens en Louisiane dans le discours de l'élite n'offre qu'un exemple de la fragmentation de la « grande famille acadienne ».

Afin de démontrer l'étendue de cette transformation, nous explorerons cinq cohortes de mariages des Arseneau en tranches temporelles de vingt ans : 1800-1819,

1820-1839, 1840-1859, 1860-1879, 1880-1899. La division en « cohortes » s'inspire de l'étude de Peter Gossage au sujet des effets de l'industrialisation sur les mariages à Saint-Hyacinthe[3]. Au sein de notre échantillon de mariages, nous avons identifié les couples endogames et exogames à l'aide de la liste des patronymes en Acadie avant la Déportation, telle que compilée par le généalogiste Stephen White. Si le nom du conjoint ou de la conjointe ne se retrouve pas sur cette liste, il ou elle sera considéré comme un individu qui ne fait pas partie du groupe. Cette liste nous semble la plus appropriée afin d'explorer l'évolution de la « conscience collective » des Acadiens à la suite de la Déportation, et les conséquences de cette transformation sur l'appartenance. En annexe, nous avons inclus la liste des patronymes identifiés en Acadie avant la Déportation par Stephen White. À des fins de comparaison, nous avons ajouté une liste des familles acadiennes étudiées par le généalogiste Placide Gaudet, celle des « grandes retrouvailles » des Congrès Mondiaux Acadiens (1994 et 2009), et celle des membres de la Fédération des Associations de Familles Acadiennes (FAFA) et de la *Confederation of Associations of Families Acadian Inc*. (CAFA). L'inclusion des noms de familles qui ne se retrouvent pas parmi les « familles fondatrices » de l'Acadie reflète, à nos yeux, l'évolution de la définition du groupe et la reconnaissance de la contribution de certaines familles aux communautés acadiennes à la suite de la Déportation.

Avant de procéder à la présentation des résultats de notre recherche, il faut d'abord rappeler trois limites importantes de notre approche et les conséquences qu'elles ont sur notre interprétation de ce qu'est l'appartenance. D'abord, la généalogie n'identifie pas tous les membres d'une famille et ne règle pas les problèmes reliés à l'absence de

[3] Peter Gossage, *Families in Transition: Industry and Population in Nineteenth-Century Saint-Hyacinthe* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999).

sources au sujet des Acadiens. En effet, les historiens et les démographes éprouvent des difficultés à identifier toute la population acadienne avant la Déportation et à retracer les trajets des Acadiens et Acadiennes à la suite du Grand Dérangement. La tâche n'est pas facile, car plusieurs individus sont absents des sources historiques disponibles. Les généalogistes poursuivent encore leurs recherches afin de combler ce vide. La généalogie en soi n'est pas une source statique, et de nouvelles découvertes au sujet des familles et des réseaux parentaux continuent à être menées et publiées sur une base régulière. Sans négliger cette particularité de la source, nous limiterons toutefois notre dépouillement à deux ouvrages généalogiques pour ce chapitre, soit le *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes* de Stephen White et le *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault* de Denis J. Savard[4].

Une dernière limite qui mérite d'être mentionnée est que la généalogie (comme discipline) se concentre surtout sur la lignée paternelle d'un individu plutôt que sur la lignée maternelle. De façon générale, il y a dans notre échantillon un déséquilibre quant à l'information concernant les hommes et les femmes. Par exemple, entre 1880 et 1899, nous avons retrouvé 120 couples sans lieu de mariage et 82,5 pour cent de ceux-ci ont une femme avec le patronyme Arsenault. Les descendantes Arsenault sont également surreprésentées dans l'ensemble des données au sujet des mariages sans date ni lieu.

Les liens tissés par la généalogie contribuent à l'image de la « grande famille acadienne » élaborée par les pères de la « Renaissance acadienne » et persistent encore aujourd'hui avec l'organisation de « grandes retrouvailles » lors des Congrès Mondiaux

[4] Stephen White, *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes* (Moncton: Université de Moncton, 1999); Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault.*

acadien[5]. La généalogiste Janet Jehn affirme d'ailleurs dans ses publications que « [t]ous les Acadiens sont parentés[6]! ». La famille Arsenault offre un autre exemple de ces liens de parenté imaginés avec la rencontre de deux politiciens et généalogistes amateurs en 1955. Dans le cadre des fêtes du bicentenaire de la déportation acadienne, le Conseil de la vie française publie l'ouvrage *L'Acadie des ancêtres, avec la généalogie des premières familles acadiennes* de Bona Arsenault, historien et homme politique de la Gaspésie[7]. Ce livre sur l'histoire acadienne représente également un premier effort de tracer les lignées ancestrales des Acadiens des provinces maritimes, du Québec et de la Louisiane. L'ouvrage est très populaire et son stock s'est épuisé en quelques mois. En tant que représentant du Conseil de la vie française en Amérique, Arsenault est parmi les délégués canadiens présents aux fêtes commémoratives organisées en Louisiane[8]. À son arrivée, Thomas J. Arceneaux, le président de l'*Acadian Bicentenial Commemoration*, accueille Arsenault comme son cousin, puisqu'ils sont tous les deux les descendants de Pierre Arseneau[9]. Dans sa conférence intitulée « What is an Acadian » du 26 octobre 1955 à l'Université Southwestern à Lafayette, Bona Arsenault présente les deux différents trajets qui ont conduit un descendant à s'établir à Bonaventure en Gaspésie et un autre à s'établir en Louisiane. Dans le cadre d'une conférence radiodiffusée, il affirme devant une salle de

[5] *Le Congrès mondial acadien: L'Acadie en 2004, actes de conférences et des tables rondes* (Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1996).
[6] Janet Jehn, *Acadian Descendants* (vol. 1-11) (Covington, Ky: Janet B. Jehn, 1972)
[7] Bona Arsenault, *L'Acadie des ancêtres. Avec la généalogie des premières familles acadiennes* (Québec: Université Laval, Le Conseil de la Vie française en Amérique, 1955).
[8] Shane K. Bernard, « Acadian Pride, Anglo-Conformism: The Acadian Bicentennial Celebration of 1955 », *Louisiana History* 41 (printemps 2000): 161-174.
[9] Dans son article « Evangeline, Heroine of Longfellow Poem, may have been named 'Mouton' », *The Advertiser* de Lafayette (12 avril 1959), Mario Mamalakis affirme au sujet de la rencontre: « Characteristic of Acadians, be they Canadian Acadians or Louisiana Acadians, they are 'cousins' no matter how distant. Both still express themselves in the language of their ancestors, and they are still proud to be called 'Acadians.' Each is vitally interested in preserving the culture and the history of the Acadians no matter where they are. », Thomas J. Arceneaux Papers, « From the Files of Uncle Tom, vol. 3, Lafayette, Louisiana, 1975: an additional random sampling of clippings, pictures, etc. », 214, box 1, file 4, Manuscript and Special Collections, University of Louisiana at Lafayette.

professeurs et d'étudiants ainsi qu'à plusieurs francophones à l'écoute dans diverses communautés au nord du Nouveau-Brunswick et en Gaspésie que

> This nation lives when, after two hundred years, the descendant of Louis Arceneaux meets with the descendant of Joseph, the two separated great grand children of Pierre Arsenault [...] No other modern nation can claim such links uniting each member. No link has ever been any stronger nor everlasting, than this invisible affinity which binds together men and women of Acadian origin, wherever they may be and under whatever flag they may live[10].

Ce discours démontre la persistance du mythe de l'« invisible affinity » de « la grande famille acadienne », ainsi que le choix des représentants de la diaspora à négliger les différences entre les branches d'une même famille et l'évolution des réseaux parentaux et communautaires à la suite de la Déportation. Les Arceneaux en Louisiane, les Arseneau ou les Arsenault au Québec et dans les provinces maritimes ont toutefois redéfini leur appartenance au groupe, ou à plusieurs groupes, au 19^{e} siècle.

4.1 - L'arrivée de Pierre Arseneau et la population acadienne avant le *Grand Dérangement*

Pierre Arseneau est arrivé à Port-Royal en 1671 à bord *L'Oranger* en provenance de La Rochelle[11]. Mis à quai à Port-Royal, Pierre et une cinquantaine de colons retrouvent une population d'environ 392 habitants déjà établis en Acadie. Ces individus et ces familles sont connus des historiens et des chercheurs grâce au premier recensement de la colonie complété en 1671[12]. Les historiens et généalogistes se servent de l'absence du nom Arseneau sur cette liste pour déduire que Pierre est arrivé après cette date.

---

[10] Bona Arsenault, « What is an Acadian », Collection 60, « Acadian Bicentennial Celebration (1954-55) », box 3 « Speeches, minutes, programs and invitations, publications », file 1 « Speeches », Manuscript and Special Collections, University of Louisiana at Lafayette.
[11] Savard, *Dictionaire généalogique des familles Arsenault*, xi.
[12] Muriel K. Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia » dans *The Acadians of the Maritimes: thematic studies,* sous la direction de Jean Daigle (Moncton: Centre d'études acadiennes, 1982), 133.

Certains croient toutefois que cette liste de noms ne reflète pas l'étendue de la population acadienne de l'époque. Par exemple, le géographe A.H. Clark estime qu'il y a plutôt 500 habitants, alors que l'historien Rameau de Saint-Père et le démographe Raymond Roy parlent d'une population de 440 habitants.[13] Ayant étudié ces différentes interprétations, la démographe Muriel K. Roy explique que la population est en fait plus grande que celle suggérée par le recensement.[14] Il n'est pourtant pas possible de confirmer si Pierre Arseneau est parmi les habitants négligés par le recenseur, ou s'il est réellement arrivé sur *L'Oranger*, puisqu'il ne figure pas non plus sur une liste des passagers.

La grande majorité des familles que retrouvent les nouveaux colons en Acadie sont arrivées lors des efforts de colonisation menés par Isaac de Razilly, ayant lui-même traversé l'Atlantique en 1632 afin de s'établir comme le gouverneur de la colonie. Selon Muriel K. Roy, plus de cinquante familles ont accompagné Razilly et sont les « familles fondatrices » du peuple acadien[15]. Marguerite Dugas, la première épouse de Pierre, est la fille d'Abraham Dugas et membre de l'une de ces familles. C'est ainsi qu'Arseneau accède à un réseau familial en expansion et au cœur des liens étroits entre les habitants de la colonie. L'historienne Naomi Griffiths considère les liens de parenté entre les établissements de la colonie comme le point de départ de l'émergence d'une conscience collective distincte : « As important as kin connections were to marriage within a particular settlement, it was the kinship lines between settlements that were a major binding force for the development of a distinctive Acadian culture[16]. »

---

[13] *Ibid.*
[14] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 141.
[15] *Ibid.,* 133.
[16] Naomi E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian: A North American Border People 1604-1755* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005), 179.

Il faut toutefois faire attention de ne pas se limiter au concept de « réseau » et de présenter l'Acadie comme une société fermée sur elle-même. Jacques Vanderlinden explique que les stratégies matrimoniales ont contribué à l'établissement d'une société hiérarchisée déterminée par une tendance à nouer des liens entre un petit nombre de familles. Toutefois, Naomi Griffiths démontre que ces « familles fondatrices » ne peuvent être exclues des relations avec les peuples déjà présents sur le territoire et les nouveaux arrivants[17]. Elle explique en fait qu'aux premières heures de la colonie, les réseaux familiaux se sont développés aux côtés des populations autochtones et ont été grandement influencés par celles-ci[18].

Peu de temps après l'arrivée de Pierre, certaines familles de Port-Royal choisissent de s'éloigner du centre administratif et s'établissent dans de nouvelles régions. Plusieurs se rendent dans la région des Mines, et d'autres, comme Arseneau, s'établissent dans l'Isthme de Chignecto où Jacques Bourgeois, le chirurgien de Port-Royal, établit le village de Beaubassin afin d'améliorer le commerce de fourrure et de développer l'agriculture dans la région[19]. Arseneau, un pilote côtier, est employé par Bourgeois et

---

[17] Jacques Vanderlinden, *Se marier en Acadie française, XVIIe et XVIIIe siècle.* Collection Mouvange, Chaire d'études acadiennes (Moncton: Les Éditions de l'Acadie, 1998); Jacques Vanderlinden, « Alliances entre familles acadiennes pendant la période française », *Les cahiers de la société historique acadienne* 27, 2-3 (1996); Griffiths, *From Migrant to Acadian,* 171.

[18] Naomi Griffiths, « Mating and Marriage in Early Acadia », *Renaissance and Modern* Studies 35 (1992):109-27. Voir également William C. Wicken, « Re-examining Mi'kmaq-Acadian Relations, 1635-1755 » dans *Habitants et marchands: Twenty Years later. Lectures de l'histoire des XVIIe et XVIIIe siècles canadiens. Reading the History of Seventeenth- and Eighteenth-Century Canada* sous la direction de Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998), 93-114. Olivia Patricia Dickason, « From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A look at the emergence of the métis », in *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America,* sous la direction de Jacqueline Peterson et Jennifer S. H. Brown (Winnipeg: University of Manitoba Press, 1985).

[19] Pour en savoir davantage au sujet de Beaubassin et du développement identitaire au coeur de cet établissement, voir Paul Surette, *Atlas of the Acadian Settlement in Beaubassin: the great marsh, Tintamarre and Le Lac* (Sackville, N.-B.: Tantramar Heritage Trust, 2005); Samantha Rompillon, « La Migration à Beaubassin, village acadien, fruit de la mobilité et de la croissance » (thèse de maîtrise, Université de Poitiers, 1998).

contribue au développement de cette communauté acadienne. En 1676, la région est concédée comme seigneurie à Michel LeNeuf de La Vallière, un Canadien français. Certains de ses compatriotes l'accompagnent pour habiter la région, mais ils quittent les lieux quelques années plus tard. Lors de leur départ, le développement du village est davantage dû aux Acadiens et Acadiennes.[20]

Pierre a obtenu ses terres dans cette région bien avant son déplacement vers l'Isthme de Chignecto en 1687. À cette date, il est accompagné de sa deuxième épouse, Marie Guérin, et de ses enfants[21]. Il rejoint ainsi une communauté qui, selon Myriam Marsaud, se considère comme une « grande famille, » malgré les conflits entre voisins[22]. Selon Samantha Rompillon, le village de Beaubassin se démarque économiquement des autres établissements en Acadie. C'est l'élevage plutôt que l'agriculture qui est son activité économique principale[23]. Cette activité encourage également le commerce avec différents groupes à proximité du village. Rompillon affirme d'ailleurs qu'à Beaubassin « l'attachement au sol prévalait. Leur identité était ancrée à leur territoire. S'en éloigner signifiait perdre leur identité[24]. »

En 1731, Robert Hale, un docteur de la Nouvelle-Angleterre, décrit son séjour à Beaubassin dans son journal. Il explique avoir rencontré un « Indian trader » du nom de Pierre Arseneau. Comme l'a démontré Marsaud, les Acadiens de Beaubassin ont une

[20] Samantha Rompillon, « Entre mythe et réalité: Beaubassin, miroir d'une communauté acadienne avant 1755 » dans *Balises et références: Acadies, francophonies*, sous la direction de Martin Pâquet and Stéphane Savard (Québec: Presses de l'Université Laval, 2007), 280.
[21] Les généalogistes déduisent que sa première épouse Marguerite est décédée entre 1678 (date de naissance de son deuxième fils) et 1686 puisqu'elle est absente du recensement, et que Marie Guérin est identifiée comme l'épouse de Pierre Arseneau. Pierre arrive à Beaubassin avec les deux fils de son premier mariage et les enfants de son second mariage.
[22] Myriam Marsaud, « L'étranger qui dérange: le procès de sorcellerie de Jean Campagna, miroir d'une communauté acadienne, Beaubassin, 1685 » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1993), 88.
[23] Rompillon, « Entre mythe et réalité », 285.
[24] *Ibid.,* 295.

relation complexe avec les étrangers. Ils peuvent à la fois s'en méfier et être accueillants envers les visiteurs[25]. Dans son journal, Hale décrit les maisons et les possessions modestes des Acadiens. En observant la famille de Pierre Arseneau, il souligne leur dévotion religieuse et l'importance qui est accordée à la famille[26].

La croissance démographique est plus lente à Beaubassin que dans les autres centres démographiques en Acadie. Cela n'empêche pas la population de tripler entre 1686 et 1714[27]. En 1713, l'Acadie se retrouve encore une fois sous le régime anglais à la suite de la signature du traité d'Utrecht. Ce transfert de territoire freine l'immigration française en Acadie, mais n'arrête pas la croissance de sa population[28]. Selon Muriel K. Roy, « the Acadian population, which doubled every 15 years during the period preceding the English regime, and every 20 years afterwards until the Deportation[29] ». L'année 1713 est également le début d'une période de paix d'au moins trente ans, ce qui permet à la population acadienne d'augmenter[30].

À la suite de la signature du traité d'Utrecht, les autorités britanniques donnent le choix aux Acadiens entre prêter un serment d'allégeance à la couronne anglaise ou quitter le territoire[31]. La France, pour sa part, encourage fortement les habitants de la colonie à

---

[25] Marsaud, « L'étranger qui dérange ».
[26] *Journal of a Voyage to Nova Scotia Made in 1731 by Robert Hale of Beverly: printed from the Original Manuscript Now in Possession of the American Antiquarian Society* (Essex Institute, 1906), 233.
[27] Selon Rompillon, il y avait 130 habitants en 1686 et 351 en 1714, « Entre mythe et réalité ».
[28] Nicolas Landry et Nicole Lang, *Histoire générale de l'Acadie* (Sillery, Québec: Septentrion, 2001), 40.
[29] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 141.
[30] Le démographe Raymond Roy estime que la population de la colonie est passée de 2 296 habitants en 1714 à 13 000 en 1755. Dans son étude des familles de Port Royal, Gisa Hynes explique que cette augmentation est en raison d'un bas taux de mortalité et un haut taux de fertilité. Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 143 ; Gisa Hynes, « Some Aspects of the Demography of Port Royal, 1650-1755 », *Acadiensis* 3, 1 (automne 1973): 3-17.
[31] Geoffrey Plank, *An Unsettled Conquest: The British Campaign Against the Peoples of Acadia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 60. C'est l'occasion pour les Acadiens de devenir des sujets britanniques s'ils choisissent de rester dans la colonie. Ce choix est pourtant nié aux Amérindiens du même territoire. Plank souligne ainsi que ce processus est plus complexe à cause des individus de descendance mixte.

émigrer vers l'Île Royale ou l'Île Saint-Jean. Toutefois, ces efforts sont en vain. Plusieurs hésitent à abandonner leurs terres et certains gardent même espoir de voir l'Acadie péninsulaire retourner aux mains des Français. D'autres cherchent de nouvelles terres afin d'y établir leurs familles grandissantes[32]. Certains des fils de Pierre Arseneau s'établissent à l'Île Saint-Jean, dans la région de la baie de Malpèque, entre les années 1720 et 1730[33]. C'est d'ailleurs le début d'un important mouvement de la population acadienne vers l'Île Saint-Jean, un mouvement qui s'étendra sur plusieurs décennies. Selon Muriel K. Roy, entre 1741 et 1743, vingt-quatre familles quittent Beaubassin pour rejoindre celles déjà établies à Malpèque[34].

Ce mouvement de la population est également motivé par les tensions politiques accentuées par la guerre de Succession d'Autriche, le rétablissement de la paix et une plus grande présence de l'autorité britannique sur le territoire avec la fondation d'Halifax en 1749. La démographie de la colonie est transformée avec l'arrivée de 2000 colons anglais. En plus de la rencontre de ces nouveaux voisins, les autorités britanniques imposent aux Acadiens un serment d'allégeance inconditionnel. Par conséquent, plusieurs Acadiens quittent la Nouvelle-Écosse pour l'Île Saint-Jean. Selon l'historien Georges Arsenault, il y a une vague d'immigration acadienne importante entre 1749 et 1752 qui fait tripler la population de l'île.[35] Lors du recensement de 1752, près de la moitié des familles de cette région porte le nom Arseneau[36]. La première génération et la deuxième génération des Arseneau se retrouvent ainsi soit à Beaubassin, soit à l'Île Saint-Jean, et vivent des

[32] Landry et Lang, *Histoire de l'Acadie,* 67.
[33] Pierre s'y retrouve en 1728, tandis que Claude (dit Ambroise) s'y établie en 1737 et Jacques s'y établie vers 1740. Savard, *Dictionaire généalogique*, 152, 364, 623.
[34] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 148.
[35] Georges Arsenault, *Les Acadiens de l'Île, 1720-1980* (Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1987), 30. Voir Roy pour plus de renseignements, « Settlement and Population Growth in Acadia », 151.
[36] Selon le recensement de l'île Saint-Jean de 1752, il y aurait 32 familles à Malpec. Douze de celles-ci portent le nom « Arsenault ». De plus, quatre autres demeures ont des 'Arsenault' comme mères de famille.

expériences bien différentes du Grand Dérangement. Bien qu'ils soient séparés, les parcours des descendants de Pierre se croisent et s'entrecroisent et rejoignent même parfois ceux d'autres familles acadiennes.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la Déportation des Acadiens est un nettoyage ethnique aux yeux de l'historien John Mack Faragher[37]. En cherchant à expliquer les politiques et les décisions qui ont mené à cet événement, il démontre que compte tenu des réseaux familiaux des Acadiens, « it was inevitable that nearly all the families were fractured and dispersed[38]. »

4.2 - Les Arseneau à travers le Grand Dérangement

Les historiens et les démographes ne s'entendent ni sur le taux de la population acadienne à la veille de la Déportation, ni sur le nombre total des déportés. En comblant les données des recensements avec ses propres recherches, le généalogiste Stephen White offre le chiffre le plus précis. Il estime qu'en 1754, on compte entre 13 429 et 14 143 Acadiens et, à la veille de la Déportation, ce chiffre est d'environ 14 183[39]. En général, les historiens proposent des chiffres allant de 11 000 à 19 000 habitants acadiens[40].

À la suite de l'ordre de déportation du gouverneur Charles Lawrence, les Acadiens et les Acadiennes sont rassemblés et embarqués sur des bateaux dans la région de l'Isthme de Chignectou, du district des Mines, de Pisiguit et d'Annapolis. Près de 1 000

---

[37] John Mack Faragher, *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, 2005).
[38] *Ibid*., 360.
[39] Stephen A. White, « The True Number of the Acadians » dans *Du Grand Dérangement à la Déportation: Nouvelles perspectives historiques,* sous la direction de Ronnie-Gilles LeBlanc (Moncton, N.-B.: Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 2005).
[40] Selon Muriel K. Roy, la population acadienne se trouve entre 10 000 et 13 000 habitants entre 1748 et 1750. Ronnie-Gilles LeBlanc estime pour sa part qu'à l'été 1755, il y a près de 14 000 Acadiens. De ce chiffre, 1 200 Acadiens sont à l'Île Royale, et 3 000 à l'Île Saint-Jean, tandis que 6 345 individus se retrouvent dans l'Acadie péninsulaire (la Nouvelle-Écosse). Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 152.

personnes seront déportées vers les Caroline du Sud et du Nord, tandis que 400 seront déplacés jusqu'en Georgie, 675 au Connecticut, 900 au Massachusetts, 300 à New York, 500 en Pennsylvanie et près de 1 000 au Maryland. Des navires transportent environ 1 100 Acadiens en Virginie, mais le gouverneur interdit l'accueil d' « ennemis » dans sa colonie. Ces Acadiens sont alors envoyés en Angleterre, et ne seront rapatriés en France qu'à la suite de la signature du Traité de Paris en 1763.

C'est un accueil hostile qui attend les Acadiens à leur arrivée dans les colonies anglo-américaines. Non seulement sont-ils des catholiques-français, mais on les considère également comme un fardeau économique supplémentaire. Chaque colonie adopte toutefois une approche différente. L'historien Christopher Hodson note néanmoins certaines ressemblances : « the Acadians' reception across the British Empire was shaped by certain commonalities – notably a shared, shrill strain of Anglo-American anti-Catholicism, but also a legal culture that placed a special premium on the humane treatment of war captives[41]. » Victimes d'un anticatholicisme aigu et d'une méfiance envers les Français, les Acadiens sont au centre d'un dialogue Atlantique au sujet du traitement plus humain des prisonniers de guerre. La généalogie des Arseneau reste silencieuse quant aux expériences spécifiques des réfugiés dans ces colonies. Le parcours des femmes est particulièrement voilé par celui de leur mari. Marie Arseneau, la fille de

[41] Hodson, *The Acadian Diaspora,* 51. Voir aussi Adeline Vasquez-Parra, « L'accueil des exilés acadiens suite au Grand-Dérangement dans la colonie du Massachusetts de 1755 à 1775 », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes* 44 (2011): 91-110. Pierre Belliveau, *French Neutrals in Massachusetts: The Story of Acadians Rounded Up by Soldiers from Massachusetts and Their Captivity in the Bay Province, 1755-1766* (Boston: Kirk S. Giffen, 1972). Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia: The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803* (Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1987).

Jacques et Marie (Poirier) Arseneau, et l'épouse de Simon LeBlanc, en est un exemple. Si on la retrouve en Caroline du Sud en 1763, on connaît peu de chose à son sujet[42].

Qui plus est, nos connaissances sur les parcours empruntés par ceux qui ont échappé aux forces britanniques sont encore plus limitées. Les historiens et généalogistes offrent toutefois quelques indications à leur sujet. Ils notent que certains Acadiens participent aux efforts de résistance contre les Britanniques. La plupart des réfugiés se trouvent sur le territoire actuel du Nouveau-Brunswick et doivent survivre aux hivers difficiles dans des camps de réfugiés. Plusieurs meurent de sous-alimentation, alors que d'autres trouvent refuge dans la baie des Chaleurs ou dans la région de la rivière Restigouche. D'autres se voient obligés d'abandonner leur fuite, et se rendent aux autorités britanniques de la Nouvelle-Écosse[43]. Certains, comme la famille de François (dit Petit François) Arseneau, membre de la deuxième génération, échappent aux autorités lors de la déportation, mais sont ensuite emprisonnés au Fort Cumberland (auparavant le Fort Beauséjour). En 1763, on y retrouve François, son épouse, ses enfants ainsi que son neveu orphelin. Deux de ses filles y sont avec leurs maris, soit Jean dit Jeanotte Bourque et Joseph Goéguen. Ce dernier est considéré comme « le plus connu » des prisonniers du Fort Cumberland. Il réussit à éviter la déportation et s'installe avec d'autres réfugiés à la baie des Ouaines. C'est à cet endroit qu'il épouse Anne dite Nanon Arseneau[44]. Cette famille quitte la Nouvelle-Écosse peu de temps après la compilation de la liste des prisonniers à cet endroit et se retrouve à Miquelon en 1767, avec d'autres Arseneau et d'autres familles acadiennes libérés du Fort Cumberland.

[42] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 365.
[43] Brasseaux, *The Founding of New Acadia,* 28.
[44] Savard, *Dictionnaire généalogique,* 268.

Au mois d'août 1767, François et son gendre obtiennent les documents nécessaires afin de retourner en Nouvelle-Écosse[45]. Ils s'établissent à Cocagne, où Joseph Goéguen se démarque comme chef des Acadiens de la région[46]. Deux de ses filles, les plus jeunes, s'établissent à Chéticamp. Anastasie et son mari Anselme Breau s'installent à Néguac, en compagnie de sa cousine Anne Arseneau et son époux Victor Breau (frère d'Anselme). Son fils Pierre quant à lui s'établit à Richibouctou-Village. Selon la recherche généalogique de Bona Arsenault, François (dit petit François) a ensuite quitté la région pour la Louisiane, et décédera peu de temps après son arrivée.[47]

Le parcours de la famille de son oncle Abraham et de sa tante Jeanne Gaudet, également installée à Beaubassin avant le Grand Dérangement, est moins évident à retracer pour les généalogistes. Très peu de renseignements sont disponibles au sujet de leurs 18 enfants. Il reste encore beaucoup d'informations à récupérer avant de comprendre pleinement les trajets éclatés de cette famille. D'abord, Abraham s'est peut-être remarié en 1752 à Marie-Thérèse ou Étiennette Mirande, ce qui porte à confusion, car Jeanne Gaudet se retrouve veuve à Miquelon en 1767. Abraham, pour sa part, est réfugié à Baie-Verte, et sa deuxième épouse est déclarée veuve dans le recensement de Restigouche en 1760. Ses deux fils, Paul et Abraham, ainsi que leurs familles, se retrouvent au Québec en 1757 et 1759, respectivement. Les enfants de Pierre, le fils aîné, se retrouvent pour leur part en Louisiane, tandis que quatre des filles ont passé quelque temps à Miquelon entre 1764 et 1784[48].

[45] Voir *Les cahiers de la société historique acadienne* 31, 1 (mars 2000), numéro dédié à Joseph Guéguen.
[46] Régis Brun, « L'histoire de 23 familles acadiennes », *Les cahiers de la société historique acadienne* 1, 9 (octobre 1965): 17.
[47] Bona Arsenault, *Histoire des Acadiens* (Québec: Éditions Fides, 2004), 2204.
[48] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 4.

L'Île Saint-Jean accueille également de nombreux réfugiés. L'historien Georges Arsenault estime que des quatre mille Acadiens et Acadiennes qui échappent aux forces britanniques, près de la moitié se rend à l'Île Saint-Jean[49]. À la suite de la Déportation en 1755, il y a environ 4 400 Acadiens et Acadiennes à l'Île Saint-Jean, une augmentation significative, puisque cette population se chiffrait auparavant à 3 000[50].

Toutefois, à la suite de la chute de Louisbourg en 1758, ces réfugiés sont la cible de nouveaux déplacements forcés. Il est très difficile d'estimer la population acadienne déportée de l'Île Saint-Jean puisqu'il n'y a pas de recensement détaillé pours les années qui précèdent la déportation. Selon l'historien Earl Lockerby, le chiffre le plus fiable de cette population se retrouve entre 4 600 et 4 700, et le calcul le plus exact des déportés de l'île serait de 3 100[51]. Encore une fois, comme le souligne Lockerby, il n'y a pas de sources qui permettent aux historiens de confirmer le nombre exact des familles ayant échappé à la mission du Colonel Andrew Rollo, soit en se réfugiant dans les forêts, soit en quittant l'île clandestinement. Les recensements menés quelques années après l'expulsion des Acadiens donnent pourtant des indices du pourcentage de la population ayant échappé aux forces britanniques, et qui est restée sur l'île. En 1762, seize familles françaises sont identifiées sur l'île, et deux ans plus tard, l'arpenteur général Samuel Holland estime la présence acadienne à près de 300, soit d'une trentaine de familles, sur l'île. Pourtant, ce chiffre comprend également les familles qui sont retournées à l'île peu de temps après le Grand Dérangement. Lockerby estime quant à lui que le nombre

[49] Arsenault, *Les Acadiens de l'Île,* 32.
[50] *Ibid.*
[51] Est inclu à ce chiffre la population de la garrison, les représentants du gouvernement, le personnel, ainsi que leurs familles présentes sur l'île. Earl Lockerby, *Deportation of the Prince Edward Island Acadians* (Halifax: Nimbus Publishing, 2008).

d'habitants ayant échappé à la déportation ne peut dépasser 200 personnes, et que 1 400 ou 1 500 se sont échappés en quittant l'île[52].

Bien que leur père Jacques ait fui vers la baie des Chaleurs en 1758, on ne sait pas où se sont retrouvés les frères Alexandre et Paul Arsenault à la suite du départ des navires vers la France. Selon les études généalogiques, Alexandre aurait peut-être épousé Marie-René dite Renotte Boudreau à Malpèque en 1761[53]. On retrace également le mariage de Paul et Anne Bernard à l'Île-Saint-Jean en 1762[54]. Leurs enfants, ainsi que des neveux et des nièces, se retrouvent également sur l'île à la suite de ces dates. En fait, les fils de Paul, soit Firmin dit Le Coq, Paul et François, seraient parmi les premiers à s'installer à Rustico, près de la baie de Malpèque, en 1812 et 1813.[55]

Souvent aidés par les Mik'maq, les Acadiens qui échappent à la Déportation se dirigent vers la Miramichi et vers les côtes de la baie des Chaleurs. Plusieurs habitants de l'île Saint-Jean rejoignent les autres réfugiés au Camp d'Espérance, aujourd'hui nommé l'île Boishébert en l'honneur du premier commandant du camp, Charles Deschamps de Boishébert et de Raffetot, Marquis de Boishébert. Sous la direction de ce dernier, le refuge permet l'organisation de campagnes de résistance contre les Anglais. Selon Muriel K. Roy, il y aurait eu jusqu'à 3 500 Acadiens regroupés dans cette région[56]. Plusieurs d'entre eux sont victimes de la famine et de maladies. Pour Ronnie-Gilles LeBlanc, il est possible que le Camp d'Espérance ait abrité entre 3 500 et 6 000 personnes et que 500 à 800 individus soient décédés à cet endroit[57]. Plusieurs d'entre eux laissent tomber les

[52] Lockerby, *Deportation of the Prince Edward Island Acadians,* 90.
[53] Savard, *Dictionnaire généalogique,* 33.
[54] *Ibid.*, 600.
[55] *Ibid.,* 262.
[56] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 154.
[57] Ronnie-Gilles LeBlanc, « Les réfugiés acadiens au camp d'Espérance de la Miramichi en 1756-1761: un épisode méconnu du Grand Dérangement », *Acadiensis* 41, 1 (hiver-printemps 2012): 128-168.

efforts de résistance et se livrent aux Anglais, d'autres sont capturés pour être à leur tour emprisonnés. En fait, Muriel K. Roy estime qu'environ 2 000 Acadiens sont transportés à Halifax comme prisonniers entre 1758 et 1762[58].

En 1758, entre 2 000 et 2 500 Acadiens de l'Île Saint-Jean et de l'île Royale sont envoyés en France dans diverses villes portuaires, soit Boulogne-sur-Mer, Le Havre, Cherbourg, Saint-Malo, Morlaix, Nantes, et La Rochelle. Plusieurs périssent toutefois lors du voyage ou à leur arrivée à cause de maladies et d'épidémies; d'autres perdent la vie en mer en raison du naufrage de certains navires comme celui du *Duke William* et du *Violet*[59]. À la suite du traité de Paris, ceux qui avaient été dispersés en Angleterre ont la chance de retourner dans la métropole, et environ 800 d'entre eux choisissent de partir rejoindre leurs compatriotes en France dans le but de maintenir leurs liens familiaux. Selon les recherches de Denis J. Savard, les jumeaux Jean et Pierre Arsenault (fils de Charles) sont décédés en France. Ils sont l'exception chez les Arseneau de Malpèque qui se sont enfuis en grand nombre avant la Déportation de l'Île Saint-Jean[60].

En 1763, le traité de Paris signale la fin de la guerre de Sept Ans. La France cède le Canada à la Grande-Bretagne et la Louisiane à l'Espagne. Les Acadiens ne sont plus considérés comme des ennemis. On leur accorde la permission de retourner sur leur ancien territoire à condition qu'ils s'établissent en petits groupes dispersés et qu'ils prêtent serment d'allégeance. Ceux détenus en Angleterre sont rapatriés en France et les prisonniers à Halifax sont libérés. Plusieurs d'entre eux s'installent dans la région de Memramcook au Nouveau-Brunswick et dans le comté de Cumberland en Nouvelle-

[58] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 154.
[59] Landry et Lang, *L'histoire de l'Acadie,* 89. Hodson, *The Acadian Diaspora,* 85.
[60] Jean Bernard, *Généalogie des Familles acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard. Vol I: Arsenault* (Baie de Malpèque, Î.-P.-É.: Édité par l'auteur, 2009).

Écosse. Bien que plusieurs de leurs anciennes terres soient maintenant occupées par des émigrants anglais, les Acadiens s'établissent à de nouveaux endroits, surtout le long de la côte, comme dans le nord-est du Nouveau-Brunswick.[61] Régis Brun explique que les mouvements de la population avant le 19e siècle sont nombreux, et que « les motifs qui incitent les Acadiens à déménager d'une région à une autre sont aussi divers que les lieux de peuplement où ils s'établissent[62]. » L'historien Léon Thériault a caractérisé ce retour des Acadiens comme le début d'une période d'« enracinement dans le silence » seulement mis à terme par la Renaissance acadienne de la fin du 19e siècle[63]. Au Québec, puisque les Acadiens se retrouvent parmi des populations francophones et catholiques, le généalogiste Adrien Bergeron a considéré leur arrivée comme un « grand arrangement[64]. » En Louisiane, le rêve des descendants acadiens est de rétablir leurs communautés sur ce qu'ils appellent la « Nouvelle » Acadie[65].

4.3 Les cohortes de mariages et la diaspora acadienne à la suite du traité de Paris

Le début du 19e siècle marque une nouvelle époque pour les Acadiens et Acadiennes dispersés et leurs familles. Ils s'établissent sur de nouvelles terres et

[61] Muriel K. Roy estime qu'à la suite de la signature du traité, il y a plus de 3 700 Acadiens et Acadiennes parmi les colonies anglaises d'Amérique, soit une diminution remarquable par rapport aux 6 000 initialement exilés dans les colonies. De plus, elle estime qu'entre 9 000 et 10 000 des exilés se retrouvent en Europe et en Amérique du Nord. Raymond Roy est de l'opinion qu'on retrouve 4 700 Acadiens dans le territoire connu auparavant comme l'Acadie, et qu'il y en a 8 700 éparpillés ailleurs dans le monde. Le géographe propose des chiffres plus modestes que Roy en estimant qu'il y a que 2 336 en Acadie et 10 264 ailleurs. Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 155.
[62] Brun, *De Grand-Pré à Kouchibouguac,* 50.
[63] Comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, Thériault a nuancé l'expression depuis la publication du *Petit manuel d'histoire d'Acadie, de 1755 à 1867* (Moncton: Librairie acadienne, Université de Moncton, 1976).
[64] Adrien Bergergon, *Le grand arrangement des Acadiens au Québec* (Montréal: Éditions Élysées, 1981).
[65] Brasseaux, *The Founding of New Acadia.*

s'adaptent à leurs nouvelles réalités quotidiennes. Selon le géographe Robert G. LeBlanc, ce ne serait qu'en 1800 que les Acadiens et Acadiennes se soit véritablement enracinés dans les diverses régions de la diaspora[66]. Carl A. Brasseaux, pour sa part, souligne que c'est en 1803, à la suite de l'achat de la Louisiane par les États-Unis, que « the transplanted culture began to take on a decidedly Louisiana character[67]. » En d'autres mots, c'est le début de la transformation de la culture acadienne. C'est donc dans ce contexte que nous entreprenons notre analyse des cohortes de mariages de la famille Arseneau ainsi que notre étude de la population acadienne des provinces maritimes, du Québec, et des États-Unis.

En 1803, Monseigneur Pierre Denault, l'évêque de Québec, chiffre à 3 729 la population catholique acadienne du Nouveau-Brunswick, à 3 927 celle de la Nouvelle-Écosse, et à 742 celle de l'Île-du-Prince-Édouard. Selon l'analyse du géographe Robert G. LeBlanc, il y a également 8 000 Acadiens au Québec, 4 000 en Louisiane, et 3 000 dispersés à travers le monde dès les premières années du 19^{e} siècle[68]. La famille Aresenault, quant à elle, se retrouve en grande partie au Nouveau-Brunswick, à l'Île-du-Prince-Édouard, au Québec et en Louisiane. Vers la fin du siècle, les Arseneau se retrouvent aussi en Nouvelle-Angleterre et au Texas, ce qui reflète une tendance chez les Acadiens à se déplacer dans les endroits où il est possible de trouver un emploi au sein des industries émergentes ou afin de combler le manque de terres familiales.

---

[66] Robert G. LeBlanc, « The Acadian Migrations » dans *French America: Mobility, Identity, and Minority Experience Across the Continent*, sous la direction de Dean R. Louder and Eric Waddell (Baton Rouge et Londres: Louisiana State University Press, 1993), 164.
[67] Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, Transformation of a People, 1803-1877* (Jackson et Londres: University Press of Mississippi, 1992), xi.
[68] LeBlanc, « The Acadian Migrations », 122

Tableau 4.1: Total des mariages selon les cohortes de la famille Arseneau/Arsenault/Arceneaux, 1800-1899

	1800-1819	1820-1839	1840-1859	1860-1879	1880-1899	Total
Île-du-Prince-Édouard	35	58	139	209	157	**598**
Québec	28	50	73	125	242	**518**
Îles-de-la-Madeleine	8	10	33	41	76	**168**
Nouveau-Brunswick	38	61	95	128	283	**605**
Louisiane	22	37	51	46	73	**229**
Nouvelle-Écosse	1	7	5	22	20	**55**
Nouvelle-Angleterre	-	-	-	3	56	**59**
Texas	-	-	-	2	2	**4**
Non-identifié / Autre	36	25	51	53	137	**302**
Total	**168**	**248**	**447**	**629**	**1046**	**2538**

Source : Denis J. Savard. Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault). Québec : Éditions MultiMondes, 2000

Au total, il y a 2 538 couples au sein de notre échantillon de recherche. L'analyse des cinq cohortes de mariage démontre que les Acadiens de chacune de ces régions s'adaptent différemment aux conditions sociales et économiques du 19e siècle. Comme l'évolution des coutumes et traditions liées au mariage, le choix de partenaire reflète une évolution de l'appartenance dans chacune de ces régions.

4.3.1 L'« enracinement dans le silence » des Acadiens dans les provinces maritimes

La signature du traité de Paris permet le retour des Acadiens dans les provinces maritimes. Ils sont toutefois incapables de regagner leurs anciennes terres en Nouvelle-Écosse qui, depuis leur départ, ont été confiées à environ 12 000 immigrants de la Nouvelle-Angleterre[69]. Les historiens Nicole Lang et Nicolas Landry estiment à plus de 8 400 le nombre d'Acadiens dans les provinces maritimes à la fin du 18e siècle, ce qui représente près de 36 pour cent de la population dispersée. La majorité des Acadiens qui

[69] Landry et Lang, *Histoire de l'Acadie,* 128. Voir également Margaret Conrad, *Intimate Relations: Family and Community in Planter Nova Scotia, 1759-1800* (Fredericton: Acadiensis Press, 1995) et Margaret Conrad, *They Planted Well: New England Planters in Maritime Canada* (Fredericton: Acadiensis Press, 1988).

retournent à cette région s'établissent en communautés isolées. Marginalisés par la majorité anglophone, ils se gardent au loin des autorités coloniales. Ils doivent défricher de nouvelles terres et, essentiellement, bâtir de nouvelles communautés. Selon Fernand Ouellet, les Acadiens devaient « s'enraciner, là où la terre était disponible, la mer accessible, la forêt prochaine, et où il paraissait possible de se regrouper[70]. » L'historien Régis Brun affirme que dans les communautés du Nouveau-Brunswick, des liens de parenté existent « sans exception dans toutes les grandes concessions acadiennes. Des villages entiers sont constitués uniquement de parents[71]. »

Les Acadiens s'adaptent à ces nouveaux établissements qui sont, pour la majorité, des régions côtières, ce qui transforme leurs moyens de subsistance. Selon l'historien Georges Arsenault, « les Acadiens sont essentiellement des gens de la terre avant la Déportation, ils se transforment par force en gens de la mer après leur retour[72]. » Malgré ce changement culturel, l'historien Patrick D. Clarke présente la période du retour comme une période marquée par un « niveau élevé d'endogamie ethnoculturelle et spatiale[73]. » Ronnie-Gilles LeBlanc choisit pour sa part d'identifier le 19e siècle comme une période de « survivance », et explique que « c'est la famille qui est à la base de la société acadienne et c'est par elle que va se faire l'établissement d'une nouvelle Acadie tout comme cela avait été le cas dans la fondation de l'ancienne Acadie[74]. » Si au début du siècle il y a très peu d'interaction entre les Acadiens et le reste de la population des provinces maritimes, tel n'est pas le cas à la fin du siècle.

---

[70] Ouellet, « Démographie, développement économique, fréquentation scolaire et alphabétisation dans les populations acadiennes des Maritimes avant 1911 », 8-9.
[71] Brun, *De Grand-Pré à Kouchibouguac*, 51.
[72] Arsenault, *Les Acadiens de l'Île,* 64.
[73] Patrick D. Clarke, « Région et régionalisme en Acadie. Culture, espace, appartenance », *Recherches sociographiques* 41, 2 (2000): 310.
[74] LeBlanc, « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIXe siècle », 2.

En visite au Nouveau-Brunswick en 1803, Mgr Denaut, l'évêque de Québec, identifie 3 729 Acadiens dans les régions suivantes :

> Memramcook, Minoudie, Petitcodiac : 1 162
> Shédiac, Bouctouche, Richibouctou : 894
> De Richibouctou à Tracadie : 327
> De Tracadie à Restigouche : 900
> Madawaska : 446[75]

Séparé de la Nouvelle-Écosse depuis 1784 en raison de la pression des 35 000 Loyalistes qui ont échappé à la Révolution américaine, la colonie du Nouveau-Brunswick accueille les Acadiens, mais impose clairement des limites à leur enracinement. Les autorités coloniales les obligent à prêter serment d'allégeance et à se disperser en petites communautés. Ils doivent également se conformer aux lois britanniques et aux restrictions imposées aux catholiques concernant, entre autres, la possession de terre (interdite jusqu'en 1783) et le droit de vote, interdit aux catholiques du Nouveau-Brunswick jusqu'en 1810. Selon l'historien Raoul Dionne, seulement 50 pour cent des familles acadiennes ont des terres à leurs noms en 1803. L'autre moitié de la population occupe des terres en tant que « squatters[76] », c'est-à-dire qu'elle occupe les terres illégalement. Selon Fernand Ouellet, « [c]e phénomène, en tant que processus continu, se serait amorcé dans Westmorland, Kent, Northumberland et Gloucester vers 1825, ce qui laisse supposer la présence croissante d'un prolétariat rural relativement plus nombreux parmi eux, peut-être, que dans le reste de la population[77]. » L'emplacement des Acadiens et la division des terres portent à confusion pour les autorités coloniales. En 1829, William Harley, le « Deputy-Surveyor of Lands », décrit la condition des Acadiens dans

[75] Raoul Dionne, *La colonisation acadienne au Nouveau-Brunswick, 1760-1860: Données sur les concessions de terres* (Moncton, N.-B.: Chaires d'études acadiennes, 1989), 16.
[76] *Ibid.,* 42.
[77] Ouellet, « Démographie, développement économique, fréquentation scolaire et alphabétisation dans les populations acadiennes des Maritimes avant 1911 », 14.

la Péninsule acadienne : « During the long period in which this district has been inhabited and that without legal Authority, It must be expected that much confusion must have ensued from encroachments, exchanges and occupants frequently abandoning particular [s]pots [...][78]. » Harley explique d'ailleurs que les terres ne sont pas de bonne qualité et que « you will no doubt be surprised that such a dense [p]opulation could procure a livelihood on so small a quantity of [c]ultivated ground, but the principal source from which they derive their [s]upport is the fishery and for which the [s]ettlement is most peculiarly adapted[79]. » Il souligne également que les Acadiens du nord-est de la province sont séparés de la population et que « their [s]ituation is so detached and their communication so little with others that very few of them can speak or understand a word of the English [l]anguage[80]. »

Les restrictions imposées aux catholiques affectent également les Acadiens de l'Île-du-Prince-Edouard et de la Nouvelle-Écosse. Ceux de l'Île-du-Prince-Edouard deviennent pourtant tenanciers d'un système foncier concédé à des propriétaires généralement absentéistes jusqu'à l'entrée de l'Île-du-Prince-Édouard dans la Confédération canadienne en 1873[81].

Selon l'historien Earl Lockerby, à la suite de la signature du traité de Paris, plusieurs Acadiens ont regagné l'île après l'avoir quittée lors de la Déportation pour se rendre vers les côtes du Nouveau-Brunswick et dans la région de la baie des Chaleurs. Il explique également que très peu d'Acadiens déportés en France sont revenus à l'île. En 1798, il estime à 51 le nombre de familles acadiennes dans la région de la baie de

[78] Dale Cogswell, « William Harley's Report on the Acadians », *Acadiensis* 7, 2 (printemps 1978), 104.
[79] *Ibid.*, 105.
[80] *Ibid.*, 106.
[81] Arsenault, *Les Acadiens de l'Île,* 53. Voir également J. M. Bumsted, *Land, Settlement, and Politics on Eighteenth Century Prince Edward Island* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987).

Malpèque, 42 dans celle de Rustico, 22 à la Baie-Fortune, et 2 dans le canton 50[82]. Selon Georges Arsenault, les Acadiens sont souvent victimes d'exploitation de la part des propriétaires ou de leurs agents. Il explique que « les Acadiens se sont particulièrement mal accommodés du système des propriétaires fonciers absents. Gens très pauvres, sans pouvoir économique ou politique, presque entièrement dépourvus de chefs instruits, ils sont très vulnérables à l'exploitation des propriétaires ou des agents[83]. » Selon le généalogiste Jean Bernard, les défis spécifiques de ce système complexe encouragent la migration et l'établissement de nouvelles communautés. La famille Arsenault n'y fait pas exception. Il explique que :

> les Arsenault ont commencé à émigrer à Tignish en 1799, à Cascumpèque en 1801 et à Baie-Egmont et Mont-Carmel en 1812. Parmi les 61 habitants de Baie-Egmont et de Mont-Carmel qui ont reçu en 1828 des concessions de terre dans le Lot 15, 32 étaient des Arsenault! Ce n'est donc pas surprenant que quatre villages de cette région, appelée aujourd'hui la région Évangéline, [aient] été nommés après des Arsenault : Abram-Village, Maximeville, Urbainville et Saint-Hubert[84].

Selon Georges Arsenault, les Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard demeurent isolés des autres, ce qui empêche leur intégration parmi la population insulaire. D'une part, ils se méfient des autorités coloniales et des propriétaires fonciers anglais[85], de l'autre, ils désirent préserver leur culture, leur langue et leurs valeurs traditionnelles. Cette aspiration limite le nombre de mariages exogames. John McGregor, un témoin anglais des années 1820, confirme cette tendance isolationniste en affirmant :

---

[82] Lockerby, *Deportation of the Prince Edward Island Acadians*, 90.
[83] Arsenault, *Les Acadiens de l'île,* 64.
[84] Jean Bernard, *Généalogie des Familles acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard, Vol. 1: Arsenault* (Baie de Malpèque, Î.-P.-É.: Chez l'auteur, 2009).
[85] Georges Arsenault, « Le dilemme des Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard », *Acadiensis* 14, 2 (printemps 1985): 29-45.

> They still continue averse to settling among other people; and I have not been able to discover more than four instances of their intermarrying with strangers. They profess the Roman Catholic faith, and observe the most rigid adherence to all forms of their church... Religiously tenacious of their dress, and all the habits of their forefathers, they have no ambitions to rise in the world above the condition in which they have lived since their first settling in America[86].

Également marginalisés du reste de la population, les Acadiens en Nouvelle-Écosse s'établissent dans sept régions: Argyle (Yarmouth County); Clare (Digby County); Minudie, Nappan et Maccan (Cumberland County); Chéticamp (Inverness County, Cape Breton); Pomquet, Tracadie, Havre-Boucher (Antigonish County); Chezzetcook (Halifax County). Selon les historiens Sally Ross et Alphonse Deveau, chaque région évolue différemment et la survivance de la culture est associée à « the way land was granted and the ethnic composition of the communities[87]. » Les Arseneau, dans notre cas, s'établissent principalement dans la région de Chéticamp au Cap-Breton. Selon Muriel K. Roy, « Chéticamp was the Acadian stronghold and the mother parish of the surrounding settlements of Saint-Joseph-des-Moines, Grand-Étang and Petit-Étang[88]. » Basile Chiasson, époux d'Adélaïde Arseneaux, est considéré l'un des quatorze « pères fondateurs » de Chéticamp – ou *Les Quartorze Vieux* – qui ont divisé entre eux la terre accordée au groupe en 1790[89]. Dans le recensement de Margaree mené par le Père Le Jamtel en 1809, on retrouve 37 familles; sur ce nombre, une seule d'entre elles porte le patronyme Arseneau, tandis que seize pères de famille se nomment LeBlanc. Le premier mariage que nous retrouvons dans notre échantillon de cette région s'est produit entre Luc

[86] *Ibid.,* 31. Voir également John McGregor, *British America*, Vol. II (London, 1832), 203.
[87] Sally Ross et Alphonse Deveau, *The Acadians of Nova Scotia: Past and Present* (Halifax: Nimbus Publishing, 1992), 76.
[88] Roy, « Settlement and Population Growth in Acadia », 160.
[89] Ross et Deveau, *The Acadians of Nova Scotia,* 105.

Arsenault, fils de Pierre Arsenault et Marie Leblanc, et Bibiane LeBlanc, fille de Simon Leblanc et Osithe Arsenault, à Margaree en 1813[90].

En raison des abus du système foncier à l'Île-du-Prince-Édouard, 41 familles de Rustico rejoignent les Acadiens de Chéticamp entre 1822 et 1829. Les premières décennies du 19e siècle voient également l'arrivée de plusieurs marins venus de France[91]. À Belle-Côte et Margaree, plusieurs familles écossaises s'établissent aux côtés des villages acadiens, mais les divisions ethniques persistent. John MacGregor confirme cette tendance isolationniste en 1832 : « The Scotch Highlanders and islanders, who form the majority of the population, are not mixed with settlers by whose example they might be stimulated to exertion, and from whom they might learn a better system of agriculture and domestic management[92]. » Comme le démontre Stephen J. Hornsby, la communication entre les diverses communautés ethniques était rare :

> In general, the farm communities were isolated from each other. Distance, forest, rough terrain, and a lack of road hindered communication and prevented the intermingling of settlers that was common on many frontiers. There was little pressure on the French-speaking Acadians and the Gaelic-speaking Scots to conform to the Standard English of the Loyalists[93].

Toujours selon Hornsby, à partir de 1820, les communautés écossaises forment le groupe ethnique dominant au Cap-Breton, et leur agriculture est reconnue comme l'activité économique principale de cette région. Les Acadiens de Chéticamp, pour leur part, sont davantage impliqués dans l'industrie de la pêche. Le contrôle qu'exerce la

---

[90] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 525.
[91] Ross et Deveau, *The Acadians of Nova Scotia,* 107.
[92] Transcription de John MacGregor, *British America* vol. 1 (Edinburgh: William Blackwood, 1832) dans Brian Douglas Tennyson (dir.), *Impressions of Cape Breton* (Sydney, N.-É.: Cape Breton University Press, 2014, première édition 1986), 147. Voir également Maureen Molloy, « 'No Inclination to Mix With Strangers': Marriage Patterns Among Highland Scots Migrants to Cape Breton and New Zealand, 1800-1916 », *Journal of Family History* 11, 3 (1986): 221-243.
[93] Stephen J. Hornsby, *Nineteenth Century Cape Breton: A Historical Geography* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992), 24.

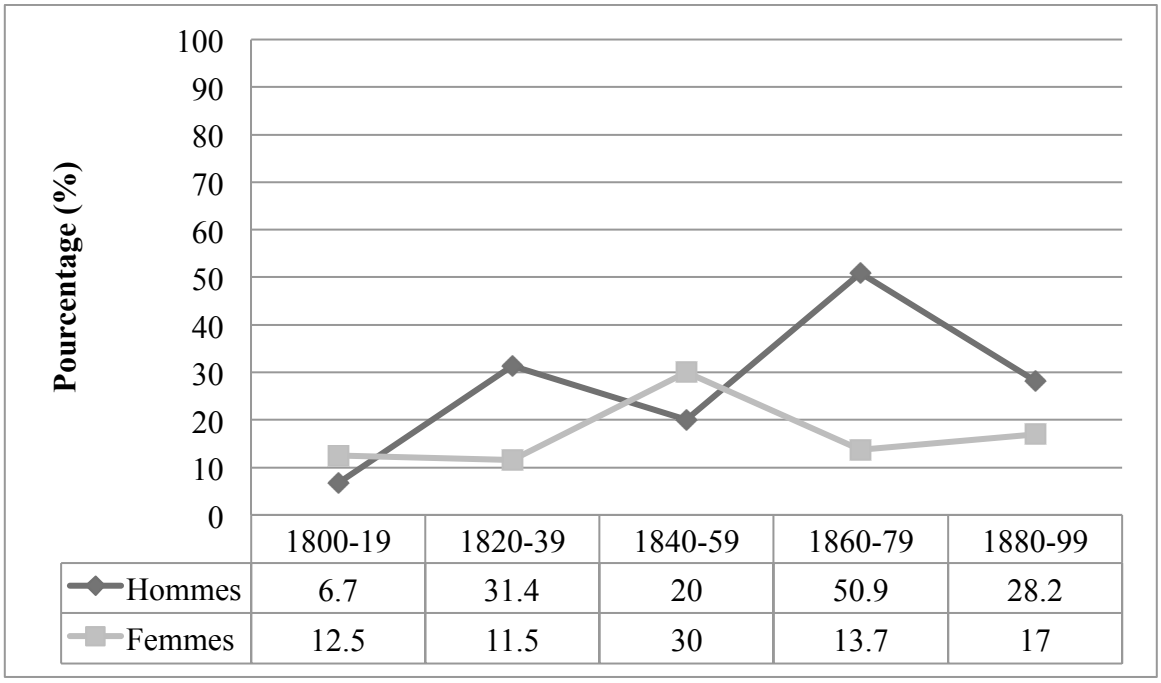
compagnie jersiaise de Charles Robin[94] limite leur pouvoir économique. Ross et Deveau expliquent : « The effect of this monopoly on the fishermen, the fish workers and their families was economically devastating. Basically the company had a stranglehold on the catching, buying, selling, and processing of fish[95]. » En plus de ces limites économiques, les Acadiens de Chéticamp sont peu assimilés à la population de l'île lors des 19e et 20e siècles, et cette « geographical isolation [...] contributed to the preservation of the French language and culture[96]. » Notre échantillon de recherche reflète également l'endogamie de cette communauté. Au total, nous avons identifié 55 mariages, dont seulement cinq sont exogames. Ceux-ci se retrouvent tous dans la cohorte qui clôture le 19e siècle. Les mariages de cette dernière cohorte sont d'ailleurs moins limités à l'île du Cape Breton, car les deux dernières cohortes, c'est-à-dire celles de 1860 à 1879 et 1880 à 1899, montrent que les Acadiens de la Nouvelle-Écosse quittent leurs communautés natales en réponse au manque de terres et de possibilités de travail. Les nouvelles routes et voies ferrées facilitent le déplacement vers les centres urbains des provinces maritimes et de la Nouvelle-Angleterre. Malgré l'isolement géographique de Chéticamp, le départ et le retour des jeunes acadiens transforment la culture et le folklore de la communauté[97].

Les populations acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard et du Nouveau-Brunswick font face à des pressions semblables lors de la deuxième moitié du 19e siècle. Selon Fernand Ouellet, le Nouveau-Brunswick devient, malgré ces défis, le « cœur de l'Acadie ». De 1803 jusqu'au premier recensement fédéral de 1871, la population acadienne se multiplie par dix, et plus de 45 000 Acadiens et Acadiennes sont présents

[94] Ross et Deveau, *The Acadians of Nova Scotia,* 109.
[95] *Ibid.*, 109.
[96] *Ibid.,* 113.
[97] Barbara LeBlanc, « To dance or not to dance: the case of church and group social control in Chéticamp, Cape Breton Island, Nova Scotia » (thèse de maîtrise, Université Laval, 1986).

sur le territoire à cette date[98]. Cette augmentation est également confirmée par l'accroissement du taux de mariages des différentes cohortes à l'étude. En 1800-1819, il y a 38 mariages Arsenault et de 1880 à 1899, il y en a 283.

Graphique 4.1: Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault au Nouveau-Brunswick, 1800-99



	1800-19	1820-39	1840-59	1860-79	1880-99
Hommes	6.7	31.4	20	50.9	28.2
Femmes	12.5	11.5	30	13.7	17

Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

Selon Régis Brun, « d'autres éléments étrangers viendront se fondre dans la population acadienne. » Il explique que les mariages entre les Acadiennes et les maîtres d'école francophones du Québec ou de l'Europe représentent les premières instances d'exogamie chez les Acadiens du Nouveau-Brunswick. Arriveront par la suite dans les communautés des Acadiens des provinces avoisinantes des Canadiens français, des Irlandais ainsi que des Écossais[99]. Si les mariages mixtes des Acadiennes au début du 19e siècle permettent l'accueil des étrangers dans la communauté, les hommes prendront vite

[98] Roy, « Settlement and Population Growth », 166.
[99] Brun, *De Grand-Pré à Kouchibouguac,* 84-85.

les devants dans l'augmentation du taux d'exogamie chez les Arsenault de cette province. Entre 1860-79, 50,9 pour cent des 57 mariages des hommes Arsenault sont mixtes. Mis à part la cohorte 1840-1859 qui comprend neuf mariages mixtes, le taux d'exogamie chez les femmes Arsenault ne dépasse pas 20 pour cent.

En raison de l'augmentation démographique du 19e siècle, certains villages acadiens sont surpeuplés et l'accès aux terres, comme en Nouvelle-Écosse, est plus limité pour les générations subséquentes. Les familles acadiennes n'ont pas nécessairement perçu les mêmes solutions que celles prescrites par les membres de l'élite lors de leurs discours sur le rapatriement et la colonisation. La réalité démographique et le développement du chemin de fer encouragent l'établissement de nouveaux villages acadiens à l'intérieur des terres[100]. Dans son étude sur la communauté Cap-Pelé-Chimougoui, Ronnie-Gilles LeBlanc démontre que peu de temps après la concession de toutes les terres de la région, l'espace agricole est rare, et que « les émigrants se dirigent d'abord vers les colonies de peuplement, mais très rapidement ils se tourneront vers les centres urbains anglophones[101]. » Cette réalité est la même pour les familles Arsenault qui participent d'abord à la création de nouveaux villages comme Sainte-Marie-de-Kent. Le premier mariage Arsenault que l'on retrouve à cet endroit est dans la cohorte 1840-1859. Une fois établie dans la région, le famille connaîtra cinq mariages dans la cohorte suivante, et neuf s'ajouteront entre 1880 et 1899. Dans le contexte de cette dernière cohorte, on voit également des mariages à Saint-Paul-de-Kent (15 couples endogames, quatre exogames), à Rogersville (trois couples endogames) et à Acadieville (deux couples endogames). Les couples que l'on retrouve à Kent proviennent non seulement des régions

[100] Roy, « Settlement and Population Growth », 165.
[101] Ronnie-Gilles LeBlanc, « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIXe siècle », 304.

environnantes du Nouveau-Brunswick, mais aussi de l'Île-du-Prince-Édouard. Par exemple, Joseph et Domithilde Arsenault se sont mariés à la Baie Egmont en 1853, mais ils se retrouvent, après la naissance de leurs premiers enfants, au Nouveau-Brunswick pour l'arrivée de leur fils Abraham. Père de douze enfants, Joseph est cultivateur à Adamsville en 1901. C'est à Saint-Paul ou à Saint-Marie-de-Kent que se marieront ses enfants. Ils ont d'ailleurs tous des mariages endogames, sauf pour Abraham qui épouse Ruffine Bristol ou Williams en 1884, puis Ida-Jane England en deuxième noce[102]. L'endogamie domine également au sud-est de ce comté, dans les communautés côtières de Grand-Digue, Barachois et Cap-Pelé.

La situation dans le comté de Gloucester est plus complexe, ce qui remet en question les propos de William Harley qui, en 1829, décrit les communautés francophones de Gloucester comme des communautés « detached » du reste de la population de la colonie. En fait, les liens qu'établissent les Arsenault de Petit-Rocher, Bathurst et Tracadie avec leurs voisins ne réflètent pas cette représentation de la région.

À Petit-Rocher, par exemple, les couples sont davantage endogames et les Arseneau ont établi des liens étroits avec les familles aux patronymes acadiens Doucet, Comeau et Roy. Dans notre cohorte de 1880 à 1899, nous avons trouvé 28 couples, dont neuf mariages sont entre les familles Arseneau et Doucet. À Bathurst, tout près de Petit-Rocher, le taux d'exogamie augmente tranquillement jusqu'à notre dernière cohorte, où la moitié des 16 mariages de cet endroit sont exogames.

C'est Tracadie qui a le plus haut taux de mariages d'Arseneau au Nouveau-Brunswick, mais aussi le plus haut taux d'exogamie de la province. Contrairement à Bathurst, où les patronymes des conjoints de couples exogames sont davantage anglais,

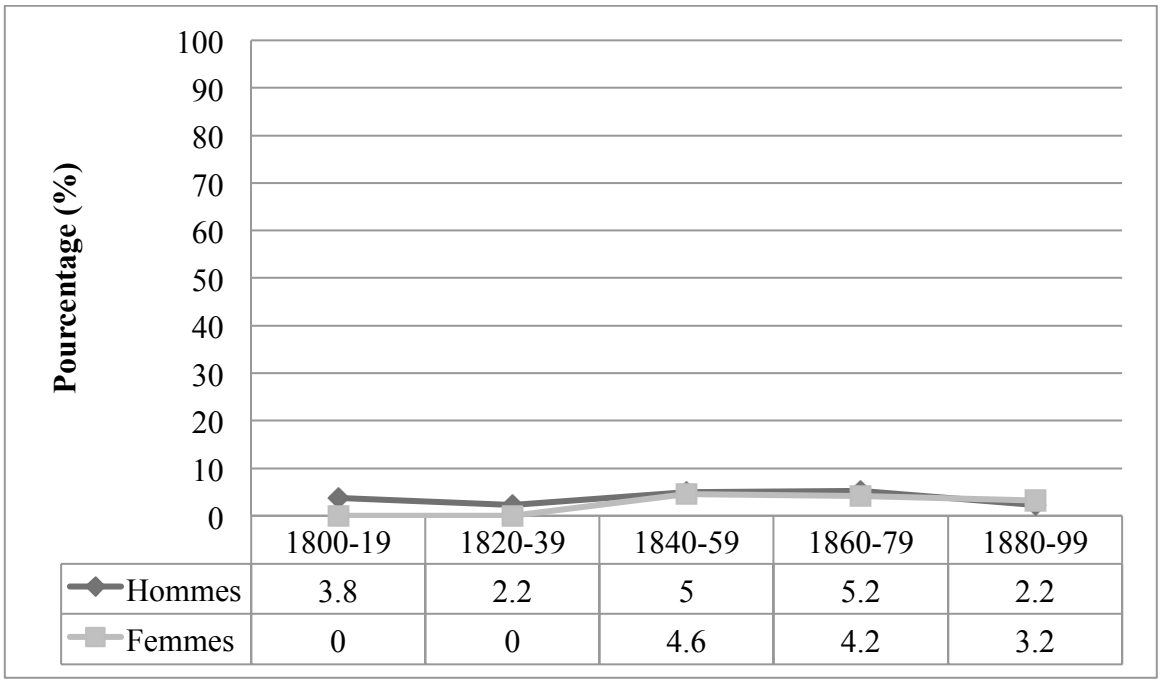
[102] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 427.

l'exogamie à Tracadie est surtout canadienne-française. Entre 1880 et 1899, nous avons retrouvé 44 mariages à Tracadie, dont 11 sont entre les familles Arsenault et Losier, et huit sont entre Arseneau et Brideau[103]. Ces familles sont pourtant présentes dans la région bien avant ces mariages. En effet, Laurent Durot a démontré que les Losier ont fondé « des ponts matrimoniaux solides avec les familles de nobles acadiens de la Péninsule acadienne » lors de la première moitié du 19e siècle[104].

Au 19e siècle, à l'Île-du-Prince-Edouard, il y a très peu de mariages exogames chez les Arsenault. En effet, le taux d'exogamie ne dépasse jamais six pour cent de tous les mariages de nos cinq cohortes. Comme dans le cas des familles de Tracadie, au Nouveau-Brunswick, les patronymes des mariés nous induisent en erreur, puisque les individus sont en fait bien établis dans la société acadienne et ne sont pas considérés des étrangers. Par exemple, le seul mariage « exogame » de la cohorte 1800 à 1819 est celui entre Luc Arsenault et Marie Desroches à Rustico en 1807. La famille Desroches n'est pas étrangère aux Arsenault. La grand-mère paternelle de Marie Desroches est Marie Arsenault, et sa mère, Anne Doucet, épouse en seconde noce Jean Arsenault. Pour la cohorte 1840-59, il y a quatre mariages entre Arsenault et Desroches, et pour celle de 1860 à 1879, il y en a deux. Bien que la famille Desroches ne se retrouve pas dans la liste de patronymes acadiens de Stephen White, Placide Gaudet en fait mention dans ses recherches des familles acadiennes.

[103] Voir également Maurice Basque, *Histoires de Tracadie-Sheila*. (Moncton, N.-B.: Les Éditions de la Francophonie, 2010).
[104] Laurent Durot, « Les stratégies matrimoniales d'une famille canadienne dans la Péninsule acadienne au XIXe siècle: le cas de la famille Desjardins dit Losier de Tracadie », *Les cahiers de la société historique acadienne* 22, 1 (janvier-mars 1991), 28.

Graphique 4.2 : Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault de l'Île-du-Prince-Édouard, 1800-99



Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

Comme le démontre le graphique 4.2, l'endogamie à l'Île-du-Prince Edouard est très prononcée pour les hommes et les femmes Arsenault. Les liens de parenté qu'entretiennent les Arsenault avec les Gallant, les Poirier, les Richard et les Gaudet ne peuvent être négligés dans ce cas :

Tableau 4.2 : Mariages entre Arsenault et autres patronymes acadiens communs à l'Île-du-Prince-Édouard

	1800-1819	1820-1839	1840-1859	1860-1879	1880-1899
Arsenault	8	11	27	63	58
Gallant	7	25	56	46	30
Gaudet	1	1	9	15	5
Poirier	8	8	8	22	10
Richard	2	4	2	9	1

Source : Denis J. Savard. Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault). Québec : Éditions MultiMondes, 2000.

L'exemple de Marie-Rose Gallant démontre bien les liens étroits entre les familles des communautés acadiennes insulaires. En 1872, Marie-Rose et Stanislas Arsenault, d'Abram-Village, se marient à l'église de la Baie-Egmont. Deux autres couples, Placide Arsenault et Julie Arsenault, ainsi qu'Arsène Arsenault et Anne Gallant, s'unissent également lors de la même cérémonie. Vingt-deux ans plus tard, Marie-Rose, veuve, épouse Placide Arsenault; puis en 1918, à l'âge de 65 ans et veuve pour une deuxième fois, elle épouse le veuf Arsène Arsenault, le troisième homme présent à la cérémonie de son premier mariage[105]. Un autre exemple des liens étroits entre les familles est celui de Joseph dit « Postman » Arsenault. Avec sa première épouse Marguerite Arsenault, qu'il épouse le 14 octobre 1845 à Wellington, il a eu dix enfants. Veuf, il épouse en seconde noce Marie Gallant à Mont-Carmel en 1865. Avec elle, il a quatorze enfants. Le généalogiste Denis J. Savard révèle qu'il y a cinq de ces 24 enfants qui épouseront également des Arsenault[106].

Selon Georges Arsenault, l'assimilation de ces Acadiens et Acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard s'amorce dans la deuxième moitié du 19^{e} siècle. Notre échantillon de recherche reflète cette transformation puisqu'il y a une légère augmentation des mariages exogames dès la troisième cohorte (1840 à 1859). Georges Arsenault explique que l'isolement des Acadiens diminue lorsque l'anglais est enseigné davantage dans leurs écoles et l'arrivée de Peter McIntyre, premier curé résident de Tignish dès 1844, est reconnue comme le début de la « fin des écoles françaises à l'Île-du-Prince-Edouard[107]. » Aussi, la pêche devient une industrie de plus en plus importante pour l'économie de l'Ile-du-Prince-Édouard dans les années 1850, surtout à la suite de la signature du traité de

[105] Georges Arsenault, « Images du passé », *La Voix acadienne (en ligne)*, 2010.
[106] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 428 et 445.
[107] Arsenault, « Le dilemme des Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard », 32.

réciprocité avec les États-Unis[108]. Cela a un effet direct sur la vie culturelle des Acadiens. Dans *La France aux colonies*, publié en 1859, Rameau de Saint-Père décrit les Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard comme des communautés « très disséminées sur les côtes, principalement dans le nord-est » et remarque qu'ils « sont presque tous pêcheurs et marins[109]. »

Selon Georges Arsenault, la participation des Acadiens à l'industrie de la pêche à cette époque « se produit juste au moment où les Acadiens commencent à éprouver des difficultés à trouver des terres agricoles pour la nouvelle génération[110]. » Rameau de Saint-Père souligne également ce défi auquel doivent faire face de nombreuses communautés acadiennes des provinces maritimes : « Depuis quelques années les Acadiens du Cap-Breton et de l'île Saint-Jean, adonnés à la pêche et au cabotage et déjà trop nombreux dans leurs villages ont porté leurs émigrants aux îles de la Madeleine[111]. » Les jeunes Acadiens et Acadiennes quittent également la province pour des emplois dans les centres industriels de la Nouvelle-Angleterre. Tel est le cas pour certains des fils de Joseph dit « Postman » Arsenault. D'autres, comme Joseph et Domithilde Arsenault, participent aux projets de colonisation menés par les prêtres catholiques afin d'acquérir leurs propres terres. Une autre limite de cet échantillon de recherche est qu'à l'Île-du-Prince-Edouard, le mariage endogame selon les patronymes acadiens ne révèle pas le taux d'assimilation des Acadiens à la fin du 19^{e} siècle. Comme nous l'avons démontré au deuxième chapitre, l'urgence de cette assimilation et de l'anglicisation du nom de famille

[108] *Ibid.,* 68.
[109] François Edmé Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens* (Paris: A. Jouby libraire-éditeur, 1859), 4.
[110] Arsenault, *Les Acadiens de l'île,* 69.
[111] Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies*, 86.

inquiète l'élite acadienne. Cette réalité qui éprouve un grand nombre de communautés acadiennes dans les provinces maritimes n'est pas la même pour ceux qui se trouvent au nord de la baie des Chaleurs, dans la province du Québec.

4.3.2 Le Québec et le « grand arrangement » des Acadiens et Acadiennes

Les Acadiens sont arrivés en grand nombre au Québec comme réfugiés dès 1749. Près de 2 000 réfugiés ont ensuite suivi leurs pas, soit individuellement ou en petits groupes, entre 1755 et 1763[112]. Ces derniers proviennent majoritairement des régions de Beaubassin, de Miramichi et de l'Île Saint-Jean[113].

Les déportés que l'on retrouve dans les colonies anglo-américaines sont également attirés par le Québec, car ils cherchent à échapper à l'hostilité qu'ils ressentent depuis leur arrivée. L'historien Pierre-Maurice Hébert explique que « l'endroit le plus accueillant et le plus facile d'accès pour eux était le Québec, en particulier pour les déportés dans les colonies plus près de la frontière québécoise, comme le New York, le Connecticut et le Massachusetts[114] ». Marie Lefebvre explique de son côté que la colonie a « par sa proximité géographique, sa francité et son économie, attiré des Acadiens depuis de nombreuses générations[115] ». Les chercheurs estiment qu'il y a en tout entre 2 000 et 4 000 Acadiens qui s'ajoutent à la population d'environ 55 000 au Québec lors du Grand Dérangement[116]. Selon l'étude de John A. Dickinson, on retrouve des Acadiens et des

[112] Selon Pierre-Maurice Hébert, les tensions croissantes entre les Britanniques et les Français forcent quelques Acadiens à s'échapper vers le Québec dès 1749. *Les Acadiens du Québec* (Montreal: Éditions de l'Écho, 1994).
[113] Marie Lefebvre, « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion » dans *Balises et références: Acadies, francophonies,* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Quebec: Presses de l'Université Laval, 2007), 402.
[114] Hébert, *Les Acadiens du Québec*, 19.
[115] Lefebvre, « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec », 403.
[116] Bergeron, « Contribution différentielle des ancêtres d'origine acadienne », 13.

Acadiennes dans 96 des 120 paroisses de la colonie entre 1755 et 1775[117]. Robert G. LeBlanc, pour sa part, croit qu'environ 8 000 Acadiens se retrouvent au Québec en 1800[118]. Il montre également que les réfugiés acadiens établis dans les régions plus à l'est, comme la Gaspésie, se sont moins intégrés à la population existante que ceux installés dans la vallée laurentienne[119]. Les Acadiens cherchaient également à rejoindre famille et amis déjà réfugiés au Québec et dans le nord du Nouveau-Brunswick afin de rétablir leurs familles autour de la baie des Chaleurs[120]. Les efforts continus des Acadiens pour obtenir des titres de propriété en Gaspésie est la preuve pour Christian Blais que ces individus « apparaissent comme des personnes résolues à tenir en main leur destinée[121] » et que leur expérience ne reflète pas un « enracinement dans le silence. »

Plusieurs des Arsenault se trouvent parmi ces réfugiés et ces déportés. Deux frères, Jean-Baptiste (dit Cointin) et Joseph (dit Cointin), participent à la bataille de la Ristigouche. À la suite de cette défaite des forces françaises, les Acadiens doivent quitter la région[122]. Les deux frères se déplacent ensuite vers la Gaspésie où ils ont contribué à l'établissement de la paroisse Bonaventure, sur la rive nord de la baie des Chaleurs. Plusieurs de leurs frères et soeurs, ainsi que leurs nièces et neveux, les rejoignent à cet endroit. Les deux filles de Joseph dit Cointin et Marguerite Bujold se sont ensuite mariées à l'extérieur du groupe une fois établies à Bonaventure. Marie-Rose épouse Jean

---

[117] John A. Dickinson, « Les réfugiés acadiens au Canada, 1755-1775 », *Études canadiennes / Canadian studies* 37 (1994): 51-61.
[118] Robert G. LeBlanc, « The Acadian Migrations », dans *French America: Mobility, Identity, and Minority Experience Across the Continent,* sous la direction de Dean R. Louder et Eric Waddell (Baton Rouge et Londres: Louisiana State University Press, 1993), 188. Ce chiffre est également indiqué dans Stéphane Bujold, « La diaspora acadienne du Québec: essai de contribution à l'élargissement du champ national acadien » dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Quebec: Presses de l'Université Laval, 2007).
[119] LeBlanc, « The Acadian Migrations », 189.
[120] Hébert, *Les Acadiens du Québec,* 85.
[121] Christian Blais, « Pérégrinations et conquête du sol (1755-1836): l'implantation acadienne sur la rive nord de la Baie-des-Chaleurs », *Acadiensis* 35, 1 (automne 2005): 4.
[122] *Ibid.*, 8.

Batiste Michel Lepage, et Marguerite épouse Charles Cavanaugh[123]. Ces deux hommes sont les juges de paix de Bonaventure. Dickinson a également observé au sujet de la communauté de Saint-Denis, dans la vallée du Richelieu, que les mariages entre Acadiennes et hommes de la communauté hôte ou avoisinante ont contribué à l'intégration des Acadiens parmi ces populations, et que le mariage entre Acadiens et Canadiens français a également réduit les différences entre les deux groupes[124].

Bonaventure est l'une des cinq paroisses fondées par des Acadiens entre 1755 et 1787. Les autres paroisses sont celles de Carleton, Saint-Jacques-de-l'Achigan, Saint-Gervais et Blairfindie. Selon Hébert, « dès qu'ils se trouvaient assez nombreux à un endroit, les Acadiens réclamaient un prêtre desservant et organisaient eux-mêmes leurs communautés. À l'intérieur d'une paroisse déjà existante, ils formaient vite leur propre groupe et célébraient leurs propres fêtes[125] ». Dans le recensement de 1777, il y a 255 personnes à Carleton et 138 individus répertoriés à Bonaventure[126].

Les Îles-de-la-Madeleine se développent également comme un milieu acadien puisque ses premiers habitants sont en grande majorité des Acadiens de l'Île Saint-Jean qui sont engagés par Richard Gridley en 1765. De ces 22 engagés, dix sont des Arsenault. Après 1793, ils sont rejoints par de nombreuses familles, ainsi que d'autres Arsenault des îles St-Pierre-et-Miquelon. À la suite de leur arrivée, la population des Îles-de-la-Madeleine est de 400 habitants[127].

---

[123] Savard, *Dictionnaire généalogique*, 436.
[124] John A. Dickinson, « Les chemins migratoires et l'établissement des Acadiens à Saint-Denis au XVIIIe siècle », *Les cahiers de la société historique acadienne* 29, 1-2 (mars-juin 1998): 69.
[125] *Ibid.,* 64.
[126] *Ibid.*
[127] Jean-Charles Fortin, *A brief history of the Îles de la Madeleine* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2004), 38.

Selon les chercheurs, ceux qui s'installent et forment les « petites Cadies » maintiennent plus facilement leur identité acadienne. Marie Lefebvre affirme que « ces milieux, qui sont relativement isolés, sont restés homogènes et donc majoritairement de descendance acadienne, si bien que l'ont peut penser que l'acadianité s'y vivra quotidiennement et d'une manière relativement affirmée[128] ». En effet, aujourd'hui, le géographe Samuel Arsenault estime que la Gaspésie et les Îles-de-la-Madeleine font partie de l'Acadie territoriale actuelle puisque la population de ces communautés s'identifie davantage comme Acadiens que Québécois. Caroline-Isabelle Caron souligne toutefois le paradoxe de cette double identité, puisqu'elle assure une altérité parmi la société québécoise, ainsi que parmi la société acadienne à l'extérieur du Québec.[129]

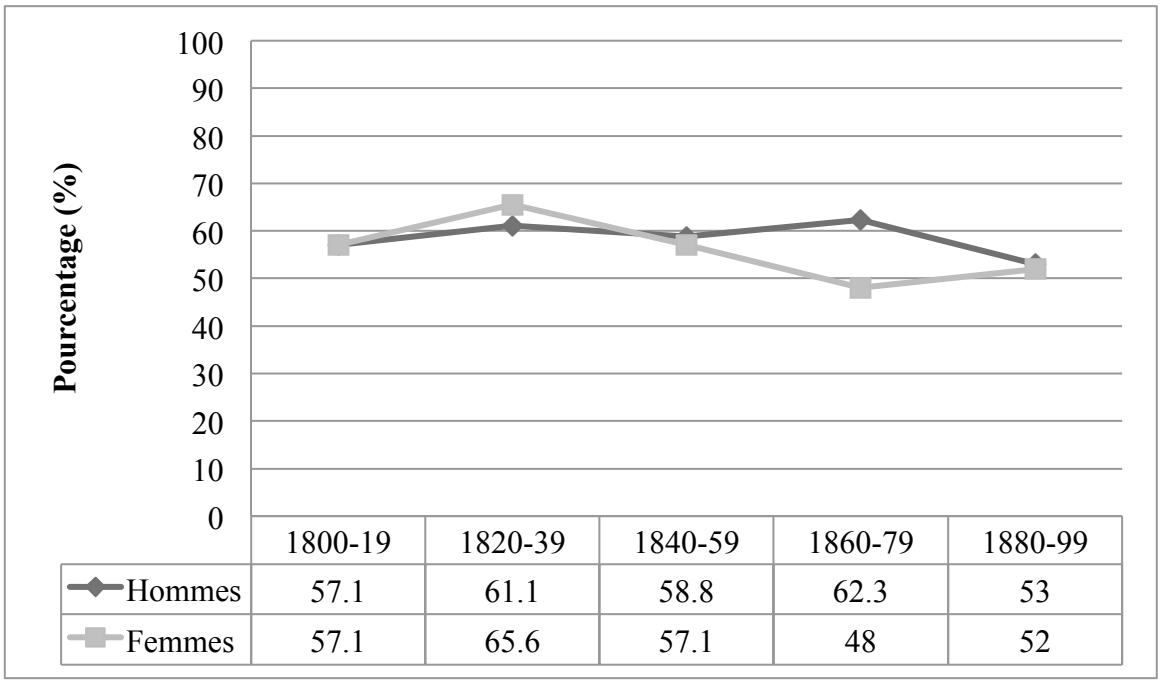
Le taux d'assimilation au Québec est plus difficile à déterminer puisque le français et le catholicisme sont des traits communs entre les deux groupes. Ces ainsi que les Acadiens et les Acadiennes dans les régions urbaines de la province, comme Montréal et la ville de Québec, sont facilement absorbés dans la société québécoise et assimilés par cette population. Rameau de Saint-Père indique d'ailleurs que la population de descendance acadienne est « [mêlée] parmi les populations canadiennes[130] ». La réalité pour les *Petites Cadies* est différente qu'ailleurs au Québec, car, dans ces endroits, il est plutôt question d'intégrer les autres à la communauté acadienne.

Selon notre échantillon de recherche, il est clair que les Acadiens du Québec ne se ferment pas sur eux-mêmes. Le taux d'exogamie dans cette province est le plus élevé parmi les autres régions de notre échantillon. En ce qui a trait à l'endogamie des

[128] Lefebvre, « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec », 424.
[129] Caroline-Isabelle Caron, « Pour une nouvelle vision de l'Acadie » dans *Balises et références: Acadies, francophonies,* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard (Quebec: Presses de l'Université Laval, 2007).
[130] Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies*, 69.

Arsenault aux Îles-de-la-Madeleine, il est moins élevé que dans le reste du Québec, puisqu'il a, comme l'Île-du-Prince-Edouard et le Cap-Breton, des restrictions géographiques spécifiques au choix de partenaire. On note quand même une augmentation d'exogamie lors de la deuxième moitié du 19e siècle.

Graphique 4.3: Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault au Québec, 1800-99



	1800-19	1820-39	1840-59	1860-79	1880-99
Hommes	57.1	61.1	58.8	62.3	53
Femmes	57.1	65.6	57.1	48	52

Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

Le taux d'exogamie des cinq différentes cohortes reste entre 54 et 64 pour cent. Il y a également, comme à l'Île-du-Prince-Édouard, très peu de différences entre le taux d'exogamie chez les hommes et les femmes. Malgré cette ressemblance entre la province détenant le plus haut taux et celle détenant le plus bas, la plus grande différence chez les Arsenault du Québec demeure la variété des patronymes des conjoints et conjointes. Certaines régions du Québec rappellent l'Île-du-Prince-Édouard par leur forte population

acadienne : 38 pour cent des mariages entre 1880 et 1899 s'effectuent dans le comté de Bonaventure, 19 pour cent dans le comté Nicolet, et 8,7 pour cent dans le comté du Saguenay. Il est intéressant de noter que c'est dans le comté de Bonaventure que nous retrouvons tous les mariages Arseneau-Arseneau au Québec, et le taux d'endogamie est plus élevé que la moyenne des mariages Arseneau dans la province, puisque 64,1 pour cent des mariages se font entre personnes de descendance acadienne. À l'extérieur de ces enclaves, l'exogamie est plus dominante, mais n'est pas considérée par l'élite acadienne de l'époque comme une menace d'assimilation. À la Convention Saint-Jean-Baptiste de 1880, Monsieur L. U. Fontaine présente un rapport énonçant que les Acadiens résidant au Québec « se marient de préférence entre eux, ou finissent généralement par absorber ou rendre Acadien ceux qui contractent des alliances avec eux[131] ». Pour Fontaine, la preuve se trouve dans les « paroisses acadiennes » de Gaspésie. En ce qui concerne les Acadiens dans les grandes villes du Québec, il est impossible d'estimer leur nombre. Fontaine conclut, toutefois, que « les Acadiens s'incorporent, sans arrière-pensée, dans la grande famille canadienne; ils veulent se fondre dans la grande unité nationale, se nourrir du même patriotisme, à l'ombre du même drapeau[132]. » En réponse à ces commentaires, Pascal Poirier explique qu' « [i]l n'est pas nécessaire de porter le même nom pour être de la même famille, ni avoir la même fête nationale[133]. » Il trouve difficile d'expliquer la présence acadienne au Québec. Dans un article dans *Le Monde*, il écrit :

> Et puis il serait impossible, ou à peu près, dans un document officiel, de savoir au juste le chiffre de la population acadienne en Bas-Canada. Tel ou tel nom est également porté par un Canadien ou par un Acadien. Et combien d'Acadiens qui ne se souviennent plus de leur origine? [...] Les noms d'ailleurs sont souvent

[131] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 310.
[132] *Ibid.,* 313.
[133] *Ibid.*, 314.

> identiques. Tous les Thibodeau, les Poirier, les Dugas, les Fontaine, les Melançon, les Guilbault ne sont pas d'origine acadienne. Mais comment distinguer l'Acadien du Canadien, quand il n'y a pas de tradition ou de documents[134]?

Antoine Bernard, prêtre et historien de la Gaspésie et de l'Acadie, affirme pour sa part en 1926 que « [q]uant aux "gens de la Baie", descendants pour la plupart des réfugiés acadiens de 1755 alliés aux Canadiens français des "vieilles paroisses", ils ont conservé les instincts sédentaires des ancêtres, s'accrochant au sol, ne faisant la pêche que par la nécessité ou par agrément, émaillant encore leur lente conversation des jolis mots qui éveillaient jadis les échos de Grand-Pré ou de Beaubassin[135]. » Cette représentation suggère l'importance du fait que l'Acadien soit demeuré agriculteur – comme les Canadiens français. La réalité est pourtant que les Acadiens en Gaspésie, comme plusieurs dans le nord-est du Nouveau-Brunswick et au Cap-Breton, participent en grand nombre dans l'emploi des compagnies de pêches jersiaises.

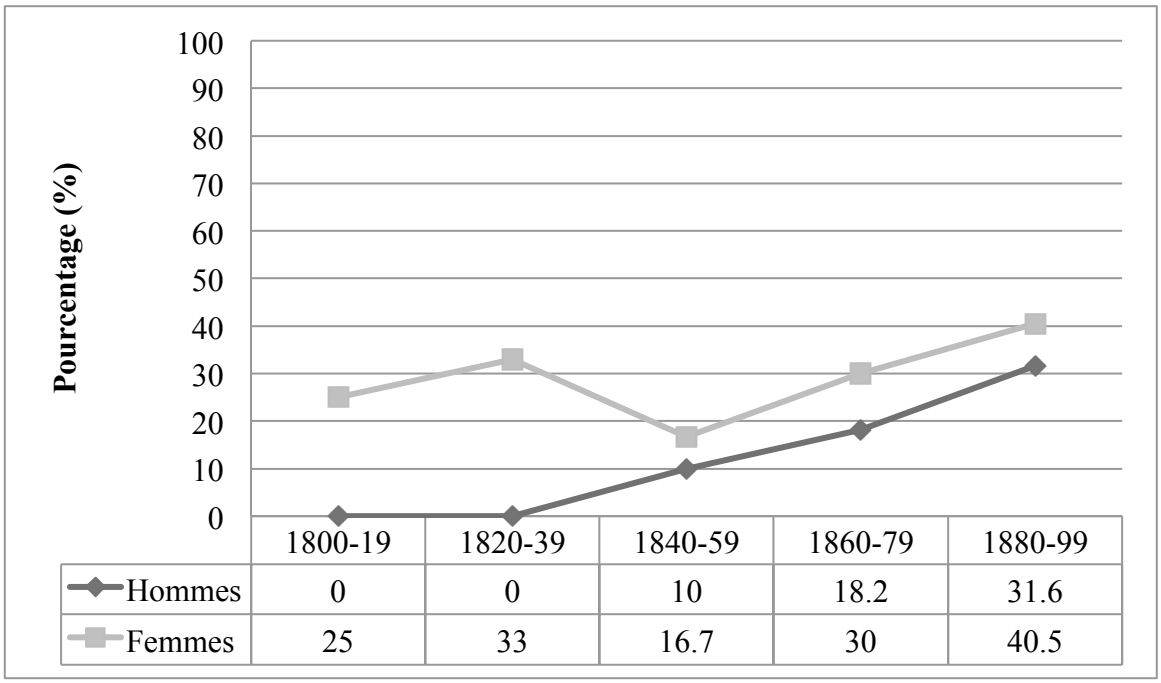
La population des Îles-de-la-Madeleine est également en flux au 19e siècle. Entre 1831 et 1871, la population passe de 1 057 à 3 172[136], et cette augmentation de la population chevauche également ce que Jean-Charles Fortin considère être une « installation définitive » et l'établissement d'une « véritable société[137] » aux Îles-de-la-Madeleine. Au milieu du siècle, il y a un changement important dans les tendances démographiques de la population. Fortin explique qu'avant les années 1850, « ceux qui viennent s'installer maintiennent positif le bilan migratoire; par la suite, ce bilan

[134] Pascal Poirier, « L'élément acadien dans la province de Québec, » *Le Monde*, Décembre 1882.
[135] Antoine Bernard, *Au pays Canadien: la Gaspésie au soleil.* Transcription retrouvée dans Jean-Marie Pitre, *De l'Acadie incendiée, jusqu'à Bonaventure* (Bonaventure: par l'auteur, 2014), 168.
[136] Fortin, *A brief history of the Îles de la Madeleine*, 47.
[137] Jean-Charles Fortin et Paul Larocques, *Histoire des Îles-de-la-Madeleine*. (Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 2002), 99.

demeurera négatif jusqu'à nos jours[138]. » Fortin démontre également que la composition ethnique de la population change peu malgré l'arrivée de quelques familles anglophones. En 1831, il y a 45 patronymes identifiés dans les listes nominatives du recensement, tandis qu'en 1871, on en retrouve 125. Toutefois, dans les listes nominatives de ces deux recensements, 80 pour cent des familles portent un des 17 patronymes acadiens[139]. Lors de sa visite aux Îles-de-la-Madeleine au début du 20e siècle, Pascal Poirier affirme que la population est majoritairement acadienne et que « [l]es noms, sauf ceux de quelques familles venues de la province de Québec et de France, rappellent, pour la plupart, tout ce qu'il y a de plus acadien[140]. » Poirier affirme également que « [l]e meilleur esprit de fraternité existe, par toute l'île entre Français et Anglais, comme, d'ailleurs, dans toutes les provinces maritimes, et continuera d'exister, si de trop zélées influences étrangères ne viennent y semer la discorde et la haine[141]. »

[138] Fortin, *A brief history of the Îles de la Madeleine,* 103.
[139] *Ibid.,* 109.
[140] Pascal Poirier, *Voyage aux Îles-Madeleine* (Québec: [s.n.], [1916?]), 12.
[141] *Ibid.,* 15.

Graphique 4.4: Pourcentage de mariages exogames chez les Arsenault aux Îles-de-la-Madeleine, 1800-99



	1800-19	1820-39	1840-59	1860-79	1880-99
Hommes	0	0	10	18.2	31.6
Femmes	25	33	16.7	30	40.5

Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

Il y a une augmentation du taux d'exogamie dans le cadre des mariages que nous avons identifiés chez la famille Arseneau. Pour la cohorte de 1840 à 1859, il y a un taux de 15,2 pour cent d'exogamie; dans la cohorte suivante, de 1860 à 1879, 24,4 pour cent des mariages sont exogames; et, finalement, on retrouve 38,2 pour cent d'exogamie dans la cohorte 1880 à 1899. Cette dernière cohorte démontre également les liens étroits entre les familles des îles :

Tableau 4.3: Les patronymes récurrents des conjoint(e)s des Arseneau aux Îles-de-la-Madeleine, 1880-1899

Turbide	12
Thériault	9
Poirier	7
Richard	6
Jomphe	4
Boudreau	4

Arseneau	4
Vigneau	3
Gaudet	3
Autre patronyme	24
Total	76

Dans notre échantillon, nous n'avons trouvé qu'un seul mariage avec la famille Turbide dans la cohorte 1840-1859, et sept dans la cohorte suivante (1860-1879). Entre 1880 et 1899, il y a douze mariages entre Arseneau et Turbide. Les liens familiaux sont également maintenus avec les Thériault, Poirier, Richard, etc. Pascal Poirier souligne également la présence des familles Turbide et Arsenault à Havre-aux-Maisons. Les Turbide, selon Poirier, sont des Basque et que, comme eux, « tout le monde est français[142] » dans cette région.

Le taux d'exogamie est moins élevé aux Îles-de-la-Madeleine qu'ailleurs au Québec, mais il n'est pas inexistant. Malgré l'adaptation des Acadiens aux Îles-de-la-Madeleine, Pascal Poirier souligne qu'ils sont « bien conservés » : « Je crois pouvoir affirmer que nulle part en Acadie, au Nouveau-Brunswick en tout cas, le type acadien, l'ancien, celui qui faisait dire à un gouverneur britannique qu'un milicien d'Acadie valait deux soldats anglais, n'est mieux, ni peut-être aussi bien conservé qu'aux Île-Madeleine[143]. » En plus des hommes « virils » et des femmes éduquées, qui sont tous des catholiques dévoués, Poirier affirme également que « [l]es plus riches, ceux qui donnent le ton, ne croient pas, comme il arrive ailleurs, en Acadie, se distinguer intelligemment en affectant de ne parler à leurs employés, voire en famille, qu'en anglais. Autre preuve qu'ils conservent mieux qu'ailleurs le caractère viril de la race[144]. »

[142] *Ibid.*, 16.
[143] *Ibid.*, 17.
[144] *Ibid.*, 20.

L'assimilation des Acadiens au Québec n'est pourtant pas prise en compte dans l'historiographie acadienne, car sa définition est limitée à la langue et la religion. La structure familiale canadienne-française, le haut taux de naissance et l'étendue du réseau familial et des communautés rurales sont également des traits qui empêchent les historiens de distinguer les différences entre les deux groupes lors de cette période[145]. En ce qui a trait à la contribution des Acadiens au Québec, il y a une certaine attention portée à leur contribution génétique, ce qui permet à Josée Bergeron de conclure que « les fondateurs acadiens, ou leurs descendants, ont laissé des traces dans toutes les régions du Québec[146] ».

4.3.3 La Nouvelle Acadie des États-Unis

Parmi le groupe d'environ 200 Acadiens mené jusqu'en Louisiane par Joseph « Beausoleil » Broussard en 1765, on retrouve trois familles d'Arseneau[147]. Jean est accompagné de son épouse Judith Bergeron et de leurs quatre fils. Son petit frère Joseph est accompagné de son épouse Marie Bergeron. Leur cousin Pierre et sa famille composée de son épouse Anne Bergeron et de leur fille Marie-Catherine font également partie du groupe, ainsi que deux des sœurs de Pierre. La première est veuve et voyage avec la famille immédiate de Pierre, tandis que la seconde accompagne son conjoint Barthélémy Bergeron et leur fils Charles. À leur arrivée en Louisiane, il y a déjà un lien

[145] Voir Chad Gaffield, « Canadian Families in Cultural Context: Hypotheses from the Mid-Nineteenth Century », *Historical Papers/Communications historiques* 14, 1, (1979): 48-70.
[146] Josée Bergeron, « Contribution différentielle des ancêtres d'origine acadienne au bassin génétique des populations régionales du Québec » (mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi et Université Laval, 2005).
[147] Au sujet de « Beausoleil Broussard », voir Warren A. Perrin, *Acadian Redemption: From Beausoleil Broussard to the Queen's Royal Proclamation* (Erath, La.: Acadian Heritage and Cultural Foundation, 2004).

étroit établi entre la famille Arsenault et la famille Bergeron de la rivière Saint-Jean[148]. Huit hommes du groupe, dont Pierre Arceneaux, signent une entente avec Antoine Bernard Dauterive afin de s'établir sur ses terres de l'Attakapas et d'élever son bétail pour une période de six ans[149]. Les recherches de Maureen Arceneaux démontrent qu'en 1766, il y a 550 Acadiens identifiés dans le recensement espagnol et répartis dans trois régions parmi une population de 4 445 Blancs et 5 940 esclaves[150]. Arceneaux démontre également que la majorité des Acadiens de la région d'Attakapas ont des liens de parenté, et que la moyenne d'âge de la population acadienne en Louisiane à cette époque est relativement jeune[151]. L'historien Carl A. Brasseaux affirme pour sa part : « In view of their background, it is hardly surprising that the 1765 Acadian immigrants, whose leaders were drawn exclusively from the Chignecto Isthmus, selected homesites in South Louisiana's prime grasslands and immediately engaged in ranching. »[152] Après une première année en Louisiane, la population acadienne située près du Bayou Têche est victime d'une épidémie. Plusieurs personnes meurent, et d'autres quittent la région de l'Attakapas pour des communautés qui se situent le long de la rivière Mississippi.

---

[148] Selon Maureen G. Arceneaux, les mariages entre ces deux familles ont pris place lors du Grand Dérangement. « Acadian to Cajun: Population, Family, and Wealth in Southwest Louisiana, 1765-1854 » (thèse de doctorat, Brigham Young University, 1982). Pour en savoir davantage sur les mariages ayant été établies à la Rivière Saint-Jean et le voyage de ces Arseneau de St-Domingue à la Louisiane, voir Régis Brun, « liste des prisonniers acadiens au Fort Edward, 1761 et 1762. Les papiers de Deschamps » *Les cahiers de la société historique acadienne* 3, 4 (juillet-septembre 1969): 158-164 et Jacqueline K. Voorhies, « The Attakapas Post: The First Acadian Settlement », *Louisiana History*, 17 (hiver 1976): 91-96. Voir aussi le travail généalogique de Mrs. Stephen Roy Campbell (Marie Pilkington), « Bergeron and Arceneaux and Other Families », *New Orleans Genesis*, 8, 30 (mars 1969): 111-121.

[149] Il est difficile de comprendre pourquoi les Acadiens n'ont pas fait de ce lieu un établissement permanent et comment ils ont su se retirer de cette entente peu longtemps après sa signature.

[150] Arceneaux, « Acadian to Cajun: Population, Family, and Wealth in Southwest Louisiana, 1765-1854 » pour une étude démographique du poste d'Attakapas et une analyse du recensement espagnol de 1766.

[151] *Ibid.*, 90.

[152] Brasseaux, *The Founding of New Acadia,* 122. Dans son essai « Metamorphosis of Acadian Society in Late-Eighteenth-Century Louisiana », dans *Ensemble Encore: Together Again! The Acadian Memorial Archive* (en ligne), Carl A. Brasseaux affirme que 77,7 pour cent des Acadiens du Attakapas provenait de l'Isthme de Chignecto.

Les groupes acadiens subséquents s'établissent à Cabannocé et Fort Gabriel, le long de la rivière Mississippi. Un autre groupe s'établit plus au nord dans la région de Natchez.[153] Selon Jordan Landry et Carl A. Brasseaux, les Acadiens sont frustrés par cette relocalisation, car elle empêche leurs retrouvailles, et devient l'un des éléments déclencheurs de leur révolte contre Don Antonio de Ulloa, le premier gouverneur espagnol de la Louisiane, en 1768[154]. Ulloa ne pouvait répondre aux demandes des Acadiens qu'il décrivait, deux ans avant la révolte, comme un peuple « who live[s] as if they were a single family[155]. »

Malgré cette séparation géographique des groupes acadiens, l'image de la Louisiane comme un lieu qui pourrait permettre le rétablissement de la communauté est propagée dans les réseaux de communications. Un exemple de la promesse qu'offre la Louisiane se retrouve dans une lettre écrite par Jean-Baptise Semer à son père en 1766. Il lance l'invitation à sa famille de le rejoindre : « C'est un pays immense, vous pouvez y venir hardiment avec ma chère mère et toutes les autres familles acadiennes. Ils seront toujours mieux qu'en France. Il n'y a ni droits ni taxes à payer et plus on travaille et plus on gagne sans faire tort à personne[156]. »

La Louisiane accueille ainsi de nombreux exilés du Maryland, de la Pennsylvanie, de Saint-Domingue, d'Halifax, et de la France. Selon Christopher Hodson, le départ « en masse » de 70 pour cent des réfugiés acadiens de la France en 1785 est généralement

---

[153] Brasseaux, *The Founding of New Acadia,* 78.
[154] Jordan Landry, « L'union fait la force: A Comparison of Selected Political Developments of Francophone Movements in New Brunswick and Louisiana." (mémoire de fin de baccalauréat, University of Louisiana at Lafayette, 2011), 24. Voir également R. E. Chandler, « Ulloa and the Acadians », *Louisiana History* 21, 1 (hiver 1980): 87-91.
[155] James Dormon, *The People Called Cajuns: An Introduction to Ethnohistory* (Lafayette, La: Center for Louisiana Studies, 1983), 24.
[156] Jean-François Mouhot, « Une ultime revenante? Lettre de Jean-Baptiste Semer, de La Nouvelle-Orléans, à son père, au Havre, 20 avril 1776 », *Acadiensis* 34, 2 (printemps 2005): 128. Voir également son article « Phantom Letters: Acadian Correspondence, 1766-1784 » *Acadiensis* 23, 2 (printemps 1994): 124-32.

présenté dans l'historiographie comme une décision de groupe, et même, comme une preuve de « consensus ethnique ».[157] Mouhot confirme également que cette décision collective de la part des Acadiens en France a été interprétée par les historiens comme la preuve d'un vouloir de préserver une culture commune et d'assurer la survivance de l'identité acadienne.[158] Il explique :

> On constate également que tous les auteurs paraissent à peu près unanimement d'accord sur deux idées: tout d'abord, le but « naturel » du gouvernement a été, « évidemment », de conserver les Acadiens; par ailleurs, ces derniers n'ont jamais réellement voulu s'assimiler à la société métropolitaine, en raison de leur « identité » ou de différences culturelles marquées[159].

En analysant le taux de mariages à Nantes afin de déterminer l'intégration des Acadiens dans la région, Mouhot dévoile que les unions exogames ont eu un effet sur la décision de rester en France ou de quitter les lieux pour se rendre en Louisiane. La majorité des Acadiennes qui ont épousé des hommes à l'extérieur du groupe n'a pas quitté la France. En fait, seuls trois de ces 42 couples exogames ont accompagné leurs familles. Les 17 couples formés d'un Acadien et d'une non-Acadienne ont tous suivi le groupe lors de leur voyage en Louisiane.[160]

Le Bon Papa est le premier de sept bateaux à transporter des Acadiens de la France jusqu'en Louisiane entre 1785 et 1786.[161] Ces voyages, considérés comme la dernière grande migration des Acadiens, regroupent 1 598 personnes. Selon Brasseaux, la correspondance entre les Acadiens de la Louisiane et ceux dispersés dans les colonies

---

[157] Hodson, *The Acadian Diaspora,* 195.
[158] Jean-François Mouhot, *Les réfugiés acadiens en France, 1758-1785. L'impossible réintégration?* (Québec: Septentrion, 2009), 30.
[159] *Ibid.*
[160] *Ibid.*, 271.
[161] Au sujet des voyages des Acadiens de la France à la Louisiane, voir Gérard-Marc Braud, *De Nantes à la Louisiane: l'histoire de l'Acadie, l'odyssée d'un peuple* (Nantes: Ouest Éditions, 1994).

anglo-américaines et en France, comme l'exemple de l'invitation lancée par Semer à sa famille dans sa lettre, a une grande influence sur la décision de rejoindre leurs compatriotes en Louisiane[162]. Les premiers établissements reflètent ce que Brasseaux nomme « the time-honored Acadian tradition of establishing widely separated communities of family clusters[163] ». Si les nouveaux arrivants souhaitent rejoindre ces Acadiens et Acadiennes déjà établies, ils accèdent plutôt à des terres situées en amont de leurs communautés[164]. Selon James Dormon, les nouvelles communautés acadiennes et celles déjà établies sont isolées des autres groupes de la Louisiane.[165]

Leanne I. Thomas avance pourtant que le récit traditionnel de l'établissement des Acadiens et de la survivance culturelle de l'Acadie en Louisiane doit être nuancé. Elle démontre que le groupe s'éloigne à la fois de la « neutralité », de l'autonomie, et de l'antimatérialisme qu'il exerçait avant la Déportation. En Louisiane, les Acadiens ne sont plus neutres, ils dépendent de l'aide gouvernementale et participent à l'esclavagisme. Thomas affirme que « through their relations with empires and imperial representatives that changed over time and space, the Acadian society and culture underwent necessary evolution[166]. »

Entre 1790 et 1810, les enfants et les petits enfants des premiers Acadiens en Louisiane doivent s'adapter à de nouvelles réalités, puisque la démographie et l'économie du territoire sont en expansion[167]. Le développement de la culture du sucre engendre l'arrivée massive d'esclaves pour peupler les plantations d'une main-d'œuvre nécessaire

[162] Brasseaux, *The Founding of New Acadia,* 46.
[163] *Ibid.*, 94.
[164] *Ibid.*, 114.
[165] Dormon, *The People Called Cajuns*, 25.
[166] Leanna I. Thomas, « A Fractured Foundation: Discontinuities in Acadian Resettlement in Louisiana, 1755-1803 », *Louisiana History*, 55, 3 (printemps 2014), 31.
[167] Brasseaux, *The Founding of New Acadia.*

pour la récolte des cannes de sucre. L'achat du territoire de la Louisiane par les États-Unis en 1803 permet également l'arrivée d'immigrants en grand nombre[168]. Les nouvelles conditions économiques causent un clivage socioéconomique dans le groupe acadien lorsqu'un certain nombre d'entre eux participent au système de plantation, s'approprient des esclaves et se rapprochent des Créoles de la classe dominante, tandis que d'autres vivent en tant que « petits habitants » ou fermiers modestes. La culture et le réseau social se transforment selon ces divisions socioéconomiques.

Toutefois, peu de descendants acadiens sont propriétaires de plantations massives possédant au-dessus de cinquante esclaves[169]. Selon Brasseaux, la grande majorité des Acadiens ont un à trois esclaves entre 1790 et 1810.[170] Même si les Acadiens ne sont pas les propriétaires des plantations les plus prospères, ils participent à la règlementation de ce système d'esclavage en tant que membres de patrouilles pour la police des esclaves et des membres du jury.[171] Selon Brasseaux, « [t]hough initially uncomfortable with the institution, the Acadians were compelled by the threat of insurrection to protect and vigorously maintain Negro slavery. By identifying rigorous slave control with their own security, the exiles were tacitly committed to an unarticulated policy of white superiority. Thus, by 1810 what had been a nascent slave society had come of age[172]. » Selon l'analyse de Sarah Russell, « some of the more ambitious Acadians had a vested interest in protecting the plantation system. Those among their community who achieved planter

[168] Peter J. Kastor, *The Nation's Crucible: the Louisiana Purchase and the Creation of America* (New Haven: Yale University Press, 2004).
[169] Vaughn Baker, « Patterns of Acadian Slave Ownership in Lafayette Parish, 1850 », *Attakapas Gazette* 9, 3 (septembre 1974): 144-148. Pour une liste des esclavagistes cajun, voir Joseph K. Menn, *The Large Slaveholders of Louisiana, 1860* (New Orleans: Pelican Pub. Co., 1964).
[170] Brasseaux, *The Founding of New* Acadia, 135.
[171] Sarah Russell, « Intermarriage and Intermingling: Constructing the Planter Class in Louisiana's Sugar Parishes, 1803-1850 », *Louisiana History* 46, 4 (automne 2005): 416.
[172] Brasseaux, *The Founding of New* Acadia, 197.

status sought to associate themselves with the white Creoles both socially and politically. To some extent, the most successful Acadian planters essentially became "Creoles", divesting themselves of their Acadian cultural baggage[173] ». Pour sa part, Vaughn Baker estime qu'il est nécessaire d'avoir au moins 20 esclaves afin d'être considéré dans la classe des « planters ». Dans le recensement de 1850, les Arceneaux de la paroisse de Lafayette ne rejoignent pas encore les rangs de ces derniers. Pierre Arceneaux est le plus proche avec 17 esclaves à son nom[174].

Le mariage exogame permet ainsi aux Acadiens de gravir l'échelle sociale et de s'allier aux « Créoles ». Pour les petits habitants de descendance acadienne, le mariage est également une occasion d'inclure leurs voisins à leur réseau familial[175]. L'exogamie et l'endogamie chez les descendants acadiens en Louisiane sont complexes et sont reliées au mythe que Lawrence E. Estaville nomme les « Changeless Cajuns » du 19^{e} siècle, qui suggère « that in blissful, bucolic isolation the Cajuns remained untouched by change ». Certains chercheurs affirment même que les Cajuns ont intégré les nouveaux arrivants dans leurs rangs « with no erosion, no change to itself for more than one hundred years[176]. » Les travaux généalogiques de Donald Hébert démontrent, par ailleurs, que 85 ou 90 pour cent des mariages acadiens sont endogames[177]. Plusieurs historiens ont toutefois de la difficulté à expliquer le paradoxe entre la préservation de la culture acadienne et l'influence des cultures avoisinantes.

[173] Russell, « Intermarriage and Intermingling », 416.
[174] Baker, « Patterns of Acadian Slave Ownership in Lafayette Parish, 1850 », 148.
[175] Brasseaux, *Acadian to Cajun*, 38-39.
[176] Lawrence E. Estaville, Jr. « Changeless Cajuns: Nineteenth-Century Reality or Myth? », *Louisiana History* 28, 2 (printemps 1987): 117.
[177] Carl L. Bankston III and Jacques Henry, « Endogamy among Louisiana Cajuns: A Social Class Explanation », *Social Forces* 77, 4 (juin 1999): 1317-1338.

Pour Glen R. Conrad, les Acadiens ont contribué à un « French synthesis » dans la région et au développement d'une société interculturelle. Erik Charpentier explique qu'ils sont « protégés par leur isolement géographique, social, culturel, linguistique et économique » et qu'ils « arrivèrent à conserver jalousement leur héritage jusqu'à la guerre de Sécession de 1860. Au fil des années, différents éléments empruntés à l'ethnie afro-américaine, allemande, amérindienne, anglaise et française avaient fait des Acadiens une société culturellement distincte et indigène au sud du continent nord-américain. »[178] John Mack Faragher explique ainsi la survivance de la culture malgré l'exogamie :

> Most of the intermarriage took place between Acadian women and non-Acadian men – French speaking Creoles or migrants from Ireland, Germany, or elsewhere within the United States. These men introduced new practices into the community. But the traditional extended family structure of the Acadians remained strong, and since it was traditional for wives to remain closely associated with their parents, and since mothers were the principal transmitters of cultural tradition to their children, these interethnic families continued to identify as Acadian[179].

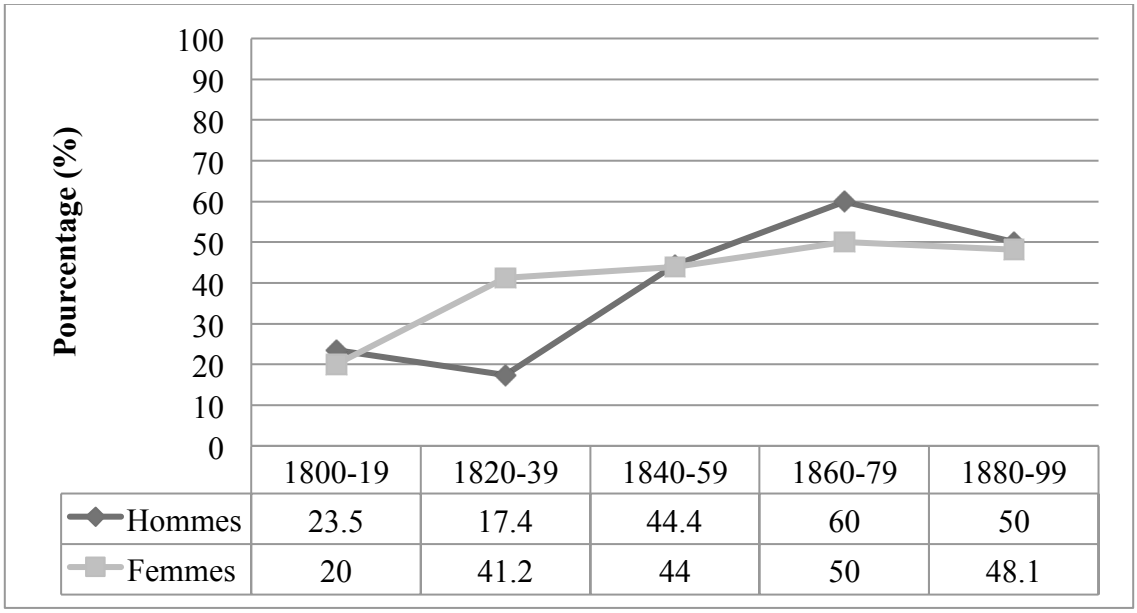
La guerre de Sécession bouleverse toutefois la réalité socioéconomique de la Louisiane et des communautés d'origines acadiennes. Shane K. Bernard décrit les séquelles sociales de la guerre comme un « postbellum blending process » accélérant l'amalgame interculturel des groupes unis par de nouvelles conditions économiques à l'origine d'un nouveau terme : « cajun ». Les mariages exogames ont contribué à cette nouvelle définition de la collectivité. C'est par ailleurs ce qu'avance Bernard : « the cross-cultural pollination transformed the region's white ethnic groups into a single new

[178] Erik Charpentier, « Cadien-Américain: une négociation identitaire » (thèse de maîtrise, University of Louisiana Lafayette, 2001). Pour Rocky Sexton, il est nécessaire de nuancer les différences entre l'assimilation, l'acculturation et ce qu'il considère le « cultural borrowing ». Rocky Sexton, « Cajuns, Germans and *les Américains*: A Historical Anthropology of Cultural and Demographic Transformations in Southwest Louisiana, 1880 to Present » (thèse de doctorat, University of Iowa, 1996).
[179] Faragher, *A Great and Noble Scheme*, 452.

ethnic group, the cajuns[180]. » Brasseaux est également de l'avis que les mariages exogames sont à l'origine de ce nouveau groupement socioéconomique et que « by 1877, surnames were no longer an accurate cultural guidepost for Acadians of all economic strata[181]. »

Selon nos recherches, il y a une augmentation graduelle du taux d'exogamie au 19e siècle. À son plus haut point, entre 1860 et 1879, 54,3 pour cent des mariages sont exogames. Entre 1880 et 1899, il y a une petite diminution du pourcentage, mais presque la moitié des mariages sont tout de même exogames. Si les femmes se marient à l'extérieur du groupe en plus grand nombre au début du 19e siècle, le taux d'exogamie chez les hommes Arsenault surpasse celui des femmes dès la troisième cohorte :

Graphique 4.5: Pourcentage de mariages exogames chez les Arceneaux en Louisiane, 1800-99



	1800-19	1820-39	1840-59	1860-79	1880-99
Hommes	23.5	17.4	44.4	60	50
Femmes	20	41.2	44	50	48.1

Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

[180] Shane K. Bernard, *The Cajuns: Americanization of a People* (Jackson, Miss: University Press of Mississippi, 2003), xix.
[181] Brasseaux, *Acadian to Cajun*, xiii.

Entre 1880 et 1899, 49,3 pour cent des mariages sont exogames. Une analyse des lieux de mariage démontre que 65 pour cent des mariages endogames (24 au total) ont été enregistrés dans la paroisse de Lafayette (ce qui inclut la ville de Lafayette et Carencro) et dans la paroisse au nord de celle-ci, soit la paroisse de St-Landry. Seulement 36 pour cent des mariages exogames ont été enregistrés dans ces mêmes paroisses. Un tiers des mariages mixtes (12) ont été enregistrés à Rayne et à Pointe-de-l'Église, dans la paroisse Acadia, à l'ouest de Lafayette. Le reste des mariages exogames sont répartis entre les paroisses de Lafourche (4), d'Ibérie (2), et ailleurs[182].

Considérons davantage l'exemple de Rayne. Incorporé en 1883, Rayne est une nouvelle communauté ferroviaire. Dans le recensement fédéral de 1890, on identifie sa population à 569. Dix ans plus tard, ce chiffre a presque doublé. Rayne n'est que l'une des communautés développées dans le sud-ouest de la Louisiane en parallèle au développement de la voie ferroviaire, la transformation de l'industrie du riz, et plus généralement, une économie en expansion entre 1880 et 1900[183].

À la fin du 19e siècle, certains Acadiens et Cajuns de la Louisiane commencent à migrer vers le Texas. Selon l'historien Carl A. Brasseaux, en 1887, il y a environ 2 300 Francophones, la majorité d'entre eux provenant de la Louisiane, qui réside dans la région sud-est du Texas[184]. Parmi ces migrants, nous retrouvons deux frères Arceneaux, John-Sydney et François-Athanase dit Connas. Le premier a épousé Clara-Sélima Hébert à Beaumont en 1872, et le deuxième, Mary Johnson en 1876. Ils y passèrent le reste de

[182] Les paroisses St-Martin, Terrebonne, Vermillon et Assomption ont chacun un mariage exogame entre un Arceneaux et un autre pour cette période.
[183] Donald J. Millet, Sr., « The Economic Development of Southwest Louisiana, 1865-1900 » (thèse de doctorat, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, 1964). Voir également Gene Thibodeaux, *Rice Railroads and Frogs: A History of Rayne, Louisiana* (Church Point, La: Plaquemine Brulee Press, 2001).
[184] Carl A. Brasseaux, « 'Grand Texas': The Cajun Migration to Texas » dans *French in Texas: History, Migration, Culture*, sous la direction de François Lagarde (Austin: University of Texas Press, 2003), 275

leurs jours, et leurs fils, Johnson-Sidney et Pressley Arceneaux, épouseront Kathryn Manley et Eunice Hamphire respectivement. Dans notre échantillon, nous n'avons retrouvé que quatre mariages, mais les limites de notre recherche nous empêchent d'analyser l'augmentation du taux d'émigration vers le Texas et de l'exogamie à la suite de la découverte d'une importante source de pétrole près de Beaumont en 1901. Les Cajuns sont attirés par les possibilités d'emplois de cette industrie émergente et font face à un choix de migration semblable à celui des Acadiens des provinces maritimes séduits par les possibilités des villes industrielles de la Nouvelle-Angleterre.

Les Acadiens de la Nouvelle-Angleterre, accompagnés d'un nombre encore plus impressionnant d'émigrants canadiens-français du Québec, ont, selon Claire Quintal, « [façonné] un peuple à part et assez nombreux pour se constituer une histoire qui [leur] est propre[185] ». En 1900, il y a 1 991 466 individus identifiés dans le recensement décennal comme Acadiens, Français ou Canadiens français[186]. Il est difficile d'estimer le taux d'Acadiens en Nouvelle-Angleterre, car les recensements ne font pas la distinction entre eux et les Canadiens français. De plus, les deux populations participent à ce que Robert G. LeBlanc nomme une « commuter migration », c'est-à-dire le mouvement d'une population attirée par la proximité de la destination facilement accessible depuis leurs lieux de naissance[187]. LeBlanc estime qu'en 1923, il y a environ 50 000 Acadiens en Nouvelle-Angleterre[188]. Paul-D. LeBlanc a pourtant bien démontré qu'à Fitchburg,

[185] Claire Quintal, « Les archives des Franco-Américains et des Acadiens de la Nouvelle-Angleterre », *Archives* 36, 2 (2004-2005): 39.
[186] Voir Ralph D. Vicero, « Immigration of French Canadians to New England 1840-1900: A Geographical Analysis » (thèse de doctorat, Université du Wisconsin, 1968).
[187] Robert G. LeBlanc, « L'émigration, colonisation et rapatriement: the Acadian perspective », *Les cahiers de la société historique acadienne* 19, 3 (juillet-septembre 1988): 89.
[188] *Ibid.*, 161. Voir aussi Claire Quintal (dir.), *L'émigrant acadien vers les États-Unis: 1842-1850* (Québec: Le Conseil de la vie française en Amérique, 1984); Yves Frenette, « L'historiographie des Franco-

Massachusetts, un des « petits Canadas » de la Nouvelle-Angleterre, les Acadiens et les Canadiens français se côtoyaient et « avaient souvent des intérêts semblables et qu'ils mettaient fréquemment en commun leurs ressources, créant ainsi une base pour l'élaboration d'une nouvelle identité comme Franco-Américains[189]. »

Comme nous l'avons démontré au chapitre deux, l'élite de l'époque se préoccupe surtout de l'exode des jeunes hommes vers les États-Unis. Les femmes ont pourtant quitté elles aussi leurs communautés natales pour les centres industriels de la Nouvelle-Angleterre. Dans sa thèse portant sur les Acadiennes célibataires qui participent à cette vague migratoire du début du 20e siècle, Julie Williston explique que ces femmes prennent part à un « esprit collectif rebelle[190] », en agissant contre la norme prescrite de la société voulant que la femme excelle au foyer plutôt qu'à l'usine, mais aussi en cherchant une indépendance économique de leur famille. Betsy Beattie a, pour sa part, interprété l'arrivée de femmes des provinces maritimes à Boston à la fin du 19e siècle comme une source importante d'aide financière à la famille rurale. L'acte de quitter la communauté ne peut être interprété comme un choix individuel, car « the emigration of single women from the region may have been an act of obligation to the family and its economic needs[191]. » En réalité, l'exode reflète les besoins des familles et des communautés rurales. Le réseau familial et la correspondance entre parents facilitent la diffusion d'information concernant les opportunités d'emploi et le déplacement des

---

Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1872-2015 », *Bulletin d'histoire politique* 24, 2 (hiver 2016): 75-103.

[189] Paul-D. LeBlanc, « De la ferme à l'usine: les Acadiens dans Fitchburg, Massachusetts, 1880-1910 » dans *L'Émigrant acadien vers les États-Unis: 1842-1950,* sous la direction de Claire Quintal (Québec: Le Conseil de la Vie française en Amérique, 1984), 159.

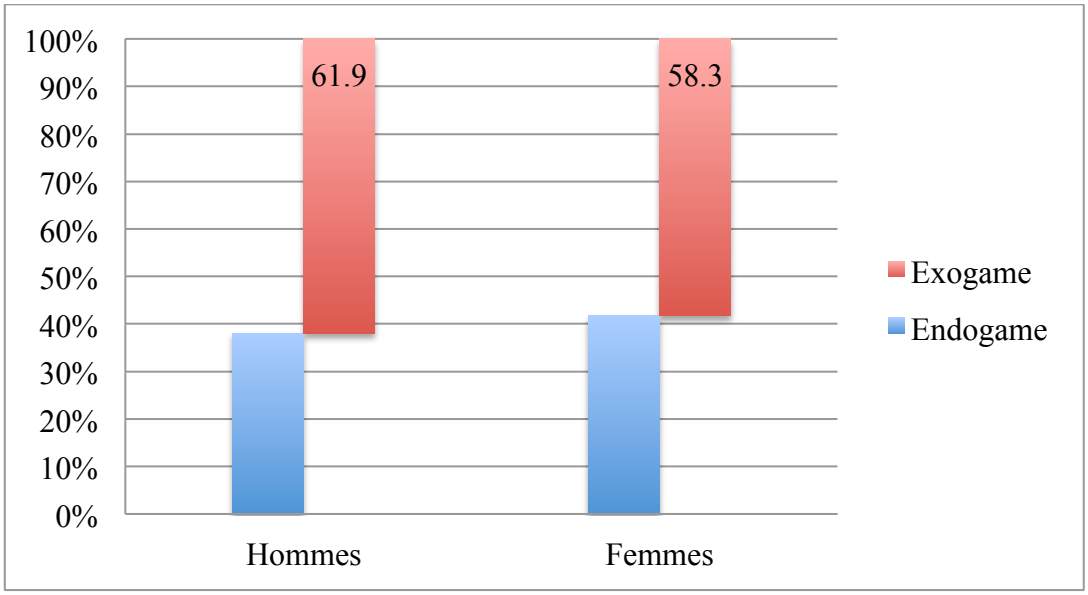
[190] Julie Williston, « L'émigration des femmes acadiennes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre (1906-1924) » (thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2012), 5.

[191] Betsy Beattie, *Obligation and Opportunity: Single Maritime Women in Boston, 1870-1930* (Montreal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2000), 9

jeunes, hommes et femmes, vers les centres industriels. La généalogie ne nous permet pas de trancher cette question historiographique car elle n'explique pas les choix des Acadiennes, ou des Acadiens, de se déplacer aux États-Unis ou de se marier à l'extérieur du groupe.

Les Arsenault de notre échantillon ne se marient pas en grand nombre en Nouvelle-Angleterre avant la cohorte de 1880 à 1899. En fait, nous n'avons identifié que trois mariages dans toutes les cohortes précédentes. Entre 1880 et 1899, il y a 56 mariages : 30 au Massachusetts, 14 au Maine, neuf à New Hampshire et trois à Rhode Island. La ville de Fall River, au Massachusetts, qui a une population de 33 000 Francophones en 1900, est la plus représentée dans nos données avec 14 mariages. Plus que la moitié des hommes et des femmes Arsenault dans ces régions américaines font partie de mariages exogames.

Graphique 4.6: Pourcentage des mariages exogames chez les Arsenault de la Nouvelle-Angleterre, 1880-1899



Source: Denis J. Savard, *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault)* (Québec: Éditions MultiMondes, 2000).

De toutes les régions de cet échantillon, la Nouvelle-Angleterre a le taux d'exogamie le plus élevé. Il y a très peu de patronymes répétés plus de deux fois dans notre liste de conjoints et conjointes. Cette région est, comme les « Petites Cadies » du Québec et Tracadie au Nouveau-Brunswick, un nouveau point de rencontre pour les familles acadiennes et canadiennes-françaises. Les intellectuels acadiens et les clercs des provinces maritimes craignent que les Acadiens des centres industriels soient tentés de marier des Américains ou des Protestants. Le mariage entre Acadien et Canadien français n'est pas perçu comme une menace, car, comme l'annonce Pascal Poirier en 1907, ils forment ensemble la « race » française en Amérique, et :

> [c]e sont deux fleuves sortis d'une même source limpide et jaillissante, qui descendent, côte à côte, par le même versant, dans une plaine immense qu'ils fécondent, chacun à sa manière [...] Dans les États de la Nouvelle-Angleterre déjà leurs eaux se mêlent harmonieusement. Quand l'œuvre de la fécondation sera terminée; que l'immense plaine arrosée par les deux fleuves portera sa moisson; il arrivera que les épis, dans leur prolifique maturité, aient ensemble, les uns avec les autres ,une étonnante ressemblance[192].

Conclusion

Les liens de parenté imaginaires, ou la « invisible affinity which binds together men and women of Acadian origin » de Bona Arsenault, négligent les différences entre les individus des nombreuses régions de la diaspora acadienne. En nous intéressant aux descendants de Pierre, nous avons exploré les trajets et les expériences des Arseneau à la suite du Grand Dérangement. L'environnement, la démographie, l'économie et la politique dans les lieux d'accueil des Acadiens ont influencé l'évolution de leur identité et le rapport qu'ils entretiennent avec leur héritage acadien. À la fin du 19^{e} siècle, les liens

[192] Bourque et Richard, *Les conventions nationales acadiennes,* 298.

de parenté ne s'interprètent plus comme une appartenance, puisque les différentes branches de la famille ont développé de nouvelles relations avec leurs voisins dans les provinces maritimes, le Québec et les États-Unis.

En plus des régionalismes, il y a une différence remarquable entre la représentation de l'endogamie dans le discours de l'élite acadienne et le taux d'endogamie réel chez la « grande famille acadienne ». Cet écart s'explique en partie par le fait que l'élite envisage l'exogamie dans le contexte de l'assimilation qui mène possiblement à la perte de la langue française et de la foi catholique. Ce chapitre a démontré entre autres qu'il y a un taux élevé de mariages entre les Acadiens et les Canadiens français au Québec, mais aussi dans les régions du nord du Nouveau-Brunswick et en Nouvelle-Angleterre. Les femmes, dans ce contexte, ont contribué à l'établissement de nouvelles relations avec les groupes avoisinants et ont continué de créer des liens avec ces groupes au 19^{e} siècle, et ce malgré les efforts de l'élite à encourager l'endogamie de leur part. L'exogamie chez les Acadiennes a surtout été soulignée dans l'histoire de l'ethnogenèse des Cajuns en Louisiane, et généralement négligée dans les récits de survivance acadienne ailleurs. Les différences régionales de la diaspora dévoilent également quelle est l'influence des pressions démographiques et économiques, mais aussi des rapports de forces sur les décisions des Acadiens et des Acadiennes. La généalogie, en tant que source, reste pourtant muette par rapport aux intentions des individus et nous empêche de saisir si le choix de conjoint répond à un besoin personnel ou collectif.

Dans le discours de l'élite, la menace de l'exogamie et de l'assimilation est également associée à la ville, soit dans les provinces maritimes ou en Nouvelle-Angleterre, et le prochain chapitre souhaite démontrer qu'encore une fois, l'exogamie ne

peut être limitée à cette interprétation qu'appuie le discours de l'élite clérico-professionnelle sonnant l'alarme au sujet de l'assimilation et les dangers auxquels fait face la survivance acadienne.

Chapitre 5 - Les réseaux de familles acadiennes en transition dans les provinces maritimes au tournant du siècle

Introduction

« La grande famille acadienne », telle qu'elle est définie par les intellectuels acadiens et canadiens-français du tournant du 20^{e} siècle, ne reflète pas les réalités de la diaspora acadienne et n'est pas une représentation adéquate de la population cible du projet de société élaboré par l'élite acadienne. En effet, les pères de la « Renaissance acadienne » souhaitent contribuer à l'épanouissement des franco-catholiques du Nouveau-Brunswick, de l'Île-du-Prince-Édouard et de la Nouvelle-Écosse. Cette définition territoriale du groupe est également trompeuse, non pas parce que l'idée de la « territorialité » ne se retrouve pas exprimée de façon explicite dans le discours nationaliste avant les années 1960-70, mais bien parce que les Acadiens des provinces maritimes, comme la diaspora acadienne, ne forment pas un groupe homogène. Les multiples communautés francophones ont également des différences culturelles, économiques et démographiques importantes. Au chapitre trois, nous avons dressé un portrait des régionalismes en nous intéressant à l'évolution fragmentée du folklore et des coutumes de mariage. Comme nous l'avons démontré, les développements technologiques en communication et en transport ont contribué à l'ouverture des communautés acadiennes sur le monde et à la transformation de la culture. Ces mêmes développements ont un effet sur la démographie de la région. En réalité, le réseau social défini par la famille ou par la paroisse s'élargit avec les mouvements des Acadiens et des Acadiennes à la recherche de terres ou d'emplois. Le chapitre quatre a exploré les

conséquences de ces changements sur une famille au 19e siècle. Dans ce dernier chapitre, nous considèrerons les effets de ces mouvements et les contacts issus de ceux-ci, entre les groupes qui habitent les provinces maritimes. Au début du 20e siècle, les diverses expériences acadiennes déterminent leur appartenance au groupe ethnique, mais aussi aux groupes socioéconomiques, culturels et régionaux. En d'autres mots, les récits personnels des individus ne s'inscrivent pas nécessairement dans une histoire nationale ou dans des histoires régionales, mais dans un récit plus complexe de la négociation quotidienne de leur appartenance à différents groupes.

Depuis quelques années, les historiens se sont davantage intéressés à la pluralité des expériences acadiennes à cette époque, mais l'analyse du discours de l'élite domine encore la représentation de l'identité acadienne du tournant du siècle, surtout par les sociologues et historiens en accord avec l'analyse des débuts de la nation acadienne de Joseph Yvon Thériault[1]. Dans son étude sur les aspects socioéconomiques de Moncton, Jean-Roch Cyr note que la majorité des Acadiens du 19e siècle sont ancrés dans la ruralité et participent aux projets de colonisation. L'expérience urbaine est l'exception plutôt que la règle. Dans ce contexte, il présente le mariage exogame, spécifiquement celui entre les Acadiens et les Anglophones, comme un problème uniquement urbain, linguistique et masculin. Il affirme que le choix de se marier à l'extérieur du groupe est une « stratégie d'intégration » empruntée par les jeunes Acadiens célibataires récemment arrivés en ville. Ces Acadiens, qui s'éloignent du travail traditionnel de leurs ancêtres pour s'initier au travail industriel, ont également, selon Cyr, une « certaine volonté de changement » par

[1] Voir, entre autres, Patrick D. Clarke (dir.), *Clio en Acadie. Réflexions historiques* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2014).

rapport à leur culture et leurs valeurs sociales[2]. Cette représentation de l'exogamie nous semble toutefois insuffisante. Dans ce chapitre, nous souhaitons présenter un portrait plus complet et plus complexe de l'exogamie chez les Acadiens et les Acadiennes parmi les populations urbaines, mais aussi rurales et frontalières. Cette approche démontre que l'exogamie n'est pas strictement une réalité urbaine, et n'est pas non plus limitée aux jeunes hommes acadiens. En effet, l'exogamie doit être analysée au-delà des relations entre les deux grandes communautés linguistiques des provinces maritimes et au-delà du contexte de l'assimilation linguistique. Nous élargirons ainsi la définition de l'exogamie pour y inclure quatre catégories de mariages mixtes: géographique, ethnique, linguistique et religieuse.

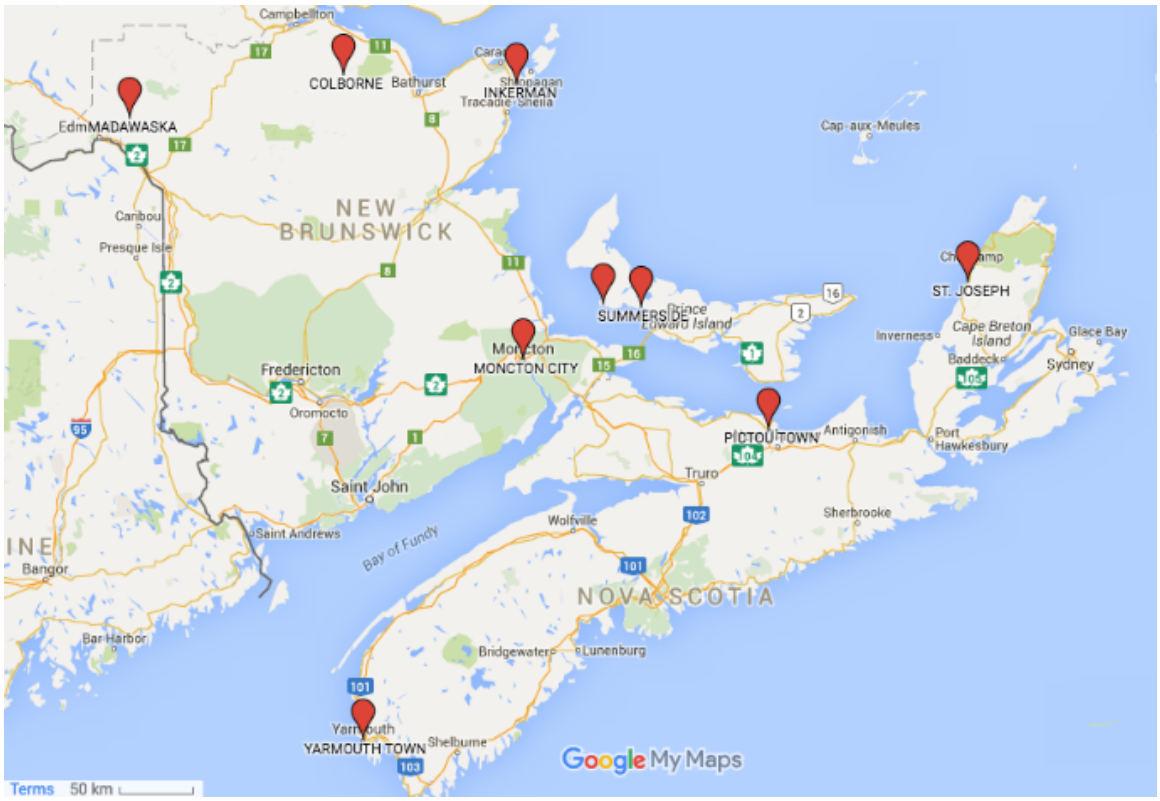
Cette analyse plus détaillée est possible grâce au dépouillement du recensement fédéral de 1901[3]. Cette source nous permet d'explorer un échantillon de recherche d'une population spécifique, c'est-à-dire la population franco-catholique des provinces maritimes. L'objectif de l'analyse n'est pas de mieux comprendre toute la population acadienne au tournant du siècle, mais plutôt de s'intéresser aux Acadiens et Acadiennes qui vont à la rencontre des Autres. Il y a une riche historiographie dressant les portraits socioéconomiques de régions ou villages acadiens. Nous souhaitons faire la lumière sur les régions que nous considérons comme les points de rencontre pour les différents groupes des provinces maritimes. Nous analyserons la présence acadienne dans ces endroits afin de déterminer s'il est question d'un regroupement d'individus ayant des traits

[2] Jean-Roch Cyr, « L'expansion démographique des Acadiens à Moncton avant 1881: le processus d'urbanisation et ses conséquences socio-culturelles » dans *Moncton, 1871-1929: Changements socio-économiques dans une ville ferroviaire,* sous la direction de Daniel Hickey (Moncton, N.-B.: Les Éditions d'Acadie, 1990), 25.

[3] Les listes nominatives du recensement ont été consultées sur le site web www.automatedgenealogy.com. On y retrouve une transcription partielle et une image numérisée des microfilms du recensement disponibles aux archives nationales.

communs, ou s'il y a un effort de maintenir une ou plusieurs communautés à ces lieux de contact. Nous avons ainsi limité notre étude à des « zones de contact » que nous définissons comme les sous-districts du recensement avec une population non négligeable de franco-catholiques (au moins 100) et un nombre élevé d'une autre population ethnique, linguistique, ou religieuse (également, plus que 100 individus). De ces nombreuses zones de contact, nous en avons choisi neuf: (1) Madawaska, dans le district de Victoria, au nord-ouest du Nouveau-Brunswick (2) Colborne, dans le district de Restigouche, au nord du N.-B. (3) Inkerman, dans le district de Gloucester, au nord-est du N.-B. (4) Moncton, ville, dans le district Westmorland, au sud-est du N.-B. (5) Canton 15, dans le district Prince à l'Île-du-Prince-Édouard (6) Summerside, dans le district Prince à l'Î.-P.-É. (7) St-Joseph, dans le district Inverness au nord-ouest du Cap-Breton (8) Pictou Town, du district Pictou en Nouvelle-Écosse, et (9) Yarmouth, ville dans le sous-district de Yarmouth sur la côte sud-ouest de la Nouvelle-Écosse. Cette liste de sous-districts nous permet de présenter un meilleur portrait de la diversité des régions qui n'ont pas les mêmes paysages démographiques, industries dominantes ou réalités socioéconomiques.

Image 5.1: Choix des sous-districts du recensement fédéral, 1901



À l'aide du recensement fédéral de 1901, les historiens Eric W. Sager et Peter Baskerville démontrent qu'au tournant du siècle, la famille n'a pas qu'une seule structure. Ils expliquent qu'elle est plutôt une « micro-social community in which people lived and through which they moved[4] ». Nous utilisons cette même source pour mieux comprendre comment les familles acadiennes se sont adaptées au 20e siècle. Le recensement de 1901 est particulièrement intéressant dans notre cas, car la liste de questions posées par les recenseurs fait preuve d'un intérêt de la part du gouvernement canadien à mieux comprendre les réalités linguistiques de la population. La langue maternelle est identifiée, ainsi que la capacité d'un individu à parler ou à comprendre le français et l'anglais. Selon

[4] Eric W. Sager et Peter Baskerville, *Household Counts: Canadian Households and Families in 1901* (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

Chad Gaffield, les réponses à ces questions ont rendu plus complexe l'analyse de l'identité individuelle et collective[5]. En plus de ces données, les listes nominatives présentent des réponses aux questions selon différentes catégories, comme les données personnelles (nom, date de naissance, relation de parenté avec les autres individus de la demeure), la citoyenneté, la nationalité et la religion, mais aussi concernant la profession, l'éducation et, s'il y a lieu, les infirmités.

De façon générale, les historiens consultent les données du recensement afin d'en apprendre davantage au sujet d'un individu, d'une famille ou d'un groupe spécifique. Nous avons dépouillé cette source afin de retrouver les couples mariés. Nous avons d'abord identifié tous les individus mariés dans les sous-districts pour ensuite identifier les couples selon leurs « relations de parenté avec le chef de famille[6] ». Les mariages mixtes sont ensuite identifiés selon quatre catégories : linguistique (langue maternelle), géographique (lieu de naissance), ethnique (origine ethnique) et religieuse (religion).

Les données concernant l'« origine ethnique » sont particulièrement problématiques. D'abord, les Acadiens sont identifiés comme Français, car « Acadien » n'est pas reconnu comme un marqueur d'identité accepté par les recenseurs. De plus, les instructions offertes aux recenseurs expliquent que les « origines » de l'individu sont définies par la race et que « l'origine selon la race ou la tribu est tirée du père[7] ». L'expérience des femmes est donc, comme dans le cas de la généalogie, négligée dans la construction identitaire imposée aux individus concernés par cette étude.

---

[5] *Ibid.*, 8.
[6] Si le conjoint ou la conjointe n'est pas inclus dans la demeure identifiée dans la liste nominative, nous l'avons exclu de l'échantillon.
[7] Canada, Office of the Census, *Fourth Census of Canada, 1901 : Volume 1 : Population* (Ottawa : S. E. Dawson, 1902), xix.

On peut donc se demander comment identifier la population acadienne dans le recensement. Certains historiens ont tenté d'identifier les membres du groupe par leurs patronymes. Le chapitre précédent a considéré les limites spécifiques reliées à ce marqueur d'identité, notamment que les individus qui portent les noms acadiens ne sont pas intrinsèquement francophones ou catholiques. Cette approche ne peut pas non plus s'appliquer dans notre cas, car il serait impossible de retrouver les mariages exogames puisque l'épouse porte le nom de son mari. Nous identifions ainsi la population acadienne comme un groupe d'individus d'origine française, catholiques et nés dans les provinces maritimes. Ces catégories, comme les distinctions déterminées par la généalogie, créent des rapprochements et des divisions abstraites parmi les communautés. Par exemple, l'origine ethnique « française » regroupe les Acadiens et les Canadiens français, tandis que la religion catholique rapproche les Acadiens, les Canadiens français, les Irlandais, etc. Les identités à cette époque sont multiples et souvent superposées, et notre échantillon démontre qu'en plus d'une identité acadienne qui se développe davantage à cette époque, il y a également des liens qui s'établissent, entre autres, au sein des communautés rurales, des communautés religieuses, et des lieux de travail. Nous élaborerons l'analyse de notre recherche en trois temps: les régions urbaines, agricoles, et frontalières. Pour mettre cette analyse en contexte, nous aborderons d'abord une présentation de la population des provinces maritimes.

5.1 La population des provinces maritimes en 1901

Au tournant du 20^{e} siècle, la population des provinces maritimes et celle des communautés acadiennes sont en pleine transformation. La population du Nouveau-Brunswick en 1901 est de 331,120 personnes, ce qui représente une augmentation de 15.9

pour cent entre les recensements de 1871 et 1901. La croissance est encore plus significative dans les comtés à forte présence acadienne. Le comté Kent, par exemple, voit une hausse de plus de 25 pour cent de sa population, tandis que les comtés de Gloucester, de Northumberland et de Westmorland présentent une augmentation de 40 pour cent. De plus, la population des comtés Victoria et Restigouche atteint chacune une hausse de 80 pour cent. En 1901, on retrouve 459,574 habitants en Nouvelle-Écosse, ce qui représente une augmentation de 18,5 pour cent entre 1871 et 1901. Antigonish, Hants, Richmond et Victoria sont les seuls comtés n'ayant pas vu l'accroissement de leur population lors de cette période. En 1901, le comté de Halifax dépasse sa population de 1871 par 31 pour cent, tandis que le comté de Cumberland voit une augmentation de 54 pour cent et le comté du Cap-Breton de 85,9 pour cent. À l'Île-du-Prince-Édouard, la population est de 103,259 personnes en 1901, ce qui représente une diminution dans chacun des comtés, sauf celui de Prince-Ouest, qui voit sa population augmenter de 5 pour cent dans l'espace de 20 ans[8].

Tableau 5.1: Population des provinces maritimes selon les districts des recensements fédéraux, 1871-1901.

	1901	1891	1881	1871
New Brunswick	**331 120**	**321 263**	**321 233**	**285 594**
Albert	10 925	10 971	12 329	10 672
Carleton	21 621	22 529	23 365	19 938
Charlotte	22 415	23 752	26 087	25 882
Gloucester	27 936	24 897	21 614	18 810
Kent	23 958	23 845	22 618	19 101
Kings	21 655	23 087	25 617	24 593
Northumberland	28 543	25 713	25 109	20 116
Restigouche	10 586	8 308	7 058	5 575
St. John, Cité et Co.	51 759	49 574	52 966	52 120
Sunbury & Queens	16 906	17 914	20 668	20 671
Victoria	21 136	18 217	15 686	11 641
Westmorland	42 060	41 477	37 719	29 335

[8] Canada, , *Fourth Census of Canada, 1901*, 2-4.

York	31 620	30 979	30 397	27 140
Nova Scotia	**459 574**	**450 396**	**440 572**	**387 800**
Annapolis	18 812	19 350	20 598	18 121
Antigonish	13 617	16 114	18 060	16 512
Cape Breton	49 166	34 244	31 258	26 454
Colchester	24 900	27 160	26 720	23 331
Cumberland	36 168	34 529	27 368	23 518
Digby	20 322	19 897	19 881	17 037
Guysborough	18 320	17 195	17 808	16 555
Halifax, Cité et Co.	74 662	71 358	67 917	56 963
Hants	20 056	22 052	23 359	21 301
Inverness	24 353	25 779	25 651	23 415
Kings	21 937	22 489	23 469	21 510
Lunenburg	32 389	31 075	28 583	23 834
Pictou	33 459	34 541	35 535	32 114
Richmond	13 515	14 399	15 121	14 268
Shelburne & Queens	24 428	25 566	25 490	22 971
Victoria	10 571	12 432	12 470	11 346
Yarmouth	22 869	22 216	21 284	18 550
Ile du Prince-Édouard	**103 249**	**109 078**	**108 891**	**94 621**
Kings	19 826	21 694	21 690	-
Prince, Est	19 994	20 723	20 653	-
Prince, Ouest	20 075	20 987	19 117	-
Queens, Est	21 428	23 464	24 526	-
Queens, Ouest	21 936	22 210	22 905	-

Source : Canada, Office of the Census. *Fourth Census of Canada, 1901 : Volume 1 : Population.* (Ottawa : S. E. Dawson, 1902), 2-4.

La composition ethnique de la population représente également ce que Jean-Roch Cyr décrit comme le « double phénomène migratoire »: la dépopulation de certaines régions avec le départ de nombreux anglophones vers les centres industriels des États-Unis, et l'augmentation de la population francophone à travers les provinces maritimes[9]. Selon Phyllis Leblanc, la population d'origine française a augmenté de 84 pour cent entre 1871 à 1911, et, dans un contexte plus large, de 177 pour cent entre 1871 à 1941. En 1901, 13,4 pour cent de la population de l'Île-du-Prince-Édouard est d'origine française, tandis qu'au Nouveau-Brunswick, il s'agit de 24,2 pour cent de la population et 9,8 pour cent en Nouvelle-Écosse[10]. Comme le démontrent les données suivantes, il y a un accroissement démographique dans les régions « acadiennes » qui sont, en grande partie,

[9] Cyr, « L'expansion démographique des Acadiens à Moncton avant 1881 », 17
[10] Thérèse B. Roy, *Population totale et population acadienne des provinces maritimes de 1871 à 1971* (Moncton: Centre d'études acadiennes, 1973), 14.

les mêmes que les lieux d'établissement des Acadiens à leur retour dans les provinces maritimes à la suite de la Déportation. Ceux-ci sont majoritairement les villages côtiers au nord-est du Nouveau-Brunswick, les terres du comté Prince à l'Île-du-Prince-Édouard, et les sept régions néo-écossaises identifiées par les historiens Sally Ross et Alphonse Deveau et que nous avons mentionné dans le chapitre précédent[11].

Tableau 5.2: La population francophone de chaque comté dans les provinces maritimes, 1901

Nouveau-Brunswick	**79 979**	**Nouvelle-Écosse**	**45 161**	**Ile du Prince-Édouard**	**13 866**
Albert	152	Annapolis	231	Kings	1 499
Carleton	345	Antigonish	2 364	Prince, Est	3 682
Charlotte	189	Cap-Breton	2 817	Prince, Ouest	5 865
Gloucester	22 599	Colchester	535	Queens, Est	1 463
Kent	16 068	Cumberland	2 467	Queens, Ouest	1 357
Kings	204	Digby	8 049		
Northumberland	5 506	Guysborough	1 537		
Restigouche	4 640	Halifax, Cité et Co.	4 229		
St. John, Cité et Co.	821	Hants	174		
Sunbury & Queens	311	Inverness	4 328		
Victoria	13 380	Kings	279		
Westmorland	15 072	Lunenburg	2 131		
York	692	Pictou	426		
		Richmond	6 678		
		Shelburne & Queens	391		
		Victoria	114		
		Yarmouth	8 411		

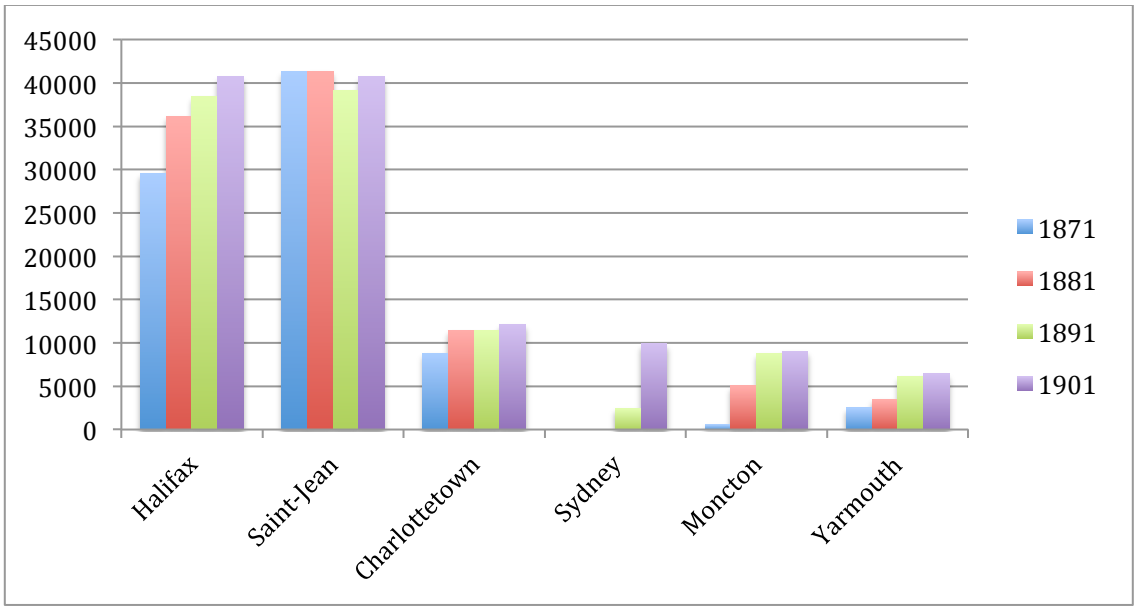
Source : Canada, *Fourth Census of Canada, 1901*, 290-312, 350-352.

En 1901, la majorité de la population des provinces maritimes provient de régions rurales, mais plusieurs villes sont en expansion et accueillent davantage de migrants à la fin du 19e siècle. Au Nouveau-Brunswick, 23,3 pour cent de la population habite les centres urbains tels que Saint-Jean, Moncton, et Fredericton. En Nouvelle-Écosse, 28,2 pour cent de la population a établi domicile dans les régions urbaines, tandis qu'à l'Île-du-Prince-Édouard, il y a moins de 15 pour cent de la population qui habite les villes, soit de

[11] Sally Ross et Alphone Deveau, *The Acadians of Nova Scotia: Past and Present* (Halifax: Nimbus Publishing, 1992).

Charlottetown ou de Summerside. Certaines villes sont en plein essor depuis la Confédération canadienne, malgré le fait que le développement industriel des provinces maritimes au tournant du siècle ne soit pas aussi important que celui ailleurs au Canada. En effet, après la récession des années 1870, la région a de la difficulté à profiter du rebond économique comme l'on fait les autres régions du Canada[12].

Graphique 5.1: Population de six villes des Provinces maritimes, 1871-1901



Source : Canada, *Fourth Census of Canada, 1901*

Ce tableau démontre en fait que les changements industriels de la fin du 19e siècle ont un impact sur l'évolution de ces villes des provinces maritimes, et qu'il y a un accroissement de leur population en conséquence, mais aussi dans certains cas, comme celui de Saint-Jean, un déclin de leur population. La construction des chemins de fer dans

[12] Margaret R. Conrad et James K. Hiller, *Atlantic Canada: A Region in the Making,* (Toronto: Oxford University Press, 2001), 156. Voir aussi Kris E. Inwood, « Maritime Industrialization from 1870 to 1910: A Review of the Evidence and Its Interpretation », *Acadiensis* 21, 1 (automne 1991): 132-55; W. T. Acheson, « The National Policy and the Industrialization of the Maritimes, 1880-1910 », *Acadiensis* 1, 2 (printemps 1972): 3-28.

les provinces maritimes a un impact direct sur les villes et villages portuaires[13]. Dans la ville portuaire de Saint-Jean au sud-ouest du Nouveau-Brunswick, l'impact est négatif et sa population est en déclin depuis la Confédération canadienne et suivant la construction du chemin de fer Intercolonial. À l'inverse, l'Intercolonial est au coeur du développement de la ville de Moncton, surtout à la suite de l'établissement de son quartier général dans cette ville en 1876. À Yarmouth, une industrie touristique se développe en raison des services de navires à vapeur qui font le trajet depuis Boston et New York, ce qui permet aux visiteurs des États-Unis d'explorer la province et le « pays d'Évangéline » par le *Dominion Atlantic Railway* et le *Halifax and Southwestern Railway*[14]. L'établissement de nouvelles industries, comme l'industrie textile, et le déclin d'autres, comme la construction de navires, à la fin du siècle, influencent également les fluctuations démographiques des villes.

L'expérience acadienne au tournant du 20^{e} siècle est largement rurale. Comme nous l'avons démontré aux chapitres précédents, plusieurs membres de l'élite acadienne encouragent le retour à la terre et mettent en avant l'image de l'Acadien en tant qu'agriculteur. De plus, les comtés à forte présence acadienne — Gloucester, Kent, Westmorland et Victoria — sont en grande partie ruraux. Les historiens Daniel Samson et Béatrice Craig ont toutefois montré que les espaces ruraux et urbains ne sont pas isolés les uns des autres[15]. Selon les chercheures Sherry Olson et Patricia Thornton, dans la ville de Montréal, le centre industriel du Canada au tournant du siècle, il y a aussi un « web of

[13] Shirley E. Woods, *Cinders and Saltwater: The Story of Atlantic Canada's Railways* (Halifax: Nimbus, 1992).
[14] Ian McKay et Robin Bates, *In the Province of History: The Making of the Public Past in Twentieth-Century Nova Scotia* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2010).
[15] Daniel Samson (dir.), *Contested Countryside: Rural Workers and Modern Society in Atlantic Canada, 1800-1950* (Fredericton: Acadiensis Press, 1994) et Beatrice Craig, *Backwoods Consumers and Homespun Capitalists: The Rise of a Market Culture in Eastern Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 2001).

ongoing relationships between town and country » et que « the growth of the city and its hinterland were interdependent[16] ». Les données du recensement présentent mal les échanges entre les régions et ne présentent pas non plus la fréquence des mouvements des individus entre les espaces urbains et ruraux.

5.2 Les villes et les villages comme lieux d'accueil et points de contact

Les Acadiens ne participent pas au dynamisme industriel et urbain en aussi grand nombre que d'autres groupes des provinces maritimes à cette époque. Il ne faut toutefois pas croire qu'ils en sont complètement exclus. Pour eux, la ville est aussi un point de contact avec les autres, car elle permet l'interaction plus fréquente avec leurs voisins dans les espaces que les historiennes Bettina Bradbury et Tamara Myers ont qualifiés d'« intermédiaires », c'est-à-dire les rues, les lieux de travail, les institutions et les écoles. Ces endroits sont intimement liés aux rapports de forces qui dictent l'interaction des citoyens de la ville, car ils sont des « places of potential freedom, self-expression, and assertion of citizenship claims and concurrently sites of unequal power relations and places of moral and social regulation[17]. » Comme nous l'avons démontré au deuxième chapitre, au début du siècle, l'élite acadienne reconnait les dangers que représentent les espaces de contact que sont l'église ou l'usine pour la culture acadienne. La lutte pour la séparation de la Paroisse Saint-Bernard à Moncton, par exemple, tente de limiter les interactions pouvant mener à l'assimilation dans ces « espaces intermédiaires[18] ». Le

[16] Sherry Olson et Patricia Thornton, *Peopling the North American City: Montreal 1840-1900* (Kingston et Montréal: McGill-Queen's University Press, 2011), 288.
[17] Bettina Bradbury et Tamara Myers, « Introduction: Negotiating Identities in Nineteenth- and Twentieth-Century Montreal » dans *Negotiating Identities in 19th- and 20th-Century Montreal,* sous la direction de Bettina Bradbury et Tamara Myers (Vancouver: UBC Press, 2005), 3.
[18] Léon Thériault, « The Acadianization of Ecclesiastical Structures in the Maritimes, 1758-1953 » dans *Acadia of the Maritimes* sous la direction de Jean Daigle (Moncton, N.-B.: Centre d'études acadiennes, 1995), 415-450.

paradoxe de cette ville au tournant du siècle est qu'elle est à la fois considérée comme un symbole de l'assimilation des Acadiens et un centre important de la lutte nationale. Selon l'historienne Phyllis E. Leblanc, au début du 20e siècle, Moncton devient un centre intellectuel et économique important pour les Acadiens et Acadiennes, et que « although essentially an anglophone city, Moncton soon became the center for the development of the Acadian renaissance. During the period from 1870 to 1937, Acadian institutions and a Moncton-based francophone urban elite transformed the city into a national center for Acadian power and growth[19]. » Lors d'un pèlerinage avec le journal *Le Devoir,* le journaliste Louis Dupire a décrit la ville en 1924 comme « l'un des centres acadiens les plus actifs, les plus vivants » et comme un « foyer de vie rayonnante[20]. »

Nous analyserons ainsi Moncton comme un des quatre sous-districts urbains qui ont agi comme zones de contact pour les Acadiens et les Acadiennes avec d'autres groupes ethniques des provinces maritimes. Moncton, une ville avec une population de 9 026 habitants en 1901, et Yarmouth, avec une population de 6 430 habitants, sont des centres urbains qui ont attiré un nombre important d'Acadiens. Summerside et la ville de Pictou sont des centres plus petits, mais ils offrent également de nouvelles opportunités d'emplois pour les Acadiens et Acadiennes.

[19] Phyllis E. LeBlanc, « Moncton, 1870-1937: A Community in Transition » (thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1988), 2. Voir également Dawne T. MacPherson, « L'Acadie and Moncton » (thèse de maîtrise, Université Mount Allison, 1983); Sheva Medjuck, « The Importance of Boarding for the Structure of the Household in the Nineteenth Century: Moncton, New Brunswick, and Hamilton, Canada West », *Histoire sociale / Social History* 25 (mai 1980): 207-213; J. E. Belliveau, *The Monctonians (vol. 1 & 2)* (Hantsport, NS: Lancelot Press, Ltd., 1982).
[20] Louis Dupire, « Du coude à Shédiac », *Le Devoir*, 24 septembre 1924, 1.

Tableau 5.3: Les origines ethniques de la population des sous-districts de Moncton (ville), Summerside, Yarmouth (ville) et Pictou (ville), 1901[21]

Origines	Moncton, Ville	Summerside	Yarmouth, Ville	Pictou, Ville
Anglais	3 731	800	4 104	440
Irlandais	1 332	437	397	390
Écossais	1 677	1 010	421	2 091
Français	**1 919**	**515**	**1 215**	**190**
Allemand	192	13	46	43
Hollandais	108	2	9	7
Noir	4	0	139	2
Autres	63	18	99	72
Total	**9 026**	**2 795**	**6 430**	**3 235**

Source : Canada, *Fourth Census of Canada, 1901,* 294-5, 350-1, 312-3, 308-9.

De ces quatre villes, la proportion d'individus d'origine française est plus importante dans le sous-district de Moncton (21,2 pour cent de la population entière), mais la démographie de Summerside et de Yarmouth n'est pas moins révélatrice. Dans chacune de ces villes, la population française se situe entre 18 et 19 pour cent de la population. La ville de Pictou, pour sa part, a une plus petite présence française (5,9 pour cent de sa population de 3 235). Les francophones sont devancés par une forte majorité écossaise (64,6 pour cent de la population). Dans le contexte de cette étude, Pictou a également le plus petit taux de Catholiques (23,9 pour cent)[22]. Chaque sous-district urbain a un paysage démographique et économique unique. Yarmouth, par exemple, a une communauté afro-canadienne, tandis que Moncton a une population considérable d'Allemands et d'Hollandais[23]. Il y a toutefois des similitudes intéressantes entre ces villes en ce qui a trait aux mariages endogames et exogames.

[21] Afin d'alléger le texte, nous utilisons les termes « français », « irlandais », « anglais » pour se référer aux origines ethniques et non en raison de la nationalité des individus.
[22] Le pourcentage de la population catholique est de 31 pour cent à Moncton, 38,4 pour cent à Summerside et 28,4 pour cent à Yarmouth.
[23] Sharon Robart-Johnson, *Africa's Children: A History of Blacks in Yarmouth, Nova Scotia* (Toronto: Natural Heritage Books, 2009).

Situé au sud-est du Nouveau-Brunswick, Moncton est en expansion économique et démographique à la suite de la Confédération canadienne en raison de l'arrivée du chemin de fer Intercolonial et l'élaboration de la politique nationale du gouvernement fédéral[24]. De 1871 à 1901, la population de la ville passe de 600 à 9 026 habitants. Les emplois disponibles à Moncton, soit dans les quartiers généraux du chemin de fer ou dans les industries connexes, attirent des Acadiens de diverses communautés, mais surtout ceux des comtés environnants. Au tournant du siècle, le chemin de fer Intercolonial est l'employeur de la majorité de la main-d'oeuvre de la ville[25]. Selon Ginette Lafleur, les Acadiens ne sont pas les seuls attirés aux possibilités de la ville. Elle démontre que les Acadiennes prennent davantage leur place dans la force ouvrière de la ville à la fin du 19^{e} siècle, surtout dans l'industrie des filatures de coton[26]. Lafleur explique qu'il y a une transition importante dans la main-d'oeuvre féminine de Moncton puisqu'en 1881, les ouvrières sont majoritairement des femmes irlandaises, mais dix ans plus tard, les femmes d'origines canadiennes-françaises en forment la majorité.

En plus des Acadiens et Acadiennes, les possibilités d'emploi qu'offre la ville attirent des travailleurs écossais et les irlandais des régions rurales des provinces maritimes. Leur séjour est souvent temporaire, comme l'explique Larry McCann au sujet de toutes les villes de la région: « Some of these migrants did achieve upward social mobility in the towns, but success and persistence were not the dominant trends. Most

[24] Phillip A. Buckner, « The 1870s: Political Integration » dans *The Atlantic Provinces in Confederation,* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise (Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993), 63.
[25] LeBlanc, « Moncton, 1870-1937 », 32.
[26] Ginette Lafleur, « L'industrialisation et le travail rémunéré des femmes: Moncton, 1881-1891 », dans *Moncton, 1871-1929: Changements socio-économiques dans une ville ferroviaire* sous la direction de Daniel Hickey (Moncton, N.-B.: Les Éditions d'Acadie, 1990); Judith Finguard, « The Paradoxes of Progress » dans *The Atlantic Provinces in Confederation,* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise (Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993), 96.

seem to have moved on, after only a few years' residence, to areas beyond the Maritimes[27] ». Les mouvements de ces populations transforment toutefois la composition culturelle de la ville. Selon Daniel Hickey, « l'arrivée de nombreux immigrants apportant avec eux leurs coutumes, leurs fêtes et leurs traditions n'est pas sans conséquence pour la communauté. Elle est parfois source de frictions, de divisions et de querelles[28]. » Elle permet aussi des rencontres et des échanges culturels qui ne sont pas fréquents à la campagne.

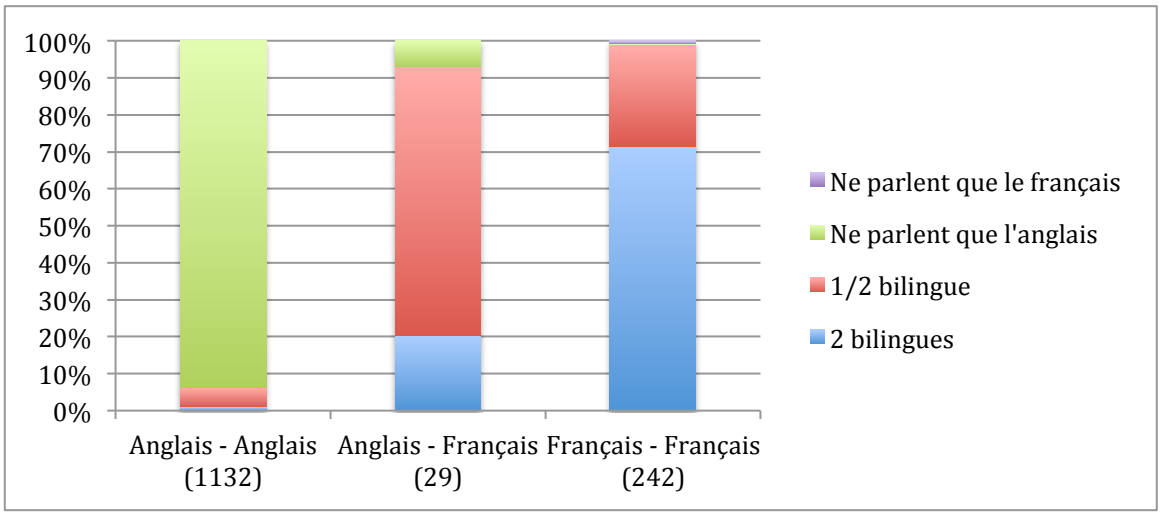
En dépouillant les listes nominatives du sous-district de la ville de Moncton, nous avons retrouvé 1 473 couples. En tout, nos calculs révèlent que 51,7 pour cent de ces couples sont mixtes, mais que les Acadiens sont sous-représentés dans ce taux d'exogamie en comparaison aux autres groupes ethniques, religieux, géographiques et linguistiques de la ville. Il y a 371 couples exogames géographiques, ce qui ne surprend pas puisque Moncton est un lieu d'accueil pour de nombreux individus à la recherche d'emplois à la fin du 19^{e} siècle. Les limites du recensement nous empêchent d'identifier tous les couples formés entre deux personnes de communautés différentes puisque les recenseurs n'indiquent que la province ou le pays d'origine, et non pas la région ou le village natal. Ce chiffre d'exogamie géographique voile donc les mariages entre individus des régions spécifiques du Nouveau-Brunswick et explique, entre autres, la sous-représentation des individus d'origine française dans cette catégorie. Il y a 13 couples formés par des Français de différentes provinces, ou entre des francophones du Nouveau-

[27] Larry McCann, « The 1890s: Fragmentation and the New Social Order » dans *The Atlantic Provinces in Confederation,* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise (Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993)*,* 142.
[28] Hickey, *Moncton, 1871-1929*, 7.

Brunswick et des États-Unis. De plus, il y a seulement 11 couples exogames géographiques avec un des individus qui est d'origine française.

Les Acadiens et Acadiennes sont également sous-représentés en comparaison aux autres communautés de Moncton dans la catégorie des mariages exogames ethniques. Nous avons identifié 490 mariages exogames ethniques, ce qui représente un tiers des couples de notre échantillon. Du côté de la population d'origine française, nous avons trouvé 243 mariages endogames et 40 mariages exogames. Seuls 15 de ces mariages sont entre Acadiens et Irlandais. Ce taux d'exogamie nous semble mince en comparaison au reste de la population de la ville, mais ne reflète pas le taux d'assimilation linguistique de la période. Si l'on se rappelle la lutte pour l'Acadianisation de l'Église que nous avons mentionnée au deuxième chapitre, Marcel-François Richard a démontré qu'il y a 475 familles acadiennes, 25 familles mixtes acadiennes catholiques et 20 familles mixtes acadiennes protestantes dans la Paroisse Saint-Bernard de Moncton en 1910, mais que « 94 % des familles acadiennes comprennent mieux l'anglais. » Les mariages des groupes linguistiques révèlent effectivement qu'il a plus d'interaction entre les communautés francophone et anglophone que les mariages ethniques le laissent entendre.

Graphique 5.2: Les langues parlées des couples identifiés selon leurs langues maternelles (Anglais ou Français) à Moncton en 1901[29]



Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901*

En effet, la majorité des couples entre deux individus francophones sont bilingues. Très peu d'entre eux sont incapables de parler l'anglais. L'influence des prêtres joue potentiellement un rôle dans ce taux élevé de bilinguisme. Selon les notes de recherche de l'historien Henri P. LeBlanc sur la lutte pour la création de la paroisse Assomption, le Père Meahan « était un anglicisateur d'Acadiens mais était un bon diplomate de sorte qu'il avait réussit à rendre une grande partie de la population acadienne de Moncton plutôt indifférente aux choses nationales » et que son successeur, le père Edward Savage, n'a su calmer les esprits des Acadiens de Moncton car il ne parlait pas français[30].

En tout, il n'y a que 55 mariages entre une Acadienne ou un Acadien et un individu qui provient de l'extérieur du groupe géographique, ethnique, religieux ou linguistique. De ceux-ci, la majorité des hommes se retrouvent dans les mêmes industries

[29] Ce graphique s'intéresse à l'intéraction entre communautés francophone et anglophone de Moncton, et n'inclut pas les 69 mariages avec au moins un individu qui parle une langue étrangère.
[30] Voir ses notes de recherche sur la paroisse l'Assomption, 24.6-6, CEA-AC.

comme la construction ou l'industrie ferroviaire. Le rapprochement social se fait ainsi par les lieux de travail plutôt que par un réseau de familles établies dans la ville. De ces couples, nous avons retrouvé 22 certificats de mariage[31]. Six de ces couples ont célébré leur mariage avant leur arrivée à Moncton, tandis que 16 couples se sont mariés dans cette ville. Malgré la représentation limitée des Acadiens dans nos catégories de l'exogamie, il est clair qu'au tournant du siècle, Moncton devient un point de rencontre pour les jeunes célibataires, mais aussi un point de départ pour l'établissement de nouvelles unités familiales.

À Yarmouth (ville) et Pictou (ville), les Acadiens ne participent pas à une seule industrie dominante. Dans ces sous-districts, il semble y avoir des réseaux entretenus entre les familles acadiennes et très peu d'interaction avec ceux qui se retrouvent à l'extérieur de ces réseaux. Selon Nicole Lang et Nicolas Landry, l'industrialisation à Yarmouth est, comme à Moncton, incitée par la politique nationale du gouvernement fédéral. Les opportunités de travail encouragent également la migration des Acadiens et Acadiennes vers cette ville[32]. Dans ses notes de voyage *Over the Border: Acadia, the home of "Evangeline"*, publiées en 1884, Eliza B. Chase décrit Yarmouth comme une ville « spoken of as if it were a port equal to New York in importance, and so it doubtless seems to these simple untravelled people. In reality it is a prosperous maritime town owning one hundred and thirty thousand tons of shipping, and is a mildly picturesque place when the tide is high[33]. » À Yarmouth, comme à Moncton, le taux de femmes sur le marché du travail augmente alors qu'il passe de 3 pour cent en 1881 à 6 pour cent de la

[31] Taux de réussite de 40 pour cent.
[32] Landry et Lang, *Histoire de l'Acadie*, 215.
[33] Eliza B. Chase, *Over the Border: Acadia, the Home of "Evangeline"* (Boston: James R. Osgood and Company, 1884), 173.

main-d'oeuvre en 1921. Ces femmes sont surtout employées comme domestiques ou dans les usines de chaussures, et très peu d'entre elles trouvent des positions cléricales ou professionnelles[34].

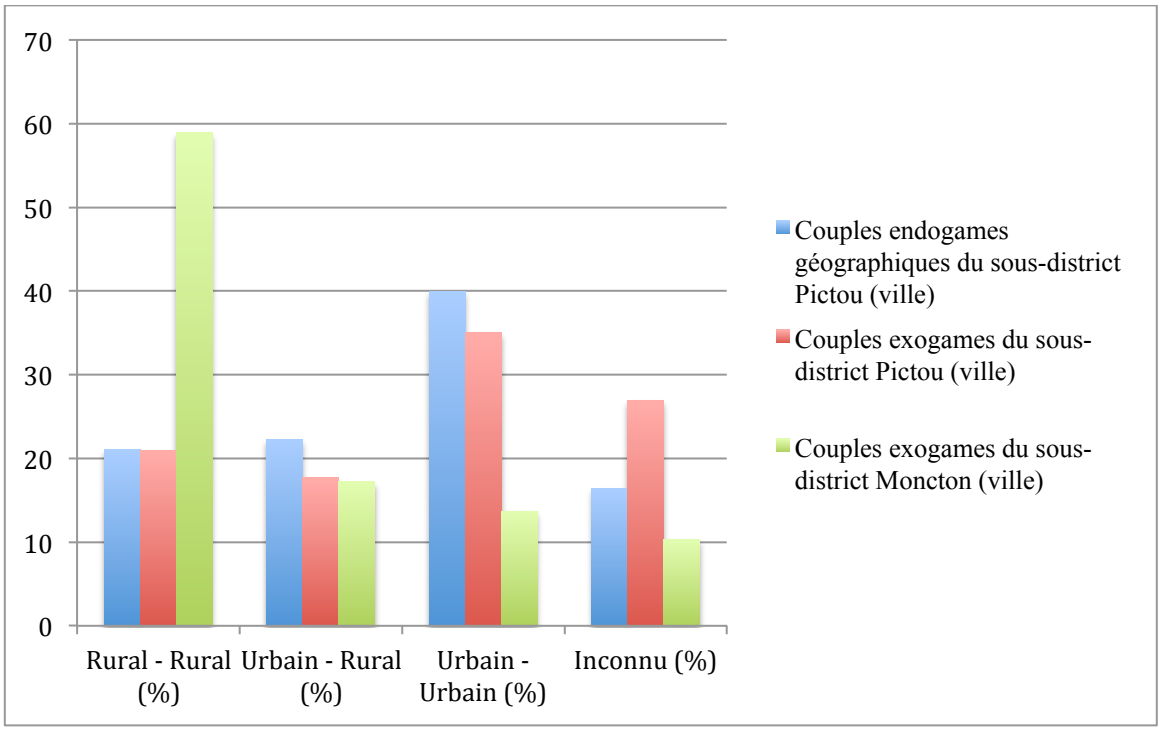
Selon notre échantillon de 1 079 couples, le sous-district de Yarmouth (ville) est celui avec le moins d'exogamie géographique (15,8 pour cent) des quatre sous-districts urbains de cette étude. Comparativement à Moncton, la population irlandaise est moins nombreuse et il y a peu de mariages exogames ethniques entre Français et Irlandais (7). Le taux de mariages entre Français et Anglais (49) est plus important et la foi religieuse de ces individus varie selon le genre[35]. En fait, il y a 37 mariages entre un Anglais et une Française et 12 couples d'une Anglaise et un Français. Pour les couples ayant une femme d'origine française, 51,4 pour cent sont catholiques, 86,5 proviennent de la Nouvelle-Écosse, et 70,3 pour cent de ces couples sont composés d'un homme avec l'anglais comme langue première et d'une femme francophone. Du côté des femmes anglaises, 41,7 pour cent des couples sont endogames catholiques, 75 pour cent sont originaires de la Nouvelle-Écosse, mais seulement 50 pour cent de ceux-ci sont composés d'un homme identifiant le français comme sa langue maternelle et d'une femme anglophone.

Dans le sous-district de Pictou (ville), nous avons identifié un échantillon de 472 couples. Comparativement au haut taux d'exogamie géographique dans le sous-district de Moncton, Pictou n'est pas nécessairement un point de rencontre pour les jeunes acadiens célibataires. En effet, seulement 25,2 pour cent des couples ont deux différents lieux de naissance. Il y a pourtant une différence importante concernant les origines des individus de notre échantillon, puisque Pictou attire un plus grand nombre d'individus venant des

[34] Nicolas Landry et Nicole Lang, *Histoire de l'Acadie* (Sillery, Québec: Septentrion, 2001), 215-16.
[35] Voir Brian J. Hanington, *Every Popish Person. The Story of Roman Catholicism in Nova Scotia and the Church of Halifax, 1604-1984* (Halifax: Archdiocese of Halifax, 1984).

milieux urbains et que 40 pour cent des couples endogames comprennent deux individus d'une région urbaine. Le schéma suivant présente le taux des origines rurales ou urbaines des couples endogames et des couples mixtes de Pictou et les compare aux statistiques semblables de la ville de Moncton:

Graphique 5.3: Couples exogames géographiques à Pictou, N.-É. et à Moncton, N.-B.



Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901.*

Bref, le sous-district Pictou (ville) n'attire pas les mêmes migrants que la ville de Moncton. Cet endroit est plutôt un lieu de rencontre entre des individus provenant d'autres villes, plutôt que les régions rurales avoisinantes. En fait, les lieux de naissance des couples de notre échantillon confirment la diversité des lieux d'origine de la population. Nous avons identifié 42 couples d'origine française, dont 13 sont endogames et 29 sont exogames. Huit des couples endogames sont originaires des Îles-de-la-

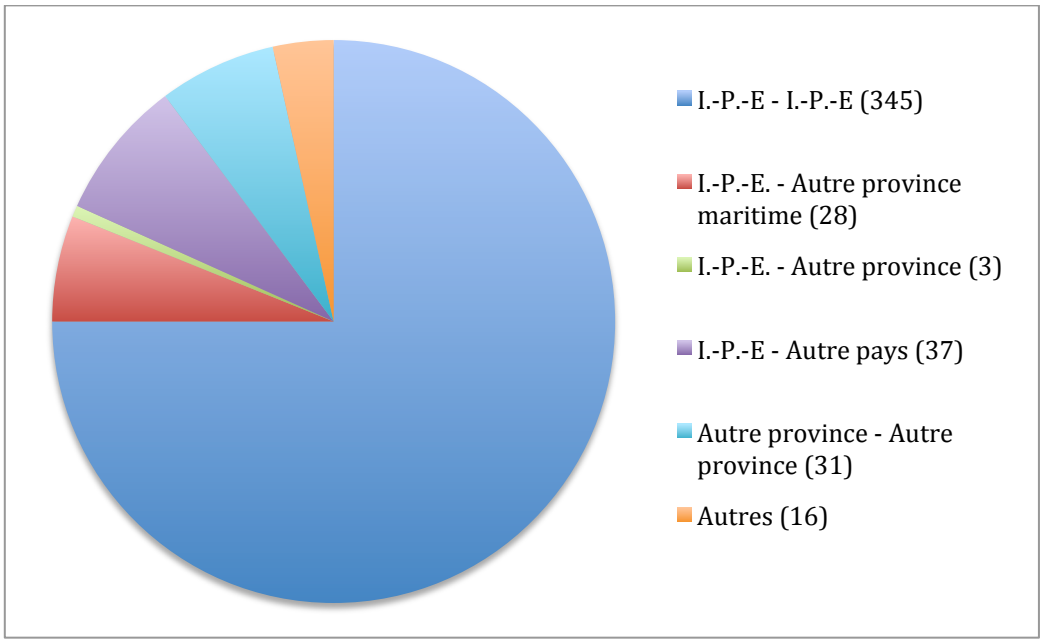
Madeleine et quatre sont du Québec. Pour ce qui a trait aux couples exogames, 11 sont entre des individus d'origine française et d'origine écossaise. Ce taux est minime pour la population catholique écossaise de Pictou qui, selon Larry McCann, a conservé ses caractéristiques culturelles particulières au tournant du siècle[36].

Pour ce qui est des centres urbains de l'Île-du-Prince-Édouard, la ville de Charlottetown et le village de Summerside profitent de l'établissement de nouveaux moyens de transport, comme le chemin de fer, qui rapprochent les communautés les unes des autres, et le traversier qui permet à la population insulaire de plus facilement rejoindre le reste du Canada[37]. La population urbaine de la province passe de 14 255 en 1891 à 14 955 en 1901, malgré le déclin de la population totale de l'île lors de cette même période. À Summerside, la deuxième plus grande ville de l'île et sous-district du comté Prince-Est[38], nous avons repéré un échantillon de 460 couples. Comme pour Moncton, le développement de cette ville a été influencé par la construction de navires en bois dans les années 1850-60[39]. Avec l'arrivée du navire à vapeur, le déclin de cette industrie est toutefois rapide, et la région, comme le reste de l'île, souffre de l'exode de sa population. En 1901, la population urbaine du district Prince-Est est stagnante[40]. Cette réalité explique en partie le peu de mariages exogames géographiques — 20 pour cent — de Summerside.

---

[36] Larry McCann, « The 1890s: Fragmentation and the New Social Order », dans *The Atlantic Provinces in Confederation* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise (Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993), 121.
[37] Landry et Lang, *Histoire de l'Acadie*, 216.
[38] Voir Fred Horne, *Historic Summerside, 1900-1970: Images of our Past.* (Halifax: Nimbus Pub., 2002); Ada MacLeod et Marjorie McCallum Gay, *Roads to Summerside: the Story of Early Summerside and the Surrounding Areas* (Summerside: n.p., 1980).
[39] F. W. P. Bolger (dir.), *Canada's Smallest Province: A History of P.E.I.* (Halifax: Nimbus Pub., 1991), 335-336.
[40] La population urbaine du comté Prince-Est est de 2 882 en 1891 et de 2 875 en 1901. *Fourth Census of Canada, 1901 : Volume 1 : Population*, 20.

Graphique 5.4: Les lieux de naissance des couples à Summerside, Î.-P.É, 1901



Source: Canada, Office of the Census, *Fourth Census of Canada, 1901*

Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, les Acadiens et les Acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard étaient plutôt attirés par les possibilités offertes par la colonisation au Nouveau-Brunswick et le travail aux centres industriels de la Nouvelle-Angleterre. En d'autres mots, ce n'était pas toutes les villes des provinces maritimes qui étaient perçues comme des centres accueillants pour les migrants à la recherche d'emplois. Comme le démontre le graphique 5.4, il y a très peu de couples dans notre échantillon avec des individus qui ne sont pas nés à l'Île-du-Prince-Édouard. Par rapport à la profession des individus de cet échantillon, il n'y a aucun agriculteur ou fermier d'origine française. Les gens d'origine française occupent la majorité des positions de journaliers (31 des 65 « journaliers » sont d'origine française) et la moitié de ceux qui n'ont pas indiqué de profession sont d'origine française (21 des 42 hommes).

En tout, il y a 35 pour cent des couples qui sont exogames ethniques. De ceux-ci, il y a 11 mariages entre Anglais et Français, 5 mariages entre Français et Irlandais, et 7

mariages entre Écossais-Français. L'origine ethnique ne détermine toutefois pas nécessairement l'appartenance au groupe linguistique puisque plusieurs membres des couples endogames qui sont d'origine française identifient l'anglais comme leur langue maternelle.

Certaines villes des provinces maritimes attirent les Acadiens et les Acadiennes en raison des emplois disponibles dans les industries émergentes du tournant du siècle. En plus des centres urbains analysés dans notre étude, les Acadiens s'installent également en moins grand nombre à Halifax et à Charlottetown. Maurice Basque et Greg Allain ont montré que les années 1881-1891 marquent les balbutiements d'une communauté « franco-acadienne » dans la ville de Saint-Jean[41]. Comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, les centres industriels de la Nouvelle-Angleterre profitent également de l'exode des Acadiens de leurs communautés natales. Dans son étude sur l'urbanisation et les Acadiens à Moncton, Jean-Roch Cyr explique que « les mariages mixtes (acadien-anglophone) ne représentent que 6 % à la campagne (zone rurale), [et] 27,9 % en ville[42]. » Les résultats de notre analyse démontrent que le taux d'exogamie des Acadiens est plus bas que celui des autres groupes des villes et moindre que celui proposé par Cyr. Les mariages exogames qui ont lieu dans les villes analysées dans cette section démontrent que les Acadiens des centres urbains empruntent des stratégies multiples afin de s'intégrer. En plus de la confrontation à l'Autre et sa culture, la ville permet aussi la rencontre des Acadiens de différentes régions et réalités. La prochaine section démontre

[41] Greg Allain et Maurice Basque, *De la survivance à l'effervescence: portrait historique et sociologique de la communauté acadienne et francophone de Saint-Jean* (Saint Jean, N.-B.: Association régionale de la Communauté francophone de Saint-Jean, 2001), 89.
[42] Cyr, « L'expansion démographique des Acadiens à Moncton avant 1881: le processus d'urbanisation et ses conséquences socio-culturelles », 25.

que les mariages « acadien-anglophones » à la campagne ne révèlent pas la complexité de l'exogamie de ces communautés.

5.3 Les régions rurales

Il faut d'abord noter que les trois régions rurales que nous analyserons dans cette section n'ont pas un taux élevé de mariages exogames, mais que ces unions reflètent une intégration aux réseaux familiaux déjà ancrés dans les régions. Les populations d'Inkerman, au Nouveau-Brunswick, du sous-district de St-Joseph, à Inverness, en Nouvelle-Écosse, et du canton 15 de l'Île-du-Prince-Édouard révèlent que les catégories du recensement créent des divisions inexistantes entre ces familles et ces communautés à forte majorité acadienne.

Avant 1850, la région d'Inkerman dans le district de Gloucester au nord-est du Nouveau-Brunswick, est divisée : le terme « Bas-Pokemouche » est utilisé pour désigner la communauté acadienne qui s'est établie dans la région dès 1797 alors que le terme « Haut-Pokemouche » désigne la communauté immigrante irlandaise établie à l'est de la rivière Pokemouche à partir de 1805. Selon le recensement de 1901, le sous-district d'Inkerman a une population de 2 421 personnes, dont 82,2 pour cent sont d'origine française. Seul 14,7 pour cent de la population est d'origine irlandaise. Dans le district de Gloucester, Bathurst est le sous-district qui a la plus grande population irlandaise, avec 1 097 individus (22,5 pour cent de la population). De plus, un tiers des 2 571 habitants de New Brandon est d'origine irlandaise. En plus de ces communautés, Gloucester est majoritairement francophone et sa population d'origine française est en croissance lors de cette période. En 1871, par exemple, 67,4 pour cent de la population est d'origine

française tandis qu'en 1901, le groupe ethnique représente 80,9 pour cent de la population.

L'économie de la région se transforme également à la fin du 19e siècle. En effet, le tournant du siècle est marqué par des changements industriels à la région d'Inkerman qui était, pour le premier siècle d'établissement, dominé par l'agriculture, la pêche et la chasse[43]. La construction de voies ferrées relie les champs d'Inkerman au marché de Montréal. La production de la pomme de terre devient le principal domaine des agriculteurs dans la région jusqu'au début des années 1920, alors que le marché s'écroule[44]. Les conserveries et glacières à poisson des compagnies W. S. Loggie et A. R. Loggie s'installent également dans la région au tournant du 20e siècle[45].

Dans ce sous-district, nous avons identifié 346 couples dans les listes nominatives. De ceux-ci, seulement 41 (11,8 pour cent) sont issus de mariages exogames. Il y a très peu d'exogamie géographique : seuls 9 couples comprennent un individu né à l'extérieur du Nouveau-Brunswick, et seulement un couple est formé de deux personnes qui ne sont pas néo-brunswickoises. Dans notre liste de couples, nous retrouvons des Robichaud (55), des Landry (34), des Boudreau (16), et des Savoie (21). Nous nous intéresserons toutefois davantage aux familles irlandaises « francisées » : les Finn (3), les Gibbs (5), les Kenney (11), les McGrath/McGraw (5) et les Power (9).

La situation linguistique d'Inkerman est plus complexe que le suggère la catégorie des origines ethniques que l'on retrouve dans le recensement. En fait, la population d'origine irlandaise identifiée dans le recensement porte à confusion puisque l'origine ethnique établit une distinction artificielle entre elle et les Acadiens. En tout, nous avons

[43] G. Arseneau, *Inkerman, son histoire, son passé: notes historiques* (Inkerman: Chez l'auteur, 1987), 63.
[44] *Ibid.,* 71.
[45] *Ibid.*, 75.

repéré 54 hommes et 46 femmes avec des origines irlandaises. Parmi ceux-ci, 26 hommes et 15 femmes ont le français comme leur langue maternelle. Ce qui veut dire que la moitié des hommes d'origine irlandaise de ce sous-district est francophone. De plus, 43 hommes d'origine irlandaise sont bilingues, tandis que 24 femmes d'origine irlandaise sont bilingues. Seulement dix hommes et quinze femmes d'origine irlandaise ne peuvent pas parler français, tandis qu'un homme et sept femmes d'origine irlandaise ne peuvent pas parler l'anglais.

Les liens entre les familles acadiennes et les familles irlandaises sont encore plus évidents si nous considérons un cas spécifique: la famille Kenny. Au Congrès Mondial Acadien de 2009, la famille Kenny est reconnue comme l'une des grandes familles acadiennes. En consultant les informations généalogiques des couples de notre échantillon, il est clair que les origines de cette intégration familiale se retrouvent chez John Patrick (Patsy) Kenney. Immigré de l'Irlande et installé dans la région, il se marie à Marie Anne Drysdale en 1837. Leurs deux fils, John James et Patrick William se retrouvent chacun dans notre liste de couples. Le reste des hommes Kenney de notre échantillon sont leurs fils. Avec l'aide de la base de données des statistiques de l'état civil du Nouveau-Brunswick, nous avons été capables de retrouver les patronymes des épouses des hommes Kenney de notre échantillon et la date de leur mariage :

Tableau 5.4 :Les mariages des individus ayant le patronyme « Kenny » ou « Kenney » retrouvés dans le sous-district « Inkerman » du recensement de 1901

Nom de l'époux	Nom de l'épouse	Date du mariage
Robert	Mary Anne Vienneau	23 novembre 1890
Martin [Martin Patrick]	Olive Landry	23 avril 1882(?)
Patrick	Marguerite Landry	31 octobre 1886
John Jr. [John James]	Anny [Marie Aglaé dite Anne] Thériault	15 avril 1861
Stephen	Lizzie [Elizabeth] Hébert	18 août 1890
John Sr.	Charlet [Charlotte] Gautreau	19 novembre 1900
James	Metilda [Mathilde Marguerite] Thériault	26 novembre 1889
Patrick W. [Patrick William]	Emley [Émilie] LeBreton	28 octobre 1850
Andrew [Andrew William Patrick]	Margret [Marguerite] Boudreau	3 août 1884

Source : Statistiques de l'état civil tirées de documents gouvernementaux (SD141), Index des mariages du N.-B. (RS141B7), Archives provinciales du Nouveau-Brunswick.

Les témoins présents lors de ces cérémonies de mariages révèlent également l'intégration approfondie de la famille Kenny dans le réseau des familles acadiennes de la région. Cette intégration d'une famille irlandaise dans la communauté francophone n'est pas unique en son genre.

Une situation similaire a lieu dans le sous-district de St-Joseph, à Inverness, en Nouvelle-Écosse. Situé sur la côte nord-est du Cap-Breton, St-Joseph se retrouve dans le même district que Chéticamp et Margaree. En 1901, sa population est de 1 092 habitants. Selon les données du recensement, il y a 150 familles, toutes catholiques, dans 142 demeures. Les habitants d'origine française représentent 86,2 pour cent de la population, tandis que les personnes d'origine irlandaise représentent 9,2 pour cent[46]. Dans notre échantillon, nous avons identifié 157 couples mariés, et 14 pour cent de ceux-ci sont exogames. Dix-huit couples sont mixtes irlando-français. Comme la communauté d'Inkerman au Nouveau-Brunswick, les catégories du recensement établissent des

[46] La population est composée de 941 Français, 101 Irlandais, 44 Écossais, et 6 Autochtones.

divisions arbitraires entre les familles. En effet, les deux individus de chacun de ces 18 couples sont catholiques, nés en Nouvelle-Écosse, et parlent le français. Dans le cas de St-Joseph, les familles Delaney et Burns ont des liens étroits avec les familles de patronymes acadiens établies dans la région. Selon Stephen J. Hornsby, les Irlandais « carved out niches among the Acadians » dans les régions agricoles du Cap-Breton[47].

Tableau 5.5 : Les couples mixtes irlando-français de l'échantillon, St-Joseph, Inverness, Nouvelle-Écosse, 1901.

Époux	Épouse
Doucet, Eusebe	Delaney, Helene
Arseneau, Pierre	Oates, Anne
Doucet, François	Delaney, Anne
Doucet, Moise	Delaney, Julie
Chiasson, Jean	Delaney, Luce
Aucoin, Jean	Delaney, Ellen
Aucoin, Patrick	Burns, Hélène
Delaney, Thomas	Aucoin, Cécile
Delaney, Joseph	Aucoin, Clothilde
Delaney, Edward	?, Catherine
Burns, Michael	Arsenault, Henriette
Burns, Thomas	Doucet, Luce
Burns, Michael	LeFort, Louise
Burns, Martin	Blanchard, Suzanne
Delaney, Simion	Boudreau, Céleste
Delaney, Gabriel	Cormier, Judique
Delaney, Patrick	Aucoin, Helen
Burns, Joseph	Ryan, [Marie] Agathe

Source: Canada, Office of the Census, *Fourth Census of Canada, 1901*

Ce ne sont pas toutes les régions agricoles qui permettent cette intégration familiale chez les Acadiens. Dans le sous-district du canton 15 à l'Île-du-Prince-Édouard, les Français sont les plus nombreux, mais il n'y a pas le même contact entre les communautés acadienne et irlandaise. Le canton 15 est un sous-district du comté Prince

[47] Stephen J. Hornsby, *Nineteenth Century Cape Breton: A Historical Geography* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992), 121.

et se trouve aujourd'hui dans la région Évangéline. En 1901, il y 2 516 personnes identifiées dans le sous-district, dont 91,5 pour cent sont des Français, 4,3 sont des Anglais, et 3,2 sont des Irlandais. Selon notre échantillon, on y retrouve 377 couples mariés. De ceux-ci, 337 mariages se font entre deux individus d'origines françaises. Il n'y a qu'un mariage exogame ethnique dans ce sous-district, entre Jean Dogles (ou Doyles), un fermier anglais et son épouse Margrit, une Française. Leurs fils François et Samuel sont bilingues, tandis que Mariane, leur fille de 5 ans, ne parle que le français[48]. Bien que les familles irlandaises ne s'intègrent pas aux familles acadiennes comme à Inkerman ou St-Joseph, il y a quand même un rapprochement entre les deux communautés. Nous avons retrouvé 14 couples endogames d'origine irlandaise, et 536 pour cent des individus de ceux-ci peuvent parler le français, tandis que seulement 10 pour cent des 20 couples d'origine anglaise sont capables de parler le français. Les hommes de ces couples ne sont pourtant pas identifiés différemment des autres membres du sous-district selon leur profession — une forte majorité d'entre eux sont, comme le reste de la population du sous-district, des fermiers.

Les communautés acadiennes des régions rurales sont souvent présentées dans le récit traditionnel de la survivance comme des endroits isolés des autres groupes des provinces maritimes. Le taux des mariages exogames de ces régions est moins important que celui des régions urbaines ou frontalières, mais l'intégration des voisins irlandais au réseau de familles acadiennes démontre que la définition de la communauté n'est pas strictement ethnique et que ces communautés agricoles voient un avantage d'y inclure des membres de la minorité irlandaise parmi leurs familles. Cette stratégie familiale

[48] 1901 Census of Canada, Île-du-Prince-Édouard, District Prince-Est (#133), sous-district Lot 15, B-2, 11.

ressemble d'une façon à celle des Arsenault de la région de Tracadie qui choisissent de créer des liens avec des familles canadiennes-françaises de la région.

5.4 Les régions frontalières

Les frontières nationales et provinciales du Nouveau-Brunswick créent également des divisions entre des communautés qui, bien souvent, ne se considèrent pas différentes l'une de l'autre. La région du Madawaska dans le nord-ouest du Nouveau-Brunswick est souvent utilisée par les historiens comme un exemple d'une région qui n'est pas limitée, ni définie, par les frontières formelles établies par l'État[49]. Selon Jacques Paul Couturier, la région du Madawaska est « le royaume de l'ambiguïté identitaire et le territoire des identités partagées.[50] » Dans cette dernière section de notre chapitre, nous nous intéressons à la population du Madawaska, un sous-district de Victoria. Située près de la frontière des États-Unis et de la province du Québec, la population de cette région est majoritairement - 63,3 pour cent - d'origine française. En plus de cette région, nous examinerons la population de Colborne, un sous-district de Restigouche, qui se retrouve au nord du Nouveau-Brunswick et au sud de la Baie des Chaleurs qui divise le Nouveau-Brunswick du Québec. La population d'origine française de cette région n'est pas aussi dominante que celle du Madawaska, mais est presque égale à la population d'origine écossaise de la région[51].

---

[49] Pour en savoir davantage au sujet de la création des frontières étatiques, voir Jacques Poitras, *Imaginary Line: Life on an Unfinished Border* (Fredericton: Goose Lane Editions, 2011).
[50] Maurice Basque et Jacques Paul Couturier, *Les territoires de l'identité. Perspectives acadiennes et françaises, XVIIe-XXe siècles* (Moncton, N.-B.: Chaire d'études acadiennes, 2005), 29.
[51] Lucille H. Campey, *With Axe and Bible: The Scottish Pioneers of New Brunswick, 1784-1874* (Toronto: Natural Heritage Books, 2007).

Tableau 5.6: Origines ethniques de la population des sous-districts Madawaska et Colborne, 1901

Origine ethnique	Madawaska	Colborne
Anglais	148	65
Irlandais	58	108
Écossais	8	420
Français	1 599	401
Métis	0	54
Autochtone	33	5
Autres	36	19
Total	**1 882**	**1 072**

Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901.*

En plus de cette distinction entre les populations d'origines française, anglaise et écossaise, le sous-district de Colborne nous intéresse en raison de sa population autochtone et métisse. Le Restigouche est le district du Nouveau-Brunswick avec le plus haut taux d'individus définis dans le recensement comme « Métis ». En fait, 38,5 pour cent de la population métisse de la province se retrouve dans cette région:

Tableau 5.7 : La population autochtone et métisse dans les districts du Nouveau-Brunswick, 1901

District	« Autochtone »	« Métis »
Albert	-	-
Carleton	40	-
Charlotte	20	18
Gloucester	39	-
Kent	257	2
Kings	64	5
Northumberland	349	24
Restigouche	**16**	**60**
St. John City & Co.	-	7
Sunbury & Queens	81	17
Victoria	160	22
Westmorland	82	-
York	201	1
Total	1 309	156

Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901*

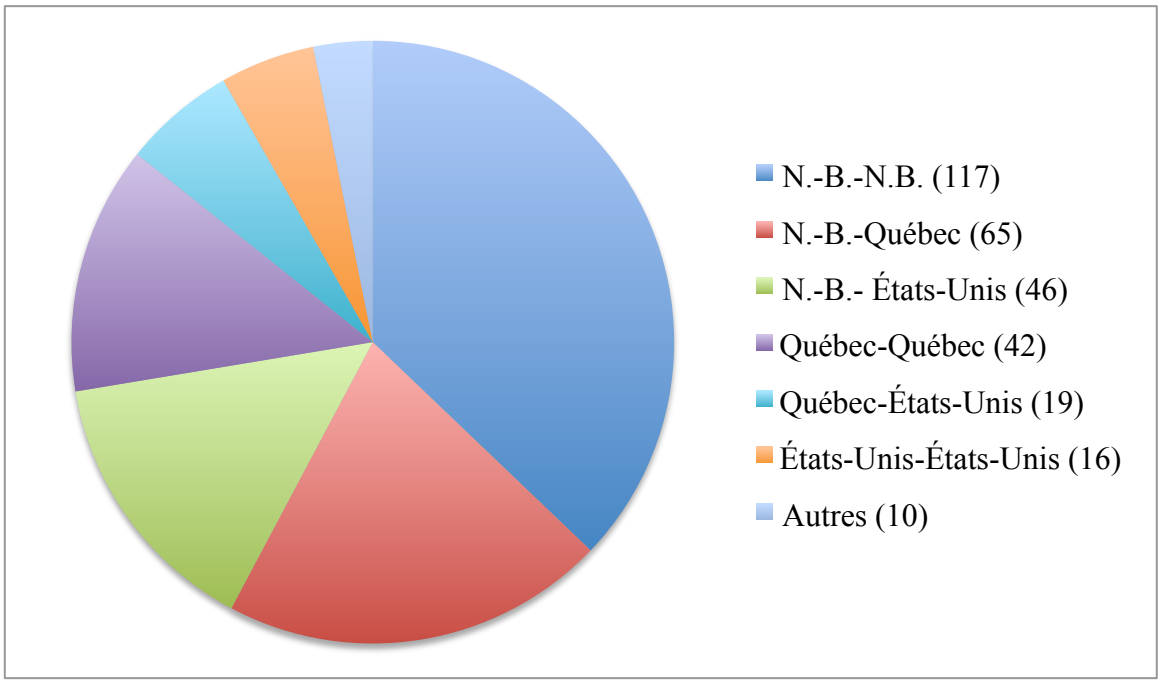
Il faut d'abord noter que la population autochtone telle qu'elle est identifiée dans le recensement 1901, qui se trouve à 1 309 individus au Nouveau-Brunswick, nous induit

en erreur. Michelle A. Hamilton a démontré que la présence autochtone dans les recensements de la fin du 19e siècle reflète plutôt une interprétation de la part d'un gouvernement colonisateur. En plus, l'établissement de nouvelles catégories légales par l'adoption de la Loi sur les Indiens contribue à la confusion des énumérateurs chargés d'identifier les populations[52]. Il y a également confusion par rapport au terme « Métis » entre les listes nominatives du recensement et l'analyse officielle des données publiée par le gouvernement fédéral. En effet, les recenseurs n'utilisent pas « Métis » dans la catégorie des origines ethniques. Selon les instructions données aux recenseurs : « Les personnes de sang mêlé blanc et rouge - communément appelés 'métis' seront décrites par l'addition des lettres initiales 'm.f.' pour métis français, 'm.a.' pour métis anglais, et 'm.e.' pour métis écossais et 'm.i.' pour métis irlandais[53]. » Dans le cas du sous-district de Colborne, « Micmac » est ainsi suivit des initiales « F.B. » ou « S. B. ». Dans les instructions de langue anglaise, « f.b » représente « French breed » et « s.b. » représente « Scotch breed ». L'analyse officielle des données n'offre donc pas de nuances concernant une appartenance ou la négociation de l'identité de l'individu. Des 60 individus métis dans la région Restigouche, 90 pour cent se retrouve dans le sous-district de Colburne. Bien que la composition ethnique de la population de Colborne et du Madawaska ne soit pas identique, il est important de noter que les mariages exogames géographiques sont les plus importants de toutes les catégories d'exogamie des deux sous-districts. Situés à la frontière du Nouveau-Brunswick, ces sous-districts, plus que les régions urbaines et rurales de notre échantillon, ont un plus haut taux d'exogamie géographique.

[52] Michelle A. Hamilton, « 'Anyone not on the list might as well be dead': Aboriginal Peoples and the Censuses of Canada, 1851-1916 », *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada* 18, 1 (2007): 57-79.
[53] Fourth census of Canada, 1901, xviii.

Au Madawaska, nous avons identifié 315 couples et, parmi eux, 15,6 pour cent sont exogames linguistiques, 11 pour cent sont exogames ethniques et 4,4 pour cent sont exogames religieux. La proximité des États-Unis et du Québec détermine le taux plus élevé de mariages exogames géographiques (44,4 pour cent).

Graphique 5.5 : Les lieux de naissance des couples du sous-district Madawaska, N.-B., 1901



Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901*

Selon l'analyse des lieux de naissance des couples, il y a un important taux de mariages entre Néo-Brunswickois et leurs voisins nés à l'extérieur de la province, mais aussi un taux d'exogamie considérable entre les Canadiens-français et les Américains. Le Madawaska est un lieu d'accueil facile d'accès pour ceux du Québec et de l'État de Maine. Les échanges parmi les populations à proximité du Madawaska règnent dans la région avant même qu'elle soit définie par l'établissement de frontières étatiques.

Selon l'historienne Beatrice Craig, « The founding of the Madawaska settlement exemplifies the remarkable ability of a people [Acadians] caught in events beyond their power to keep some degree of control over their own fate[54]. » Les Acadiens se sont installés dans la région à la suite de l'arrivée de loyalistes lors de la Guerre d'Indépendance américaine. Les Acadiens qui se trouvaient dans la région de Sainte-Anne-des-Pays-Bas ont monté la rivière Saint-Jean jusqu'au nord-ouest du Nouveau-Brunswick[55]. Craig explique pourtant que l'industrie forestière qui se développe dans le nord-ouest du Nouveau-Brunswick change la démographie de la région. En fait, selon ses recherches, dans la première moitié du 19e siècle, il y a très peu de mariages exogames entre les communautés linguistiques, religieuses et possiblement même géographiques. Elle suggère qu'il y a très peu de mélange entre Américains et Néo-brunswickois[56]. Quant aux familles canadiennes émigrées dans la région, elles « subiront une forme d'ostracisme de la part des familles acadiennes, qui par leurs pratiques endogames, tentent de maintenir le patrimoine foncier entre elles. Il en résulte que les immigrants canadiens ne peuvent que difficilement obtenir des terres et demeurent donc au bas de l'échelle sociale[57]. » Au tournant du 20e siècle, la relation avec la terre et avec les autres n'est plus la même. Dans son histoire de la région rédigée en 1920, Thomas Albert décrit le Madawaska comme une région où habitent les Acadiens et les Canadiens français et que « les deux éléments se trouveront réunis, mêlés dans une proportion numérique à peu près égale, pendant plus d'un siècle, la différence originelle s'atténuera par un contact

[54] Beatrice Craig, *Backwoods Consumers and Homespun Capitalists: The Rise of a Market Culture in Eastern Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 46.
[55] Landry et Lang, *Histoire de l'Acadie,* 131.
[56] *Ibid.,* 45.
[57] Beatrice Craig, « Family, Kinship and Community Formation on the Canadian-American Border: Madawaska, 1785-1842 » (thèse de doctorat, University of Maine, 1984).

constant, par l'alliance des familles, par un genre de vie et des besoins communs, pour se fondre en une riche nature qui tiendra des deux, et constituera le vrai type madawaskayen[58]. » Le terme « brayon » ne sera pas utilisé pour définir le groupe avant la deuxième moitié du 20e siècle, mais à cette époque, la population du Madawaska est consciente des distinctions qui séparent ses habitants de l'identité acadienne élaborée par l'élite de l'époque. Lors de leur participation à la Convention nationale acadienne de St-Basile en 1908, les francophones du Madawaska reconnaissent leur contribution à la nation acadienne, mais en tant que groupe distinct. Selon l'historien français Émile Lauvrière, la séparation de la population par la création de frontières a empêché le plein rayonnement de la francité régionale: « Il va de soit qu'un tel morcellement est funeste aux intérêts nationaux et mêmes particuliers de la population française. Ainsi écartelé, le peuple madawaskayen n'a pu prendre tout le développement dont son unité était capable[59]. » Lors du 20e siècle, les journaux régionaux ont davantage contribué à la construction identitaire des « Brayons » du Madawaska[60]. Le recensement établi des différences régionales entre le Nouveau-Brunswick, le Québec et les États-Unis qui n'existent pas si nous considérons le Madawaska comme une région particulière non-définie par les frontières étatiques.

Le nombre de « Métis » dans l'analyse statistique de la région de Colborne suggère qu'il y a la possibilité qu'un autre groupe distinct existe en marge des autres groupes ethniques ou linguistiques de la province, mais notre analyse des couples de ce

[58] Thomas Albert, *Histoire du Madawaska,* d'après les recherches de Patrick Therriault et les notes manuscrites de Prudent L. Mercure (Québec: Imprimerie Franciscaine Missionnaire, 1920).
[59] Émile Lauvrière, *La tragédie d'un peuple: histoire du peuple acadien de ses origines à nos jours* (Paris: Éditions Bossard, 1922), 429.
[60] Voir Jacques Paul Couturier, « La République du Madawaska et l'Acadie: la construction identitaire d'une région néo-brunswickoise au XXe siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 56, 2 (automne 2002): 153-184.

sous-district démontre que ce n'est pas le cas. Comme nous l'avons expliqué plus haut, les données de l'analyse statistique du recensement de 1901 imposent une catégorisation ethnique sur la population qui ne reflète pas une communauté spécifique.

Dans notre échantillon de mariages de Colborne, nous avons identifié 166 couples, dont 88 (53 pour cent) sont exogames. Seulement 3 pour cent sont exogames religieux et 6 pour cent exogames linguistiques. Il y a 39 couples exogames ethniques, dont 19, moins que la moitié, ont un des membres du couple qui est d'origine française.

Ce pourcentage ne représente pourtant pas les liens spécifiques forgés parmi la population de la région. Par exemple, dans l'analyse statistique du sous-district entamée par le gouvernement canadien à la suite de la collecte des données en 1901, il y a seulement cinq individus avec des origines autochtones et 54 individus avec des origines métisses dans la région. Au recensement fédéral subséquent, c'est-à-dire celui de 1911, on ne considère pas la catégorie ethnique « Métis » dans cette région et présente la population de Colborne de la façon suivante :

Tableau 5.8 : Les origines ethniques de la population de Colborne, 1911

Origines	Population
Anglais	121
Irlandais	80
Écossais	489
Français	578
Amérindien	11
Scandinave	15
Autre	5

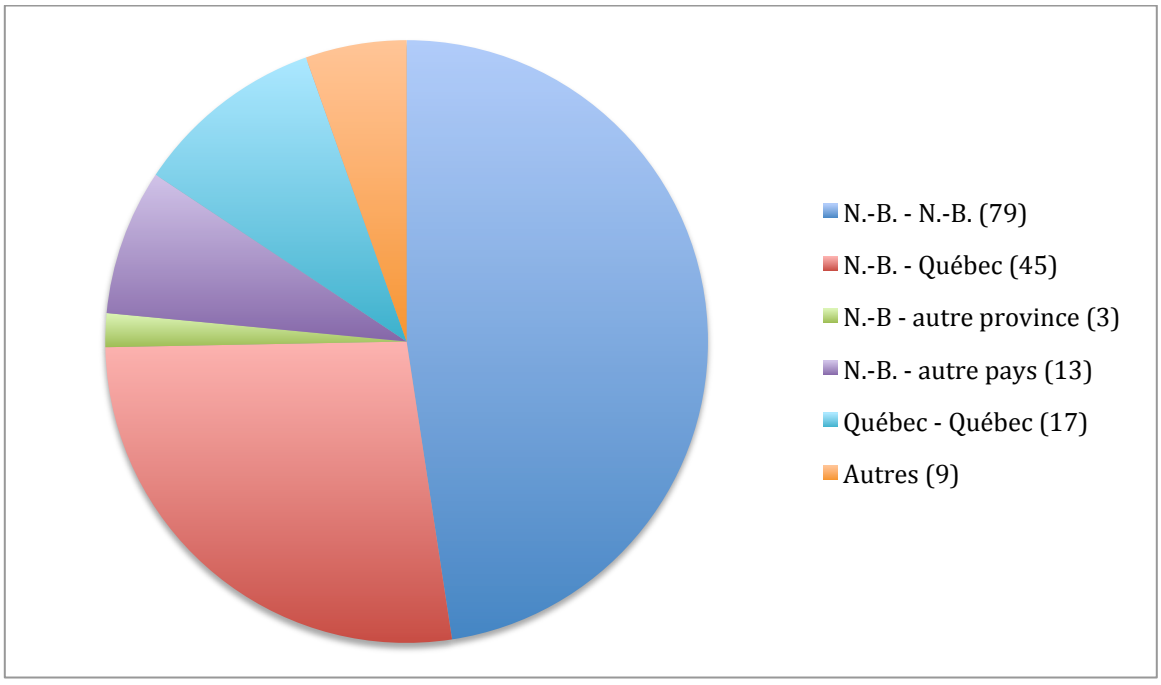
Source : Canada, Office of the Census, *Fifth Census of Canada, 1911, vol. II: Religions, Origins, Brithplace, Citizenship, Literacy and Infirmities, by Provices, Districts and Sub-Districts,* (Ottawa: C. H. Parmelee, 1913), 182-183.

Les individus qui se retrouvaient « Métis » en 1901 sont ainsi divisés entre les nouvelles catégories jugées adéquates par le gouvernement fédéral. Par exemple, en

1901, les familles Murchie, Splude et Narvie sont parmi le groupe métis, mais en 1911, chacune représente ses origines ethniques différemment. En 1901, Alexander D. Murchie est identifié comme Mik'maq « F. B. » et son épouse Mary est Mik'maq « S.B. », mais en 1911, il est Français et Mary est Mik'maq, et leurs enfants sont considérés comme Français. En 1911, John et Lillie Splude sont d'origine française, masquant ainsi l'origine autochtone de Lillie. Noel (ou Newel) et Maggie Narvie sont considérés Mik'maq en 1911, tandis qu'en 1901, Noel est métis français et Maggie est métis écossaise.

La représentation des groupes ethniques de cette région ne reflète pas la complexité de la démographie de la région ni les contacts entre les populations du district et le mouvement des individus à l'intérieur et à l'extérieur de cette région. En effet, 40 pour cent des couples de notre échantillon sont issus de mariages exogames géographiques.

Graphique 5.6 : Mariages selon lieux de naissance, Colborne, N.-B., 1901



Source: Canada, *Fourth Census of Canada, 1901.*

Comme dans la région du Madawaska, Colborne est également un lieu d'accueil pour les Canadiens français du Québec. Il y a 45 mariages entre individus du Nouveau-Brunswick et de la province avoisinante, ce qui représente plus d'un quart des couples de notre échantillon. De plus, 10 pour cent des mariages retrouvés dans notre échantillon sont entre deux individus du Québec. Au niveau de la division genérée des mariages mixtes, les hommes du Nouveau-Brunswick qui se sont mariés à une femme du Québec, sont davantage des agriculteurs, tandis que les hommes du Québec qui se sont mariés à des Néo-brunswickoises ont un plus haut taux de travailleurs que la catégorie précédente. Les hommes des couples formés entre deux Québécois qui habitent la région sont, pour leur part, majoritairement des travailleurs[61].

La profession détermine ainsi un rapport plus étroit entre certains membres des groupes ethniques, soit dans les régions frontalières, mais aussi dans les régions rurales et urbaines. Les divisions ethniques ne déterminent pas l'appartenance dans ces régions. Il y a, certes, des rassemblements entre individus de patrimoine semblable, mais ces rassemblements ne dictent pas l'inclusion ou l'exclusion des autres. Les divisions établies dans le recensement entre les groupes ethniques, entre les régions urbaines et rurales, et entre les régions définies par les frontières de la province et du pays, ne déterminent pas non plus qui est inclus ou exclu des communautés acadiennes.

[61] Pour les hommes nés au Nouveau-Brunswick mariés à des Québécoises, il y a 16 agriculteurs (fermiers, fils de fermier, etc.), tandis qu'il y a 6 travailleurs, un agent de la ICR, un charpentier et un cuisinier. Pour les hommes du Québec mariés à des Néo-brunswickoises, il y a 10 fermiers, 7 travailleurs, 1 employé de la voie ferrée, et un charpentier. Pour les hommes québécois, mariés à des Québécoises, il y a 10 travailleurs, 4 fermiers, et 7 qui figurent dans d'autres professions.

Conclusion

La combinaison des deux méthodes, c'est-à-dire la définition d'un échantillon par la généalogie ou par le recensement, démontre que le nom de famille n'indique pas nécessairement un attachement à l'identité acadienne ou à l'appartenance à une communauté diasporique, mais que les marqueurs concernant la langue, la religion et le lieu de naissance créés également une communauté imaginée qui ne représente pas la dynamique des familles et des communautés des différentes régions des provinces maritimes. Les différences établies entre les communautés ethniques des villes nous empêchent de comprendre pleinement les nouveaux réseaux sociaux à la disposition des Acadiens et de leurs voisins. L'évolution des réseaux est encore plus évidente dans les régions rurales lorsque les origines ethniques ne correspondent pas à l'appartenance d'un individu au groupe. L'analyse des régions frontalières, pour sa part, révèle qu'à plusieurs reprises les membres des mariages exogames géographiques font partie d'une communauté qui déborde les frontières du Nouveau-Brunswick.

Dans le processus de la définition de la nation acadienne et de l'appartenance, il est question de la négociation de loyautés avec les groupes avoisinants. Dans l'élaboration du projet de société, l'élite envisageait des relations spécifiques avec les Canadiens français, les Irlandais, et les Anglais des provinces maritimes et du reste du Canada. Les individus que l'on retrouve dans les listes nominatives du recensement et dans la généalogie des Arsenault cherchent également à négocier une appartenance, mais celle-ci est plus locale et immédiate.

Avec l'urbanisation et l'industrialisation qui se produit à la fin du 19^{e} siècle, les expériences rurales et urbaines sont intimement liées. Ce chapitre démontre donc la

complexité de cette nouvelle réalité. Bien que le recensement soit perçu par les historiens Sager et Baskerville comme une « photo instantanée[62] » de la population en 1901, les listes nominatives proposent toutefois des indices par rapport aux mouvements des individus et aux efforts des Acadiens et Acadiennes de s'adapter aux nouvelles réalités du 20e siècle.

[62] Eric W. Sager and Peter Baskerville, *Household Counts: Canadian Households and Families in 1901* (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

Conclusion

En réaction aux changements socioéconomiques de la fin du 19e siècle et aux transformations culturelles qui en découlent, les membres du premier mouvement nationaliste affirment que l'*union* fera leur force. Resserrer les liens entre les membres de la « grande famille acadienne » est ainsi une stratégie nécessaire à ce qu'ils envisagent comme leur survivance culturelle. Malgré la diversité des communautés qui forment la « grande famille acadienne », la menace est, selon les grands discours nationalistes, la même. Par leur rhétorique, l'élite négocie leur loyauté envers les groupes avoisinants et leurs représentants. Ils sont conscients des avantages que portent une relation étroite avec les Canadiens français, avec les politiciens anglophones, et avec les descendants acadiens de la Louisiane. Ces loyautés exercent une influence sur la construction identitaire et la définition du groupe comme une famille, une nation et une race.

Ces mêmes intellectuels et orateurs prescrivent les relations appropriées que les Acadiens doivent entretenir avec leurs voisins sur une base quotidienne. Ces interactions, surtout dans le contexte de l'intimité, contribuent à leur définition de la collectivité et à leur vision du passé et de l'avenir par l'entremise de leur projet de société. Les femmes, dans ce contexte, sont considérées comme les « gardiennes de la race ». Elles sont responsables d'assurer le maintien des frontières du groupe et de la survivance culturelle. Le mariage est ainsi interprété comme une occasion de renforcer l'union de la grande famille acadienne. Le mariage à l'extérieur du groupe est représenté comme une ouverture à l'assimilation. Dans le contexte du projet national, l'exogamie n'est pas considérée comme une occasion de créer un lien intime avec une autre communauté, car

l'interaction appropriée avec l'Autre doit se faire à l'extérieur du foyer. Les femmes sont ainsi exclues des rangs de l'élite, mais aussi dispensées de la tâche d'établir des loyautés avec les groupes avoisinants.

L'appartenance au groupe est plus complexe que l'image de la nation présentée dans le discours du tournant du siècle. L' « union » voile les moments de tension qui sont exprimés en marge des moments de solidarité des Conventions nationales acadiennes. Les conflits et les débats révèlent pourtant la pluralité des expériences acadiennes en tant que minorité catholique française.

L'ouverture des communautés acadiennes permet la rencontre de compatriotes et la reconnaissance de similitudes communautaires qui mènent aux efforts de la « Renaissance acadienne ». Le développement de moyens de communication et de transport encourage également l'interaction avec les Autres et l'expansion des réseaux sociaux. Les membres de la « grande famille acadienne » s'adaptent en conséquence et participent à ces changements.

Dans ce contexte, le mariage mixte n’est qu'un exemple de la redéfinition d'une appartenance au groupe. La création d'un lien intime avec une autre communauté révèle considérablement les rapports de forces qui ont une influence sur les décisions personnelles des Acadiens et Acadiennes à cette époque. En plus de l'amélioration de leur situation personnelle, ils doivent également juger l'apport du mariage à la famille, à la communauté, à l'Église, à l'État et à la nation. L'ouverture de leur réseau social et leur rencontre avec la modernité contribuent à la négociation des limites de l'appartenance. La célébration du mariage s'ouvre par conséquent à de nouvelles tendances et traditions, mais aussi à des possibilités de confrontations parfois violentes.

Comment ainsi définir l'appartenance d'une culture en évolution et l'exogamie d'un groupe hétérogène? Les définitions de l'altérité, de l'intégration sociale et de l'exogamie ne font pas consensus chez l'élite et les diverses communautés de la diaspora acadienne. En effet, les liens entre les individus d'un groupe ne sont pas uniquement définis par les origines ethniques. Les individus ne sont pas non plus restreints à s'identifier comme un membre d'un seul groupe. L'appartenance est influencée par le genre, la région et la classe sociale. Nous avons constaté que les réseaux parentaux et sociaux sont complexes, car les communautés s'adaptent à leurs conditions socioéconomiques, démographiques et environnementales particulières.

Les sources que nous avons à notre disposition pour justifier les choix de conjoint ou de conjointe des individus ne révèlent pas la juste valeur de leurs multiples affiliations. La généalogie nous a toutefois permis de mieux comprendre comment le réseau familial de l'Acadie coloniale a évolué à la suite de la Déportation. Les Acadiens de la Louisiane et du Québec du tournant du 20^{e} siècle ne se conforment pas à la vision de l'élite acadienne et ne sont pas inclus dans le projet de société. Au Québec, l'exogamie est davantage interprétée dans le contexte d'un rapprochement de deux groupes ayant la même langue et la même religion. En Louisiane, l'exogamie est associée à la création des Cajuns comme groupe socioéconomique. Dans les provinces maritimes, l'exogamie dans le discours de l'élite et dans l'écriture de l'histoire depuis la « Renaissance acadienne » est surtout liée à l'assimilation linguistique et la perte d'identité.

L'analyse des données du recensement fédéral de 1901 a ainsi nuancé les diverses expériences de ces descendants acadiens avec l'Autre. Les villes, les régions rurales et les communautés frontalières ont toutes permis aux Acadiens et Acadiennes d'établir des

relations avec leurs voisins, relations qui remettent en question les limites du groupe. La ville a permis aux travailleurs de tisser des liens entre eux et d'interagir dans le contexte de nouveaux espaces sociaux. La campagne n'a pas, par contraste, été un lieu fermé aux autres, car elle est un lieu d'intégration pour certaines familles irlandaises et canadiennes-françaises. Les Acadiens et Acadiennes ne sont pas non plus limités par les frontières étatiques puisqu'ils participent à l'élaboration de liens communautaires qui ne sont pas définis par ces limites territoriales. Dans ce contexte, les Catholiques français de ces différentes régions négocient, comme les élites acadiennes le font à un niveau politique et intellectuel, leurs loyautés avec leurs voisins. Les chefs de file anticipaient une interaction avec l'Autre dans l'espace public, mais, en réalité, les Acadiens et Acadiennes ont contribué au quotidien à la négociation de l'appartenance au groupe.

La combinaison de méthodes de recherche dans le contexte de ce travail a ainsi rendu évidente la complexité de la définition du groupe et de l'exogamie au tournant du siècle qui est absente de l'historiographie de cette période. La plus grande limite de cette approche est que les sources consultées génèrent des catégories qui ne reflètent pas l'ampleur de l'appartenance. En vérité, cette lacune est difficile à combler, car l'appartenance est complexe et n'est pas limitée à l'ethnie ou à la langue. La division que l'historiographie a établie entre les Acadiens et les autres populations des provinces maritimes ne reconnaît pas les interactions multiples entre les différents groupes de la région à cette époque de transformations socioéconomiques.

La représentation de l'identité acadienne de cette période dans les discussions de l'acadianité contemporaine induit en erreur. Le contraste avec la « confusion » identitaire contemporaine suggère que l'identité du tournant du 20^{e} siècle en est une avec des

frontières précises établies par des institutions qui réflètent plutôt l'élaboration d'un premier nationalisme que la réalité des individus qu'ils souhaitent inclure à leur projet de société. Cette thèse a tenté de démontrer que malgré l'arrivée d'un « référent » qui donne un sens au groupe, il n'y a pas qu'un seul type d'appartenance, mais bien plusieurs. Les Acadiens et Acadiennes ont choisi de naviguer ces relations sociales selon leurs besoins immédiats et locaux. Ils ont, comme leurs porte-paroles nationalistes, tenté de trouver leur place dans un monde en transition.

Annexe 1
Patronymes acadiens

1.1 Les familles acadiennes avant la Déportation selon les études de Stephen White, liste mise à jour en 2003

* Les familles dont la trace généalogique est perdue sont surlignées en gris

Abbadie de Saint-Castin, D'Allain
Amirault dit Tourangeau
Ango dit Choisy
Apart
Arcement
Arostenuguy
Arseneau
Aubois dit Dubois
Aubois dit Saint-Julien Aucoin
Auger
Ayot
Babin
Babineau dit Deslauriers
Barillot
Barolet
Bastarache dit (Le) Basque
Bastien
Belliveau dit Bideau Belliveau dit Blondin
Belou
Benoit dit Labrière
Bergereau
Bergeron d'Amboise Bergeron dit Nantes
Bernard
Berrier dit Mâchefer
Bernard
Bertaud dit Montaury
Bertrand
Bézier dit Touin dit Larivière
Blanchard
Blandard dit Gentilhomme
Bodard
Boisseau dit Blondin
Bonnevie dit Beaumont
Bonnière
Borel
Boucher
Boucher dit Desroches
Boudrot
Bourgeois
Bourg
Boutin
Brassaud
Brasseur dit Mathieu
Breau
Broussard
Brun
Bugeaud
Buisson
Buote
Buteau
Cahouet
Caissy dit Roger
Calvé dit Laforge
Carré
Carré dit Saint-Jacques
Caylan
Célestin dit Bellemère
Cellier dit Normand
Chauvet dit La Gernee
Chênet Dubreuil
Chesnay dit Lagarenne
Chevalier Chiasson dit La Vallée
Chouteau dit Manseau
Clémenceau
Cloistre
Coignac
Comeau
Cormier dit Rossignol Cormier dit

Thierry
Corne
Corporon
Cosset
Coste
Cottard
Cousin dit Lavigne
Crépaux
Creysac dit Toulouse
Cyr
Daigre
D'Amours de Chauffours
D'Amours de Clignancour
D'Amours de Freneuse
D'Amours de Louvrière
D'Amours de Plaine
Daniel
Darois
David
David dit Pontif
David dit Saint-Michel
Delisle
Denis
Denys de Fronsac
Derayer
Deschamps dit Cloche
Desmoillons
Després
Deveau dit Dauphiné
Dingle
Doiron
Dominé dit Saint-Sauveur
Doucet dit Laverdure
Doucet dit Mayard
Doucet dit Lirlandois
Doutremer
Druce
Dubois
Dubois dit Dumont
Dufaut
Dugas
Duguay
Duon dit Lyonnais
Duplessis
Dupuis
Egan
Flan
Fontaine dit Beaulieu
Forest
Forton
Fougère
Fournier
Froiquingont
Gadrau
Galerne
Gallé
Garceau dit Boutin
Garceau dit Richard
Garceau dit Tranchemontagne
Gareau
Gaudet
Gausset Gauterot
Gauthier dit Bellaire
Gentil
Giboire Duvergé dit Lamotte
Girouard
Gisé dit Desrosiers
Godin dit Beauséjour
Godin dit Bellefeuille
Godin dit Bellefontaine
Godin dit Boisjoli
Godin dit Catalogne
Godin dit Châtillon
Godin dit Lincour
Godin dit Préville
Godin dit Valcour
Gosselin
Gourdeau
Gousman
Goutin, de
Gouzille
Grageon
Grandmaison(Terriot dit Guillot dit)
Granger
Gravois
Grosvalet dit Vallois

Guédry dit Grivois
Guédry dit Labrador
Guédry dit Laverdure
Guéguen
Guénard
Guérin
Guérin dit Laforge
Guilbeau
Guillot dit Langevin
Guy dit Tintamarre
Guyon
Haché dit Gallant
Hamel
Hamet
Hamon
Hébert dit Manuel
Hélys dit Nouvelle
Henry dit Robert
Hensaule
Héon
Heusé
Hugon
Jandin
Jeanson
Joseph dit Lejeune
Kimine
La Barre
Labat, dit Le Marquis, de
La Bauve
La Chaume dit Loumeray
La Croix
La Lande dit Bonappetit
Lambert
Lambourt
Landron
Landry
Langlois
Lanoue
La Pierre dit La Roche
La Vache
Lavergne
La Vigne
Lebert dit Jolycoeur
Le Blanc
Le Blanc dit Jasmin
Le Borgne de Bélisle
Le Clerc dit Laverdure
Lecul
Léger dit La Rozette
Le Jeune dit Briard
Le Juge
Le Marquis dit Clermont
Le Mire
Le Neuf de Beaubassin
Le Neuf de Boisneuf
Le Neuf de La Vallière
L'Enfant
Le Poupet de Saint-Aubin
Le Prieur dit Dubois
Le Prince
Leroy dit l'Éspérance
L'Eschevin dit Billy
Le Vanier dit Langevin
Levasseur dit Chaverlange
Levron dit Nantois
Loiseau
Long
Longuépée
Loppinot
Lord dit La Montagne
Lucas
Maillet
Maisonnat dit Baptiste
Malboeuf
Mangeant dit Saint-Germain
Marcadet
Marchand dit Poitiers
Marres dit La Sonde
Martel de Magos
Martin
Martin dit Barnabé
Massé
Massié
Mathieu
Maucaïre
Mazerolle dit Saint-Louis

Melanson dit Laverdure
Melanson dit La Ramée
Mercier dit Caudebec
Messaguay
Meunier
Michel dit La Ruine
Michel dit Saint-Michel
Migneau dit Aubin
Mignier dit Lagassé
Mirande
Mius d'Azit
Mius d'Entremont de Plemarais
Mius d'Entremont de Pobomcoup
Monmellian dit Saint-Germain
Mordant dit Lanoy
Morin dit Boucher
Morpain
Moulaison dit Rencontre
Mouton
Moyse dit Latreille
Naquin dit l'Étoile
Noël dit Pariseau
Nogues
Nuirat
Olivier
Onel(O'Neale)
Orillon dit Champagne
Oudy
Ozelet
Part dit Laforest
Pellerin
Petitot dit Saint-Seine
Petitpas
Pichot
Picot dit La Rigueur
Pincer dit La Rigueur
Pincer dit Lapince
Pinet
Pitre dit Marc
Poirier
Poitevin dit Parisien
Poitier
Porlier
Pothier
Poujet dit Lapierre
Poupart
Préjean dit Le Breton
Prétieux
Pugnant dit Destouches
Racois dit Desrosiers
Raymond
Renaud dit Provençal
Richard
Richard dit Sansoucy
Richard dit Beaupré
Richard dit Boutin
Richard dit Lafont
Rimbeau
Rivet
Robichaud dit Cadet
Robichaud dit Niganne
Robichaud dit Prudent
Rodohan
Rodrigue dit de Fonds
Rousse dit Langedoc
Roy
Roy dit La Liberté
Rullier
Saindon
Saint-Étienne de La Tour, de
Saint-Julien de La Chaussée, de
Samson
Saulnier dit Lacouline
Sauvage dit Forgeron
Sauvage dit Michaud
Savary
Savoie
Semer
Serreau de Saint-Aubin
Serrier
Sicot
Simon dit Boucher
Soulard
Soulevent
Surette
Tandau

Terriot
Testard dit Paris
Thébeau
Thibault
Thibodeau
Tillard
Tourneur
Toussaint dit Lajeunesse
Trahan
Triel dit La Perrière
Turcot
Turpin dit La Giroflée
Vescot
Viger
Vigneau dit Maurice
Villatte
Vincent dit Clément

1.2 Liste des familles acadiennes selon Placide Gaudet
(*Institut généalogique Drouin*)

** = Les noms absents de la liste de Stephen White

Allain
Amirault
Arsenault
Aucoin
**Avignon
Ayot
Babin
Babineau dit Deslauriers
Bariault
Barthe
Bastarache
Belliveau
Bergeron
Bernard
**Bernier
**Blaquière(?)
Boudrot
**Bourdages
Bourgeois
Bourque
**Bourassa
**Bouteiller
Breaux; Breau
Brun
**Buote, Buhot
Caissie (Chenay)
Caré
Chiasson (Chiasson dit Lavallée)
Cloatre
**Cloutier
Comeau
Cormier
Cyr
Damours
David
**Degoutin
Denis
**D'Entremont
Denys
**Deshaies
Despré
**Des roches
Devau
Doiron
Doucet; De Grace (Doucet)
Aubois (Dubois?)
Dugas; Dugas-Godet
Duguay
Dupuis
**Ferguson
**Fisher
Fontaine
Forest; Marest(Forest)
Fournier
Gallant
Gaudet
Gauthier
Gautreau
Gionet
Girouard-Allain
Grandmaison
Gueguen
Haché-Gallant; Haché
Hébert; Hébert-Migneault
Henry
Héon
**Jaillet
**La Billois
Lambert
Landry; Landry-Granger
Lanoue; La Noue
**Lanteigne
**Latour
Lavallée

Lavigne
Leblanc; Saulnier (Leblanc); Le Blanc
Le Borgne
Lefebvre
Léger
**Leménager
**Lemieux
Le Prince
Levasseur
Maillet
Martin
Maserolle
Melançon; Melanson
**Mercure
Meunier
**Michaud; Michaud-Ouellet
Mius
Morin
Mouton
**Nadeau
Pellerin
**Pelletier
Petitpas
**Pineau
Pitre
Poirier (Trudel); Trudel-Poirier; Poirier
Poitiers
Prince (Mgr)
**Prising
Richard
Robichaud
Sampson (Samson)
Saulnier
Savoie
Soucy
Therriault; Terriot
Trahan
Troy dit Lafranchise; Troie
**Vautour
**Vienneau
Viniot (Vigneau); Vigneau
Vincent
**Violet

Autres noms qu'on retrouve dans les notes généalogiques de Placide Gaudet (voir son fonds au Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson)

Aufray
Ayers
**Bayols
**Beaupré
**Beauséjour
**Beausoleil
**Bélanger
**Bélin
**Bellefeuille
**Bellefontaine
Benoit, Benoist
**Bistet
**Blancon
**Boisjoli
Boisseau
**Bonenfant
Bonnevie
**Bordages
Boucher
**Bourgoin
**Bourville
Brazeau, Brasaux, Brasseau
**Brideau
**Brossard
**Bujeau, Bugeault
**Buisson
Cahouet
**Catalogne
**Cauchon, Cochon
**Champagne
**Chassin de Thierry
**Chatillon

**Chauvelin
Chauvet
**Chouteau
Clémenceau, Clémenseau
**Clermont
**Corentin
**Corporon
**Coste, Lacoste
**Cote
**Couagne
Daigle, Daigre, D'Aigle, Daigue
Darois d'Enroy
**De Falaise, De La Falaise
Defonds dit Rodrigue
**Des Brousses
**De Saint-Vincent
**Destimauville
Domine
**Dubreuil
**Duchambon
**Dugalet
**Dumont
Duon
**Dupont de Gourville
**Duvivier, Dupont
Flan
**Fleury
Fougère
**Frontain
Garceau
**Gauvin
Gentil
Gaudin, Godin
Gourdeau
Gouzil
Granger
Gravois
**Grenon
Guidry, Guedry, Guedery, Guildry
**Gueret
Guérin
Guilbeau, Buillebaud
Guillaut
**Hersemene
**Hertremont
**Jacob, Jacau
**Jacquemain dit Lorain
Jeanson, Johnson
**Katpat
**Krolin dit l'Écosse
La Batte
La Bauve
**Labine
**La Boularderie
La Chaume
**Lafond
**La Forest
La Lande
Langlois
Lapierre ou La Roche
**La Treille
**Lavaudier
Lavergne
**Lavoie
Leber
Lejeune
La Vallière
Le Poupet
Leroy
Le Vanier
Levron
Loppinot
Lord
**Lort, Laure, L'Or
Martel
**Martignon
Maucaire
**Maza
**McCullough
Michel
Migneau,
**Mirot, Mirault, Miraut, Miraud)
**Monbourquette
**Montalembert
Mordant
Naquin

**Noiles
**Nolin
**O'Bird
Olivier
O'Neal
Orillon dit Champagne
**Péré
Petiteau-Sincennes
**Pichet
Picot
Pinet
**Plates
Poitevin
**Ponce
**Pontif
Porlier
**Port dit La Forest
Potier
Pouget
Préjean
**Priket
Raymond
Renaud
Rivet
Rodrigue
**Roma
**Romain
**Rondeau
**Rousseau
**Roussilière
Roy
Saindon
Sauvage
Savary-Barrilot
**Savary-Daigle
Simon
**Sincennes
Soulard
Suret, Surette
Testard
Thébeau
**Théberge
Thibault, Thibeau
**Thierry
**Thimot
**Thomas
Tillard
Toussaint
**Turbide
**Valcour
Vigé, Viger
**Villejoin
**Winniet, Ouiniet
**Wolf

1.3 Les familles hôte des Grandes Retrouvailles du Congrès Mondial Acadien de 1994

** = Les noms absents de la liste de Stephen White

Allain
Amirault
Arseneau
Aucoin
Babin
Babineau
Barriault
Bastarache; Basque
Belliveau
Bernard
Blanchard
Boucher
Boudreau
Bourgeois
Bourque
Broussard
Brun
Caissie
**Collette
Comeau
Cormier
Cyr
Daigle
D'Amour
**De Varennes
Doiron dit Gould
Doucet
Dugas
Duguay
Dupuis
Forest
**Gagnon
Gaudet
Gautreau
Gautier
Girouard
**Goguen
Gosselin
Granger
Guédry
Guérin
Haché dit Gallant
Hébert
Henri
**Lacenaire
Landry
LeBlanc
LeBorgne
Léger
Le Prince
Maillet
Martin
Melanson
Mius et d'Entremont
Mouton
**Ouellet
Pellerin
Petitpas
Pitre
Poirier
Richard
Robichaud
Roy
Michaud
Savoie
Surette
Thériault
Thibodeau
Trahan
**Vautour
**Vienneau
Vigneau
Vincent

1.4 Ajouts de familles populaires à la liste de familles acadiennes au Congrès Mondial de 2009

** = Les noms absents de la liste de Stephen White

**Albert
**Beaudin
**Bertin
**Bezeau
**Brideau
**Clement
**Degrâce
**Ferron
**Foulem
**Frigault
**Gagnon
Gallant
**Gallien
**Gauvin
**Gionet
**Guignard
**Jean
**Kenny
**Lagacé
**Lanteigne
**Larocque
**LeBouthillier
**Losier
**Mailloux
**Mallet
**McGraw
**Paulin
**Plourde
**Power
**Roussel
**St-Cœur
**St-Pierre
**Vienneau

1.5 Familles membres de la Fédération des Associations de Familles Acadiennes (FAFA)

** = Les noms absents de la liste de Stephen White

Allain
Arsenault
Babin
Babineau
Belliveau
Boudreau
Bourgeois
**Chevarie
Dugas
Duguay
Gaudet
**Gauvin
Girouard
Gosselin
Haché-Gallant
Hébert
Landry
LeBlanc
Léger
Maillet
**Mallet
Martin
Mazerolle
Richard
Savoie
Thibodeau
**Vienneau

1.6 Familles membres de Confederation of Associations of Families Acadian Inc. (CAFA)

** = Les noms absents de la liste de Stephen White

Allain
**Arnaud
Arceneaux
Aucoin
Babin
Babineaux
**Beaudoin
Benoit
Bergeron
Bernard
Bertrand
Blanchard
**Bodin
Boucher
Boudreaux
Bourgeois
Bourg/Bourque
Brasseaux
Breaux
Broussard
Cailouet
Caissie
Chiasson
Comeaux
Cormier
**Crochet
Daigle
David
**Delhomme/Delhommer
Doiron
Doucet (La Purchase)
Dugas
Duhon
Duplessis
Dupuis
Foret, Forest
Gallant
**Gaspard
Gaude/Gaudet
Gautreaux
Giroir/Girouard
Granger
Gravois
Guidry
Guilbeau
Guilliot
Achee/Hache
Héberts
Henry
Jeansonne/Johnson
La Bauve
Landry
Lanoux
**Laviolette
LeBlanc
**LeBreton
Lege/Leger/Legere
Lejeune/Young
**Lirette
Maillet
Martin
**Mayrand
Mozerolle
Melancon
**Mire
Mouton
Naquin
Petitpas
**Picard
Pitre/Pete/Petrie
Poirier/Poirrier
Préjean
Richard
Robichaux
Rodrigue
**Rogers/Roger
Roy
Samson
Sonnier/Saulnier
Savoie/Savoy
Simon
Surette
Theriot/Theriault
Thibodeaux
Trahan
**Vautour
Vincent

Bibliographie

1. Sources primaires

a) Archives

Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson, Université de Moncton

Archives privées (manuscrits)
Fonds Placide Gaudet (1)
Fonds Pierre-Amand Landry (5)
Fonds Valentin Landry (7)
Fonds Pascal Poirier (6)
Fonds Clarence F. Cormier (304)
Fonds Émile Lauvrière (3)
Fonds Henri-P. LeBlanc (24)
Fonds Société l'Assomption (77)
Fonds Michel Bilodeau (72)

Archives du folklore
Collection Chouinard-Comeau (AF-252)
Collection Denise Pelletier (AF-113)
Collection Doucet-McClure (AF-013)
Collection Georges Arsenault (AF-002)
Collection Lauraine Léger (AF-151)
Collection Marc Bellefleur (AF-115)
Collection Marie-Josée Bédard (AF-1022)
Collection Marthe Léger (AF-105)
Collection Marthe Robichaud (AF-107)
Collection Maurice Thériault (AF-1079)
Collection Phil Comeau (AF-098)

Manuscript and Special Collections, University of Louisiana at Lafayette

Acadian Bicentennial Celebration. Collection, 1955 (Collection 60)
Harry Lewis Griffin (1883-1967). Papers, 1905-1964 (Collection 30)
Thomas J. Arceneaux (1908-1989). Papers, 1908-1979 (Collection 214)

b) Publications officielles du gouvernement

Canada, Office of the Census, *Fourth Census of Canada, 1901 : Volume 1 : Population.* Ottawa : S. E. Dawson, 1902.

Canada, Office of the Census, *Fifth Census of Canada, 1911, vol. II: Religions, Origins, Brithplace, Citizenship, Literacy and Infirmities, by Provinces, Districts and Sub-Districts.* Ottawa: C. H. Parmelee, 1913.

Report Concerning Canadian Archives for the Year 1905, 3 vol. Ottawa: S.E. Dawson, 1906.

c) Monographies

Conventions nationales acadiennes, vol. 1: *Memramcook (1881), Miscouche (1884), Pointe de l'Église (1890)*, édition critique établie par Denis Bourque et Chantal Richard, en collaboration avec Amélie Giroux (Moncton: Institut d'études acadiennes, Université de Moncton, 2013), 145.

Albert, Thomas. *Histoire du Madawaska,* d'après les recherches de Patrick Therriault et les notes manuscrites de Prudent L. Mercure. Québec: Imprimerie Franciscaine Missionnaire, 1920.

Arsenault, Aubin-Edmond. *Memoirs.* Charlottetown: Island Guardian, 1951.

Arsenault, Bona. *L'Acadie des ancêtres. Avec la généalogie des premières familles acadiennes.* Québec: Université Laval, Le Conseil de la Vie française en Amérique, 1955.

Bible, George P. *The Acadians. The Historical Basis for Longfellow's Poem of Evangeline*. Philadelphie: Ferris & Leach, 1906.

Bourque, André-Thaddé. *Chez les Anciens Acadiens: causeries du Grand-Père Antoine Bourque*. Moncton: Presses de l'Évangéline, 1911.

Bourque, André-T. *Chez les Anciens Acadiens: Causeries du grand-père Antoine.* édition critique établie par Lauraine Léger. Moncton: Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 1994.

Casgrain, Henri-Raymond. *Un pèlerinage au pays d'Évangéline.* Québec: L. Demers, 1887.

Chase, Eliza B. *Over the Border: Acadia, the Home of "Evangeline".* Boston: James R. Osgood and Company, 1884.

Chouinard, H.-J.-J.-B. *Fête Nationale des Canadiens-français, célébrée à Québec en 1880.* Québec: L'imprimerie A. Coté et Cie, 1881.

Congrès de la langue française au Canada. *Premier congrès de la langue française au Canada. Québec, 24-30 juin 1912*. Québec: Imprimerie de l'Action Sociale Limitée, 1913.

Doughty, Arthur George. *The Acadian Exiles: a Chronicle of the Land of Evangeline.* Toronto: Glasgow, Brook & Company, 1916.

Gaudet, Placide. *Le Grand Dérangement, sur qui retombe la responsabilité de l'expulsion des Acadiens.* Ottawa: Ottawa Printing Company, 1922.

Hale, Robert. *Journal of a Voyage to Nova Scotia Made in 1731 by Robert Hale of Beverly: printed from the Original Manuscript Now in Possession of the American Antiquarian Society.* Essex Institute, 1906.

Lauvrière, Émile. *La tragédie d'un peuple: histoire du peuple acadien de ses origines à nos jours.* Paris: Éditions Bossard, 1922.

LeBlanc, Dudley J. *The True Story of the Acadians*. Lafayette, n.p., 1927, rev. 1932.

Léger, Antoine-J. *Les grandes lignes de l'histoire de la Société l'Assomption.* Québec: Imprimerie franciscaine missionnaire, 1933.

Poirier, Pascal. *Le parler franco-acadien et ses origines.* Québec: Imprimerie Franciscaine Missionnaire, 1928.

Poirier, Pascal. *Le Père Lefebvre et l'Acadie.* Montréal: C.O. Beauchemin & fils, libraires-imprimeurs, 1898.

Poirier, Pascal. *Les Acadiens à Philadelphie, suivi des Accordailles de Gabriel et d'Évangéline*. Texte établi et annoté par Judith Perron. Moncton: Éditions d'Acadie, 1998.

Poirier, Pascal. *Les origines des Acadiens.* Montréal: Eusèbe Senécal, 1874.

Poirier, Pascal. *Voyage aux Îles-Madeleine.* Québec: [s.n.], [1916?].

Rameau de Saint-Père, François Edmé. *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe. Les Français en Amérique, Acadiens et Canadiens.* Paris: A. Jouby libraire-éditeur, 1859.

Richard, Edouard. *Acadia: Missing Links of a Lost Chapter in American History.* New York: Home Bk. Co., 1895.

Robidoux, Ferdinand J. *Conventions nationales des Acadiens. Recueil des travaux et délibérations des six premières conventions, vol. I, Memramcook, Miscouche, Pointe de l'Église, 1881, 1884, 1890.* Shédiac: Imprimerie du Moniteur acadien, 1907.

Tanguay, Cyprien. *Dictionnaire généalogique des familles canadiennes*, vol. 1. Québec: Eusèbe Sénécal, 1871.

d) Journaux et périodiques

Le Courrier des provinces maritimes, 1885-1902
L'Évangéline, 1888-1951
Le Moniteur acadien, 1880-1903

e) Articles de journaux et périodiques

« New Light on Acadia », *Free Press*, 15 décembre 1893.

Dupire, Louis. « Du coude à Shédiac », *Le Devoir*, 24 septembre 1924.

Heroux, Omer. « L'Acadie est vraiment ressuscitée », *Le Devoir*, 15 aout 1934.

Mamalakis, Mario. « Evangeline, Heroine of Longfellow Poem, may have been named "Mouton" », *The Advertiser* de Lafayette, 12 avril 1959.

Mockler, Jas. M. « The Victoria Co. Murder », *The Gleaner*, 9 septembre 1893.

Poirier, Pascal. « L'élément acadien dans la province de Québec », *Le Monde*, décembre 1882.

Waud, A. R. « Acadians of Louisiana », *Harper's Weekly*, 20 octobre 1866.

f) Oeuvres de fiction

Bourassa, Napoléon. *Jacques et Marie, souvenir d'un peuple dispersé.* Montréal: Eusèbe Sénécal, 1866.

Branch, James E. *L'émigrant acadien, drame social acadien en trois actes.* Moncton: Collège de Bathurst, [Presses de l'Évangéline], 1929.

Groulx, Lionel. *L'Appel de la race*. Montréal: L'Action française, 1922.

Groulx, Lionel (Alonié de Lestres). *Au cap Blomidon*. Montréal: Granger frères, 1943, 1ère édition: 1932.

Longfellow, Henry Wadsworth. *Évangéline: A Tale of Acadie.* Boston: Ticknor & Co, 1847.

Voorhies, Felix. *Acadian Reminiscences: With the True Story of Evangeline.* Boston: The Palmer company, 1907.

2. Sources secondaires

a) Monographies

Abbott, Elizabeth. *A History of Marriage.* Toronto: Penguin Canada, 2010.

Acosta, Sal. *Santioning Matrimony: Western Expansion and Interethnic Marriage in the Arizona Borderlands.* Tucson: University of Arizona Press, 2016.

Allain, Greg et Maurice Basque. *De la survivance à l'effervescence: portrait historique et sociologique de la communauté acadienne et francophone de Saint-Jean.* Saint Jean, N.-B.: Association régionale de la Communauté francophone de Saint-Jean, 2001.

Anctil, Pierre. *Fais ce que dois. 60 éditoriaux pour comprendre* Le Devoir *sous Henri Bourassa, 1910-1932,* avec la collaboration de Pierrick Labbé. Québec: Septentrion, 2010.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verson, 1938, rev. 2006.

Andrew, Sheila. *The Development of Elites in Acadian New Brunswick, 1861-1881*. Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1996.

Angers, Trent. *Dudley LeBlanc: A Biography.* Louisiana: Acadian House Publishing, 1993.

Arsenault, Bona. *Histoire des Acadiens.* Québec: Éditions Fides, 2004.

Arsenault, Georges. *Les Acadiens de l'Île, 1720-1980.* Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1987.

Arseneau, G. *Inkerman, son histoire, son passé: notes historiques.* Inkerman: Chez l'auteur, 1987.

Backhouse, Constance. *Petticoats and Prejudice: Women and Law in Nineteenth-Century Canada*. Toronto: Women's Press for the Osgoode Society, 1991.

Baillargeon, Denyse. *Un Québec en mal d'enfants: la médicalisation de la maternité, 1910-1970.* Montréal: Les éditions du remue-ménage, 2004.

Bailey, Beth L. *From Front Porch to Back Seat: Courtship in Twentieth-Century America.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

Baldwin, Douglas. *Prince Edward Island: An Illustrated History.* Halifax: Nimbus Publishing, 2009.

Basque, Maurice et André Duguay. *Histoire du drapeau acadien*. Moncton: Les Éditions de la Francophonie, 2013.

Basque, Maurice et Jacques Paul Couturier, éditeurs. *Les territoires de l'identité: perspectives acadiennes et françaises, XVII^{e}-XX^{e} siècles.* Moncton: Chaire d'études acadiennes, 2005.

Basque, Maurice. *Des hommes de pouvoir. Histoire d'Otho Robichaud et de sa famille, notables acadiens de Port-Royal et de Néguac.* Néguac: Société historique de Néguac, inc., 1996.

Basque, Maurice. *Histoires de Tracadie-Sheila*. Moncton: Les Éditions de la Francophonie, 2010.

Basque, Maurice. *La Société Nationale de l'Acadie: au coeur de la réussite d'un peuple*, avec la collaboration d'Eric Snow. Moncton: Éditions de la Francophonie, 2006.

Beattie, Betsy. *Obligation and Opportunity: Single Maritime Women in Boston, 1870-1930.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2000.

Beaulieu, Gérard, éditeur. *L'Évangéline, 1887-1982: entre l'élite et le peuple*. Moncton: Éditions d'Acadie et Chaire d'études acadiennes, 1997.

Bélanger, Réal. *Henri Bourassa: le fascinant destin d'un homme libre (1868-1914)*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013.

Belliveau, J. E. *The Monctonians (vol. 1 & 2).* Hantsport, N.-É.: Lancelot Press, Ltd., 1982.

Belliveau, Pierre. *French Neutrals in Massachusetts: The Story of Acadians Rounded Up by Soldiers from Massachusetts and Their Captivity in the Bay Province, 1755-1766.* Boston: Kirk S. Giffen, 1972.

Bergeron, Adrien. *Le grand arrangement des Acadiens au Québec.* Montréal: Éditions Élysées, 1981.

Bernard, Shane K. *The Cajuns: Americanization of a People.* Jackson, Miss: University Press of Mississippi, 2003.

Bolger, F. W. P., éditeur. *Canada's Smallest Province: A History of P.E.I.* Halifax: Nimbus Publishing Limited, 1991.

Botham, Fay. *Almighty God Created the Races: Christianity, Interracial Marriage, and American Law*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

Boudreau, Gérald C. *Le père Sigogne et les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse.* Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1992.

Brasseaux, Carl A. *Acadian to Cajun, Transformation of a People, 1803-1877.* Jackson et Londres: University Press of Mississippi, 1992.

Brasseaux, Carl A. *In Search of Evangeline: Birth and Evolution of the Evangeline Myth.* Thibodeaux: Blue Heron Press, 1988.

Brasseaux, Carl A. *The Founding of New Acadia. The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.

Brasseaux, Ryan André. *Cajun Breakdown: The Emergence of an American Made Music.* New York: Oxford University Press, 2009.

Braud, Gérard-Marc. *De Nantes à la Louisiane: l'histoire de l'Acadie, l'odyssée d'un peuple.* Nantes: Ouest Éditions, 1994.

Brubaker, Rogers. *Ethnicity Without Groups.* Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Brun, Régis. *De Grand-Pré à Kouchibougouac : l'histoire d'un peuple exploité : essai*. Moncton: Éditions d'Acadie, 1982.

Brundage, W. Fitzhugh, éditeur. *Where These Memories Grow: History, Memory, and Regional Identity in the American South.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

Bumsted, J. M. *Land, Settlement, and Politics on Eighteenth Century Prince Edward Island.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987.

Campey, Lucille H. *With Axe and Bible: The Scottish Pioneers of New Brunswick, 1784-1874.* Toronto: Natural Heritage Books, 2007.

Caron, Caroline-Isabelle. *Se créer des ancêtres: un parcours généalogique nord-américaine XIX^{e}-XX^{e} siècles.* Québec: Septentrion, 2006.

Carter, Sarah. *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915.* Edmonton: University of Alberta Press, 2008.

Chiasson, Anselme. *History and Acadian traditions of Chéticamp.* St. Johns, Nfld.: Breakwater, 1986.

Christie, Nancy. *Households of Faith: Family, Gender, and Community in Canada, 1760-1969.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003.

Clarke, Patrick D., éditeur. *Clio en Acadie. Réflexions historiques*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2014.

Clay, Floyd Martin. *Coozan Dudley LeBlanc: From Huey Long to Hadacol.* Gretna, Louisiane: Pelican Publishing Company, 1973.

Comacchio, Cynthia R. *The Dominion of Youth: Adolescence and the Making of a Modern Canada, 1920-1950.* Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 2006.

Congrès mondial acadien. *L'Acadie en 2004. Actes des conférences et des tables rondes.* Moncton: Éditions d'Acadie, 1996.

Conrad, Margaret R. et James K. Hiller, éditeurs. *Atlantic Canada: A Region in the Making.* Toronto: Oxford University Press, 2001.

Conrad, Margaret. *Intimate Relations: Family and Community in Planter Nova Scotia, 1759-1800.* Fredericton: Acadiensis Press, 1995.

Conrad, Margaret. *They Planted Well: New England Planters in Maritime Canada.* Fredericton: Acadiensis Press, 1988.

Coontz, Stephanie. *Marriage, a History. From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage.* New York: Viking, 2005.

Cott, Nancy. *Public Vows: A History of Marriage and the Nation.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

Craig, Beatrice. *Backwoods Consumers and Homespun Capitalists: The Rise of a Market Culture in Eastern Canada.* Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Crandall, Ralph J. and Robert M. Taylor Jr. *Generations and Change: Genealogical Perspectives in Social History.* Macon: Mercer University Press, 1986.

Curtis, Bruce. *The Politics of Population: State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Daigle, Euclide. *Petite histoire d'une grande idée: Assomption Compagnie mutuelle d'assurance-vie, 1903-1978.* Moncton: Imprimerie acadienne, 1978.

De Finney, James, Hélène Destrempes et Jean Morency, éditeurs. *L'Acadie des origines: mythes et figurations d'un parcours littéraire et historique.* Sudbury: Prise de parole, 2011.

Desjardins, Gérard. *Le Madawaska raconté par le Moniteur Acadien, 1867-1926.* Québec: AGMV Marquis, 1999.

Deveau, Alphonse J. *Valentin Landry (1844-1919): À la barre de l'Évangéline/ At the Helm of L'Évangéline*. Moncton: Éditions d'Acadie, 1992.

Dionne, Raoul. *La colonisation acadienne au Nouveau-Brunswick, 1760-1860: Données sur les concessions de terres.* Moncton: Chaires d'études acadiennes, 1989.

Dormon, James H. *The People Called Cajuns: An Introduction to Ethnohistory.* Lafayette: Center for Louisiana Studies, 1983.

Doucet, Camille-Antonio. *Une étoile s'est levée en Acadie - Marcel-François Richard.* Rogersville, N.-B.: Les Éditions du Renouveau, 1973.

Dubinsky, Karen. *The Second Greatest Disappointment: Honeymooning and Tourism at Niagra Falls.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.

Dupont, Jean-Claude. *Héritage d'Acadie.* Québec: Leméac, 1977.

Dupont, Jean-Claude. *Traditions populaires acadiennes: Le rituel de la vie.* Sainte-Foy: Les Éditions GID, 2002.

Elliott, Bruce. *Irish Migrants in the Canadas: a new approach.* Kingston et Montréal: McGill-Queen's University Press, 1988.

Faragher, John Mack. *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, 2005.

Fortin, Jean-Charles et Paul Larocques. *Histoire des Îles-de-la-Madeleine*. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 2002.

Fortin, Jean-Charles. *A brief history of the Îles de la Madeleine*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Freeman, Elizabeth. *The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture.* Durham, NC: Duke University Press, 2002.

Gagnon, Serge. *Mariage et famille au temps de Papineau*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1993.

Gallant, Cécile. *Les femmes et la Renaissance acadienne / Women and the Acadian Renaissance*. Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1992.

Gérin, Pierre et Pierre M. Gérin. *Marichette: lettres acadiennes, 1895-1898.* Sherbrooke: Antoine Naaman, 1982.

Gillis, John R. *For Better, For Worse: British Marriages, 1600 to the Present.* New York et Oxford: Oxford University Press, 1985.

Girard, Denise. *Mariage et classes sociales. Les Montréalais francophones entre les deux Guerres.* Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2000.

Gossage, Peter. *Families in Transition: Industry and Population in Nineteenth-Century Saint-Hyacinthe*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999.

Greenhill, Pauline. *Make the Night Hideous: Four English-Canadian Charivaris, 1881-1940.* Toronto: University of Toronto Press, 2010.

Greven, Philip. *Four Generations: Population, Land, and Family in Colonial Andover, Massachusetts*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Griffiths, Naomi E. S. *From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604-1755.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2004.

Hanington, Brian J. *Every Popish Person. The Story of Roman Catholicism in Nova Scotia and the Church of Halifax, 1604-1984.* Halifax: Archdiocese of Halifax, 1984.

Hardy, René. *Charivari et justice populaire au Québec.* Québec: Septentrion, 2015.

Harvey, Fernand et Gérard Beaulieu, éditeurs. *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*. Sainte-Foy: Éditions de l'IQRC, Éditions d'Acadie, 2000.

Hautecoeur, Jean-Paul. *L'Acadie du Discours.* Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1975.

Hebert-Leiter, Maria. *Becoming Cajun, Becoming American: the Acadian in American Literature from Longfellow to James Lee Burke.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2009.

Hébert, Pierre-Maurice. *Les Acadiens du Québec*. Montréal: Éditions de L'Écho, 1994.

Hobsbawm, Eric J. et T. O. Ranger. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hodson, Christopher. *The Acadian Diaspora: an Eighteenth-Century History.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Horne, Fred. *Historic Summerside, 1900-1970: Images of our Past.* Halifax: Nimbus Publishing, 2002.

Hornsby, Stephen J. *Nineteenth Century Cape Breton: A Historical Geography.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992.

Jehn, Janet. *Acadian Descendants* (vol. 1-11). Covington, Ky.: Janet B. Jehn, 1972.

Kastor, Peter J. *The Nation's Crucible: the Louisiana Purchase and the Creation of America.* New Haven: Yale University Press, 2004.

Landry, Nicolas et Nicole Lang. *Histoire générale de l'Acadie.* Québec: Septentrion, 2001.

Lebreton, Clarence. *L'affaire Louis Mailloux.* Caraquet: Éditions Franc jeu, 1992.

Léger, Lauraine. *Les sanctions populaires en Acadie*. Montréal: Éditions Leméac, 1978.

Lemieux, Denise et Lucie Mercier. *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940.* Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1989.

Lévesque, Andrée. *La norme et les déviantes. Des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres.* Montréal: Les éditions du remue-ménage, 1989.

Lockerby, Earl. *Deportation of the Prince Edward Island Acadians.* Halifax: Nimbus Publishing, 2008.

Macdougall, Brenda. *One of the Family: Metis Culture in Nineteenth-Century Northwestern Saskatchewan.* Vancouver: UBC Press, 2010.

MacLeod, Ada et Marjorie McCallum Gay. *Roads to Summerside: the Story of Early Summerside and the Surrounding Areas.* Summerside: n.p., 1980.

Maillet, Marguerite. *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve.* Moncton: Éditions d'Acadie, 1983.

Martel, Marcel. *French Canada: An Account of its Creation and Break-up, 1850-1967.* Ottawa: Canadian Historical Association, 1998.

Martel, Marcel. *Le deuil d'un pays imaginé: rêves, luttes et déroute du Canada français*. Collection Amérique française. Ottawa: Les presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

McGowan, Mark. *Waning of the Green: Catholics, the Irish, and Identity in Toronto, 1887-1922.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999.

McKay, Ian et Robin Bates. *In the Province of History: The Making of the Public Past in Twentieth-Century Nova Scotia.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2010.

McKay, Ian. *The Quest of the Folk: Antimodernism and Cultural Selection in Twentieth-Century Nova Scotia.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.

McLaren, Angus. *Our Own Master Race: Eugenics in Canada, 1885-1945.* Toronto: McLelland & Stewart Inc, 1990.

Menn, Joseph K. *The Large Slaveholders of Louisiana, 1860.* New Orleans: Pelican Publishing Company, 1964.

Migneault, Gaétan. *La crise scolaire de 1871 à 1875 au Nouveau-Brunswick: un produit de la Confédération.* Fredericton: Éditions du Beaubassin, 2013.

Montemurro, Beth. *Something Old, Something Bold: Bridal Showers and Bachelorette Parties*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006.

Mouhot, Jean-François. *Les réfugiés acadiens en France, 1758-1785. L'impossible réintégration?* Québec: Septentrion, 2009.

Nerbas, Don. *Dominion of Capital: The Politics of Big Business and the Crisis of the Canadian Bourgeoisie, 1914-1947.* Toronto: University of Toronto Press, 2013.

Olson, Sherry et Patricia Thornton. *Peopling the North American City: Montreal 1840-1900.* Kingston et Montréal: McGill-Queen's University Press, 2011.

Pascoe, Peggy. *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America.* New York: Oxford University Press, 2009.

Penner, Barbara. *Newlyweds on Tour: Honeymooning in Nineteenth-Century America.* Durham, New Hampshire: University of New Hampshire Press, 2009.

Perrin, Warren A. *Acadian Redemption: From Beausoleil Broussard to the Queen's Royal Proclamation.* Opelousas, LA: Andrepont, 2004.

Pitre, Jean-Marie. *De l'Acadie incendiée, jusqu'à Bonaventure.* Bonaventure: par l'auteur, 2014.

Plank, Geoffrey. *An Unsettled Conquest: The British Campaign Against the Peoples of Acadia.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Pleck, Elizabeth H. *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture and Family Rituals.* Cambridge et Londres: Harvard University Press, 2000.

Pleck, Elizabeth H. and Cele C. Otnes. *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding.* Berkeley: University of California Press, 2003.

Poitras, Jacques. *Imaginary Line: Life on an Unfinished Border.* Fredericton: Goose Lane Editions, 2011.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* Londres et New York: Routledge, 1992.

Quintal, Claire, éditrice. *L'émigrant acadien vers les États-Unis: 1842-1850.* Québec: Le Conseil de la vie française en Amérique, 1984.

Robart-Johnson, Sharon. *Africa's Children: A History of Blacks in Yarmouth, Nova Scotia.* Toronto: Natural Heritage Books, 2009.

Robillard, Denise. *L'Ordre de Jacques Cartier: une société secrète pour les Canadiens français catholiques, 1926-1965.* Montréal: Les Éditions Fides, 2009.

Robinson, Charles. *Dangerous Liaisons: Sex and Love in the Segregated South.* Fayetteville: University of Arkansas Press, 2003.

Ross, Sally et Alphonse Deveau. *The Acadians of Nova Scotia: Past and Present.* Halifax: Nimbus Publishing, 1992.

Roy, Michel. *L'Acadie perdue.* Montréal: Québec-Amérique, 1978.

Roy, Thérèse B. *Population totale et population acadienne des Provinces maritimes de 1871 à 1971.* Moncton: Centre d'études acadiennes, 1973.

Rudin, Ronald. *Remembering and Forgetting in Acadie: A Historian's Journey Through Public Memory.* Toronto: University of Toronto Press, 2009.

Rutherdale, Myra et Katie Pickles. *Contact Zones: Aboriginal and Settler Women in Canada's Colonial Past.* Vancouver: UBC Press, 2005.

Sager, Eric W. and Peter Baskerville. *Household Counts: Canadian Households and Families in 1901.* Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Samson, Daniel, éditeur. *Contested Countryside: Rural Workers and Modern Society in Atlantic Canada, 1800-1950.* Fredericton: Acadiensis Press, 1994.

Shammas, Carole. *A History of Household Government in America.* Charlottesville: University of Virginia Press, 2002.

Spickard, Paul R. *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America.* Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989.

Stanger-Ross, Jordan. *Staying Italian: Urban Change and Ethnic Life in Postwar Toronto and Philadelphia.* Chicago et Londres: University of Chicago Press, 2009.

Stanley, Amy Dru. *From Bondage to Contract: Wage Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation*. New York: Cambridge University Press, 1998.

Stanley, Della M. M. *A Man for Two Peoples: Pierre-Amand Landry.* Fredericton: Law Society of New Brunswick, 1988.

Stanley, Della Margaret M. *Au service des deux peuples : Pierre-Amand Landry.* Moncton: Éditions d'Acadie, 1977.

Stoler, Ann. *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History.* Durham: Duke University Press, 2006.

Surette, Paul. *Atlas of the Acadian Settlement in Beaubassin, pour une chronologie du village de 1667 à 1755.* Sackville, N.-B.: Tantramar Heritage Trust, 2005.

Tennyson, Brian Douglas, éditeur. *Impressions of Cape Breton.* Sydney, N.-É.: Cape Breton University Press, 2014, première édition 1986.

Thériault, Joseph Yvon. *Évangéline: contes d'Amérique.* Québec: Amérique, 2013.

Thériault, Léon. *La question du pouvoir en Acadie.* Moncton: Éditions d'Acadie, 1982.

Thériault, Léon. *Petit manuel d'histoire d'Acadie, de 1755 à 1867.* Moncton: Librairie acadienne, Université de Moncton, 1976.

Thibodeaux, Gene. *Rice Railroads and Frogs: A History of Rayne, Louisiana*. Church Point, La: Plaquemine Brulee Press, 2001.

Tremblay, Martine. *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^{e} siècle. Ritualité et distinction sociale.* Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2001.

Van Henten, Jan Willem et Anton Houtepen, éditeurs. *Religious Identity and the Invention of Tradition.* Koninklijke Van Gorcum: Royan Van Gorcum, 2001.

Vanderlinden, Jacques. *Se marier en Acadie française, XVII^{e} et XVIII^{e} siècle.* Collection Mouvange, Chaire d'études acadiennes. Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1998.

Ward, Peter. *Courtship, Love and Marriage in Nineteenth Century English Canada.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990.

Weil, François. *Family Trees: A History of Genealogy in America.* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Wood, Patricia K. *Nationalism from the Margins: Italians in Alberta and British Columbia.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002.

Woods, Shirley E. *Cinders and Saltwater: The Story of Atlantic Canada's Railways.* Halifax: Nimbus, 1992.

Young, Brian. *Patrician Families and the Making of Quebec: The Taschereaus and McCords.* Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2014.

b) Articles de périodiques

Acheson, W. T. « The National Policy and the Industrialization of the Maritimes, 1880-1910. » *Acadiensis*, 1, 2 (printemps 1972): 3-28.

Andrew, Sheila. « More Than a Flag of Convenience: Acadian Attitudes to Britain and the British Around the Time of Queen Victoria's 1887 Jubilee. » *History of Intellectual Culture* 5, 1 (2004): 1-13.

Arsenault, Georges. « Le dilemme des Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard. » *Acadiensis* 14, 2 (printemps 1985): 29-45.

Arsenault, Georges. « Stanislaus F. Perry - un pionnier chez les hommes politiques acadiens. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 35, 3 (juillet-septembre 2004): 89-112.

Arseneault, Samuel P. « Pour ne pas perdre le Nord: une nouvelle régionalisation des sept Acadies du Nouveau-Brunswick. » *Égalité* 35 (printemps 1994): 147-153.

Baker, Vaughn. « Patterns of Acadian Slave Ownership in Lafayette Parish, 1850. » *Attakapas Gazette* 9, 3 (septembre 1974): 144-148.

Bankston, Carl L. III et Jacques Henry. « Endogamy among Louisiana Cajuns: A Social Class Explanation. » *Social Forces* 77, 4 (juin 1999): 1317-1338.

Basque, Maurice et Laurent Durot. « L'affaire de la 'Maison Louche' de Caraquet: Solidarités familiales et gestion de l'ordre moral dans un village de la Péninsule acadienne. » *Revue de l'Université de Moncton*, 21, 2 (1988).

Bernard, Shane K. « Acadian Pride, Anglo-Conformism: The Acadian Bicentennial Celebration of 1955. » *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* (printemps 2000): 161-174.

Bidiscombe, Perry. « Le tricolore et l'étoile; The Origin of the Acadian National Flag, 1867-1912. » *Acadiensis* 20, 1 (automne 1990): 120-147.

Blais, Christian. « Pérégrinations et conquête du sol (1755-1836): l'implantation acadienne sur la rive nord de la Baie-des-Chaleurs. » *Acadiensis* 35, 1 (automne 2005): 3-23.

Bourque, Denis. « Le nationalisme acadien et l'émergence de la littérature acadienne (1875-1957). » *Journal of New Brunswick Studies / Revue d'études sur le Nouveau-Brunswick* 6, 2 (2015): 48-67.

Brasseaux, Carl A. « Phantom Letters: Acadian Correspondence, 1766-1784. » *Acadiensis* 23, 2 (printemps 1994): 124-32.

Brookes, Alan A. « Doing the Best I Can: The Taking of the 1861 New Brunswick Census. » *Histoire sociale / Social History* 9 (mai 1977): 70-91.

Brun, Régis. « L'histoire de 23 familles acadiennes prisonnières au fort Beauséjour. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 1, 9 (octobre 1965): 15-21.

Brun, Régis. « Le réveil du patriotisme acadien-américain, 1895-1905: la fondation de la Société l'Assomption. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 32, 1 (mars 2001): 40-68.

Brun, Régis. « Liste des prisionniers acadiens au Fort Edward, 1761 et 1762. Les papiers de Deschamps. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 3, 4 (juillet-septembre 1969): 158-164.

Brunet, Guy et Alain Bideau. « Démographie historique et généalogie. » *Annales de démographie historique* 2 (2000): 101-110.

Campbell, Mrs. Stephen Roy [Marie Pilkington]. « Bergeron and Arceneaux and Other Families. » *New Orleans Genesis* 8, 30 (mars 1969): 111-121.

Chandler, R. E. « Ulloa and the Acadians. » *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* 21, 1 (hiver 1980): 87-91.

Chiasson, Anselme. « Placide Gaudet. » *Revue de l'Université de Moncton* 3, 3 (septembre 1970): 120-128.

Chiasson, Guy et Joseph Yvon Thériault. « La construction d'un sujet acadien: résistance et marginalité. » *Revue internationale d'études canadiennes* 20 (automne 1999): 81-99.

Clarke, Patrick D. « L'Acadie perdue; Or, Maritime History's Other. » *Acadiensis* 30, 1 (automne 2000): 73-91.

Clarke, Patrick D. « Régions et régionalismes en Acadie: culture, espace, appartenance. » *Recherches Sociographiques* 41, 2 (2000): 299-365.

Cogswell, Dale. « William Harley's Report on the Acadians. » *Acadiensis* 7, 2 (printemps 1978): 103-106.

Couet, Thomas (Cyrille). « Le Madawaska et la fusion de deux races. » Revue de la Société historique du Madawaska 11, 1 (janvier-mars 1983): 5-17.

Couturier, Jacques Paul. « La République du Madawaska et l'Acadie: la construction identitaire d'une région néo-brunswickoise au XX^{e} siècle. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 56, 2 (automne 2002): 153-184.

Davis, Nanciellan. « Ethnic Groups in Richibucto Civil Parish, New Brunswick: a Note on the Use of the Nineteenth-Century Census Manuscript Returns. » *Études ethniques au Canada* 20, 3 (janvier 1988): 147-154.

Desdouits, Anne-Marie. « La famille acadienne du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse à l'époque du père Sigogne: harmonie et tensions. » *Revue de l'Université Sainte-Anne* (1987): 90-107.

John A. Dickinson. « Les chemins migratoires et l'établissement des Acadiens à Saint-Denis au XVIII^{e} siècle. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 29, 1-2 (mars-juin 1998): 5-17.

Dickinson, John A. « Les réfugiés acadiens au Canada, 1755-1775. » *Études canadiennes / Canadian studies* 37 (1994): 51-61.

Dubler, Ariela R. « In the shadow of marriage: single women and the legal construction of the family and the state. » *Yale Law Journal* 112, 7 (avril 2003): 1641-1715.

Dupaquier, Jacques. « Problèmes de représentativité dans les études fondées sur la reconstitution des familles. » *Annales de démographie historique* 1 (1972): 83-91.

Durot, Laurent. « Les stratégies matrimoniales d'une famille canadienne dans la Péninsule acadienne au XIX^{e} siècle: Le cas de la famille Desjardins dit Losier de Tracadie. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 22, 1 (janvier-mars 1991): 22-30.

Estaville, Lawrence E. Jr. « Changeless Cajuns: Nineteenth-Century Reality or Myth? » *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* 28, 2 (printemps 1987): 117-140.

Ferland, Jacques. « Canadiens, Acadiens, and Canada: Knowledge and Ethnicity in Labour History. » *Labour / Le Travail* 50 (automne 2002): 101-115.

Frenette, Yves. « L'historiographie des Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1872-2015. » *Bulletin d'histoire politique* 24, 2 (hiver 2016): 75-103.

Gaffield, Chad. « Canadian Families in Cultural Context: Hypotheses from the Mid-Nineteenth Century. » *Historical Papers / Communications historiques* 14, 1 (1979): 48-70.

Sirois, Georges. « La participation des Madawaskayens aux Conventions Nationales (1880-1908). » *Les cahiers de la société historique acadienne* 5, 3 (1974): 120-126.

Glassford, Sarah. « It's (Still) Complicated: Region and Gender in Recent works of Atlantic Canadian Women's and Gender History. » *Acadiensis* 44, 1 (hiver-printemps 2014): 145-154.

Greenhill, Pauline. « Welcoming the Newlyweds: Charivari, Shivaree, Serenade, Banjo, and Saluting in Nova Scotia, 1917-c.1975. » *Acadiensis* 38, 1 (hiver-printemps 2009): 52-74.

Griffiths, Naomi. « Mating and Marriage in Early Acadia. » *Renaissance and Modern* Studies, 35 (1992): 109-127.

Griffiths, Naomi E. S. « Réflexions et commentaires sur la déportation de 1755. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 36, 2-3 (septembre 2005): 91-101.

Henry, Jacques. « From "Acadien" to "Cajun" to "Cadien": Ethnic Labelization and Construction of Identity. » *Journal of American Ethnic History* 17, 4 (été 1998): 29-62.

Houle-Rhéaume, Sylvie. « Idéologie du père Philias-Frédéric Bourgeois, c.s.c. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 11, 4 (décembre 1980): 340-366.

Hynes, Gisa. « Some Aspects of the Demography of Port Royal, 1650-1755. » *Acadiensis* 3, 1 (automne 1973): 3-17.

Inwood, Kris E. « Maritime Industrialization from 1870 to 1910: A Review of the Evidence and Its Interpretation. » *Acadiensis* 21, 1 (1991): 132-155.

Kennedy, Gregory M. W. « Pushing Family Reconstitution Further: Life Course, Socioeconomic Hierarchy, and Migration in the Loudunais, 1705-1765. » *Journal of Family History* 37, 3 (juillet 2012): 303-318.

Keppie, Christina. « Understanding the Meaning of Acadie. » *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes* 45, 1 (hiver 2011): 200-227.

Labelle, Ronald. « Choisir son identité culturelle: le cas d'Allan/Alain Kelly. » *Rabaska: revue d'ethnologie de l'Amérique française* 1, (2003): 11-20.

Ladouceur, Sylvie. « La bergère, le prince et le diable: les carnavals d'hiver de 1881 dans le sud-est du Nouveau-Brunswick. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 44, 1-2 (juin 2013): 14-35.

Landry, Michelle. « Esquisse d'une genèse de la société acadienne. » *Recherches sociographiques* 54, 2, (2013): 305-323.

Laparra, Manon. « Les représentations de la France dans les discours et sermons des conventions nationales acadiennes, de 1881 à 1937. » *Francophonies d'Amérique* 15 (printemps 2003): 53-62.

LeBlanc, Robert G. « L'émigration, colonisation et rapatriement: the Acadian perspective. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 19, 3 (1988): 71-104.

LeBlanc, Ronnie-Gilles. « Les réfugiés acadiens au camp d'Espérance de la Miramichi en 1756-1761: un épisode méconnu du Grand Dérangement. » *Acadiensis* 41, 1 (hiver-printemps 2012): 128-168.

Masicotte, Julien. « Les nouveaux historiens de l'Acadie. » *Acadiensis* 34, 2 (printemps 2005): 146-178.

McKay, Ian. « A note on "Region" in Writing the History of Atlantic Canada. » *Acadiensi*s 29, 2 (printemps 2000): 89-101.

Medjuck, Sheva. « The Importance of Boarding for the Structure of the Household in the Nineteenth Century: Moncton, New Brunswick, and Hamilton, Canada West. » *Histoire sociale / Social History* 25 (mai 1980): 207-213.

Molloy, Maureen. « "No Inclination to Mix With Strangers": Marriage Patterns Among Highland Scots Migrants to Cape Breton and New Zealand, 1800-1916. » *Journal of Family History* 11, 3 (1986): 221-243.

Morton, Suzanne. « Gender, Place, and Region: Thoughts on the State of Women in Atlantic Canadian History. » *Atlantis* 25, 1 (2000): 119-28.

Mouhot, Jean-François. « Une ultime revenante? Lettre de Jean-Baptiste Semer, de La Nouvelle-Orléans, à son père, au Havre, 20 avril 1776. » *Acadiensis* 34, 2 (printemps 2005): 123-129.

Nootens, Thierry. « Un individu "éclaté" à la dérive sur une mer de "sens" ? Une critique du concept d'identité. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 62, 1 (2008): 35-67.

Ouellet, Fernand. « Démographie, développement économique, fréquentation scolaire et alphabétisation dans les populations acadiennes des Maritimes avant 1911 : une perspective régionale et comparative. » *Acadiensis* 26, 1 (automne 1996): 3-31.

Parenteau, Bill. « The Woods Transformed: The Emergence of the Pulp and Paper Industry in New Brunswick, 1918-1931. » *Acadiensis* 22, 1 (automne 1992): 5-43.

Pitre, Marie-Claire. « Emile Lauvrière et l'Acadie (1866-1954). » *Les cahiers de la société historique acadienne* 13, 2 (juin 1982): 61-86.

Quintal, Claire. « Les archives des Franco-Américains et des Acadiens de la Nouvelle-Angleterre. » *Archives* 36, 2 (2004-2005): 39-57.

Rajotte, Pierre. « Les pèlerinages de Raymond-Henri Casgrain: de la référentialité à l'intertextualité. » *Voix et Images* 22, 2 (hiver 1997): 289-306.

Richard, Camille-Antoine. « Le discours idéologique des conventions nationales et les origines du nationalisme acadien. Réflexions sur la question nationale. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 17, 3 (juillet-septembre 1986): 73-87.

Richard, Chantal. « Le récit de la Déportation comme mythe de création dans l'idéologie des Conventions nationales acadiennes (1881-1937). » *Acadiensis* 36, 1 (automne 2006): 69-81.

Richard, Sacha. « Commémoration et idéologie nationale en Acadie. Les fêtes du bicentenaire de la déportation acadienne. » *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 3, 1 (automne 2002): 27-59.

Robichaud, Deborah. « Les conventions nationales (1890-1913). La Société nationale l'Assomption et son discours. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 12, 1 (mars 1981): 36-58.

Russell, Sarah. « Intermarriage and Intermingling: Constructing the Planter Class in Louisiana's Sugar Parishes, 1803-1850. » *Louisiana History: the Journal of Louisiana Historical Association* 46, 4 (automne 2005): 407-434.

Stanley, George F. G. « The Caraquet Riots of 1875. » *Acadiensis* 2, 1 (automne 1972): 21-38.

Starling, Jamie M. « "He Does Not Profess, Until Today, any Religion": Catholic Clergy and Intermarriage in Paso del Norte during the Nineteenth Century. » *American Catholic Studies* 126, 1 (printemps 2015): 43-61.

Theobald, Andrew. « Une Loi Extraordinaire : New Brunswick Acadians and the Conscription Crisis of the First World War. » *Acadiensis* 34, 1 (automne 2004): 80-95.

Thériault, Léon. « Les origines de l'archevêché de Moncton: 1835-1936. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 17, 4 (1986): 111-132.

Thomas, Leanna I. « A Fractured Foundation: Discontinuities in Acadian Resettlement in Louisiana, 1755-1803. » *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* 55, 3 (printemps 2014): 198-227.

Törngren, Sayaka Osanami, Nahikari Irastorza, et Miri Song. « Towards building a conceptual framework on intermarriage. » *Ethnicities* 16, 4 (août 2016): 497-520.

Trépanier, Cécyle. « Le mythe de l'Acadie des Maritimes. » *Géographie et cultures* 17 (1996): 55-74.

Trépanier, Cécyle. « À la recherche de l'Acadie et des perceptions identitaires des Acadiens des provinces maritimes du Canada. » *Études canadiennes* 37 (1994): 181-195.

Tye, Diane. « A Poor Man's Meal: Molasses in Atlantic Canada. » *Food, Culture and Society* 11, 2 (septembre 2008): 335– 354.

Tye, Diane. « Lobster Tales: Narratives of Food, Past, and Place in Maritime Canada. » *Cuizine: The Journal of Canadian Food Cultures* 3, 1 (2011).

Vanderlinden, Jacques. « Alliances entre familles acadiennes pendant la période française. » *Les cahiers de la société historique acadienne* 27, 2-3 (1996).

Vasquez-Parra, Adeline. « L'accueil des exilés acadiens suite au Grand-Dérangement dans la colonie du Massachusetts de 1755 à 1775. » *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes* 44 (2011): 91-110.

Volpé, Philippe. « La brayonnité, la brayonnité?!? : référence madawaskayenne en chantier, 1785-2014. » *Acadiensis* 44, 1 (hiver-printemps 2015): 64-90.

Voorhies, Jacqueline K. « The Attakapas Post: The First Acadian Settlement. » *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association* 17 (hiver 1976): 91-96.

Widdis, Randy W. « Generations, mobility, and persistence: A view from genealogies. » *Histoire sociale / Social History* 25, 49 (mai 1992): 125-150.

c) Chapitres de livres

Adams, John W. et Alice Bee Kaskoff. « Anthropology, Genealogy, and History: A Research Log », dans *Generations and Change: Genealogical Perspectives in Social History* sous la direction de Ralph Crandall. Macon, GA: Mercer University Press, 1986.

Arseneault, Samuel. « Aires géographiques en Acadie », dans *Francophonies minoritaires au Canada: l'état des lieux* sous la direction de Joseph Yvon Thériault. Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1999.

Basque, Maurice. « Acadiens, Cadiens et Cajuns: identités communes et distinctes? », dans *Acadiens et Cajuns. Politique et culture de minorités francophones en Amérique du Nord* sous la direction de Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof. Innsbruck: Insbruck University Press, 2009.

Belliveau, Joel. « Acadian New Brunswick's Ambivalent Leap into the Canadian Liberal Order », dans *Creating Postwar Canada: Community, Diversity, and Dissent, 1945-75* sous la direction de Magda Fahrni et Robert Rutherdale. Vancouver: UBC Press, 2008.

Bérubé, Adrien. « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie: les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie », dans *Les Acadiens: état de la recherche* sous la direction de Jacques Lapointe et André Leclerc. Québec: CVFA, 1987.

Boisvert, Michel. « Migrations des francophones, 1652-1990: l'exemple des familles Boisvert », dans *Population et territoire* sous la direction de Serge Courville et Normand Séguin. Québec: Presses de l'Université Laval, 1996.

Boucher-Marchand, Monique. « L'Évangéline et les femmes, 1887-1910: de l'image univoque au symbolisme archétypal », dans *L'Évangéline 1887-1982: entre l'élite et le peuple* sous la direction de Gérard Beaulieu. Moncton: Éditions d'Acadie, 1997.

Bourque, Denis. « Le mythe de l'acadianité d'après Michel Roy: le concept de l'identité acadienne et sa déconstruction systématique dans *L'Acadie perdue* », dans *Entre textes et images: Constructions identitaires en Acadie et au Québec* sous la direction de Monika Boehringer, Kristy Bell et Hans R. Runte. Moncton: Université de Moncton et l'Institut d'études acadiennes, 2010.

Bradbury, Bettina et Tamara Myers. « Introduction: Negotiating Identities in Nineteenth- and Twentieth-Century Montreal », dans *Negotiating Identities in 19th- and 20th-Century Montreal* sous la direction de Bettina Bradbury et Tamara Myers. Vancouver: UBC Press, 2005.

Brasseaux, Carl A. « "Grand Texas": The Cajun Migration to Texas », dans *French in Texas: History, Migration, Culture* sous la direction de François Lagarde. Austin: University of Texas Press, 2003.

Brundage, W. Fitzhugh. « Le Réveil de la Louisiane: Memory and Acadian identity, 1920-1960 », dans *Where These Memories Grow: History, Memory, and Regional Identity in the American South* sous la direction de W. Fitzhugh Brundage. Chapell Hill, NC: University of North Carolina Press, 2000.

Brundage, W. Fitzhugh. « Memory and Acadian Identity, 1920-1960: Susan Evangeline Walker Anding, Dudley LeBlanc, and Louise Olivier, or the Pursuit of Authenticity », dans *Acadiens et Cajuns. Politique et culture de minorités francophones en Amérique du Nord* sous la direction de Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof. Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009.

Buckner, Phillip A. « The 1870s: Political Integration », dans *The Atlantic Provinces in Confederation* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise. Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993.

Bujold, Stéphane. « La diaspora acadienne du Québec: essai de contribution à l'élargissement du champ national acadien », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

Cabajsky, Andrea. « Historiographical Revision and Colonial Agency: Napoléon Bourassa's Jacques et Marie », dans *Recalling Early Canada: Reading the Political in Literary and Cultural Production* sous la direction de Jennifer Blair et al. Edmonton: University of Alberta, 2005.

Caron, Caroline-Isabelle. « Pour une nouvelle vision de l'Acadie », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

Clarke, P. D. « "Poésie du silence ... lieu de nulle part": jalons d'une théorie générale de l'acadianité », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

Cyr, Jean-Roch. « L'expansion démographique des Acadiens à Moncton avant 1881: le processus d'urbanisation et ses conséquences socio-culturelles », dans *Moncton, 1871-1929: Changements socio-économiques dans une ville ferroviaire* sous la direction de Daniel Hickey. Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1990.

Daigle, Jean. « L'historiographie et l'identité acadienne au XIX^{e} et XX^{e} siècles », dans *Identité et cultures nationales* sous la direction de Simon Langlois. Québec: Presses de l'Université Laval, 1995.

Dickason, Olive Patricia. « From "One Nation" in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A look at the emergence of the métis », dans *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America* sous la direction de Jacqueline Peterson et Jennifer S. H. Brown. Winnipeg: The University of Manitoba Press, 1985.

Finguard, Judith. « The Paradoxes of Progress », dans *The Atlantic Provinces in Confederation* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise. Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993.

Freeman, Victoria. « Attitudes Toward "Miscegenation" in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860-1914 », dans *Finding a Way to the Heart: Feminist Writings on Aboriginal and Women's History in Canada* sous la direction de Robin Jarvis Brownlie et Valerie J. Korinek. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2012.

Harvey, Fernand. « Les historiens canadiens-français et l'Acadie, 1859-1960 », dans *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*, sous la direction de Gérard Beaulieu et Fernand Harvey. Sainte-Foy, Québec: Éditions de l'IQRC, Éditions d'Acadie, 2000.

Henry, Kevin et Sherry Olson. « Balises patronymiques de l'Amérique française », dans *De Québec à l'Amérique française: histoire et mémoire* sous la direction de Thomas Wien, Cécile Vidal et Yves Frenette. Québec: Presses de l'Université Laval, 2006.

Lafleur, Ginette. « L'industrialisation et le travail rémunéré des femmes: Moncton, 1881-1891 », dans *Moncton, 1871-1929: Changements socio-économiques dans une ville ferroviaire* sous la direction de Daniel Hickey. Moncton: Les Éditions d'Acadie, 1990.

Laparra, Manon. « De Memramcook en 1881 à Moncton en 2000: esquisse d'une trajectoire de la modernité acadienne », dans *La modernité en Acadie* sous la direction de Ghislain Clermont et Janine Gallant. Moncton: Chaire d'études acadiennes, 2005.

LeBlanc, Paul-D. « De la ferme à l'usine: les Acadiens dans Fitchburg, Massachusetts, 1880-1910 », dans *L'Émigrant acadien vers les États-Unis: 1842-1950* sous la direction de Claire Quintal. Québec: Le Conseil de la Vie française en Amérique, 1984.

LeBlanc, Robert G. « The Acadian Migrations », dans *French America: Mobility, Identity, and Minority Experience Across the Continent* sous la direction de Dean R. Louder et Eric Waddell. Baton Rouge et Londres: Louisiana State University Press, 1993.

Lefebvre, Marie. « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

Lemieux, Denise. « Lieux de sociabilité de la jeunesse et changements socio-culturels dans la formation des couples (1880-1940) », dans *De la sociabilité. Spécificité et mutations* sous la direction de Roger Levasseur. Montréal: Boréal, 1990.

Mailhot, Raymond. « Prise de conscience collective acadienne et comportement de la majorité anglophone au Nouveau-Brunswick (1860-1891) », dans *Lectures de l'Acadie: une anthologie de textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994* sous la direction de Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau. Québec: Fides, 2009.

Masicotte, Julien. « Le territoire acadien. Contextes et perceptions », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

McCann, Larry. « The 1890s: Fragmentation and the New Social Order », dans *The Atlantic Provinces in Confederation* sous la direction de E. R. Forbes et D. A. Muise. Fredericton et Toronto: Acadiensis Press et University of Toronto Press, 1993.

Morton, Suzanne. « The June Bride as the Working-Class Bride: Getting Married in a Halifax Working-Class Neighbourhood in the 1920s », dans *Canadian Family History:*

Selected Readings sous la direction de Bettina Bradbury. Toronto: Copp Clark Pitman, 1992.

Noël, Patrick Michel. « L'historiographie dans l'historiographie acadienne », dans *Clio en Acadie: Réflexions historiques* sous la direction de Patrick D. Clarke. Québec: Presses de l'Université Laval, 2014.

Perrin, Warren A. « La remarquable histoire démographique du peuple acadien », dans *L'Acadie hier et aujourd'hui. L'histoire d'un peuple* sous la direction de Phil Comeau, Warren Perrin et Mary Broussard Perrin. Tracadie-Sheila, N.-B. et Opelousas, Louisiane: Éditions de la Grande Marée et Andrepont Publishing, 2014.

Rompillon, Samantha. « Entre mythe et réalité: Beaubassin, miroir d'une communauté acadienne avant 1755 », dans *Balises et références: Acadies, francophonies* sous la direction de Martin Pâquet and Stéphane Savard. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.

Roy, Muriel K. « Settlement and Population Growth in Acadia », dans *The Acadians of the Maritimes: thematic studies* sous la direction de Jean Daigle. Moncton: Centre d'études acadiennes, 1982.

Rubio, Julie Hanlon. « Marriage, Family and the Modern Catholic Mind », dans *American Religions and the Family: How Faith Traditions Cope with Modernization & Democracy* sous la direction de Don S. Browning et David A. Clairmont. New York: Columbia University Press, 2007.

Thériault, Léon. « The Acadianization of Ecclesiastical Structures in the Maritimes, 1758-1953 », dans *Acadia of the Maritimes* sous la direction de Jean Daigle. Moncton: Centre d'études acadiennes, 1995.

Weil, François. « The Purchase and Making of French Louisiana », dans *Empire of the Imagination: Transatlantic Histories of the Louisiana Purchase* sous la direction de Peter J. Kastor et François Weil. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009.

White, Stephen A. « The True Number of the Acadians », dans *Du Grand Dérangement à la Déportation: Nouvelles perspectives historiques* sous la direction de Ronnie-Gilles LeBlanc. Moncton: Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 2005.

Wicken, Wiliam C. « Re-examining Mi'kmaq-Acadian Relations, 1635-1755 », dans *Habitants et marchands: Twenty Years later. Lectures de l'histoire des XVIIe et XVIIIe siècles canadiens. Reading the History of Seventeenth- and Eighteen-Century Canada* sous la direction de Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998.

d) Mémoires et thèses

Arceneaux, Maureen G. « Acadian to Cajun: Population, Family, and Wealth in Southwest Louisiana, 1765-1854. » Thèse de doctorat, Brigham Young University, 1982.

Beaulieu, Gérard. « Pascal Poirier, premier sénateur acadien, 1852-1933. » Thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 1971.

Bergeron, Josée. « Contribution différentielle des ancêtres d'origine acadienne au bassin génétique des populations régionales du Québec. » Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, 2005.

Bernou, Anne. « Le nationalisme acadien des années 1910 à 1920 à travers L'Évangéline. » Thèse de maîtrise, Université de Paris, 1971.

Boucher, Monique. « Éros contre Thanatos: l'émergence de l'imaginaire acadien dans le journal *L'Évangéline* (1887-1920). » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1992.

Brasseaux, Ryan André. « *Ensemble, on est capable:* Memory, Cultural Politics, and the Rise of *l'Amérique française.* » Thèse de doctorat, Yale University, 2011.

Carr, Sheila Betty. « New Brunswick Reaction to the North West Rebellion: A Study in Regionalism and Ethnicity. » Thèse de maîtrise, University of New Brunswick, 1971.

Charpentier, Erik. « Cadien-Américain: une négociation identitaire. » Thèse de maîtrise, University of Louisiana Lafayette, 2001.

Chiasson, Laurentine. « Valentin Landry (1844-1919): patriote de la renaissance acadienne. » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1974.

Cimino, Louis F. « Ethnic nationalism among Acadians of New Brunswick: an Analysis of Ethnic Political Development. » Thèse de doctorat, Duke University, 1977.

Craig, Beatrice. « Family, Kinship and Community Formation on the Canadian-American Border: Madawaska, 1785-1842. » Thèse de doctorat, University of Maine, 1984.

Desjardins, Luc. « Nationalisme et régionalisme: une analyse spatiale de la cohésion en Acadie du N.-B. » Thèse de maîtrise, Université Laval, 1981.

Doucette, Sophie. « Marcel-François Richard et la colonisation agricole de Rogersville (1870-1915): entre discours et réalité. » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2012.

Johnson, Marc. « Les stratégies de l'acadianité. Analyse socio-historique du rôle de la presse dans la formation de l'identité acadienne. » Thèse de doctorat, Université de Bordeaux II, 1991.

Keppie, Christina Lynn. « *L'Acadie communautaire*: The Inclusion and Exclusion of New Brunswick Francophones. » Thèse de doctorat, Université d'Alberta, 2008.

Landry, Jordan. « L'union fait la force: A Comparison of Selected Political Developments of Francophone Movements in New Brunswick and Louisiana. » Mémoire de baccalauréat, University of Louisiana at Lafayette, 2011.

Landry, Michelle. « La question du politique en Acadie: Les transformations de l'organisation sociopolitique des Acadiens du Nouveau-Brunswick. » Thèse de doctorat, Université Laval, 2011.

LeBlanc, Barbara. « To dance or not to dance: the case of church and group social control in Chéticamp, Cape Breton Island, Nova Scotia » Thèse de maîtrise, Université Laval, 1986.

LeBlanc, François. « Membership, leadership et activisme au sein de l'Ordre de Jacques Cartier en Acadie: le conseil régional 20 (Moncton). » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2013.

LeBlanc, Phyllis E. « Le Courrier des Provinces maritimes et son influence sur la société acadienne (1885-1903). » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1978.

LeBlanc, Phyllis E. « Moncton, 1870-1937: A Community in Transition. » Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1988.

LeBlanc, Ronnie-Gilles. « Dynamiques familiales dans la communauté acadienne de Cap-Pelé-Chimougoui au XIX^{e} siècle: un regard sur le rôle de la famille à l'époque de la survivance acadienne. » Thèse de doctorat, Université Laval, 2003.

MacPherson, Dawne T. « L'Acadie and Moncton. » Thèse de maîtrise, Université Mount Allison, 1983.

Mailhot, Raymond. « La "Renaissance acadienne" (1864-1888), l'interprétation traditionnelle et *Le Moniteur Acadien.* » Mémoire de D. E. S., Université de Montréal, 1969.

Mailhot, Raymond. « Prise de conscience collective acadienne au Nouveau-Brunswick, 1860-1891, et comportement de la majorité anglophone. » Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1973.

Marsaud, Myriam. « L'étranger qui dérange: le procès de sorcellerie de Jean Campagna, miroir d'une communauté acadienne, Beaubassin, 1685. » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 1993.

Millet, Donald J. Sr. « The Economic Development of Southwest Louisiana, 1865-1900. » Thèse de doctorat, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, 1964.

Richard, Camille-Antoine. « L'idéologie de la première convention nationale acadienne. » Thèse de maîtrise, Université Laval, 1960.

Rompillon, Samantha. « La migration à Beaubassin, village acadien, fruit de la mobilité et de la croissance. » Thèse de maîtrise, Université de Poitiers, 1998.

Rousseau, Jules. « Biographie d'Henri Paul LeBlanc. » Mémoire de baccalauréat, Université de Moncton, Avril 1974.

Savoie, Michelle. « Firmin Picard et la rencontre de trois cultures littéraires. » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2001.

Sexton, Rocky. « Cajuns, Germans and *les Américains*: A Historical Anthropology of Cultural and Demographic Transformations in Southwest Louisiana, 1880 to present. » Thèse de doctorat, University of Iowa, 1996

Spigelman, Martin S. « The Acadian Renaissance and the development of Acadien-Canadien relations 1864-1912: "des frères trop longtemps séparés." » Thèse de doctorat, Dalhousie University, 1975.

Vicero, Ralph D. « Immigration of French Canadians to New England 1840-1900: A Geographical Analysis. » Thèse de doctorat, Université du Wisconsin, 1968.

Volpé, Philippe. « L'Ordre de Jacques Cartier en Acadie du Nouveau-Brunswick durant la Grande Dépression, 1933-1939: Noyautage, extériorisation et nationalisme économique. » Thèse de maîtrise, Université Laval, 2013.

Williston, Julie. « L'émigration des femmes acadiennes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre (1906-1924). » Thèse de maîtrise, Université de Moncton, 2012.

e) Conférences

Basque, Maurice « "Sleeping with the Enemy": Les alliances matrimoniales entre Acadiennes et officiers britanniques dans la Nouvelle-Écosse de la première moitié du 18e siècle », Université de Moncton, mai 1996.

f) Dictionnaires, bibliographies et anthologies

Bernard, Jean. *Généalogie des familles acadiennes de l'Île-du-Prince-Édouard, Vol. 1: Arsenault.* Baie de Malpèque, Î.-P.-É.: Chez l'auteur, 2009.

Savard, Denis J. *Dictionnaire généalogique des familles Arsenault (Arceneaux, Arseneau, Arseneault).* Québec: MultiMondes, 2000.

White, Stephen A. *Dictionnaire généalogique des familles acadiennes. Première partie, 1636 à 1714*. Moncton, N.-B.: Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1999.

g) Sites Internet

Ancestry: www.ancestry.ca

Automated genealogy: www.automatedgenealogy.com

Base de données fédérée des Archives provinciales du Nouveau-Brunswick: archives.gnb.ca

Dictionnaire biographique du Canada en ligne: www.biographi.ca

Encyclopédie du patrimoine de l'Amérique française: www.ameriquefrançaise.org

Ensemble Encore: Together Again! The Acadian Memorial Archive: www.acadianmemorial.org/ensemble_encore2/adaptation.htm

La Voix acadienne : www.lavoixacadienne.com