
L'Acadie du silence. Pour une anthropologie de l'identité acadienne*

Patrick D. Clarke
Historien
Charlo, Nouveau-Brunswick

L'Acadie. Le mot [...] oriente la pensée vers l'imaginaire, dans le jardin analogique des mythologies plus que vers le temps de l'histoire ou l'espace objectif [...] L'Acadie demeure légende, aux confins de l'histoire et du rêve ou de la révélation, poésie du silence [...], lieu de nulle part.

J.-P. Hauteceœur, *L'Acadie du discours*, 1975 : 3

Ne faites pas ce qui se fait en Égypte, où vous avez demeuré. Ne faites pas ce qui se fait en Canaan, où je vais vous mener [...] Marchez dans ma Voie.

Lévitique, 18 : 3, 4

* On l'aura remarqué, le titre de cet essai est calqué sur celui du livre de Jean-Paul Hauteceœur, *L'Acadie du discours. Pour une sociologie de la culture acadienne* (1975). C'est pour moi une façon de souligner, un quart de siècle après sa parution, l'importance de cet ouvrage. Je voudrais vivement remercier Maurice Basque de ses commentaires critiques d'une version antérieure de cet essai. Avec pas moins de conviction, je voudrais signaler le rôle vital que joue la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN) dans la recherche sur la francophonie canadienne hors Québec. Enfin, il est à noter que, pour alléger l'appareil critique d'un essai déjà long, j'ai choisi d'écarter toute référence aux nombreux ouvrages, généralement théoriques mais aussi théologiques, qui ont informé ma lecture des travaux effectivement cités qui, eux, portent sur l'Acadie.

RETOUR AUX ORIGINES

L'Acadie comme prémonition

Jean-Paul Hauteœur, comme pour donner suite à son ouvrage magistral *L'Acadie du discours* (1975), esquissa les grandes lignes d'une anthropologie générale de l'Acadie. Coup sur coup, dans deux articles (1976, 1977) et dans un texte demeuré inédit (1978), il jeta les bases d'un ambitieux projet. Trois approches, écrivit-il, était requises pour donner à l'Acadie une définition objective : les indices matériels constitutifs du groupe, les faits de conscience collective et, l'entre-deux, la « vue de l'intérieur ». Les deux premières approches, Hauteœur les laisse à d'autres ; il lui restait à saisir le « caché », les « rythmes de son corps animique » (1976 : 168-172). Ainsi, il se rabat sur les faits d'âme, sur le psychique, bref, sur le mystère. Son diagnostic était lapidaire : « l'Acadie n'a d'autre existence que dans le discours qui la constitue. Le lieu de l'Acadie, c'est son discours ! » Dépossédée de tous les faits de production, l'Acadie, hors du réel, se cantonne dans l'imaginaire. Victime du fait, elle est maîtresse de la valeur. Mais, acquiesce-t-il, l'Acadien, lui, pour peu qu'il ait le sentiment d'en être un, doit participer à une solidarité, à une identité, à cette « communion avec cette Acadie-nature [...] ce mystère qu'on porte en soi ». C'est cette nature, cette objectivité qu'exprime le poète, que Hauteœur veut « reposséder » ; il lui faut constituer en un objet de science « cette sublime Acadie qu'on ne voit pas [...] parce qu'on l'a déportée dans l'imaginaire ou [...] encore parce qu'elle [...] assume sa destinée historique dans l'imaginaire – en attendant, [...] comme le peuple juif [...], le temps de l'incarnation » (1977 : 13-17)¹. Hauteœur, sa finesse louangée, n'a cependant pas eu de

1. Albert Gelin, dans son étude synthétique du peuple d'Israël, dit, lui aussi, devoir déborder « le plan de la description purement sociologique ou psychologique, tant il est difficile de considérer le problème historique d'Israël sans toucher au mystère d'Israël [car] ce peuple porte un secret dont il vit, une vocation [...] qui fait l'unité spirituelle de son histoire. Par-delà les réalités empiriques, c'est à ce dedans qu'il faut accéder » (1961 : 19).

disciples. C'est dommage, car il y a dans ses travaux une voie vers la révélation du mystère, vers ce que, plus prosaïquement, on nomme l'identité. Il n'en faut pas plus pour que je me propose de renouveler le paradigme de Hauteœur en l'accordant à de nouvelles données et à de nouvelles perspectives.

Hauteœur a mis le doigt sur tous les faits essentiels d'une anthropologie de l'identité acadienne et notamment sur ces oppositions binaires par lesquelles on tente de décrire la condition humaine : tradition/modernité, parole/écriture, mémoire/histoire ; faits qui, depuis lors, ont été éclairés par un important corpus scientifique et par des progrès dans notre appréciation de l'Acadie. Poète-anthropologue, Hauteœur, ne manquait pas de prémonition en évoquant les avenues de recherche qui seront au cœur de cette quête. L'une, l'engouement pour la mémoire collective, qu'il évoque par la formule « monopole radical de la valeur », ce geste de défense par lequel l'Acadie oppose le sacré, l'onirique et l'idée à l'histoire, au réel et à la chose (1977 : 17). C'est précisément là l'ordre du jour de la recherche du primitif et du sacré de la conscience historique juive, proposé dans *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* de Yosef H. Yerushalmi (1982). L'autre, une critique littéraire qui se fait anthropologie en se constituant par « retour aux fondements et dépassement » (1977 : 14, note 7). Une voie de recherche qui s'est concrétisée à travers l'enquête systématique sur l'imaginaire acadien, notamment grâce à James de Finney. Et, enfin, « l'infrastructure », cette « configuration de rapports sociaux » qu'est l'Acadie ; puis le « pour soi », les théories et les buts qui animent acteurs et groupes (1971 : 260). C'est cela que Hauteœur avait confié à une sociologie à qui il incombait d'en repérer les cadres sociaux et les récurrences, chose faite notamment par J. Yvon Thériault. Ce sont ces deux vecteurs du mystère, la mémoire et l'imaginaire, de même que leur validation qui structureront le présent essai.

L'Acadie comme mythe

La conclusion de Hauteœur : du point de vue des indices sociétaux, l'Acadie n'est pas une société, elle n'a point de « densité matérielle ». Sa caractéristique propre est « de n'être pas incarnée

dans l'espace ». Société minoritaire, inachevée, elle vit en superposition par rapport aux structures dominantes, dans un univers aérien, c'est-à-dire hors de la morphologie sociale et de « l'idée nationale ». C'est à ce niveau que l'Acadie trouve son « lieu unificateur dans le sentiment national qui crée la nation en tant que macrocosme rythmique ou pneumatique intégrant les faits psychiques individuels ». Le nationalisme acadien, fait intérieur, mystique, s'exprime « sous la forme d'un culte à l'entité sacralisée qu'est la nation ». « Le sentiment national déborde [...] du quotidien et du profane en tant que phénomène religieux. » C'est là l'essence sacrée du nationalisme des sociétés déconstruites et, en Acadie, cela comprend nombre de symboles, de rites et de dogmes (les « faits historiques mythifiés », la « réactualisation rituelle de la naissance et de la renaissance », le « mythe comme historiographie ») (1976 : 171-174).

Les valeurs vénérées sont donc du domaine moral : le devoir et la dévotion, devoir d'une mission divine, dévotion à la sainte patronne. L'impératif moral réprime l' « acte connaissant », auquel se substitue le culte au sens donné par la tradition et par le syncrétisme de la nation. Ainsi, l'imagination en tant qu' « acte éveillé de la conscience [est] exclu[e] des normes collectives qui ont comme effet le maintien de la conscience au niveau subconscient, celui du rêve [...] et, au plus subtil, de la mystique nationale ». La conséquence pour nous la plus importante, c'est l'ethnocentrisme des peuples à solidarité mythique. Le fait de fonder l'identité sur « l'unicité [...] du sentiment national », avec pour toute objectivité le mythe, revient à l'impossibilité de penser l'Acadie en dehors de l'unique, c'est-à-dire dans son contexte historique global. Revient aussi à la sublimation de la domination objective de la nation. Exclue, l'oppression est « transférée dans l'histoire mythique de la déportation » (1976 : 182-184).

Ce « règne de la valeur » est mythe, cercle de la genèse et de la destinée, ordonné d'En-Haut et célébré dans le rituel. Or, dans l'univers du mythe, « toute action réfère à un modèle archétypal et se trouve réduite à un rite : pour faire et refaire le monde, il suffit donc de dire et de redire le mythe Acadie ». Ainsi, l'idéologie nationale s'est-elle constituée en « monopole du sacré », capable de totalité mais aussi d'enfermement. « Le mythe enferme l'histoire en une

nature », en l'occurrence une « patrie surnaturelle », une nécessité consacrée par la déportation. « Sans ce déplacement du lieu, la négation eût été consumée. Ce grand enfermement dans le mythe est le prix qu'il a fallu payer pour survivre » (1977 : 17-19). Voilà, pour Hauteœur, le nationalisme comme un « fait global d'essence religieuse [réduit à] réaliser l'unité-totalité au plan du sentiment [...] La problématique est alors la suivante : le déplacement, l'exil ou encore le transfert au niveau onirique a-t-il fonction stratégique ou bien se résume-t-il en une conduite d'évitement ? » Il répond par la première proposition. Non seulement le lieu d'existence de l'Acadie est l'âme, mais ce lieu a une « cohérence suffisante pour en faire une totalité, pour réaliser sur ce plan unique l'unité-totalité » (1976 : 174, 177-179).

L'Acadie comme dialectique

Les travaux de Hauteœur s'appuient sur une cassure, celle qui sépare l'Acadie traditionnelle de celle de la modernité, qu'il situe au « grand tournant » des années 1960. Il voit dans cette période charnière l'affrontement de deux visions-monde en polarité : conflit de générations, du monopole et du multiple, du silence et de la voix. Et il propose deux hypothèses. La première, celle de l'idéologie qui se substitue au mythe et qui consiste en la conciliation de la valeur et du fait, est celle de la « métamorphose de la nation en une genèse sociétale » (1976 : 179-181 ; 1977 : 23-24). L'émergence d'un nouveau langage national répondait alors à la désagrégation de la solidarité primaire. L'Acadie avant cette date était une société où la tradition régissait la vie, où la « fonction du langage articulé en une structure cohérente était essentiellement rituelle » et où le discours sur le groupe « était donné dans le mythe ». La production idéologique des années 1960 visait alors à engendrer une Acadie qui s'impose comme une « affirmation inconditionnelle », accédant ainsi « à la cohérence d'une théorie » (1976 : 175-176). C'est une tentative de réactualisation du mythe de la nation acadienne, un effort de restaurer « une idéologie nationale unitaire à la structure, aux fonctions et aux pouvoirs du mythe traditionnel ». Mais ce programme se solde par l'échec, car le nationalisme acadien, « jadis lieu

de la valeur pure, s'est transformé en valeur d'échange sur le marché des choses » (1977 : 19, 22-23).

La seconde hypothèse est plus proche de son diagnostic de départ : la conquête du fait par la parole. En résumé, c'est le passage non seulement du mythe à l'histoire, mais aussi de celle-ci à l'utopie. En d'autres termes, en plus de la négation d'« un certain ordre social hiérarchique » et de l'opposition au « monopole radical du mythe national », c'est l'entrée dans la « polémique des discours, dans les controverses idéologiques, dans la dialectique de l'histoire ». C'est l'Acadie des poètes qui ainsi resurgit, portée par la voix, celle qui s'oppose à toute réduction, car la parole est « insurrection possible de la valeur contre le fait » et elle peut « réduire l'histoire à l'instant ». La parole est devenue le « nouvel irréductible » et elle « opère un nouveau décollage par rapport à la praxis qui est analogue au mythe ». En fait, « la fonction du discours mythique [...] est passée des rhéteurs aux poètes. Elle n'a pas été perdue. [...] Ainsi, le lieu de l'Acadie demeure l'utopie » (1977 : 21-22, 24-26)². Il y avait donc l'ordre, suivi du chaos puis de la promesse d'une « nouvelle ordonnance » – soit le mythe –, ensuite le discours, puis enfin la parole. Dans cette perspective, l'Acadie se distingue par une dialectique qui met en jeu la mémoire et l'histoire, le mythe et l'idéologie, le monolithique et le mosaïque et ce, sur un fond de tiraillements qui se posent comme une alternance entre la tradition et l'innovation, entre la valeur et le fait, qui s'exprime tantôt par la parole, tantôt par l'écrit.

L'Acadie comme durée

S'il existe une certaine confusion quant aux mutations des grands régimes de signification en Acadie, l'équivoque est levée dans son texte inédit. Hautecœur y dénote la diachronie des « métamorphoses » et y apporte des précisions sur ce qu'elles ont

2. Tous les soulignés sont des auteurs de chacune des citations.

d'irréductible et de symétrique par rapport « à la racine Acadie ». En fait, aux trois Acadie qu'il avait auparavant traitées essentiellement de manière isolée (l'Acadie-nature, l'Acadie du discours, l'Acadie poétique), il substitue une dynamique qui implique le révolu, l'actuel et l'à venir : le passage de la société *folk* à la modernité puis à la « société post-industrielle » ; la progression du nationalitaire au nationalisme puis au néonationalisme ; et, en creux de cette évolution, la transition de la parole (l'oralité) à l'écriture (le livre mythique) puis à la parole de nouveau (la poétique). Jusque dans les années 1950, l'Acadie, soutient Hauteccœur, « vivait essentiellement sur le mode de la parole », caractéristique de toute société *folk*. Parole quotidienne « sublimée et régénérée » par la parole sacrée des rites religieux et du mythe originaire. L'écriture se réduisait à l'essentiel, la lecture aux textes liturgiques. Hauteccœur avait déjà insisté sur la nature immatérielle de l'Acadie, il s'ensuit que le nationalisme en tant que système formalisé dans l'institution, l'idéologie et le pouvoir ne pouvaient exister. Par la suite, il y voit plutôt une « solidarité diffuse du sentiment national reproduite organiquement par tradition ». S'il note l'éclosion d'un « véritable nationalisme » à l'époque de la Renaissance acadienne et dont le nationalisme des années 1960 se voulait le rayonnement, il affirme que, « entre les deux [...], le nationalisme volontariste s'efface au profit de la quotidienneté [...] et des rites collectifs ». Cette longue ère, celle de l'Acadie primitive, il la décrit par un idéal-type : le « totémisme nationalitaire ». Cela suppose toujours un culte voué à l'esprit du clan, incarné dans le totem. Mais c'est l'analogie entre totémisme et nation qui est utile ici, chose qui survient « [q]uand au clan se substitue une "nation" [...] et au totem [...] une figure divine [...] objet d'un culte national distinct » (1978 : 8-10).

L'Acadie traditionnelle bascule à partir de 1955, dans la foulée du bicentenaire de la déportation et de la fondation (ou de la régénération) d'une panoplie d'institutions nationales, celles-ci se prolongeant par une participation accrue au pouvoir, par la formation d'une classe d'affaires et de technocrates et par l'écriture de l'histoire nationale. « Même si c'est un recommencement, il est original. » Cette époque, Hauteccœur en parle comme celle du « fétichisme nationaliste », c'est-à-dire un « produit décadent » du

totémisme, soit le culte que consacre la nouvelle élite à la nation, un objet « désacralisé, naturalisé, matérialisé ». Ce culte n'est plus une pratique collective vivante, mais une vénération de la « nation imprimée comme une théorie ». Ce qui retient l'attention ici, c'est « l'apparition de l'écriture publique », que Hauteœur oppose à la tradition orale. Le « fait nouveau », dans ce recommencement, c'est une « théorie explicite de la nation », phénomène dont il faut chercher les racines dans la conjoncture, celle où la parole rituelle sacrée est devenue impuissante et où la mystique, pour survivre, doit s'écrire. La « conquête de l'écriture » est alors une « tentative d'adaptation culturelle » pour garantir la pérennité de la nation alors que les coutumes et les rites traditionnels ne suffisent plus. « En l'écrivant [le nationalisme], on veut lui donner force de loi. » La fétichisation confère à l'écriture nationaliste, déjà naturalisée, le renforcement d'une « surnature qu'on nomme destin » : inspirée, s'apparentant au mythe, métalangage, cette écriture se veut la « bible nationale ». Les années 1970, quant à elles, se distinguent du point de vue de l'imaginaire par la multiplication des écritures qui s'articulent en polarité avec le « livre imaginaire » du nouveau nationalisme. Cette époque, il la qualifie de celle du « meurtre sacrificiel », référence au sacrifice d'où pourra jaillir un nouvel ordre. Cette écriture multiple rassemble nombre de genres, de perspectives et de lieux, mais elle ne se réduit pas à un livre parce qu'elle « n'a aucune ambition de synthèse ». Dans son incarnation poétique elle est même « anti-idéologique », cherchant à se libérer du collectif (1978 : 1-4, 7, 10-12, 16, 26-28). Le livre de Hauteœur (1975) permet de conclure que cette production parolière déboucherait sur un projet de société qui oppose le profane et le sacré, le populaire et l'élitiste, le pluriel et la réduction, la lyrique et la loi. Et il laisse entrevoir une étape ultérieure : celle de l'éclatement du nationalisme acadien sous l'effet d'une dialectique d'écritures, de classes et de régions.

* * *

De ses recherches, Hauteœur disait qu'elles étaient de l'ordre du défrichage. Certes, l'historien peut y déceler maints exemples d'une économie de la preuve dans son exposition des époques antérieures ; le sociologue, la même chose par rapport à la place qu'il fait à l'univers des choses. Mais l'important ici, c'est l'éclairage

qu'il porte sur le troisième pilier de la civilisation, le mystérieux. Résumons. L'Acadie n'est pas une société. Pis, son histoire n'est qu'une « longue dispersion »³ et son peuple, une « autre diaspora ». Son destin est de s'incarner dans « l'univers privilégié du rêve », de faire face à (ou d'éviter) la « dramatique historique » avec pour seule arme le rêve (1976 : 176-177). De ce corpus on peut tirer des conclusions structurantes pour l'étude de l'identité acadienne. Notons :

- l'Acadie est désincarnée, objectivée dans le mythe et dans les pratiques qui en découlent ;
- en Acadie, la religion et le nationalisme sont consubstantiels même lorsque cette unité est cachée par la laïcisation ;
- la déportation constitue le point zéro de l'imaginaire acadien ;
- il existe une tension constante entre l'univers de l'écriture (et de l'Écriture) et celui de la parole (et du mythe) dans l'élaboration de l'Acadie comme solidarité ; enfin,
- l'imaginaire acadien n'est pas figé, il est en dialectique dans la durée et horizontalement.

Il est deux questions qui regroupent toutes ces constatations : celle de la singularité de l'expérience acadienne et celle de l'impulsion de l'identité acadienne qui est inséparable de l'imaginaire collectif. Pour y répondre, nous nous occuperons de mettre au jour l'inspiration derrière la mystique acadienne par l'étude du discours social, objectivé dans l'écrit, lieu de la critique et du possible à la fois. Puis nous nous pencherons sur le cas du peuple juif qui, comme les Acadiens, vit en attendant..., un apparemment qui me

3. Au dire de Hauteccœur, l'expulsion des Acadiens n'était qu'un épisode de cette dispersion qui, elle, était infinie. « Alors que les déportations étaient commandées de l'extérieur et réfèrent à des événements singuliers, la dispersion est un fait sociologique plus global dont les causes [...] sont à rechercher autant à l'intérieur [...] qu'à l'extérieur. Le mythe insiste sur [...] la déportation comme retour au chaos primordial ou encore comme renouvellement de la chute. La « dispersion », selon la pensée mythique, devrait cesser avec l'avènement des temps nouveaux : la « Renaissance », passage du chaos au cosmos. De notre point de vue, le phénomène de dispersion caractérise la constance structurelle d'une société au négatif » (1976 : 176-177, note 19).

paraît très fécond⁴. Enfin, il sera question de l'objectivation sociale du mystère dans l'Acadie d'aujourd'hui, spécialement dans sa manifestation populaire.

LE RÉCIT COMMUN

L'imaginaire collectif acadien

Hautecœur l'avait pressenti : c'est la littérature, celle de première prise, mais aussi, et surtout, critique qui pourrait le mieux saisir « l'Acadie des profondeurs ». La production seconde, écrivit-il, « fait accéder la culture globale au jeu de la polémique, de la critique, du mouvement entre le chaos et le cosmos » (1977 : 14, note 7). Il vit juste. En effet, des littéraires, s'armant d'outils de l'histoire littéraire et de la sociocritique et sensibles au socioculturel du monde littéraire dont particulièrement l'intertexte, ont depuis lors posé les assises d'une théorie intégrale de l'« Acadie intérieure ». Leur projet se résume à décrire les conditions de la constitution d'une littérature acadienne en mettant l'accent sur le contexte de son émergence. Est mis en joue l'ensemble du discours social de la longue période qui va de 1755 à 1910, une démarche qui élargit la notion de littérarité pour y inclure nombre de pratiques orales et écrites, épistémè de la littérature en gestation. L'« aboutissement » de ce développement, le récit commun acadien, est « structuré à la fois par des processus de littérisation de l'histoire, d'adaptation de l'intertexte étranger et par le recours aux archétypes et aux mythes ». La problématique est alors « l'omniprésence, dès les années 1860,

4. Gilles Bibeau (1995), en introduction à son essai d'anthropologie historique de l'*homo quebecensis*, se penche au premier chef sur le phénomène de l'oubli (et donc de la mémoire), à la recherche d'une « formule récapitulative qui résumerait en quelque sorte le sens de l'histoire ». Et il « fait appel à l'exemple du peuple juif, de la religion juïaïque et des livres saints qui la fondent » pour ordonner ses propos, motivant ce choix par l'« exemplarité du cas juif pour penser les notions d'identité collective », un constat encouragé par ses études de la religion.

d'un récit commun et d'un imaginaire axés sur l'exil/retour », conséquence de la transmission intergénérationnelle de récits, d'images et de valeurs, de schémas narratifs et de références religieuses (de Finney et Rajotte, 1994 : 267-271).

L'imaginaire acadien est l'objet principal de ces enquêtes des littéraires. Partant des récits de la déportation et du rôle de la presse, véhicule et lieu de synthèse, elles procèdent par mythanalyse pour mettre au jour la formation et la diffusion du récit commun. C'est le « drame de la dispersion », auquel personne n'échappe, qui est à l'origine de ce « grand récit traversant l'ensemble du discours social », reconduit par l'écrit, la mémoire vivante, la généalogie et l'histoire orale. Et fait important, ce récit émane autant de la culture populaire que de celle de l'élite et est également agissant dans les deux univers. C'est le contraire du Canada français où s'est développé un clivage entre l'imaginaire populaire et l'imaginaire lettré et où la littérature vient à pratiquer un « détournement de symboles » au profit du projet clérical-nationaliste. La situation acadienne est tout autre. Ici, la défaite, pour ne nommer que cela, « prend aux yeux des Acadiens les allures d'un cataclysme, voire d'une tentative de génocide ». Pas surprenant alors que « le rêve de stabilité et des références à la terre maternelle protectrice » l'emportent sur le nomadisme canadien (de Finney et Boucher, 1996 : 133-137). « Aussi l'imaginaire acadien est-il marqué par un mélange d'attachement à la terre et de sens aigu de la fragilité de cet espace. » L'imaginaire, depuis ses débuts, conçoit « l'espace à partir du Grand Déangement et en fonction de celui-ci : [...] l'Amérique n'est qu'une terre d'exil, alors que l'Acadie [...] reste à l'état de "projet", donc de rêve » (Morency et de Finney, 1998 : 7-10). Le thème de l'exil a donc une solide présence dans le récit commun, d'abord en la forme de la Terre-Mère mythique, ce qui se transpose par la quête de la patrie. L'errance revient constamment, « inlassablement [...] des maisons qui brûlent, des familles démembrées, des orphelins [...], des jeunes filles qu'on enlève, des exilés ». Ainsi émerge un récit fondé non seulement sur l'exil/exode biblique, mais aussi sur les grands schémas mythiques tel le voyage d'Ulysse. Le corpus journalistique regorge de poèmes-complaintes, « l'équivalent des "Lamentations" bibliques de l'Exil », de recherches historiques, pour « refaire les

liens » entre les victimes de l'exil et leurs descendants, et d'essais, pour réfuter les apologies de la déportation (Boucher-Marchand et de Finney, 1994 : 283-284).

Le journal *L'Évangéline* est mis à contribution pour fouiller l'imaginaire de ce peuple. Concourant à « former le sujet collectif acadien et à mettre au point le récit commun », il donne voix à l'inconscient collectif qui dérive autant d'archétypes et de la culture populaire que de l'idéologie nationale. Or ce journal est résolument tourné vers le passé, rituellement remémorant le drame de l'expulsion dans d'innombrables écrits. C'est un signe de la formation d'une « narration de l'histoire nationale » qui suit le développement commun aux littératures des peuples exilés. Cette reprise judéo-chrétienne du cycle mort-résurrection de la déportation et du retour se distingue par « l'image obsédante [...] de la mort d'enfants et de vierges, [...] toujours associée à la pureté. » On y décèle de « puissants archétypes et des schèmes mythiques », la source en Acadie d'un « imaginaire féminin trouble et ambigu » qui se dégage de l'imaginaire universel qui assimile la femme à la fois au mystère de la vie et à la mort (de Finney et Boucher, 1996 : 137-142). La mort en effet s'affiche comme le thème premier du récit commun acadien, qui exploite à satiété le cycle vie-mort-renaissance, mu par l'histoire de l'Acadie qui « produit un substrat riche en références bibliques, témoins [...] des thèmes du paradis perdu, de la terre promise et du peuple martyr ». Ces écrits « témoignent d'une volonté d'échapper aux souffrances morales et d'accéder à une pureté originelle », une « accession [qui] passe presque uniquement par la mort [...], une forme du désir d'évanescence ». À l'opposé du catholicisme, pour qui elle est associée à la résurrection du Christ, la mort dans l'imaginaire acadien est centrée sur la vierge martyre, cette dernière symbolisant la résignation ou la miséricorde ou encore l'« accès direct à la félicité éternelle ». Même sous l'inspiration romantique, le récit acadien n'échappe pas à l'obsession de la mort. Loin de la grandeur du peuple canadien-français qu'inspire ce courant littéraire au Québec, le sujet acadien recherche la Vérité et l'Absolu. Enfin, le thème de la mort va de pair avec la Renaissance acadienne, « une lutte entre les pulsions de vie et les pulsions de mort », Éros contre Thanatos. Entre les deux, c'est le chaos, la mort appelle la vie (Boucher, 1992 : 25-28, 33).

Aussi l'imaginaire acadien est-il imprégné de l'image de la femme, figure archétype qui, loin d'un déterminisme culturel, puise au fond de l'imaginaire occidental et trouve ici un sens vu de la perspective de son origine dans l'Antiquité. Il existe en effet dans la tradition acadienne une « constellation symbolique » autour de la virginité mettant en vedette Perséphone, jeune vierge enlevée, Déméter, sa mère, qui erre à sa recherche, puis Hécate, vierge farouche. Dans ce contexte référentiel, « la présence dominante d'une triade aussi prégnante n'est pas le fruit du hasard [derrière elle] se dessine un symbolisme évocateur » : la jeune fille pure, victime d'un destin cruel, la Mère divine et sa quête et l'Amazone qui laisse poindre la vengeance. C'est la racine même du mythe d'Évangéline, de son exclusion de la vie édénique et de sa quête inlassable (de Finney et Boucher, 1996 : 143-144 ; Boucher-Marchand et de Finney, 1994 : 280-283). Si des modèles héroïques foisonnent dans l'imaginaire collectif acadien, des figures féminines occupent l'avant-scène et incarnent les qualités de souffrance-martyr et maternité-virginité, qui rejoignent les « valeurs acadiennes », celles de la fidélité, de l'endurance dans la souffrance et du sacrifice. Toutes conformes qu'elles soient à l'idéologie dominante, ces héroïnes n'en reflètent pas moins des valeurs plus foncières qui s'imposent comme les moyens d' « un effort d'adaptation symbolique à une situation difficile et inéluctable ». D'où l'échec de la valorisation institutionnelle du héros masculin devant des structures culturelles qui privilégient des héroïnes, d'Évangéline à Pélagie. La prédominance de l'héroïne rejoint un arrière-plan mythique qui promet une prise sur le réel immédiat en lui donnant un sens et une cohérence. Si les héros, eux, s'adonnent dans l'action, les héroïnes, elles, se distinguent par l'attention qu'elles accordent aux valeurs qui meurent dans la durée et dans le fondamental. Ainsi, la Vierge-mère représente-t-elle « l'autonomie parfaite et la perpétuation innocente de l'espèce [références qui] sous-tendent l'idée souvent exprimée que les Acadiens, après l'exil, sont nés à nouveau de leurs propres cendres et se sont recréés par leurs propres moyens » (de Finney, 1992 : 18-23).

En résumé, depuis 1755 l'imaginaire collectif acadien se charge de donner au vocable « Acadie » des « connotations susceptibles de compenser l'absence de référent géographique » à travers le mythe

fondateur du cycle exil-retour-reconstruction. Les archétypes de la mort, de l'expulsion, de la résurrection et de l'autocréation alimentent l'ensemble du récit commun, depuis la culture orale jusque dans la littérature contemporaine (de Finney, 1995 : 183-184). Le mythe national « a pour fonction de rectifier l'histoire, de refaire l'unité du peuple acadien, de lui donner [...] une mémoire adaptée » à la conjoncture. C'est un « processus anti-silence, anti-vide, anti-dispersion » qui est libre de puiser non seulement dans l'intertexte judéo-chrétien et dans les mythes archaïques, mais aussi dans les schémas littéraires et dans l'effervescence de la Renaissance acadienne. Le mythe collectif à cette époque n'a rien à voir avec le discours élitiste qui dominera à partir des années 1920, un « mythe usé, dégradé et dévié, [une] version abâtardie et institutionnalisée » d'un récit à l'origine fort agissant. On voit donc la « Renaissance » comme une période durant laquelle s'érige un imaginaire collectif qui représente fidèlement tout un peuple ; puis la période subséquente, s'échelonnant jusqu'aux années 1960, comme celle du triomphe du projet clérico-nationaliste. Aujourd'hui, c'est le retour du balancier. Les poètes, ceux-là mêmes qui opposent une fin de non-recevoir au passé, n'en sont pas moins réduits à reproduire les mythes acadiens (Boucher-Marchand et de Finney, 1994 : 284-285). Décidément, le mystère perdure.

L'imaginaire collectif acadien (bis)

La période débutant avec le bicentenaire de la déportation constitue, nous l'avons vu, un nouveau départ. C'est ce que les littéraires concèdent, en apportant une nuance. Hauteœur lui-même s'était avisé de la promiscuité des deux projets en concurrence à cette époque, celui de l'idéologie dominante et celui de la contestation. Le signe « Acadie », pour ne nommer que celui-là, devait figurer au cœur même du projet émergent, comme un symbole qui sert de « lieu de l'échange entre le caché et le manifeste, entre la langue et la parole, entre la culture et les traditions » (1971 : 260, 268-269). Nombre de critiques ont attiré l'attention sur la continuité, au plan de l'imaginaire, qui marque le passage de l'Acadie de la tradition à la modernité, du mythe à l'idéologie, de la parole

à l'écrit. Des exemples tirés du corpus littéraire acadien en témoignent. Pour l'auteur qui choisit le thème de la déportation, mythe originaire par excellence, il a accès au fonds inépuisable de l'intelligence collective qui regorge de modèles et de schémas tout faits. Voyons, à titre indicatif, le roman de la dispersion dans lequel la récurrence du mythe et des personnages fictifs est indicatrice d'une « continuité significative » et d'une « indéniable affinité entre les auteurs et la réalité acadienne ». Les structures mythiques qui habitent ces écrits, s'articulant autour de figures archétypes qui symbolisent l'énergie et le renouveau n'ont, en fait, rien d'inédit : la quête du paradis perdu, l'errance et l'éternel retour aux origines, le cycle naissance-renaissance, l'amour indestructible, le « déluge » (d'où le renouveau). Et toujours, l'Acadie est figurée comme vainqueur, fin prête pour accéder à la Promesse (Beaulieu, 1994 : 31-33, 46-47).

Il n'est guère surprenant alors de constater que l'écrivain moderne qui a eu le plus d'impact sur l'imaginaire acadien, Antonine Maillet, ait fondé et prolongé son œuvre sur la continuation et sur la réarticulation du mythe fondateur. Ses ouvrages clés à caractère historique (*Évangéline deusse*, 1975 ; *Pélagie-la-Charette*, 1979 ; *Cent ans dans les bois*, 1981) représentent « un vaste projet de réappropriation de l'intertexte étranger et de réinterprétation de l'histoire ». Maillet cherche à y rapatrier le peuple dispersé et à lui redonner sa place dans l'histoire. Elle montre aux Acadiens un miroir et les place devant le conflit permanent entre le rêve et la réalité, entre l'Acadie-phénix et l'exil, qui sous-tend l'imaginaire collectif (Morency et de Finney, 1998 : 16). Transposant dans le monde imaginaire la conscience historique du peuple acadien, Maillet a créé une œuvre qui, à l'instar de son ouvrage *Le huitième jour* (1986) – titre évocateur s'il en est – est un récit en devenir, une reprise (après la Création), une continuation (de l'inachevé), un projet. Texte à « la charnière du populaire et de l'érudit, du profane et du sacré, du poétique et du métalinguistique », il « invite à des dérives » – entre les chimères et la réalité, entre le cosmique et le singulier, entre le syncrétisme matérialiste et les vertus quintessenciées – et « évoque de grandes sommes énigmatiques, utopiques ou uchroniques » (Gobin, 1988 : 29). Le lecteur acadien entretient un rapport particu-

lier avec les personnages de Maillet qui lui renvoient une langue, des traditions, des schèmes de pensée et des valeurs qui lui sont familiers. À ce réalisme culturel s'ajoute une *dialogia* avec un long répertoire d'écrits « acadiens », allant des récits édéniques primitifs aux travaux d'historiens pionniers, qui insistent tous sur l'épreuve d'abord de la Nature, puis de la déportation et enfin de la modernité. Mais ces schèmes sont ici en mutation, un dialogisme entre le mythe et le réel qui renouvelle le mythe sur des bases moins abstraites (Bourque, 1989 : 199, 202-204, 209-210). L'identification lecteur-personnage a des prolongements notamment dans le développement de l'identité collective. Cette rencontre avec le public a permis de valoriser la culture populaire acadienne, d'accorder les mythes collectifs à la nouvelle donne et de mieux saisir les enjeux socioéconomiques et politiques collectifs. Les intellectuels ont beau se désoler de l'absence de projet politique explicite dans l'œuvre de Maillet, de son refus de faire table rase, la masse est parfaitement satisfaite de sa perspective « globale, existentielle et esthétique » (de Finney, 1988 : 33-37, 41). L'horizon d'attente des Acadiens fait en sorte que le modèle de lecture qui s'impose est celui où la fantaisie est au service de préoccupations bien concrètes, soit la lutte pour l'émancipation et la préservation du groupe (de Finney, 1989 : 260-264). Même si le rapport privilégié entre Maillet et le peuple acadien tend désormais à se dissiper, il n'en demeure pas moins que la nouvelle génération de producteurs culturels, pour jouir d'une résonance populaire, doit s'engager à partir de l'acadianité typée qu'a sacrée leur aînée.

Il faut revoir l'image d'une Acadie qui, éveillée d'une longue stupeur, « désabusée d'une tromperie collective », renonce à son rôle de peuple d'élection et à la certitude de la Terre Promise. Certes, les années 1960 marquèrent l'accession au savoir, qui désacralise et démythifie l'Acadie. Sur le plan de l'art, de la production première de sens cependant, la renonciation au mythe est toujours imparfaite parce qu'impossible. Le poète n'accède à la nouvelle parole légitimée que par son attachement au mythe national, qu'il rejette, certes, mais qu'il « rapatrie ». « Si l'artiste [...] sait, c'est dans la mesure où il a fait du grand récit national un drame individuel [...]. Le passé édénique [...], la Chute, l'avenir glorieux [...] passent de l'état de

catégories quasi historiques à l'état de moments d'appui à l'intérieur d'un cheminement narratif concrétisé et individualisé.» Dans cette production, « le moi acadien [...] est l'acteur principal d'un drame, où il meurt à une partie de lui-même ». C'est que la mort en Acadie n'a rien perdu de son mystère, elle est « accomplissement » et « point de départ ». En prenant pour cible Herménégilde Chiasson, chez qui on trouve « la forme la plus complète » de ce drame qui parsème l'ensemble la littérature de cette période, on décèle « les traits d'un schéma biblique [...], qui s'ouvre par une idylle [et] qui s'achève par une vision apocalyptique ». Il s'agit là de « la charpente essentielle du «mythe national » acadien, [c'est-à-dire] la trame narrative d'ensemble de la «divine comédie » biblique » : Éden, la Chute et l'Exil, l'Évangile et la prophétie du Messie. On voudrait bien mourir à l'Acadie, mais le prophète tarde. Même l'intercession du « je » dans la littérature acadienne, qui réduit le mythe au sujet et comprime le temps, ne change rien au fait que la divine comédie, ramenée à l'individu, est la racine même de la mystique (Moulaison, 1996 : 8-11, 13-18).

OUBLIEZ!

Nos cousins juifs

Immanquablement, lorsqu'on évoque l'Acadie, il est question d'une association origine-destin entre celle-ci et le peuple juif. L'image est trop belle, sa récurrence trop fréquente pour être sommairement écartée. On l'aura compris, le titre de cette section fait allusion à « Zakhor », à l'injonction « N'oubliez pas » ou encore « Souvenez-vous » (« Je me souviens » ?). C'est le contraire de l'injonction « Oubliez » qui marque l'Acadie. La mémoire est donc ici l'essentiel, une réalité peu évoquée en Acadie mais que Zénon Chiasson a bien saisie.

Aujourd'hui, l'Acadie n'existe pas [...]. Au mieux c'est une réserve [...]. Or un peuple sans pays s'instruit d'une génération à l'autre par l'oralité et s'inscrit dans une durée surtout par la force de sa mémoire. Cependant, en Acadie, la mémoire est souvent oubliée : il y a des trous de mémoire, il y a des blancs de mémoire, il y a des détournements de mémoire. [...] l'Acadie est le lieu d'un inlassable recommencement (1996 : 122).

L'étude de la mémoire collective doit beaucoup aux travaux sur la mémoire juive, laquelle promet de nous renseigner sur la portée générale du phénomène de la souvenance. Or, propose Yerushalmi, les Juifs sont le peuple archétype de la mémoire, car leur rapport au passé est archaïque, une forme primitive et sacrée de remémoration à l'opposé de la conscience proprement historique. Deux phénomènes nous interpellent ici. L'un, la dynamique de la mémoire collective, juive d'abord, et son rapport à l'histoire, ce qui se résume au silence comme une forme de contre-histoire et à l'oubli en tant que fait social. L'autre, la périodisation de ce commerce avec le passé, c'est-à-dire le rapport mémoire-histoire appréhendé en tant qu'objet de la science historique⁵.

L'oubli, écrit Yerushalmi, c'est le péché cardinal de la bible hébraïque. « N'oublie pas le Seigneur Dieu. Ne néglige pas ses lois et ses commandements [...] Ne vas pas en tirer orgueil et oublier que tu dois tout cela au Seigneur » (*Deutéronome*, 8 : 11, 14, cité dans Yerushalmi, 1988 : 11). Cependant, les descendants de Moïse oublieront la Torah (c'est-à-dire l'« enseignement », livre sacré collationné à partir de rites et de récits historiques et qui se renouvelle comme Tradition) trois fois. Et trois fois elle a été restaurée. La première est la plus significative :

Ezra rassemble son peuple [...] Pour la première fois [...] Ezra et ses compagnons lisent toute la Torah [...] comme un « livre » (*sefer*) [...], devant tout le peuple assemblé, tandis que les Lévites en expliquent le sens. Pour la première fois dans l'histoire, un livre sacré devient la propriété commune d'un peuple [...]. Ainsi est née l'Écriture. Ainsi est né [...] le judaïsme (1988 : 14-15).

Le troisième oubli, qui suivit la destruction du deuxième Temple et la dispersion des Juifs, est pour nous tout aussi important. Car à cette époque s'ouvrit la première école où les sages étudièrent, remirent en forme et ainsi préservèrent la Torah. L'essentiel ici, c'est l'intégralité de cette anamnèse (réminiscence), car on se souvient, mais sélectivement. Ainsi, l'enseignement des prêtres du Vignoble de

5. Ce n'est qu'après la rédaction de ce texte que j'ai pris connaissance de l'article, court mais percutant, de Pierre Anctil (2000) qui traite de l'éclairage qu'apporte l'ouvrage de Yerushalmi sur la « mémoire identitaire » canadienne-française et qui invite à des comparaisons riches de sens avec le cas acadien.

Yabneh fut motivé d'abord par la préservation de la Loi : « seule l'histoire qui pourrait s'intégrer au système de valeurs de la *halakhah* était retenue ». De cette façon l'histoire comme passé s'efface au profit de la Loi, l'histoire comme regard sur le passé s'éclipse devant la « Chaîne de la tradition ». Aussi l'oubli collectif est du « peuple », le fait de ne pas transmettre à la postérité le souvenir du passé, tandis que l'anamnèse, lui, est l'œuvre des élites ou des « individus hors du commun ». Et cet oubli est motivé par des faits divergents, « par rejet, indifférence ou indolence, ou bien encore du fait de quelque catastrophe historique brisant le cours des jours et des choses ». Pour les Juifs, comme pour les Acadiens, dans la mesure où ces derniers auraient « oublié la Tradition », c'est la catastrophe qui en était la cause. Le dernier point concerne l'historien. Celui-ci peut reconstituer l'oubli, mais ne peut jamais décider de ce qui doit être oublié, cela est la « prérogative de la *halakhah* », c'est-à-dire la Loi (1988 : 12-14, 16-18).

Le judaïsme hérita, dans la Torah, ce que les croyants tenaient pour un ensemble organique et sacré, un dépôt contenant des éléments essentiels de lois, de sagesse et de foi, un récit qui embrasse toute l'histoire depuis la Genèse et qui en propose une interprétation profonde. La *conflation* de canon biblique et de récits historiques impartit à ces derniers une immortalité ; aussi l'histoire juive s'intégra à une écriture sainte rendue au peuple par la lecture des Écritures dans les synagogues et que la Chaîne de la tradition léguait de génération en génération. Aussitôt l'impulsion de l'historiographie cessa. Pour les rabbins, la Bible non seulement contenait-elle l'histoire des Juifs, mais le but de celle-ci (Yerushalmi, 1982 : chap. 1). En conséquence, les catastrophes qui marquèrent l'histoire juive devaient être attribuées à l'idolâtrie et aux péchés. De même, l'Exil ne pouvait être éternel. Car la destruction et la Rédemption sont liées en dialectique. C'est dans ce contexte qu'on apprécie l'indifférence des Juifs pour l'histoire ; le passé biblique était connu, le futur messianique aussi, restait l'entre-deux et, pour eux, cela revenait à une mission providentielle. Pendant des siècles la littérature juive, dans la mesure où elle s'intéressait au passé, ne le faisait pas pour en pendre acte, mais pour en découvrir les significations (1982 : chap. 2). Ce n'est donc pas que les Juifs

n'avaient de sollicitude à l'endroit de l'histoire, mais que leur attention portait sur le passé lointain, celui qui tenait la clef de la souffrance, c'est-à-dire l'Exil. Il s'agit du retour répété sur des archétypes qui donnent un sens à la vie et dans lesquels on cherche la prophétie de la Fin. Pour la masse des Juifs, c'est par le biais des rites et de la liturgie que la mémoire collective se transmettait, de sorte que ne pouvait être perpétué que ce qui passait par ces voies. Et ce dont on se souvenait n'avait rien d'épisodique ou de factuel.

Ce ne fut qu'au XVI^e siècle, suite à l'expulsion des Juifs d'Espagne, qu'on trouva chez ce peuple un phénomène culturel qui s'apparente à l'historiographie et qui prit la forme d'une conscience aiguë de la singularité des événements qui venaient de se produire (1982 : chap. 3). Les Juifs cherchèrent la signification de cette manifestation de la colère de Dieu non seulement dans les actes des Pères, mais aussi dans ceux des Fils. L'histoire n'était cependant qu'une des voies vers la Vérité et elle n'était pas celle retenue par la masse qui préférait les *Kabbalah* comme exutoire. C'est toutefois la modernité qui engendra réellement l'historiographie juive, événement qui marque le renversement du binôme millénaire. Inéluctablement l'histoire (et non la Tradition ou les Écritures) s'impose comme l'arbitre du judaïsme (1982 : chap. 4). C'est une historiographie inédite qui naît sans tradition scientifique et sans avis. L'effort de renouer avec le passé par le biais de l'histoire répondit à la déconfiture de la communauté juive et à la dégénérescence subséquente de la mémoire collective. Toutes les idéologies juives nées de la modernité, et notamment le sionisme, se tournèrent vers l'histoire pour justifier leurs desseins. Deux choses motivaient cette transformation. L'une, l'émancipation des Juifs européens qui, pour être pleinement assimilés, devaient accepter de se définir du seul point de vue religieux et non comme formant une nation à part. L'autre, le nombre croissant de Juifs qui, devenus incroyants, se sentaient appelés à s'interroger sur la dimension historique du judaïsme pour redécouvrir le sens de la loi de Moïse.

Mais, comme aux époques précédentes, la masse ne peut se rallier à la raison de l'histoire. Or l'appréhension de l'histoire comme réalité sécularisée est, d'office, la répudiation de la prémisse fondamentale du judaïsme, celle de la Divine Providence en tant

que force causale de l'histoire des descendants d'Abraham et, par le fait même, le reniement de la singularité de cette même histoire. Force est de constater que, aujourd'hui, peu de Juifs ont assimilé la temporalité et la métaphysique de l'histoire, manière de concevoir le monde.

La thèse de Yerushalmi se résume à ceci : pendant 2 000 ans l'histoire juive (à l'opposé de la mémoire) se résumait à des chronologies rabbiniques. Le peuple juif se méfiait de l'histoire qui, au contraire de la Loi, n'apportait rien au destin des gens de Moïse. L'ouverture à l'endroit de l'histoire ne vint qu'à la suite de l'expulsion de l'Espagne et ne se révéla comme impérative qu'en marge du sionisme. Dans les deux cas, ce sont des circonstances proprement historiques (l'exil renouvelé, le Retour) qui poussèrent les Juifs à vouloir s'accomplir dans le réel. Les Juifs étaient interdits d'histoire, d'abord par eux-mêmes, puis par les autres qui, en leur refusant le droit à l'intégration, donc celui de se figurer comme objet d'histoire, les cantonnaient dans une figuration religieuse. Même incarnée dans le réel, une histoire d'humiliations et de souffrances répugne toujours à nombre de croyants. La cause ultime de ce rapport particulier au passé, qui se concrétise dans une mémoire à caractère fortement religieux et qu'on pourrait qualifier d'hypertrophiée tant elle concerne des événements primordiaux, ne peut être attribuée, selon Yerushalmi, aux thèses déjà usées dont, notamment, des sévices inlassables et le défaut d'État et du pouvoir (1982 : chap. 4). Au contraire, l'aversion pour l'étude de l'histoire doit être comprise sous l'angle de la quête religieuse. La mémoire juive découle tout autant de la prééminence d'une foi messianique que de la cohésion sociale, la croyance et la praxis sont une et la même.

Ces Hébreux de l'Ouest

Ce sommaire des travaux de Yerushalmi avait un but : voir en quoi le rapport que le peuple juif entretient avec le passé peut nous éclairer sur l'identité acadienne. Nous cherchions la valeur universelle de ce phénomène, le paradigme des peuples dispersés en quelque sorte. Comme les Juifs, les Acadiens sont un peuple de mémoire (et non d'histoire), mais d'une mémoire oublieuse à

l'opposé d'une mémoire forte. Il serait donc le peuple archétype du silence. Juifs et Acadiens, peuples de mémoire, ils le sont par les nombreux traits qu'ils partagent et que nous pourrions revoir dans l'expectative de trouver des faits pour confirmer la thèse de la similitude. D'abord, cependant, les différences qui doivent nous garder de la facilité. Les quatre siècles d'histoire dont se réclament les définisseurs de l'Acadie pâlisent devant les millénaires du peuple juif. Les Acadiens sont des chrétiens, avec tout ce que cela comporte au plan de l'eschatologie, et donc adeptes d'une religion universelle à laquelle adhère nombre de nations. Aussi, les Acadiens descendent en ligne droite d'un seul rameau, tandis que le peuple juif se distingue par sa grande diversité ethnoculturelle et raciale. La diaspora juive a conservé intacte l'identité juive, c'est-à-dire la Tradition, alors que les Acadiens en « exil » ne se reconnaissent plus que par le lien généalogique. Les Acadiens sont un peuple de la parole, les Juifs, un peuple de l'Écriture.

Peuples de l'exil et de la diaspora, il va sans dire. Dans les deux cas, la Tradition est fondée sur l'expérience (et la mémoire) de l'exil qui prend ici le sens d'une mission : la réintégration de la Terre Promise. Et il s'agit d'une tradition commune par ses origines (dérivée aussi bien de la culture orale que de la culture écrite) et par la pratique de son élaboration et de sa diffusion : le rituel (la lecture torahannique, *L'Évangéline* comme véhicule et lieu de synthèse) et le rassemblement (le congrès de Bâle, les Conventions nationales des Acadiens). (La lecture ritualisée imprime au passé la qualité cyclique du temps liturgique alors que les grandes assemblées sont calquées sur la modalité de la réception de la Loi.) Le monde est perçu, quand ce n'est pas vécu, comme une terre d'exil et le foyer « national » demeure un projet en cours. Le passé des deux peuples est conçu comme étant une histoire sainte parce qu'inscrite dans une mystique messianique dans laquelle nation et religion sont inséparables. La nation est alors une entité sacralisée à laquelle le peuple doit un culte, elle peut difficilement être un simple lieu de vivre-ensemble. Peuples de mémoire profonde, ils repoussent l'histoire, c'est-à-dire l'hiatus entre la création et la recréation (entre l'Exode et Jérusalem, entre l'empire et l'à venir) et, de ce fait, la Tradition est expurgée de ce qui est contraire à la Loi, le caractère

religieux de la solidarité nationale s'exprimant comme monopole de la Vérité. En conséquence, ni le peuple juif ni l'Acadie ne peuvent se concevoir hors de son unicité fondatrice, en tant que partie prenante de processus historiques plus vastes. Il s'ensuit que les sévices subis par les deux peuples (ils sont également ressentis comme des souffrances prédestinées) sont refoulés et renvoyés dans un passé figé par la Providence.

L'apparition de l'historiographie vient, chez les deux peuples, en phases successives, sans éclat et en l'absence de liens organiques avec une tradition intellectuelle indigène. L'histoire de ces nations s'impose spontanément, aussi bien aux historiens qu'à la multitude, comme une dialectique implicite, un cycle : la naissance, le chaos puis le renouveau ou, encore, la révélation, l'oubli puis le ressouvenir. De même, les changements effectués dans l'imaginaire de ces deux peuples qui traduisent le doute sur leur élection relèvent de conjonctures mues de l'extérieur. Celle de l'exil renouvelé ou qui n'en finit plus ; celle de l'émancipation, qui fait craindre l'assimilation ; celle enfin de la modernité, qui apporte la sécularisation et la désagrégation du communautaire. Et, pour ces deux peuples, le passage se fait du monopole vers le multiple et du mythe vers l'utopie, c'est-à-dire dans la direction du possible et de tout ce que cela renferme de polémique et d'équivoque. Finalement, pour chacun d'eux s'impose la question de la survie même, qu'apporte la dissolution de la certitude d'où découle la division continue entre la diaspora et le foyer national, entre ceux qui sont attirés par l'aventure des sociétés dominantes et ceux qui prônent le repli sur soi. L'atteinte de la Terre Promise, tout comme l'acceptation de la banalité de l'existence, signifie que le Messie tarde. N'empêche que la mystique demeure au cœur de tout projet collectif, une conception du destin qui, lorsqu'elle s'épuise de la Tradition, s'abreuve non pas à l'histoire mais à la littérature qui, elle, s'ouvre sur le possible.

Ces similitudes n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles nous permettent de proposer, ne serait-ce que fort schématiquement, un modèle pour rendre compte de l'identité acadienne. Également important est de dégager des éléments d'une chronologie des événements, une périodisation. L'histoire primordiale des Acadiens, leurs origines, le pays de cocagne, l'exil, le rétablissement, enfin tout ce

qui les préparait à un destin prophétique. Edme Rameau de Saint-Père dicta le Décalogue acadien (la Loi) que les hérauts de la Renaissance acadienne (les Josué acadiens) lurent devant la Grande Assemblée (les Conventions nationales), le rendant au peuple et créant ainsi la Chaîne de la tradition (le mythe national), le passage de la Loi d'un homme à celle du groupe. C'est en fait l'ouverture du mythe à l'histoire où l'écrit s'agglutine à la parole dans la foulée du choc renouvelé des peuples. De cette façon, la Loi s'impose à l'Histoire, pour raviver la Tradition. Cependant, la Tradition sera oubliée par le « peuple », mais conservée par les Lévites-historiens. L'oubli de la « Bible nationale » de 1920 à 1960 est la revanche de la parole (l'oralité) sur l'écriture, le réveil du totémisme, de l'idolâtrie. Le ressouvenir de la Loi dans les années 1960 signifie le retour en force de l'Écriture, répétition en tous points de la Renaissance et de ses impulsions profondes. La Loi est restaurée par la prise de possession du livre sacré par le passage symbolique à une société d'écriture, le triomphe du fétichisme bourgeois (la mystique, de nouveau, doit passer de la parole à l'écrit). Aussitôt, il est opposé par la remontée de la parole, dorénavant multiple, qui fait place à la fois à l'accréditation de la mémoire par la littérature et à l'apparition de la science. Il s'agit là d'un autre stade du cycle incessant de la quête, d'une *dialogia* entre mémoire et histoire, entre oubli et ressouvenir, entre silence et verbe.

Pour les sceptiques

Il n'est point besoin pour les sceptiques de s'arrêter à ces propos fort hypothétiques. Des travaux, fortement théorisés, portant sur la mémoire, l'oralité, la religion populaire et la « carnavalisation », pour ne nommer que ces concepts, peuvent valider notre thèse. Exceptionnellement important dans ce contexte est le recours à une théorie générale de la mémoire collective. On peut insister que la mémoire et l'histoire, tout en étant des façons souvent diamétralement opposées d'appréhender le passé, sont germaines. On peut également insister sur les cadres sociaux et les lieux de la mémoire, donc sur son rapport aux pratiques sociospatiales et remémoratives. C'est cette dynamique qui nous intéresse ici, l'enchevêtrement

d'où est issue toute mémoire collective et qui répond aussi bien à des impulsions psychiques que sociales. Dans ce cas, la mémoire vivante est conçue en tant que fait de l'interaction incessante de la répétition et de la récollection (la première concerne la récupération inconsciente d'images du passé, la seconde, la reconstruction consciente de ces mêmes images), une conception d'abord exposée par Maurice Halbwachs (1925). Mais c'est la thèse de Sigmund Freud (1939) qui nous concerne au premier chef, vu la prédilection de celui-ci pour l'histoire (les faits objectifs du passé) que recèlerait la mémoire du peuple juif. Or, pour Freud, la mémoire profonde (qui renferme les mémoires cachées), fruit de l'expérience vécue et enfouie dans l'inconscient, agit de façon répétitive sur les actions des gens dans le présent. Toute expérience étant enregistrée dans la psyché, la psychanalyse de la mémoire profonde peut nous donner accès à l'expérience originale, en ciblant des souvenirs-écrans qui sont à la fois des images qui viennent déplacer dans la conscience des mémoires trop difficiles à supporter et des marqueurs de l'expérience vécue refoulée par la psyché. C'est ainsi que Freud prétend remonter aux origines mêmes du judaïsme, aux faits historiques qui fondèrent la Tradition et dont la mémoire avait été refoulée puis transfigurée en la forme de la légende de Moïse. En fait, Freud postule le sacrifice de Moïse par les Hébreux, l'abandon de la Tradition et le refoulement de la mémoire de ces faits. Il postule aussi la renaissance (on pourrait dire le ressouvenir) du judaïsme sous l'effet de la mémoire profonde, réactualisée par des événements. Freud explique cette transmission d'héritage collectif comme étant de la répétition, c'est-à-dire la recréation de circonstances historiques, des reprises qui déclenchent des prédispositions psychiques concomitantes à l'expérience originale, ce qui a pour effet de modifier la mémoire profonde, la transformant en mémoire vivante. La pertinence de cette thèse au regard de l'identité acadienne est manifeste : le cycle de l'oubli et du ressouvenir ; la périodisation de l'imaginaire collectif et de la solidarité « nationale » ; l'interaction de la mémoire et de l'histoire, celle aussi du mythe fondateur et de l'idéologie.

Le fait que l'Acadie soit une société orale est indissociable des phénomènes que nous venons de voir et qui se résument à une

dialogia entre l'Écriture et le mythe (entre la Loi et la mémoire, l'écrit et la parole), par laquelle l'Acadien fonde son imaginaire. (La Loi des Juifs est indifféremment écrite et orale alors qu'en Acadie il existe une tension primordiale entre la Lettre et la Parole, entre le *Verbum* et le *vox*.) L'essentiel ici c'est le lieu de l'oral que le consensus savant situe dans des dynamiques sociales, c'est-à-dire dans des ensembles d'interactions qui s'organisent en des systèmes de pratiques fortement tributaires de la tradition et qui ont pour but d'assurer la cohésion du groupe par la circulation de la mémoire collective, par la formulation de récits fondateurs et par le modelage des comportements (Dupont et Mathieu, 1986 : 7-10). Il faut concevoir l'oralité et l'écriture comme étant des réalités polaires quelle que soit la nature de leur rapport. Dans une société à transmission orale, les informations intergénérationnelles nécessaires pour la survie du groupe n'ont besoin, pour être transmises, que du support biologique de la mémoire. Toutefois, elles ne peuvent se passer de toute « textualité », c'est-à-dire un « type particulier de production de messages », nommément le mythe. Il est question ici de l'« oraliture », de l'oralité qui passe à la mémoire à long terme (par opposition à la mémoire courte). Or cette mémoire longue opère un rapport au temps qui se distingue par l'« achronos » : « la parole ancestrale n'est pas figée dans un passé immémorial », l'ancêtre est son interlocutoire qui assiste au point de rencontre des générations. La littérature au contraire, parce qu'elle a recours au support écrit, constitue un instrument qui peut faire l'économie de la mémoire collective. À la différence de la mémoire propre à l'oralité, la métamémoire qui émerge de l'écrit est « ouverte à l'innovation portée par l'imaginaire ». C'est « le lieu par excellence de la subversion, de la confrontation dialectique entre tradition et innovation, entre mémoire et imaginaire, entre identité et altérité ». Si l'oralité et l'écriture aboutissent toutes deux à une opération par laquelle sont assignés les rôles de l'Un et de l'Autre, la seconde hiérarchise le rapport entre interlocuteurs, une autorité qui se prolonge dans le social et même sur le plan des langues (Bernabé, 1997 : 50-56). Cette distinction entre l'écriture et l'oralité que nous avons proposée nous ramène au mystère.

Or la religion populaire n'est pas d'abord un phénomène défini par son rapport aux couches sociales populaires ; elle est directement issue du clivage intellectuel et culturel qui oppose le discours sur le sacré à des perceptions peu ou pas conceptualisées de l'univers des dieux, un phénomène par lequel on rattache le divin à l'horizon mental quotidien. La religion populaire, de par ses efforts spontanés pour pénétrer le mystère du sacré, renvoie à l'homme sa propre image⁶. Elle survient là où il y a contestation de l'objectivation systématique du sacré qui permet de faire du sens, mais qui diminue la prise de celui-ci sur le monde (Meslin, 1972 : 5-8). Cette scission de cultures, de l'écrit et de l'oral (de l'Écriture et de la Parole), fait intervenir l'opposition de l'élite et du populaire et traduit des inégalités. L'entrechoquement de la langue de l'élite et du parler vernaculaire témoigne de la résistance contre l'avilissement du mythe par la Loi, la mémoire par l'histoire. Cela se traduit dans l'imaginaire populaire acadien dans des manifestations que l'on pourrait saisir par le concept de « carnavalisation ». L'héritage rabelaisien qui anime la culture populaire acadienne crée un état de *mundus inversus*. D'abord par la dualité du monde, une lutte incessante entre l'élite et le peuple, dans laquelle le pouvoir temporel et sacré est tourné en dérision et l'ordre hiérarchique constamment (mais symboliquement) renversé. La brouille du sacré et du profane, du sublime et du grotesque, de la piété et de l'irrévérence, voilà l'univers de tous les peuples déshérités. En gros, c'est la victoire de la vie sur la mort par la transformation de celle-ci en préalable de la naissance. C'est que le rire carnavalesque est invariablement lié à la régénération de l'homme (voir Bourque et Brown, 1998). Voilà ce qui explique non seulement la persistance du duel de l'écrit et de l'oral en Acadie, mais aussi le rôle de la littérature dans la transmu-

6. L'Israélite, c'est l'*homo biblicus*, tout comme l'Acadien. À chercher, on y trouverait des « traits de civilisation » : « une inaptitude à la pensée philosophique [...] ; pas de vigueur d'ordre scientifique ; peu de manifestations artistiques ; peu de réussites politiques. [...] Mais, à son actif, il faut porter [...] : l'attention aux valeurs de la vie, la finesse d'observation, le goût de la terre, le don d'assimiler, la faculté de suggérer, de conter, de rêver, de vibrer, de souffrir, le sens du passé et de la continuité, le soin d'enseigner et de communiquer, le souci communautaire, le goût du symbole et du mystère » (Gelin, 1961 : 109).

tation sporadique de cette même société. L'oral a la capacité d'évoquer le primordial, tandis que l'écrit est complice de la rationalisation et du déficit de sens que celle-ci engendre.

SUR L'IDENTITÉ ACADIENNE

De l'« indécision »

Le mystère, les faits de l'âme, le sacré, les choses de l'esprit – tout ce qu'on pourrait ranger dans le « cercle enchanté de la tradition » et qui est l'objet privilégié de nos interrogations – ne sont pas sans donner prise sur l'actualité. Ils peuvent même éclairer de façon prégnante les observations de la sociologie de la condition acadienne contemporaine et notamment les recherches de Thériault. Comme d'autres, et non le moindre Hauteœur, Thériault conçoit la période 1960-2000 non pas à partir de la perspective de la continuité, mais de celle de la rupture ; loin d'être une extension de la Renaissance acadienne, elle est une réponse à l'effondrement du projet national. En fait, Thériault déborde l'époque actuelle pour énoncer une théorie compréhensive de l'émergence d'une nationalité acadienne distincte de celle du Québec, une explication qui se résume non pas à l'existence préalable de deux sociétés, mais aux multiples « refus » du Québec (1999 : 116-119, 122-123). Il qualifie le nationalisme acadien traditionnel – fondé sur l'émergence primordiale de « caractéristiques nationales » et sur le « retour » – d'anachronique et de sans fondement (1995b : 69-70). Il est question pour lui de l'Acadie comme d'un processus de retrait vers la nation-culture. C'est alors du refus de l'Autre d'accueillir l'Acadien dans sa dimension politique que résulte le surinvestissement dans le symbolique, caractéristique primaire de ce peuple. Voilà un projet collectif qui, alliant résistance et marginalité, a confiné l'Acadie dans la tradition en même temps qu'il postulait une intégration différenciée à la société globale, fondant ainsi le sujet acadien comme « une volonté de faire l'histoire ». Et Thériault de remarquer que l'Acadie ne peut plus faire l'économie de la vie politique devenue une

nécessité motivée par l'échec du seul référent national et par l'impossibilité d'investir un espace géopolitique (1994 : 13-18, 21-29 ; Chiasson et Thériault, 1999 : 87-93).

Si une constatation marque la sociologie de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, c'est bien l'existence d'une « indécision identitaire ». Autoréférentielle, l'Acadie revendique la reconnaissance d'une identité typée, conforme à sa forte historicité mais, minoritaire, elle est condamnée, en cherchant à participer aux logiques modernisantes, à réaliser une intégration toujours plus poussée à la société dominante. Elle est étirée, exsangue, entre le refus de l'ethnicisation et l'impossible autonomie (Thériault, 1995a : chap. 10, 11). Pour Thériault, la capacité organisationnelle de l'Acadie d'aujourd'hui n'est guère plus forte qu'au XIX^e siècle. Certes, elle est mieux outillée pour faire face « à l'épreuve de la modernité », mais elle est « en mal d'une expression collective ». Toutefois, le rêve d'une Acadie sociétale persiste ; l'« Acadie active du Nouveau-Brunswick » cherche toujours un mode de vivre-ensemble qui pourrait investir l'acadianité du rôle de lieu privilégié de l'organisation sociale. C'est ce qui distingue ce peuple des autres collectivités minoritaires, mais « c'est là aussi son drame : l'impossibilité de faire société rend toujours actuel [...] le mythe de la dépossession [...] il s'agit aujourd'hui de redéfinir [le] mythe collectif dans un monde où plus personne ne croit aux vertus, [...] ni des mystères douloureux, ni des mystères glorieux. [...] il reste [...] que la seule voie [...] est politique : [...] unifier à travers la délibération politique, et non plus par le mythe fondateur, les multiples pratiques » (1995a : 240-241). Le Congrès mondial acadien (1994), dans lequel Thériault voit précisé ce dilemme et dont il souligne le succès populaire, ne lui dit rien de bon. C'est pour lui le « retour à l'Acadie mythique [à] l'Acadie de la diaspora, [...] celle créée [...] sur le sentiment [...] d'avoir eu, à travers la déportation, une expérience historique commune ». C'est cette même Acadie dont il croyait décrire « l'inéluctable effondrement » qui renaît comme le déni d'une identité fondée sur le refus de la folklorisation. Il y voit un duel entre l'Acadie imaginaire et l'Acadie de l'historicité et y décèle la possibilité d'un dérapage vers l'ethnicisation (1995a : 295-299).

Le portrait qu'esquisse Thériault me paraît en tous points conforme à la réalité; dans ses grandes lignes, c'est celui que proposait Hauteœur alors mû par le même sentiment d'urgence. Et sa vision est, à n'en pas douter, le reflet fidèle de l'« Acadie active », mais ses travaux laissent deviner un fond de nostalgie, de regret, voire même d'impatience. Il crie dans le vide. L'histoire semble faire du surplace, voire reculer, et la multitude, béate, se contente « du pain et des roses ». Il y a dans ses excès de passion – qui sont aussi de la sollicitude honnête et nécessaire – la même impulsion qu'avouait Fernand Dumont (celui même qui inspira la démarche acadienne de Hauteœur), le plus illustre des chantres de la « normalité ». Cependant, pour aller au fond de la logique qui est mienne, nous devons nous interroger sur la pérennité du mythe, sur la force apparemment inouïe de la logique de l'univers « intérieur ». Certes, le Congrès mondial, locution qui évoque, comme l'a fait remarquer Thériault, un parallèle entre l'expérience des Acadiens et celle des Juifs, constitue un événement dont l'importance du point de vue de l'identité acadienne est manifeste. C'est indubitablement un signe, dans le contexte général de l'épreuve de la modernité et de la longue mise en forme de l'historicité acadienne, que la « Chaîne de la tradition » tient bon et que le projet de Hauteœur n'a rien perdu de sa pertinence. Reste à voir ce qu'en dirait le « bon peuple » pour peu que celui-ci daigne se préoccuper d'un « détail »⁷.

De l'utopique

Le Congrès mondial, nous dirait la masse, se loge à l'enseigne du triomphe. Il a, comme nul autre événement (pas même les Conventions nationales, encore moins les frolics [rassemblements populaires], certainement pas le Parti acadien), rompu le mutisme acadien, un bouleversement signé par ces milliers de panneaux « Fêtons » et par le chant, la parole et même l'écrit. Il s'est

7. « L'Acadie, c'est un détail », extrait du film *L'Acadie l'Acadie ? ! ?* réalisé par Pierre Perrault et Michel Brault (ONF, 1971).

même fait marqueur collectif, étiquette... cette étoile jaune (celle de Marie et non de David) qu'arboraient maisons, pelouses, voitures et... poitrines⁸. Comment ne pas voir dans cet événement un signe du mystère ? Et comment ne pas y voir, réduits à un moment, tous mes propos sur l'identité acadienne ? L'indécision identitaire (quelle qu'elle en soit) pâlit devant l'évidence de la participation à une solidarité, à une identité, à cette « communion avec cette Acadienature » qu'annonce la signification publique de son appartenance collective⁹. La « fête » (qu'elle soit meeting politique, kermesse ou rappel filial), c'est précisément « le théâtre où se jouent les moments les plus intenses du processus d'affirmation de l'identité acadienne ». Le Congrès ne fait pas exception. Son caractère institutionnel et son but éminemment politique lui confèrent un sens qui dépasse le ludique. Par son côté solennel, donné dans le divertissement, les participants sont amenés à porter un regard différent sur eux-mêmes et sur les leurs ; le réel appelle l'imaginaire, il devient « porteur de fiction ». Ainsi, comme lors des Conventions nationales, le public reprend collectivement la tragédie du peuple ; en s'accrochant aux malheurs du passé on les sublime, en rencontrant dans le « théâtre de la mémoire » ses aïeux du temps originel on assiste à sa propre rédemption. Vu sous cet angle, « la souffrance du passé et la régéné-

-
8. L'importance de ce geste se mesure au fait que le nationalisme traditionnel acadien exclut de sa rhétorique la notion de domination, tout comme chez les Juifs européens avant 1945 pour qui l'antisémitisme nécessitait qu'ils nient leur situation. Les Juifs assimilés et ceux qui ne se distinguaient que par leur pratique religieuse s'efforçaient de ne pas porter l'étiquette « juif », feinte impossible pour les Juifs « traditionnels ». Les Acadiens, pour leur part, en se pavanant avec des signes distinctifs, ne sont plus, le temps d'une « union » (« L'union fait la force » est la devise nationale acadienne), c'est-à-dire un instant mystique, ni muets ni invisibles.
9. Si, dans les lignes qui suivent, nous nous inspirons de travaux de Judith Perron (1992) et de Blanca Navarro-Pardiñas (1996), il faut noter le contexte particulier à chacun. Le premier fait référence aux Conventions nationales comme à un « événement qui, aux yeux des délégués, répondrait aux questions "Qu'est-ce que l'Acadie ?" et "Qu'est-ce que l'Acadien ?" » (Perron, 1992 : 37). Le second se rapporte aux romans d'anticipation de Claude LeBouthillier, écrivain acadien en vue, qui « explorent [...] l'exorcisation du passé et des visages effrayants du temps présent par le recours à l'imaginaire » (Navarro-Pardiñas, 1996 : 33).

ration forment un tout qui doit être perçu comme l'élément fondateur, comme la condition de cohésion du peuple acadien » (Perron, 1992 : 41-43). Les « fêtards » sont réunis dans un « acte salvateur », pour annuler le temps et l'histoire, pour faire un retour sur les origines, pour placer les circonstances dans une nouvelle suite des choses, des événements qui ne sont plus isolés, irréversibles, mais imprimés d'un sens. La souffrance du peuple acadien passé et actuel et la menace également de désintégration sont ainsi levées¹⁰. Libérés un moment de la tyrannie du temps, on attend « l'éternel retour du rythme cosmique » (Navarro-Pardiñas, 1996 : 35-37).

Voir dans le Congrès mondial une indication de l'effritement du projet de faire histoire chez les Acadiens du Nouveau-Brunswick, c'est mal comprendre le rapport entre le mythe et l'histoire et, au premier chef, la nature même du temporel mythique et messianique. C'est oublier que ce peuple a fait société – qu'il était même un destin –, c'est-à-dire qu'il a un passé inscrit dans le réel, justement parce que, en ce faisant, il obéissait au mythe. Peu importe que chacune des charnières de son histoire objective, qu'il s'agisse de la Renaissance ou de sa « révolution tranquille » ou même de ses épisodes d'oubli, soient le résultat d'actions proprement historiques, il n'en demeure pas moins que le temps qui agit sur les Acadiens n'est pas qu'historique, il est aussi mythique. Plus que de la longue durée, il est le temps aboli. Comment alors concevoir le projet néonationaliste d'hier ou encore celui de l'« Acadie active » d'aujourd'hui – en d'autres termes la praxis sociopolitique des quatre dernières décennies – en tant que rupture, comme l'effondrement du nationalisme traditionnel et le rejet catégorique du mythe ? Ne

10. L'enquête sur l'inconscient collectif acadien est chose rare, surtout qu'elle doit porter sur les séquelles de la déportation. Mais Albert J. Dugas (1995), professeur de psychologie acadien, a tenté l'expérience qui consiste à se défaire, en en prenant conscience, de tous ces mécanismes – ravalement, projection, culpabilité, peur – qui font de l'Acadien un être à l'identité « gangrenée ». Au-delà de la sémantique psychologisante de cet exercice d'exorcisme individuel, on voit s'imposer en filigrane l'identification avec l'ancêtre et sa souffrance qu'on accueille pleinement dans tout son misérabilisme et avec tous ses complexes dans le pressentiment qu'on n'en est que la « répétition ».

s'agit-il pas plutôt d'un renouveau, c'est-à-dire un autre stade du cycle mythique et non un cul-de-sac ou la fin de l'histoire ? Certes, les participants au Congrès ne se lamentaient pas du surinvestissement dans le symbolique, de l'éloge du monopole de la valeur, de l'épanouissement du référent national dans le spirituel. Pourquoi le devraient-ils ? Le déplacement dans l'onirique n'a-t-il pas engendré un lieu d'existence qui, à l'évidence même, fait l'unité-totalité et la pérennité ? N'est-ce pas cela qu'ils célébraient, non pas dans un discours du Moi collectif nécessairement dérivé de l'écrit, mais dans un rituel propre aux peuples « sans histoire », la fête et le théâtre, des lieux de l'oral ?

Les Acadiens ne veulent pas s'éveiller à l'Histoire, ils n'en ont point besoin pour survivre comme un être-ensemble cohérent et signifiant. Mais ils ne sont pas emmurés, le signe « Acadie », partout scintillant, opère le lien entre le fait social des gens et l'accession symbolique au monde. Dans ce contexte, la diaspora joue un rôle crucial. Dans la mesure où elle pèse sur l'imaginaire des Acadiens du Nouveau-Brunswick en faveur d'une Acadie éclatée, elle fait contrepoids au mythe fondateur, celui-là même qui voudrait inventer un passé où le réel se confond avec le fictif. Ce n'est pas le Congrès qui menace d'ethniciser l'Acadie ; au contraire, il lutte contre la dérive « naturelle » chez les peuples messianiques vers l'essentialisme nationalo-religieux. Cela permet d'éviter le drame qui sévit en Israël où la mythologie politique s'est construite sur l'exclusion de l'Autre, un « droit » qui serait justifié, voire dicté, par l'Alliance nouée avec Dieu. Si les Acadiens vivent sur le mode d'une certaine « schizophrénie », il ne sont pas pour autant des aliénés :

[...] by refusing [...] historical nationalism and nationalist claims, Acadia [...] finds significant cultural strengths and creates unique alliances within a globalized cultural landscape [...]. Moreover, as [in] the Jewish diaspora, successful diaspora cultures [...] have transportable borders that remain permeable to outside cultures (Boudreau et Gammel, 1998 : 63).

Henri-Dominique Paratte résume bien le devenir de l'Acadie sous le signe de l'émergence de sa littérature qui :

s'inscrit directement dans [...] ce cheminement [...] de l'acte de parole [...] à l'acte d'écriture [...], parole aussi, mais dans des conditions fort différentes, tous deux ayant cependant en commun de déterminer le continu de ce qu'on devrait considérer comme « acadien » à des époques

différentes. [...] Cette filiation [...] s'affirme d'autant plus fondamentale que l'Acadie, c'est d'abord un acte de foi [...] La récitation de la généalogie, le culte de mythes [...], la volonté de préserver et de fouiller le passé [...], tout autant que le désir de voir l'Acadie comme une idée [...] mondiale [...] font partie de ce contexte dans lequel l'identité est déterminée de façon mythique [...]. L'Acadie n'a peut-être pas de gouvernement qui lui soit propre ; elle n'en a pas moins créé [...] des structures de valorisation du patrimoine aussi complexes [...] que celles [...] des ensembles politiquement organisés (1996 : 299).

* * *

Peuple archétype du silence, disais-je... et de la mémoire oubliée... l'un n'est que l'obvers de l'autre, manifestations chacun d'un même phénomène, sur deux niveaux, celui du social et celui de la psyché. Mais alors pourquoi, en titre, « l'Acadie du silence » et non l'Acadie oubliée ou encore l'Acadie du mystère ? C'est que le silence englobe, envahit tout et qu'il est marqueur de phénomènes, mémorial et spirituel, qui travaillent en profondeur¹¹. L'oubli, lui, se fait sans rites, sans rappel, dans l'interstice, au quotidien et il ne se fait jamais pleinement et toujours sans crier gare. Aussi, il ne peut jamais se faire sommation – « Oubliez » –, sauf du point de vue métaphorique. Ainsi, l'injonction « Oubliez » – qui est un fait moral – joue dans une société à culture orale le même rôle que l'injonction « Souvenez-vous » – qui est une prescription – dans une société à culture écrite ; ce sont les supports qui, ici, déterminent les « messages ». L'« oubli » et le « souvenir » sont congénères, ils ne sont que des stratégies divergentes pour faire face au même fond, l'éternel exil. C'est là la commune condition des peuples dispersés. Et comme l'oubli peut se transmuier en (re)souvenir, le silence, lui, peut se faire assourdissant. Le silence acadien n'est pas une absence ; pour peu que l'on lui prête l'oreille il a beaucoup à nous dire (voir Boudreau, 1996 : 80-81). Haute-cœur s'est trompé en choi-

11. Le silence est le fait du pieux, dit le livre de Job (42 : 5-6), celui qui « n'a plus des "signes" à quoi attacher sa religion [...] ne perçoit plus les rétributions de Dieu », celui qui « a perdu jusqu'à cette sécurité que lui fournissait la théologie reçue ; il lui fallait cette dernière épreuve pour le faire accéder au Dieu des rétributions [...]. Alors il se tait d'un silence apaisé » (Gelin, 1961 : 62).

sissant pour épigraphe à son livre l'aphorisme de Karl Marx ([1852] 1946 : 7) : « La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. » Peut-être avait-il oublié la « certitude obscure » que chante l'*anaw* – le pauvre, le pieux –, celui qui est mystique parce qu'en parfaite communion avec Dieu. Lisons le psaume 131 :

Yahvé, mon cœur ne s'est point gonflé
ni mes yeux haussés.
Je n'ai pas pris un chemin de grandeurs
ni de prodiges qui me dépassent.
Non, je tiens mon âme en paix et silence
comme un enfant contre sa mère.

Références

- Anctil, Pierre (2000), « Zakhor. Réflexions sur la mémoire identitaire juive et canadienne-française », *Argument*, 3, 1, p. 76-84.
- Beaulieu, Bertille (1994), « Jacques et Pélagie : le mythe du héros dans le roman historique acadien inspiré de la dispersion, 1865-1992 », *Revue de l'Université de Moncton*, 27, 1, p. 31-49.
- Bernabé, Jean (1997), « De l'oralité à la littérature antillaise : figures de l'Un et de l'Autre », dans Françoise Tétu de Labsade (dir.), *Littérature et dialogue interculturel. Culture française d'Amérique*, Sainte-Foy, PUL (coll. Culture française d'Amérique), p. 49-68.
- Bibeau, Gilles (1995), « Tropismes québécois. Je me souviens dans l'oubli », *Anthropologie et sociétés*, 19, 3, p. 151-198.
- Boucher, Monique (1992), « Éros contre Thanatos : l'imaginaire acadien dans le journal *L'Évangéline* (1887-1920) », *Francophonies d'Amérique*, 2, p. 25-35.
- Boucher-Marchand, Monique, et James de Finney (1994), « Réalité littéraire et mythes inspirateurs dans l'émergence de l'imaginaire acadien », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 37, p. 279-286.
- Boudreau, J. Paul, et Irene Gammel (1998), « Linguistic Schizophrenia : The Poetics of Acadian Identity Construction », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 4, p. 52-68.
- Boudreau, Raoul (1996), « Le silence et la parole chez France Daigle », dans Raoul Boudreau et al. (dir.), *Mélanges Marguerite Maillet. Recueil de textes de création et d'articles sur la littérature, la langue et l'ethnologie acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton et Éditions d'Acadie (coll. Mouvange, 4), p. 71-81.
- Bourque, Denis (1989), « Horizon d'attente du lecteur acadien des années 70 : dialogue avec le mythe », dans Marguerite Maillet et Judith Hamel (dir.), *La réception des œuvres d'Antonine Maillet. Actes du colloque international organisé par la Chaire d'études acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton (coll. Mouvange, 1), p. 199-213.
- Bourque, Denis, et Anne Brown (dir.) (1998), *Les littératures d'expression française en Amérique du Nord et le carnavalesque*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton et Éditions d'Acadie (coll. Mouvange, 6).

- Chiasson, Guy, et J. Yvon Thériault (1999), « La construction d'un sujet acadien : résistance et marginalité », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, 20, p. 81-99.
- Chiasson, Zénon (1996), « Théâtre, histoire, mémoire », dans Raoul Boudreau et al. (dir.), *Mélanges Marguerite Maillet. Recueil de textes de création et d'articles sur la littérature, la langue et l'ethnologie acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton et Éditions d'Acadie (coll. Mouvange, 4), p. 119-131.
- Dugas, Albert J. (1995), *La bombe acadienne. De l'inconscient au conscient. Un essai de psychanalyse acadienne*, Wolfville (N.-É.), Éditions du Grand-Pré (coll. Identités, 3).
- Dupont, Jean-Claude, et Jacques Mathieu (dir.) (1986), *Héritage de la francophonie canadienne. Traditions orales*, Sainte-Foy, PUL.
- Finney, James de (1988), « Lecteurs acadiens d'Antonine Maillet : réception littéraire et identité », *Revue de l'Université de Moncton*, 21, 1, p. 25-41.
- Finney, James de (1989), « Le huitième Jour : aspects ludiques et mythiques », dans Marguerite Maillet et Judith Hamel (dir.), *La réception des œuvres d'Antonine Maillet. Actes du colloque international organisé par la Chaire d'études acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton (coll. Mouvange, 1), p. 249-264.
- Finney, James de (1992), « Le journal L'Évangéline et les avatars du modèle héroïque acadien », *Francophonies d'Amérique*, 2, p. 13-24.
- Finney, James de (1995), « L'espace socio-culturel des francophones : une comparaison Acadie/Ontario », dans Fernand Harvey (dir.), *La région culturelle. Problématique interdisciplinaire*, Québec, CEFAN et IQRC, p. 179-188.
- Finney, James de, et Monique Boucher (1996), « Formation de l'imaginaire en Acadie et au Québec », dans Raoul Boudreau et al. (dir.), *Mélanges Marguerite Maillet. Recueil de textes de création et d'articles sur la littérature, la langue et l'ethnologie acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton et Éditions d'Acadie (coll. Mouvange, 4), p. 133-145.
- Finney, James de, et Pierre Rajotte (1994), « L'émergence de la littérature acadienne, 1755-1910 », *Revue de l'Université de Moncton*, 27, 1, p. 267-279.
- Freud, Sigmund (1939), *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion*; trad. française de Cornelius Heim, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, Paris, Gallimard, 1986 (coll. Connaissance de l'inconscient).
- Gelin, Albert (1961), *L'Âme d'Israël dans le Livre*, Paris, Librairie Arthème Fayard (coll. Je sais – Je crois, 65).
- Gobin, Pierre B. (1988), « Le Huitième Jour », *Dalhousie French Studies*, 15, p. 26-47.
- Halbwachs, Maurice ([1925] 1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel (coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 8).
- Hautecœur, Jean-Paul (1971), « Variations et invariance de l'"Acadie" dans le néo-nationalisme acadien », *Recherches sociographiques*, 12, 3, p. 259-270.

- Hauteccœur, Jean-Paul (1975), *L'Acadie du discours. Pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, PUL (coll. Histoire et sociologie de la culture, 10).
- Hauteccœur, Jean-Paul (1976), « Nationalisme et développement en Acadie », *Recherches sociographiques*, 17, 2, p. 167-188.
- Hauteccœur, Jean-Paul (1977), « Les métamorphoses de l'Acadie-nature », *Revue de l'Université de Moncton*, 10, 1, p. 11-26.
- Hauteccœur, Jean-Paul (1978), « Du totémisme nationalitaire au fétichisme nationaliste, au meurtre sacrificiel : une interprétation du nationalisme acadien », communication présentée au Colloque international d'études acadiennes, Université de Moncton.
- Maillet, Antonine (1975), *Évangéline deusse*, Montréal, Leméac (coll. Théâtre/Leméac, 50).
- Maillet, Antonine (1979), *Pélagie-la-Charrette*, Montréal, Leméac.
- Maillet, Antonine (1981), *Cent ans dans les bois*, Montréal, Leméac (coll. Roman québécois, 55).
- Maillet, Antonine (1986), *Le huitième jour*, Montréal, Leméac (coll. Roman québécois, 100).
- Marx, Karl ([1852] 1946), *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, trad. française *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales (coll. Classiques du marxisme).
- Meslin, Michel (1972), « Le phénomène religieux populaire », dans Benoît Lacroix et Pietro Boglioni (dir.), *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec, PUL (coll. Histoire et sociologie de la culture, 3), p. 3-15.
- Morency, Jean, et James de Finney (1998), « La représentation de l'espace dans les œuvres de Gabrielle Roy et d'Antonine Maillet », *Francophonies d'Amérique*, 8, p. 5-22.
- Moulaison, Glenn (1996), « Le néo-nationalisme acadien « à l'heure actuelle » ou la question du savoir en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, 6, p. 7-19.
- Navarro-Pardiñas, Blanca (1996), « La séduction des origines dans quelques romans de Claude LeBouthillier », *Francophonies d'Amérique*, 6, p. 33-38.
- Paratte, Henri-Dominique (1996), « Une Acadie plurielle : la littérature créatrice d'identités de l'empremier à l'an 2000 », dans Raoul Boudreau et al. (dir.), *Mélanges Marguerite Maillet. Recueil de textes de création et d'articles sur la littérature, la langue et l'ethnologie acadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton et Éditions d'Acadie (coll. Mouvange, 4), p. 283-301.
- Perron, Judith (1992), « La fête populaire, théâtre des enjeux politiques en Acadie (1885-1910) », *Francophonies d'Amérique*, 2, p. 37-46.
- Thériault, J. Yvon (1994), « L'Acadie politique et la politique en Acadie : essai de synthèse sur la question nationale », *Revue de l'Université de Moncton*, 27, 2, p. 9-30.
- Thériault, J. Yvon (1995a), *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie.

- Thériault, J. Yvon (1995b), « Naissance, déploiement et crise de l'idéologie nationale acadienne », dans Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy, PUL (coll. Culture française d'Amérique), p. 67-84.
- Thériault, J. Yvon (1999), « Convergence et divergence au sein des nationalismes acadien et québécoise », dans Eric Waddell (dir.), *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, Sainte-Foy, PUL (coll. Culture française d'Amérique), p. 113-130.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1982), *Zakhor : Jewish History and Jewish Memory*, Seattle (Wash.) et Londres, University of Washington Press ; trad. française de Éric Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1982.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1988), « Réflexions sur l'oubli », dans Yosef H. Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, p. 7-21.