

Le Divers et la diversité : quelle différence pour l'Acadie et pour la francophonie nord-américaine ? Réflexions autour d'un essai de Joseph Yvon Thériault

Clint Bruce

Entre solitudes, contraintes et aspirations : de l'Acadie, des Caraïbes et de la Louisiane

Number 49, Spring 2020

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1070326ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1070326ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa
Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bruce, C. (2020). Le Divers et la diversité : quelle différence pour l'Acadie et pour la francophonie nord-américaine ? Réflexions autour d'un essai de Joseph Yvon Thériault. *Francophonies d'Amérique*, (49), 121–152.
<https://doi.org/10.7202/1070326ar>

Article abstract

This essay attempts to interact with – rather than simply react to – a short piece by the sociologist Joseph Yvon Thériault, “I Am Not Métis... My Mother Would Have Told Me So”, published in December 2016 on the webzine Astheure. Thériault expresses his concern over Acadians’ growing obsession with cultural métissage. In his view, the notion of diversity threatens Acadian identity. Our reflection offers a more nuanced understanding of these issues, which are fundamental to the study of Francophone cultures of the Americas. By exploring concrete examples, we argue for a fuller historical consciousness of the multiplicity inherent in the “Acadianness.”

Le Divers et la diversité: quelle différence pour l'Acadie et pour la francophonie nord-américaine? Réflexions autour d'un essai de Joseph Yvon Thériault

Clint Bruce

Université Sainte-Anne

[L]a majorité des historiens ont nié toute diversité quant au passé acadien pour lui attribuer un monolithisme que nos contemporains rejettent mais qu'aucune étude sérieuse n'est venue nuancer (Thériault, 1973: 214).

La diversité est-elle un problème? La diversité culturelle menace-t-elle la francophonie nord-américaine? Pour W. E. B. Du Bois (1868-1963), ce sociologue et militant afro-américain à la pensée vaste et pénétrante, le problème majeur du xx^e siècle résidait dans la « ligne de partage des couleurs – la relation entre les races, les unes sombres et les autres claires, en Asie et en Afrique, en Amérique et dans les îles de la mer¹ » (1903: 13). Il n'y a rien de hasardeux, me semble-t-il, à affirmer que le prolongement de ce défi au xxi^e siècle exigera de nous de faire advenir un vivre-ensemble à même d'harmoniser l'ensemble de nos efforts d'humains, communs et divergents². En cela, rien n'est donné. À en croire Achille Mbembe, nous serions entrés dans l'époque des « politiques de l'inimitié » où, de plus en plus, les démocraties libérales « tien[nen]t fermement à l'écart tous les non-semblables³ » (2016: 61).

¹ Sauf indication contraire, les traductions sont de l'auteur.

² Soulignons que le $xvii^e$ Sommet de la Francophonie (Erevan [Arménie], 11-12 octobre 2018) s'est déroulé sous le signe du thème: « Vivre ensemble dans la solidarité, le partage des valeurs humanistes et le respect de la diversité: source de paix et de prospérité pour l'espace francophone ». La déclaration qui en est issue insiste sur l'imbrication de cette problématique avec d'autres grands défis comme le développement durable, la croissance partagée, l'égalité des sexes et la promotion de la culture ($xvii^e$ Conférence des chefs d'État et de gouvernement des pays ayant le français en partage, 2018).

³ Mbembe précise que la « société d'inimitié » obéit « à la séparation, aux mouvements de haine, à l'hostilité et, surtout, à la lutte contre l'ennemi, en conséquence de quoi

La réflexion qui sera développée dans cet essai a été suscitée par une chronique de Joseph Yvon Thériault, intitulée « Je ne suis pas Métis... ma mère me l'aurait dit », publiée en décembre 2016 dans la revue électronique *Astheure*. L'auteur, sociologue de renom et auteur de travaux incontournables pour comprendre les spécificités de la francophonie minoritaire, y exprime une réelle inquiétude quant à l'obsession grandissante du tout-multiculturel et du métissage identitaire. En serait symptomatique le titre même du forum de l'Institut d'études acadiennes des 4 et 5 mai 2017, « Une Acadie plurielle dans un Canada en évolution de 1867 à 2017 », forum auquel Thériault a cependant participé volontiers et avec une grande générosité intellectuelle. D'après son analyse, la remise en question de l'identité collective léguée par les générations passées viendrait fragiliser le « nous » solidaire de l'Acadie des Maritimes. Son diagnostic se formule ainsi : « La diversité n'est pas un programme politique acadien, c'est celui de la postmodernité. En se diluant, l'identité se personnalise, nous essayons de la retrouver dans le bricolage individualiste de nos vies » (Thériault, 2016).

Le texte de Thériault se focalise sur un phénomène récent, à savoir la prétention d'une identité métisse chez un nombre grandissant d'Acadiens et d'Acadiennes, c'est-à-dire de prétendus Métis aux origines françaises et mi'kmaq. Cette tendance s'est amplifiée au gré de la jurisprudence des dernières décennies. L'argument de Thériault est simple, bien qu'étayé par un appareil conceptuel très riche : Acadien natif de Caraquet, il a beau avoir une ascendance plurielle, il n'est pas métis parce qu'il n'a jamais été socialisé comme tel. Le bien-fondé de cette affirmation n'est pas à démentir, même si elle gagnerait à être nuancée comme nous le verrons dans la suite de notre texte, notamment en puisant dans l'ouvrage récent d'Emmanuel Michaux, *L'identité métisse dans l'est du Canada : enjeux culturels et défis politiques* (2017). Là où le propos de Thériault se fait autrement douteux, c'est lorsqu'il s'efforce d'y intégrer un exemple tiré du contexte de la Louisiane, en s'attaquant à un groupe Facebook, People of Color of Acadian Descent/Gens de couleur d'origine acadienne. Le cas louisianais représente bien plus qu'une parenthèse ou une anecdote, d'autant plus que Thériault a signé d'autres textes sur la Louisiane (2008 ; 2013).

les démocraties libérales, déjà fort lessivées par les forces du capital, de la technologie et du militarisme, sont aspirées dans un vaste processus d'inversion » (2016 : 61-62).

L'auteur veut tirer de ce cas spécifique un amalgame afin de formuler un jugement d'ordre général. De là l'intérêt de nous y pencher sérieusement.

Créé en septembre 2015 par un historien et militant culturel louisianais, Christophe Landry, le groupe appelé Gens de couleur d'origine acadienne se veut un espace de partage de ressources généalogiques, de documents historiques et d'idées sur les questions identitaires. Deux de ses objectifs consistent à «connecter les gens de couleur d'origine acadienne à la diaspora acadienne» et à favoriser «l'inclusion des gens de couleur d'origine acadienne dans des événements commémoratifs acadiens au Canada et aux États-Unis». Le groupe comptait 648 membres, en date du 12 décembre 2018 et, à vrai dire, il ne paraît pas particulièrement actif. Toutefois, Thériault y voit un danger: le désir des Créoles louisianais d'explorer leur héritage acadien – bien réel! — et leur souhait d'être reconnus comme faisant partie de la diaspora acadienne au même titre que les Cadiens blancs «nous somment [*sic*], impérativement, de se [*sic*] penser dans la pluralité». La créolité louisianaise, telle qu'elle est interprétée par Thériault dans son billet, se trouve assimilée au «bricolage individualiste», donc détachée de toute continuité historique et de tout ancrage collectif. Surtout, elle serait étrangère à l'acadianité et, en cela, nuisible.

L'est-elle vraiment? Ayant lu et apprécié d'autres écrits de l'auteur sur la Louisiane et ayant eu l'occasion d'échanger avec lui à ce sujet lors du forum de l'Institut d'études acadiennes (IEA) tenu en mai 2017 à Moncton, je n'hésite pas à affirmer qu'il fait preuve ici d'une profonde méconnaissance de l'histoire et de la culture franco-louisianaises, qu'il ne daigne pas aborder en elles-mêmes. Pour ma part, j'y décèle un risque bien dommageable pour le champ des études de la francophonie nord-américaine dans son ensemble. Afin de mieux saisir et d'élargir ces questions, j'exposerai dans un premier temps deux études de cas, présentées sous la forme d'esquisses biographiques. Ensuite, les questions soulevées par Thériault seront réexaminées à la lumière des réflexions d'Édouard Glissant (1928-2011), en considérant notamment la distinction qu'il trace entre la diversité comme instrument de gestion de la démocratie multiculturelle et le «Divers», principe poétique et impératif éthique.

Pierre-Adolphe Duhart (1830-1908)

Né à La Nouvelle-Orléans dans une famille de la classe des « gens de couleur libres », Pierre-Adolphe Duhart est le plus prolifique – et, selon mon jugement de critique, le plus doué – des écrivains francophones rassemblés autour deux journaux progressistes de l'époque de la guerre de Sécession (1861-1865), conflit ayant mis fin à l'esclavage aux États-Unis, et des premières années de la Reconstruction (1863-1877), ambitieux programme de réformes en vue d'une société post-esclavagiste. Ces organes bilingues sont *L'Union: mémorial politique, littéraire et progressiste* (1862-1864) et *La Tribune de la Nouvelle-Orléans* (1864-1870). J'ai été amené à m'intéresser à Duhart au cours d'un projet de traduction des poésies engagées de cette période charnière de l'histoire des États-Unis⁴. Des 79 textes qui composent ce corpus, 36 sont signés par Duhart. Ses origines, son engagement dans le mouvement des droits civiques des années 1860-1870 et son parcours ultérieur servent à illustrer à quel point l'identité raciale relève d'un construit socioculturel, un construit surdéterminé par les conditions politiques en Louisiane au XIX^e siècle et au-delà de cette époque ayant vu naître le régime ségrégationniste dit de Jim Crow.

Les parents d'Adolphe Duhart ont des racines à Saint-Domingue, la « Perle des Antilles » devenue la nation d'Haïti par suite de la révolution anti-esclavagiste contre le pouvoir colonial français (1791-1804). Son père, Louis Adolphe Duhart, armurier de son état, est né à La Havane et sa mère, Françoise Palmyre Brouard, à Saint-Domingue (Woods et Nolan, 2003 : 1 333). Enfants, ils ont fait partie de la vague d'immigrés qui, ayant fui les violences de la Révolution haïtienne, durent quitter Cuba lorsque les autorités en expulsèrent tous les citoyens français en 1809, en représailles à l'invasion de la péninsule ibérique par Napoléon I^{er}. En quelques semaines, plus de 9 000 réfugiés (Blancs, libres de couleur et esclaves) s'entassèrent sur les quais de La Nouvelle-Orléans : la ville du Croissant doublait sa population, tout en se refrancisant à l'heure où la Louisiane s'apprêtait à intégrer la jeune républicaine américaine (1812). Louis et Françoise évoluent, toute leur jeunesse durant, dans un univers

⁴ Publié en 2020 par The Historic New Orleans Collection, ce livre s'intitule *Afro-Creole Poetry in French from Louisiana's Radical Civil War-Era Newspapers: A Bilingual Edition*.

social de culture créole et de langue française, fortement marqué par les activités et les contributions de la communauté d'origine saint-domingoise⁵. Ils se marient le 29 mai 1829. Pierre-Adolphe naît quelques mois plus tard, le 1^{er} février de l'année suivante.

En grandissant, Adolphe prend conscience des discriminations imposées aux gens de couleur, certes libres, mais citoyens de seconde zone dans le Sud esclavagiste. Il en vient à intérioriser les codes régissant les rapports complexes de sa caste avec celle des Blancs (dont certains ont le teint plus foncé que le sien), d'une part, et avec « l'institution particulière » de l'esclavage, d'autre part. Son héritage haïtien n'est jamais loin. Son père maintient des contacts avec la République noire, de sorte qu'il est tentant de supposer que, comme plusieurs autres Louisianais de couleur, il aurait bravé l'interdiction d'y voyager⁶. Il y a chez les Duhart un lien vivant avec leur lointain passé en la personne d'une vieille dame au nom délicieux de Pointe-du-Jour Daragniente, née vers 1770 à Saint-Domingue⁷. Était-elle une servante ? Une grand-tante âgée ? Je l'ignore. Toutefois, je ne puis m'empêcher de deviner son influence derrière la représentation qu'Adolphe se fait de la société coloniale, d'après un récit qu'il fera publier dans *L'Union*. Dédiée au fondateur du journal, Louis Charles Roudanez, la nouvelle « Simple histoire » évoque l'injustice des fortunes amassées « au prix du sang des malheureux Africains » (Duhart, 2004 : 81), avant de raconter les amours défendues entre un esclave et la fille d'un colon, union dont naîtra un futur martyr de la rébellion des Noirs. L'héritage haïtien, ai-je dit, n'est jamais loin.

⁵ Au total, environ 13 000 réfugiés de Saint-Domingue s'installent en Louisiane dans les années 1790-1810, soit plus de quatre fois plus que le nombre d'immigrés acadiens au xviii^e siècle (moins de 3 000). Pour une étude de l'intégration des Créoles de Saint-Domingue dans la société louisianaise et de leurs contributions pendant la première moitié du xix^e siècle, voir Dessens (2007).

⁶ En 1838, le journal haïtien *L'Union: recueil commercial et littéraire* (édition du 11 octobre) signale un Adolphe Duhart, « demeurant à La Nouvelle-Orléans », parmi les actionnaires de la Banque agricole de Port-au-Prince. Au sujet des voyages des gens de couleur aux Antilles, y compris en Haïti, voyages illégaux par crainte d'une contagion idéologique séditeuse au contact des milieux afro-caribéens, voir Bell (2010).

⁷ Sixième recensement des États-Unis (1840), La Nouvelle-Orléans, 3^e arrondissement ; Septième recensement des États-Unis (1850), La Nouvelle-Orléans, 3^e municipalité, 1^{er} arrondissement.

Jeune homme, Adolphe exerce le métier de maçon⁸. Plus tard, il part étudier en France, formation qui lui permettra de s'impliquer davantage dans son milieu (Desdunes, 1911 : 68). À son retour en Louisiane, il intègre le corps enseignant d'une école pour enfants de couleur, l'Institution catholique pour les orphelins indigents. L'établissement est un foyer ardent de la pensée libérale, universaliste et antiraciste que l'historienne Caryn Cossé Bell a qualifiée de « tradition contestataire afro-créole » (1997).

Dans les années 1850, cette mouvance se radicalise au contact d'une nouvelle religion dissidente, qui gagne les milieux progressistes en Amérique : le spiritualisme. Sa pratique est orientée sur la communication avec les morts par l'intermédiaire de médiums, dont plusieurs sont des Créoles néo-orléanais. Adolphe y adhère, accueille des séances chez lui. L'influence spiritualiste se manifeste dans son choix d'adopter le pseudonyme littéraire de LÉLIA, en souvenir de sa sœur benjamine décédée en bas âge.

Le bonheur et le malheur frapperont tour à tour à la porte d'Adolphe. En juillet 1856, il épouse Odilia Boyer⁹. Des enfants viennent ensoleiller leur ménage, jusqu'au jour où le ciel s'assombrit : à l'été 1864, trois de leurs filles meurent en l'espace de quelques semaines. Le poème « Berthe!... Lucie!... Marie!... » (*La Tribune*, 7 octobre 1866) leur rend un hommage déchirant.

La guerre de Sécession fait alors rage, et l'heure est aux grandes luttes. En avril 1862, l'armée fédérale s'est emparée de La Nouvelle-Orléans, la grande métropole du Sud. Plusieurs gens de couleur créoles, ayant d'abord offert leurs services à la Confédération, rallient la bannière de l'Union et, du coup, la cause abolitionniste. Certains combattent par l'épée, d'autres par la plume¹⁰. Dans un des premiers numéros de *L'Union*, Adolphe écrit : « De tous côtés, de tous les horizons, de l'Orient à l'Occident, du Septentrion au Midi, il y a un immense ébranlement, un immense élan en avant. [...] Jetons-nous dans l'arène! Travaillons aussi pour l'avenir! » (1862 : 1). Les

⁸ Septième recensement des États-Unis (1850), La Nouvelle-Orléans, 3^e municipalité, 1^{er} arrondissement.

⁹ Index des mariages, Bibliothèque publique de La Nouvelle-Orléans.

¹⁰ Pour l'historique des Louisiana Native Guards, l'un des premiers régiments de couleur de l'armée américaine composé en grande partie de Créoles francophones, voir Hollandsworth (1998).

événements se bousculent : la proclamation de l'émancipation sonne le glas de l'esclavage, puis, au terme de quatre années d'une guerre sanglante, le Sud sécessionniste est défait. À peine a-t-on annoncé, en avril 1865, l'assassinat d'Abraham Lincoln que de la plume endeillée du poète créole vient éclore cette strophe tirée de l'élégie « Le 13 avril » :

Pleurez incessamment... pleurez celui qui tombe,
 Votre Libérateur descendu dans la tombe.
 Natifs, vous tous, cœurs pleins de foi!...
 Oh! pleurez sur celui dont la mort vous sépare,
 Sur celui qui s'en vint, comme Christ à Lazare,
 Vous dire : Esclave, lève-toi! (1865 : 1).

Ayant décelé dans ces vers un pastiche d'un passage d'Alexandre Dumas¹¹, ce géant de la littérature populaire dont le père fut le premier général noir de l'armée française¹², j'y vois un signe de plus d'un engagement qui s'enracine dans la Caraïbe et qui fleurit sous le vaste ciel de l'Atlantique noir francophone, en aval de Toussaint Louverture, en amont de Frantz Fanon.

Face aux bouleversements rapides de l'ordre social, les militants de couleur regroupés autour de *L'Union* et de *La Tribune de la Nouvelle-Orléans* prennent un parti ferme : se solidariser avec les quatre millions d'affranchis afro-américains afin de mieux combattre la suprématie blanche et, ainsi, de gens de couleur qu'ils étaient, créoles et francophones par-dessus tout, devenir des Noirs, par choix politique (Senter, 2000 : 283 ; Thompson, 2009 : 215). Cette stratégie assumée, les chefs de file de l'élite créole de couleur jouent un rôle de premier plan dans la direction du Parti républicain, celui du président Lincoln, où les Noirs accèdent à des fonctions importantes. Bien plus tard, un ancien gouverneur accusera

¹¹ Il s'agit d'un passage d'un drame en vers que Dumas a écrit en collaboration avec Gérard de Nerval, *L'alchimiste* (1839). Alors que l'intrigue se déroule dans l'Italie du xv^e siècle, les vers recomposés par la suite par Duhart semblent renvoyer plutôt au mouvement nationaliste de l'époque romantique : « Priez incessamment, priez pour l'Italie, / Qu'ont ses propres enfants, vivante, ensevelie... / Priez, cœurs pleins de foi! / Afin qu'au jour caché, que l'avenir prépare, / Vienne la liberté, comme Christ à Lazare... / Lui dire : Lève-toi! » (90).

¹² Le père de Dumas, Thomas Alexandre Davy de la Pailleterie (1762-1806), dit le général Dumas, participe notamment aux guerres continentales de la Révolution française (Vendée, Alpes, Italie) ainsi qu'à la campagne d'Égypte. Considéré comme un mulâtre, il est surnommé « le diable noir » par les Autrichiens.

les directeurs de *La Tribune* d'avoir tenté «l'africanisation de l'État» (Warmoth, 1930: 57).

Les écrits de Duhart portent l'empreinte de ces développements, même si tous n'ont pas un caractère explicitement politique. La question raciale ne s'en fait pas moins insistante. Sa nouvelle «Trois amours» dépeint la tourmente morale de la jeune Lydia, qui se résout péniblement à cacher ses origines africaines, secret longtemps gardé, afin d'épouser l'homme de ses rêves, un Blanc. Homme de théâtre aussi bien que poète, Duhart signe une pièce sur le même thème, *Lydia ou la victime du préjugé*, dont le texte ne nous est pas parvenu¹³.

Bien que sa production littéraire s'estompe, son implication politique se poursuit au-delà de la fermeture de *La Tribune*. À la mort du principal de l'Institution catholique en 1869, Adolphe en prend la direction pendant un certain temps. Vers 1872-1873, il rejoint un mouvement centriste pour la réconciliation raciale, le parti de «l'Unification» (Nystrom, 2010: 119). Par la suite, les annuaires de la Ville indiquent, jusqu'en 1891, qu'il est imprimeur, à l'instar de son frère Armand.

Nous ne savons que trop bien que les espoirs de la Reconstruction finiront par se briser sur les récifs de la réaction conservatrice et de la terreur raciale. La défaite est scellée à partir de 1877. En Louisiane, cette rétrogression s'accompagne d'une polarisation identitaire: la structure ternaire de la société créole est appelée à céder définitivement à la dichotomie blanc/noir. Une gazette raciste, *Le Carillon*, clame haut et fort le mot d'ordre:

Ce que veulent les fils de la Louisiane, le moment de le dire est venu: Il faut être BLANC OU NOIR, que chacun se décide. Deux races sont en présence: l'une supérieure, l'autre inférieure... leur séparation est nécessaire *absolument* (13 juillet 1873, cité dans Domínguez, 1986: 137).

Devant cette cruelle alternative, plusieurs Créoles continuent le combat. Dans les années 1890, le Comité des citoyens, regroupement francophone dont l'action s'inscrit directement dans la lignée du militantisme

¹³ La pièce *Lydia ou la victime du préjugé* a été présentée au Théâtre d'Orléans le 10 juin 1866 (*La Tribune de la Nouvelle-Orléans*, 7 juin 1866). Vers la même époque, d'autres pièces dans lesquelles Duhart était comédien sont signalées dans les éditions du 31 mars et du 11 avril 1866 de *La Tribune*. Les recettes servaient souvent à des fins associatives ou politiques, y compris au Parti républicain.

de *La Tribune*, va jusqu'en Cour suprême pour contester la discrimination raciale : l'arrêt Plessy c. Ferguson (1896) signe un cinglant échec et entérine la ségrégation et la suprématie blanche, qui resteront en vigueur jusqu'au milieu du xx^e siècle.

Adolphe Duhart trouve une autre issue. Les recensements nous chuchotent un détail qui a dû naître sous le signe du secret de famille avant de s'ensevelir dans l'oubli, et qui semble avoir échappé à d'autres chercheurs : à partir de 1880, Adolphe, sa femme et leurs enfants se définissent comme des Blancs¹⁴. À la différence de ses frères et sœurs et contrairement à plusieurs anciens camarades, Duhart, de guerre lasse, adopte sciemment une nouvelle « identité sociale » (selon le concept en psychologie sociale) afin d'accéder aux pleins droits qu'il savait siens et d'épargner à sa famille les humiliations de l'infériorité raciale¹⁵. Des milliers d'autres, de phénotype ambigu, ont fait de même, y compris des enfants de Louis Charles Roudanez, le fondateur de *La Tribune*¹⁶. Et l'acte de naissance de leurs descendants nés la même année que moi portera la même mention que le mien : *race – white*. Car, en effet, ils sont de race blanche.

Quand j'ai appris cela, quelques jours après la publication de l'essai de Thériault, une question m'est venue à l'esprit : qu'en auraient pensé les parents d'Adolphe Duhart ? Qu'est-ce que sa mère aurait dit ?

¹⁴ Dixième recensement des États-Unis, 1880, paroisse d'Orléans, district 33 ; Douzième recensement des États-Unis, 1900, paroisse d'Orléans, 9^e arrondissement, district 94.

¹⁵ Selon Tajfel et Turner, les réactions des membres d'un groupe infériorisé ou menacé correspondent à trois stratégies : (1) la mobilité individuelle, (2) la créativité sociale, par laquelle le groupe tente de redéfinir les termes de la comparaison avec le groupe dominant et (3) la compétition sociale, c'est-à-dire le renversement des positions (1986 : 19-20). Quant à la mobilité individuelle, qui est l'approche adoptée par les Créoles de couleur qui deviennent des Blancs, les auteurs précisent : « Dans la mesure où les obstacles objectifs et subjectifs à la possibilité de "passer pour" sont faibles [...], le statut inférieur peut tendre, dans les conditions d'une identité sociale insatisfaisante, à promouvoir l'adoption généralisée des stratégies de mobilité individuelle, ou du moins des tentatives initiales d'employer ces stratégies. Dans la mesure où la mobilité sociale implique la désidentification, elle tendra à affaiblir la cohésion du groupe subordonné » (1986 : 21).

¹⁶ Depuis le milieu des années 2000, un arrière-petit-fils de Roudanez, Marc Roudané, qui a été élevé comme un Blanc et dans l'ignorance des origines afro-créoles de sa famille et du militantisme de son aïeul, s'emploie à faire connaître l'héritage idéologique de *La Tribune*. Voir Roudané (2008).

Alex Da'Paul Lee (né en 1988)

«*So he became his own enemy.*» Voilà le commentaire d'Alex Da'Paul Lee lorsque je lui ai raconté le parcours d'Adolphe Duhart. Expansif, pétillant d'intelligence et franchement vantard, Alex est un passionné de généalogie et de l'histoire de sa famille, proche et très étendue. Âgé de 30 ans, père de quatre enfants, il vit aujourd'hui là où il est né : à Beaumont, au sud-est du Texas, région industrielle dans laquelle des dizaines de milliers de francophones louisianais émigrèrent au cours du vingtième siècle¹⁷. Peu de temps après la création du groupe Facebook Gens de couleur d'origine acadienne, Alex a commencé à y participer. C'est ainsi que j'ai pris connaissance de sa page à lui, «Alex Genealogy», qui compte environ 4900 abonnés, en date de décembre 2018, et que nous avons commencé à nous écrire au sujet d'intérêts communs et, à l'occasion, à nous parler au téléphone¹⁸.

Alex a toujours su qu'il était, comme bon nombre de ses camarades d'enfance, *et noir* – teint foncé, cheveux crépus – *et français*. Ses grands-parents parlent cette langue que sa mère a perdue depuis sa jeunesse ; les gens du quartier écoutaient de la musique zarico en jouant aux cartes sur leur perron ; et la cuisine familiale a toujours prodigué les plats savoureux les plus typiques de la Louisiane française : court-bouillon, gombo, jambalaya, étouffée... Pour Alex (ou plutôt «Ellic», «Alexandre» ou «Alexis» dans la bouche de ses grands-parents), tout cela était normal et ne suscitait pas beaucoup de questionnement. Ses intérêts tournaient plutôt autour du dessin, du basketball et de la musique, ses instruments de prédilection étant le trombone et le saxophone baryton. C'est une enseignante qui lui a fait connaître le terme «*Creole*», identité que sa mère lui a confirmée et dans laquelle il se reconnaît depuis lors.

Cependant, c'est un peu plus tard, en 2008, à l'âge de 19 ans, que se produit un événement décisif. Comme condition d'obtention de sa première voiture, une Corolla 2007, le grand-père d'Alex l'oblige à

¹⁷ Sur le renouveau ethnique des années 1970 chez les Cadiens blancs de cette région, voir Louder et Leblanc (1979).

¹⁸ Les renseignements biographiques qui suivent ont été recueillis lors d'un entretien réalisé le 23 avril 2017, dans le cadre d'un projet d'histoire orale de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et transnationales, «La diaspora acadienne au fil de nos histoires». La conversation s'est déroulée en anglais ; les extraits cités ont été traduits.

l'accompagner dans un *road trip*. Ils partent en Louisiane pour rendre visite à une grand-tante, Lillian, qu'Alex ne connaît pas. C'est la première fois qu'il se rend dans la paroisse Saint-Landry, comté situé au nord de Lafayette, qu'il découvre les lieux d'origine de sa famille, qu'il fait la connaissance de sa parenté restée en Louisiane. Ils s'arrêtent chez un neveu de son grand-père: «Comment ça va, 'nonc?», demande le premier. La conversation se déroule principalement en français chez ce cousin et chez d'autres aussi. Alex est sidéré: il n'en revient pas d'avoir ignoré à ce point-là la vivacité du fait francophone. Son grand-père lui fait voir son village natal de Plaisance («*this sounded very French to me*», rappellera Alex) avant de se diriger vers Eunice, chez la grand-tante Lillian. Celle-ci, qui a l'air d'une Amérindienne d'Hollywood, estime l'ingénu, les invite à s'asseoir au salon:

Elle avait une photo de Jésus et une autre du chapelet catholique, et elle avait aussi une photo d'un homme dont je ne pouvais pas déterminer s'il était blanc ou non. Je savais que ce n'était pas le président, alors j'ai demandé à ma tante qui était cet homme blanc sur le mur. Mon grand-père et elle m'ont regardé drôlement et elle a dit: «Eh, ce n'est pas un homme blanc. C'est mon père, c'est un mulâtre». Moi, j'ai pensé: «Un "mulâtre"? C'est quoi?» [...] Alors, de voir cette photo-là et de voir ce à quoi ressemblait cet homme-là tout en sachant que moi, je venais de lui, c'était une expérience bouleversante [*«life-changing»*] pour moi.

À partir de ce voyage initiatique, tout change pour Alex: il veut tout savoir, tout comprendre du passé de sa famille, de sa communauté ancestrale et de sa culture créole.

Jusqu'à présent, Alex a amassé des milliers de documents relatifs à l'histoire de la communauté de couleur de Saint-Landry. L'entièreté de sa recherche s'effectue à même les documents primaires; il ne lit pas, ne connaît pas, me dit-il, les ouvrages d'historiens. Il se bâtit une réputation et gagne la confiance des gens, qui deviennent ses informateurs. Il donne de multiples ateliers et causeries, et son activité frénétique dans les médias sociaux lui vaut une attention non négligeable. En 2015, il réalise un coup d'éclat lorsqu'il apprend à deux basketteurs des Pacers de l'Indiana qu'ils sont descendants de sœurs jumelles, jadis esclaves dans la paroisse Saint-Landry (Benbow, 2015).

La passion généalogique d'Alex s'insinue dans tous les aspects de son existence. Après avoir fréquenté quelque temps la Texas Southern University, il met de côté ses études postsecondaires afin de se consacrer davantage à ses recherches. Certes, il n'a pas que cela à faire. Comme

gagne-pain, il est chauffeur de camion pour le compte d'une usine d'em-bouteillage de 7Up et, en faisant sa tournée, il croise toutes sortes de gens avec qui il a des liens de parenté et qu'il intègre à son réseau. Et n'oublions pas qu'il est père de famille. Honnêtement, je ne sais pas comment son épouse arrive à supporter qu'il m'appelle sur Facebook pour me poser des questions sur un affidavit en espagnol de 1795 pendant que le couple est au supermarché!

Lorsque je lui demande de me citer ses lignées acadiennes, il égrène plusieurs patronymes: Aucoin, Comeau, Perry (Poirier), Pitre, Trahan... et il y en a d'autres, m'assure-t-il. Cet héritage acadien, c'était l'une de ses découvertes les plus surprenantes. Son réseau d'amateurs de généalogie compte à la fois d'autres chercheurs communautaires du Canada et plusieurs Cadiens blancs avec qui il a retracé des ancêtres communs. Que ressentait-il quand il a décidé de contacter l'un d'entre eux pour la première fois? Il répond sans hésiter: «*I was terrified!*» Il avait peur du rejet, peur d'un retour du refoulé raciste. C'est plutôt un accueil chaleureux qui l'attendait.

Alex a découvert plusieurs documents qui témoignent de sa propre histoire. Un jour, il partage avec le groupe Gens de couleur d'origine acadienne une publication qu'il avait fait paraître sur une autre page, «Cajun French Virtual Table Française». Pièces à l'appui, il y raconte la découverte de son ancêtre Perpétue Aucoin. Cette Acadienne, née en 1763 à Saint-Malo, avait fait partie des passagers de *La Ville d'Archangel*, l'un des sept navires qui transportèrent environ 1 500 Acadiennes et Acadiens en Louisiane en 1785. Perpétue, qui allait épouser le Canadien Charles Normand, est la mère de Charles Normand fils, qui allait avoir un enfant mulâtre, Edmond, avec Fanny, esclave de la famille Dupré. En 1841, Charles a acheté son fils afin d'accorder la liberté au quadrisaïeul d'Alex. Ce dernier écrit dans le groupe Facebook «Cajun French Virtual Table Française», le 27 juin 2016:

The more I research and study the people and the cultures of the different communities of SW Louisiana the more I find it complexed for me or any to distinguish what it is to be Creole or Cajun. I suspect that the racial credibility and marketing our rich Louisiana cultural foods has caused us to separate the unique and fascinating history of a people who once lived together under the same French Umbrella¹⁹.

«Plus j'examine et étudie les gens et les cultures des différentes communautés du sud-ouest de la Louisiane, plus ça me laisse perplexe d'essayer de distinguer ce que veut dire être Créole ou Cajun. Je soupçonne que la crédibilité raciale et le marketing

Les recherches d'Alex l'ont sensibilisé au profond clivage que la guerre de Sécession aura opéré dans la société créole qui, bien que née dans la violence de l'esclavage, bien que structurée par la hiérarchie raciale, n'en avait pas moins sa cohérence, assurée par des alliances, des réseaux de parenté et des relations personnelles qui traversaient « la ligne de partage des couleurs ». Il sait aussi, sans avoir consulté des travaux savants, à quel point l'acadianisation de l'identité francophone en Louisiane, à partir des premières décennies du xx^e siècle, en plein régime Jim Crow, aura servi à entériner cette rupture brutale.

Les conséquences de ce processus-là nuisent, à son avis, à une reconnaissance des contributions fondamentales de la créolité au patrimoine culturel régional et à l'originalité franco-louisianaise. En décembre 2015, il réagit, toujours par l'intermédiaire du groupe Gens de couleur d'origine acadienne, à un article de la page « Souvenir d'Amérique française » au sujet de l'esclavagisme pratiqué par les Acadiens louisianais. Ce texte prétend que, après avoir été initiés par les Africains au légume appelé gombo, les Acadiens auraient inventé le potage connu sous ce nom²⁰. Voici le commentaire d'Alex à ce sujet : « *That's a lie. Acadians didn't bring about gumbo. This is one way to credit Cajuns for the famous Louisiana dish*²¹. »

La prise de conscience d'Alex, qu'il présente comme un véritable éveil, le conduit à récuser tout essentialisme identitaire. Non seulement Alex a des ancêtres blancs, mais plusieurs de ses aïeux de couleur possédaient des esclaves. Il le déclare sans ambages : il rejette totalement la perspective crispée de certains Noirs américains qui se croient Africains et qui mettent tous leurs problèmes sur le dos des Blancs. Ainsi, ses conclusions se veulent porteuses d'un message :

Parmi les grandes idées fausses contre lesquelles je me bats, c'est essentiellement pour que les gens sachent que moi, tout en étant une personne de couleur, je ne pourrais jamais être une personne de couleur militante, c'est-à-dire vouloir

de notre riche cuisine ethnique louisianaise [*rich Louisiana cultural foods*"] nous ont incités à diviser l'histoire unique et fascinante d'un peuple qui, autrefois, vivait ensemble sous un même "parapluie français". » (Nous traduisons.)

²⁰ Grâce à un document découvert par l'historienne Gwendolyn Midlo Hall, nous savons de source sûre que le gombo existait avant l'arrivée des Acadiens en Louisiane. Voir Bruce (2016).

²¹ « C'est un mensonge. Les Acadiens n'ont pas créé le gombo. Voilà bien une autre manière d'attribuer aux Cadiens ce célèbre plat louisianais. » (Nous traduisons.)

être seulement noir. J'ai plusieurs ancêtres qui n'étaient pas des Noirs, tu sais, et j'ai des ancêtres qui ont libéré [des membres de] ma famille, leurs enfants esclaves [...]. Donc, c'est un peu difficile pour moi de dire que je ne suis qu'une personne noire (entretien, 23 avril 2017).

Son projet vise à réparer la brèche ouverte par une racialisation à outrance, qui voudrait faire des gens de couleur créoles des Afro-Américains « comme les autres ». L'acadianité participe de cette identité composite, créolisée, sans la contenir pour autant.

Veut-il apprendre le français? Certainement, même si pour l'instant la priorité va à ses recherches documentaires et à leur diffusion. Envisagerait-il de déménager en Louisiane? « *Oh I want to, so bad.* » Pourquoi tient-il à visiter la Nouvelle-Écosse? « *It would just be a wonderful experience just to see, walk the ground where my ancestors once walked.* » C'est un sentiment qu'il partage avec beaucoup d'autres qui ont des liens avec cette Acadie généalogique, dont un grand nombre de Cadiens blancs.

Identité métisse, identité créole, dans le contexte de l'État-nation

Par ces deux portraits, j'ai voulu restituer une épaisseur historique et une densité humaine à des dynamiques identitaires dont Joseph Yvon Thériault a effectué une interprétation rapide, et que j'estime hâtive, et ce, afin d'engager un dialogue à partir des propos qu'il a lancés dans la sphère publique, geste que j'admire. Ce dialogue concerne au plus près la tension, à mon avis fructueuse, entre la francophonie au singulier et ce pluriel employé dans le nom de la revue *Francophonies d'Amérique*. Que retenir alors de ces deux vécus dont le premier n'a pas de lien direct avec le fait acadien et le second remet en question le sens de l'acadianité?

Premièrement, les processus de racialisation des identités ethnoculturelles en Louisiane sont d'une grande complexité dans la mesure où, d'une part, ils ont été surdéterminés par l'application d'un système binaire, celui du régime états-unien de la terreur raciale après la Reconstruction, à un système ternaire, celui de la société coloniale. La résultante de ces processus se prête mal à une lecture à l'emporte-pièce.

Deuxièmement, les formes d'agentivité face à ces transformations ne s'assimilent pas nécessairement à du « bricolage individualiste ». Dans le cas d'Adolphe Duhart, personne ne le contestera. Or, même si le projet que

s'est donné Alex Da'Paul Lee participe certes des dislocations de la postmodernité, il ne s'y réduit pas. Il s'agit pour lui de mieux inscrire sa subjectivité dans une réalité collective et d'inscrire celle-ci – familiale et communautaire, plutôt que politique et linguistique, c'est vrai – dans la durée.

Troisièmement, alors que Thériault situe ces reconfigurations identitaires dans le grand flou de la postmodernité, il convient mieux de les situer à l'intérieur de l'État-nation et de les comprendre comme autant de réponses à l'évolution des politiques en matière de diversité culturelle, allant du racisme d'État au multiculturalisme. C'est l'un des points communs entre la situation des Créoles louisianais et le surgissement de l'affirmation de l'identité métisse dans l'est du Canada.

La question de l'ethnogenèse des Métis, qui comporte celle de la légitimité des groupes s'en réclamant, a fait couler beaucoup d'encre et représente tout sauf un consensus. À la notion prédominante selon laquelle seule la Nation métisse de la rivière Rouge (collectivité représentée aujourd'hui par le Ralliement national des Métis [RNM]) formerait d'authentiques Métis (Gagnon, 2008 ; cf. Giraud, 1984 [1945]) s'oppose la vision d'une réalité *ad mare usque ad mare*, dont les prémices remonteraient aux contacts initiaux entre colons et autochtones, à l'aube du xvii^e siècle (Jean, 2011). Pour nourrir la compréhension de ce phénomène, il s'est développé un vaste champ de recherche sur les aires de métissage entre autochtones et Eurocanadiens, comme celles de la baie James (Reimer et Chartrand, 2007), des Grands Lacs (Jones, 1998 ; Peterson, 1981 ; Peterson, 2001), dans plusieurs régions du Québec dont l'Abitibi-Témiscamingue (Bégin, 2010 ; Tremblay, 2009), le Saguenay-Lac-Saint-Jean (Bouchard, 2006 ; Gélinas, 2011 ; Rousseau, 2012), la Gaspésie (Jean, 2011 ; Tremblay, 2012) et la Mauricie (Michaux, 2017), au Labrador (Kennedy, 1997 ; Charest, 2007 ; Labrèche et Kennedy, 2007) et dans les Maritimes (Brown et Riley, 2005 ; Chute, 2004 ; MacLeod, 2013 ; Michaux, 2017). À côté de l'approche régionale a surgi une thèse sur l'identité nationale canadienne, qui va à l'encontre du biculturalisme traditionnel : « Le fait métis, non pas le fait français ou le fait anglais, représente le fondement authentique de la culture et de l'identité du Canada », selon les propos avancés par Harry W. Daniels (cité dans Morisset, 1983 : 198). Cette idée a été reprise par John Ralston Saul (2008), entre autres.

Ici, c'est le contexte acadien qui nous interpelle, mais sans faire abstraction de l'État-nation. Quant à la récente amplification de ce

phénomène chez les francophones des Maritimes, Thériault en mesure toute la pertinence lorsqu'il reconnaît que «l'affirmation de notre métissage est plus qu'une mode». Les données démographiques lui donnent raison. De 2006 à 2016, le nombre de personnes qui se sont déclarées Métisses a augmenté de 124,3 % dans les provinces de l'Atlantique (23 315 en Nouvelle-Écosse, 10 200 au Nouveau-Brunswick, 7 790 à Terre-Neuve-et-Labrador et 710 à l'Île-du-Prince-Édouard), par rapport à une croissance quand même fulgurante de 51,2 % au niveau national (Statistique Canada, 2017). Dans le même temps, le réseau associatif prolifère au point d'engendrer des rivalités entre divers regroupements, parfois pour des raisons linguistiques. La montée de cette forme d'autodéclaration, souvent fondée sur l'existence d'un seul ancêtre autochtone au XVII^e siècle, a été dénoncée conjointement par le RNM et par les Mi'kmaq des Maritimes. Certains chercheurs y voient également un volontarisme identitaire qui rime surtout avec appropriation culturelle (Gaudry, 2018; Gaudry et Leroux, 2017). Pour Thériault, «[c]'est une manière postmoderne, postnationale, postcoloniale de se définir».

Loin de vouloir trancher ce débat, je veux simplement souligner, à l'instar de Michaux (2017), que ces développements obéissent bien davantage à la logique du multiculturalisme canadien et, en amont de celui-ci, qu'ils sont le résultat des politiques assimilationnistes qui ont longtemps caractérisé les relations avec les peuples autochtones. Force est de démêler trois propositions distinctes, mais interreliées dans l'ethnisation (néo-)métisse: une proposition individuelle (le «je» se proclame Métis), laquelle rejoint la notion d'ethnicité symbolique développée par Herbert Gans; une proposition associative pour formaliser un sentiment d'appartenance sous-culturelle; et, enfin, une proposition sociétale: toute l'Acadie ou tout le Québec seraient issus d'un métissage primordial. Thériault est interpellé par la première et la troisième proposition, tandis que ce sont la deuxième et la troisième qui préoccupent les Premières Nations et le RNM dans la mesure où elles risquent d'impliquer des droits collectifs jusque-là réservés aux peuples autochtones reconnus par l'ordre constitutionnel canadien.

Voilà d'ailleurs l'une des grandes ironies de la recrudescence de l'identité métisse: tandis que les néo-Métis y voient une forme de réconciliation avec l'héritage autochtone, les Premières Nations, auxquelles devraient bénéficier les démarches en vue d'une réconciliation véritable, déplorent une autre forme de colonialisme.

Si la *Loi constitutionnelle de 1867* autorise une définition inclusive des « Indiens », la *Loi sur les Indiens* de 1876 instaure un statut très restrictif. Ainsi les Métis et les Indiens non inscrits (MINI) ont longtemps évolué dans une zone grise. L'arrêt R. c. Powley (2003) de la Cour suprême du Canada, qui reconnaît pour la première fois une communauté métisse à l'extérieur de l'Ouest canadien, en l'occurrence celle de Sault-Sainte-Marie, vient élucider l'emploi du terme « Métis » dans la *Loi constitutionnelle de 1982*, dont l'article 35 garantit des droits ancestraux. Selon cette jurisprudence, le mot

ne vise pas toutes les personnes d'ascendance mixte indienne et européenne, mais plutôt les peuples distincts qui, en plus de leur ascendance mixte, possèdent leurs propres coutumes et identité collective reconnaissables et distinctes de celles de leurs ancêtres indiens ou inuits, d'une part, et de leurs ancêtres européens, d'autre part.

La décision précise : « Une communauté métisse est un groupe de Métis ayant une identité collective distinctive, vivant ensemble dans la même région et partageant un mode de vie commun. » Il en découle une série de critères qui forment ce que l'on appelle communément « le test Powley²² » (cf. Rousseau et Rivard, 2007). Celui-ci est maintenant vu comme un gage d'authenticité et de légitimité d'une identité collective.

Un exercice salutaire consistera à situer ces enjeux ainsi que les idées exprimées par Thériault sur le terrain théorique préparé par Édouard Glissant. On se rappellera que les essais de ce philosophe et écrivain martiniquais élaborent une réflexion majeure sur les contacts interculturels à partir du passé esclavagiste des Antilles et des créolisations culturelles issues de cet univers. Pour Glissant, les identités ethnoculturelles se répartissent en deux grandes catégories : les cultures ataviques et les cultures composites. Les cultures ataviques conçoivent l'identité comme une racine unique, puisant dans « [l]a filiation et la légitimité » du droit à un territoire (Glissant, 1997 : 35). Elles résultent d'une créolisation (ou d'une fusion d'éléments constitutifs) ancienne et, à toutes fins pratiques, oubliée. De l'autre côté, sont composites les cultures « dont la créolisation se fait pratiquement sous nos yeux » (Glissant, 1996 : 22), c'est-à-dire que « leur origine ne se perd pas dans la nuit, qu'elle est évidemment d'ordre

²² Les dix critères du « test Powley » sont résumés dans l'article de *L'Encyclopédie canadienne*, « Affaire Powley », de Heather Conn, [En ligne], [https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/affaire-powley] (12 juillet 2019).

historique et non mythique» (Glissant, 1997: 36). L'actualisation d'une conception métisse de l'acadianité, issue de la rencontre des colons français et des Mi'kmaq, et redevable à cette originalité à nulle autre pareille, apporte une contre-proposition à l'imaginaire de la racine unique du vieux nationalisme acadien (celui de la « race française » en Amérique).

Or, ce n'est pas parce que telle collectivité humaine (ou tel individu) aurait des origines mixtes, ce qui caractérise la majorité des sociétés, qu'elle constituerait une culture composite, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de catégories statiques. Glissant souligne que « les cultures composites tendent à devenir ataviques » et que l'inverse se produit tout autant (1996: 22). La Nation métisse, représentée par le RNM, revendique une identité atavique, formée à un moment précis de l'histoire et close depuis lors. Tel n'est pas nécessairement le cas des prétendus Métis de l'Est, dont beaucoup revendiquent une appartenance multiple, ou dans l'entre-deux. Toutefois, on a toutes les raisons de croire que la mobilisation actuelle mènera à une crispation identitaire puisque

le multiculturalisme canadien transforme les défis culturels en luttes politiques dans un contexte de compétition pour la reconnaissance – les minorités cherchant à s'enraciner, à valoriser un certain héritage culturel exclusif, à se créer une histoire et une identité distinctes, bref à se renvoyer l'image que la société dominante se fait de l'idée de groupe culturel (Michaux, 2017: 212).

Dans la mesure où l'autochtonie jouit d'un statut spécial à l'intérieur du multiculturalisme canadien, celui-ci fournit à des individus, à des regroupements et, éventuellement, à des « nations » ethnolinguistiques entières, un lexique et une syntaxe pour exprimer un rapport nouveau à leur sentiment d'autochtonie.

Ce sur quoi il faut insister, c'est que cette conscience ne surgit pas de nulle part: ce n'est pas qu'une dérive de la postmodernité, pas plus que ne l'est la conscientisation chez Alex Da'Paul Lee à propos de sa créolité. Les témoignages étudiés dans les nombreux travaux sur les Métis de l'Est regorgent d'exemples de préjugés et de discrimination à l'encontre de familles qui « vivaient comme des sauvages », d'une part, et de personnes qui ont appris qu'elles « avaient du sauvage » en elles, d'autre part. Dans plusieurs familles, la volonté de cacher ou d'effacer le souvenir des origines autochtones ressemble quelque peu à l'adoption d'une identité blanche chez plusieurs Créoles louisianais aux XIX^e et XX^e siècles, une stratégie choisie en raison de la ségrégation et du racisme institutionnel. Le contexte d'aujourd'hui est certes plus favorable à la « redécouverte » et à

la valorisation de ces histoires. Pour Thériault, ce n'est pas forcément une bonne chose.

Dans son essai de 2016, le sociologue défend à son tour une conception atavique de la culture acadienne, mais, muni d'armes théoriques bien aiguës, il le fait avec une très grande lucidité: «[...] d'un point de vue collectif, culturel, le "métissage originel" s'estompe dès que je dis "Nous".» Il faudrait donc accepter le «pieux mensonge» de la pureté des origines²³, quitte à renoncer à remonter plus loin que les histoires racontées par la mère, car un péril mortel guetterait la nation: «[...] au grand bonheur des pluralistes notre Nous s'est dilué, nos frontières culturelles perforées, nous ne savons plus très bien qui nous sommes et encore moins ce que nous voulons. Le Sujet acadien devient un anachronisme.» Succombant ainsi sous les coups de la pluralité, l'acadianité ne saurait plus porter ce que Thériault nomme ailleurs «l'intention vitale» d'un projet collectif à prétention sociétale (*cf.* Thériault et Meunier, 2008).

Mais est-ce vraiment là que réside le danger?

Le Divers, la diversité et le devenir de l'acadianité

Dans un texte intitulé «Le triangle de l'acadianité» (1995), Thériault propose une configuration triangulaire de l'identité acadienne, à l'instar du modèle des tensions constitutives de «l'acteur ethnique», tel que l'entend Michel Wieviorka (1993). Ainsi, l'acadianité impliquerait un équilibre entre trois pôles: (a) individualisme et valeurs universelles, (b) communauté et (c) subjectivité. Sur l'ensemble de ces plans, il ne paraît pas ou plus possible de soustraire l'acadianité, à moins de l'appauvrir considérablement en l'amputant d'importants développements sociohistoriques, aux reconfigurations dont il est question dans «Je ne suis pas Métis»: ni celles relatives au fait métis, dans le contexte sociopolitique des Maritimes, ni même celles ayant eu et ayant toujours cours en Louisiane, pour peu que la conscience diasporique fasse partie de l'imaginaire collectif.

²³ Ce propos de Thériault n'a rien à voir avec un biologisme quelconque concernant l'identité ethnique ou raciale, ce qu'il illustre en faisant part d'une anecdote familiale: «Déjà ma mère me disait qu'il y avait du sang noir dans notre famille, d'où mes cheveux crépus (mais c'était un secret de famille, un ancêtre né illégitime)».

Soyons très clair: il ne s'agit pas nécessairement de contester le diagnostic que pose Thériault sur l'engouement actuel du « tout Métis » chez un nombre grandissant d'Acadiennes et d'Acadiens. Ayant dirigé le Centre acadien de l'Université Sainte-Anne dont le service de généalogie a été submergé par des demandes d'attestation d'ascendance autochtone à la suite de l'arrêt Daniels c. Canada (Affaires indiennes et du Nord canadien²⁴) rendu en 2016, qui applique la définition du terme « Indien » au MINI, je peux confirmer qu'il se produit des dérapages pour le moins déroutants en ce qui concerne la réappropriation de l'héritage métis. Cela, je ne le nie pas. Contrairement à Thériault, je reconnais à ce phénomène une profondeur historique et sociologique, et c'est pour cela qu'il y a lieu de saluer une nouvelle initiative du Centre acadien pour documenter l'émergence de cette volonté de se définir comme des Acadiens-Métis depuis une quarantaine d'années. Les témoignages recueillis permettront aux chercheurs de mieux saisir cette réalité²⁵.

Ce qu'il y a d'improductif dans le propos de Thériault, c'est, d'une part, l'amalgame qu'il tente entre le phénomène Métis au Canada et les questionnements identitaires en Louisiane, qu'il convient de saisir dans leur spécificité locale et nationale, et, d'autre part, le présupposé majeur qui sous-tend cette équivalence, à savoir que la diversité pose problème.

L'identitaire y est un élément primordial, d'autant que, comme le croit Glissant, l'humanité serait entrée dans une ère caractérisée par la conscience que nous avons de la simultanéité de toutes les cultures du

²⁴ Le Centre acadien a conclu une entente avec l'Association des Acadiens-Métis sou-riquois (AAMS), incorporée en 2008, en vertu de laquelle les membres de la communauté peuvent obtenir une attestation d'ascendance autochtone, dont l'AAMS se sert de façon autonome dans la détermination des candidatures à l'adhésion. Le Centre acadien n'offre que des renseignements provenant de sa base de données généalogiques et ne fournit aucune déclaration quant à l'ethnicité de la personne requérante.

²⁵ L'initiative est décrite comme suit: « L'objectif de cette collecte de données est de recueillir du matériel qui pourrait appuyer le travail de chercheurs d'ici ou d'ailleurs. Dans un premier temps, le projet va privilégier les témoignages de gens qui se sont identifiés au cours des années qui ont précédé la fondation de l'AAMS. » Le document souligne que « ce projet s'inscrit dans la mission du Centre acadien, soit de collectionner, de conserver et de classer tout ce qui se rapporte à l'histoire et à la culture de l'Acadien, particulièrement celle [*sic*] de la Nouvelle-Écosse et de mettre à la disposition de la communauté universitaire et du public le matériel collectionné ».

monde, ou du moins par l'impossibilité de les ignorer. Nous évoluons désormais en présence d'un « Tout-Monde » : « [...] notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la "vision" que nous en avons » (Glissant, 1997 : 176). Confrontés à « [l]a totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu'elle nous inspire [...] nous ne saurions plus chanter, dire ni travailler à souffrance à partir de notre seul lieu, sans plonger à l'imaginaire de cette totalité » (*ibid.*). Cela produit des chocs ainsi que des possibles inédits.

Afin de nous attaquer à ces enjeux d'une façon productive et productrice de sens, nous pouvons distinguer entre la diversité, notion qui revêt des significations variées, et le Divers revendiqué par Glissant. Les francophones du Canada ont souvent exprimé des réticences à l'égard d'une récupération de la diversité au service de la politique multiculturaliste du Canada, politique par laquelle ils risquent de devenir une minorité parmi d'autres. Glissant y voit un piège différent lorsqu'il demande :

[U]ne théorie moderne du multiculturalisme ne permettrait-elle pas en réalité de mieux camoufler le vieux réflexe atavique, en présentant le rapport entre cultures et communautés, à l'intérieur d'un grand ensemble tel celui des États-Unis, comme une juxtaposition rassurante et non pas comme une imprévisible (et dangereuse) créolisation? (1997 : 39)

En revanche, le Divers que l'on retrouve dans les titres de certains de ses ouvrages, et parfois sous le dénominateur « Diversité » avec la majuscule, renvoie à un impératif éthique orienté par le désir de Relation avec l'Autre dans la mesure où l'Autre fait déjà partie de notre conscience. Ce mouvement ne devrait pas comporter de processus d'homogénéisation, d'effacement des différences. Tout en appelant de ses vœux « la pensée du *divers*, notre rhizome infini et quantifié » (2009 : 80), Glissant affirme que, « [d]ans le Divers aussi, la différence constitue, rapproche » et qu'« elle ne réagit, ou ne régit, que si les éléments mis en présence sont propres à eux-mêmes » (2009 : 104). Reste que la nature imprévisible de ces contacts en serait une condition fondamentale : « La Diversité s'élargit de toutes les apparitions inattendues, minorités hier encore soupçonnées et accablées sous la chape d'une pensée monolithique, manifestations fractales des sensibilités qui se reforment et se regroupent de manière inédite » (1996 : 25). Tout comme Thériault, Glissant reconnaît, nous l'avons dit, que les cultures composites tendent à se transformer en cultures ataviques ; la différence, c'est que, lorsque se produit l'inverse, Glissant y voit aussi bien la promesse d'inédits enrichissants.

Selon Thériault, s'il y a eu métissage au départ, les identités qui en ont résulté sont closes, et tout va ainsi pour le mieux. Il donne l'exemple suivant tiré de l'histoire de sa ville natale de Caraquet :

Il y avait bien une communauté autochtone (on disait à l'époque des Indiens) qui vivait pas loin, à Burnt Church. Le nom de la réserve venait d'une église brûlée par les Anglais, à l'époque des guerres ayant mis fin à l'Acadie française. On disait aussi que nous avions été de connivence avec eux jusqu'à cette époque, mais que sous le régime anglais le tout avait changé, ils parlaient dorénavant anglais et avaient peu de contacts avec nous à l'exception de quelques femmes indiennes qui venaient vendre des paniers à l'été. Bref, nous ne vivions pas en métissage avec eux et, ils n'étaient pas importants dans notre imaginaire [...] (2016).

D'autres pourront vérifier si cette généralisation s'applique à l'ensemble de la communauté. Ce qui m'interpelle ici, c'est la présomption selon laquelle rien ne doit venir modifier ces rapports et encore moins les processus socioculturels les ayant structurés. La mémoire prévaut donc sur l'histoire, irrévocablement. Du coup, le sujet acadien se passerait de toute interrogation critique : sur le plan éthique, il n'a pas à être interpellé, par exemple, par les revendications relatives à la réconciliation avec les peuples autochtones. Rien ne l'obligerait à entrer en Relation, pour reprendre le terme de Glissant, avec ces gens-là. Il n'y a qu'à s'affirmer en défendant son étanchéité, sous peine de faire eau jusqu'au naufrage.

Cette posture se manifeste également, mais de manière plus discrète, dans son ouvrage récent, *Sept leçons sur le cosmopolitisme : agir politique et imaginaire démocratique* (2019). Au fil d'une série d'essais issus de cours et de conférences, l'auteur explore et actualise une question vieille comme le monde, ou presque : la sphère politique (la *polis*) peut-elle être étendue aux dimensions de l'humanité ou de l'univers entier (le *cosmos*) ? Sa réponse constante consiste à arguer plutôt de la légitimité de l'Étation. Aussi agréable à découvrir qu'enrichissant à bien des égards, ce livre n'en comporte pas moins de curieuses lacunes et de drôles d'entorses à l'histoire. Il est faux, par exemple, d'affirmer que la croyance en une Terre plate était prédominante en Europe jusqu'aux voyages de Christophe Colomb et à l'âge des « découvertes » (Russell, 1991), même si l'erreur continue d'être enseignée à l'école. Mais cette notion s'inscrit dans le désir de conforter une vision classique selon laquelle la civilisation européenne constituerait le centre du monde. Ainsi, on ne trouve aucune mention de l'*oumma*, la communauté des croyants de l'univers

musulman, parmi les manifestations successives du rêve séculaire de réunir l'ensemble des peuples, de même que les réflexions sur l'évolution de l'État-nation ne tiennent guère compte des États postcoloniaux d'Afrique et d'Asie, pourtant de fascinants laboratoires de diversité ethnoculturelle au sein de projets nationaux. Si ces composantes de l'aventure humaine sont à peine entrevues, et en pure altérité, c'est que nous avons affaire, dans les *Sept leçons sur le cosmopolitisme*, à la défense d'une subjectivité préconçue. Cette attitude est assumée avec lucidité lorsque Thériault évoque les « pressions énormes » que subissent les universitaires pour plier leur enseignement aux « intérêts des communautés victimaires », au rang desquelles l'auteur classe notamment les femmes (50,4 % de la population canadienne) (2019 : 28).

Le chapitre consacré aux États-Unis fait montre d'une regrettable incompréhension de la dynamique raciale de ce pays, assimilé par l'auteur aux « sociétés blanches issues du colonialisme britannique » (2019 : 186) ayant adopté le multiculturalisme. Ni Alex Da'Paul Lee, né dans le sud-est du Texas, ni moi, natif du nord de la Louisiane, n'avons grandi dans une « société blanche ». De nos jours, le nombre d'Afro-Américains (46 millions) et le nombre d'hispanophones (45 millions) dépassent, l'un et l'autre, la population totale du Canada. La vision (positive) qu'élabore Thériault d'une « cosmopolitique nationale » états-unienne (plus ou moins réussie) repose principalement sur la notion d'un sain pluralisme, fruit de l'immigration européenne. Le passé esclavagiste et la question raciale, qui ont mis à rude épreuve la démocratie américaine jusque dans ses fondements, y disparaissent. Le régime ségrégationniste est relégué à l'un des « moments plus "nativistes" » de la nation (2019 : 203), bien qu'il ait duré près d'un siècle, et, lorsque Thériault évoque les revendications identitaires afro-américaines des années 1970, c'est pour suggérer que l'auteur de la saga romanesque *Roots*, Alex Haley, aurait pu tout aussi bien se déclarer d'origine irlandaise (2019 : 197). Chez les Noirs comme chez les Acadiens-Métis, il n'y aurait plus qu'« une pure affaire d'individualisation identitaire » en vertu de laquelle chacun « bricolerait sa descendance et sa propre identité ethnique » (*ibid.*). Cela est absurde, pour ne pas dire hautement insultant : le mouvement des droits civiques ne visait pas à « bricoler une identité ethnique ». Ancrée dans une sociologie de l'ethnicité au lieu d'une sociologie du racisme, cette approche escamote totalement les enjeux de la racialisation, jusqu'à l'effacement de la communauté afro-américaine.

Malgré son parti pris pour la Relation, Glissant fait preuve d'une grande sensibilité concernant la « peur de cette idée qu'un jour nous allons admettre que nous ne sommes pas une entité absolue, mais un étant changeant » (1996: 28). C'est un tel réflexe qui amène Thériault à désavouer le questionnement qu'implique l'exploration généalogique des Créoles louisianais. Je déplore cette position, d'autant plus que d'autres écrits de l'auteur sur le fait franco-louisianais brillent par leur perspicacité. L'essai de synthèse qu'il signe dans l'ouvrage *Franco-Amérique* (2008) rend compte avec justesse de la spécificité de l'identité cadienne par rapport à la francophonie canadienne (mais sans tenir compte de la créolité louisianaise). Dans son livre *Évangéline: contes d'Amérique* (2013), Thériault accorde toute la place qu'il faut au facteur racial dans l'appropriation du personnage de Longfellow par les Blancs franco-louisianais: « Évangéline blanchissait les Cadiens en leur donnant une ascendance définitivement blanche en même temps que la romance pastorale et les mœurs paisibles et douces excluaient tout rapport avec l'esclavage » (2013: 213). Alors que la reconnaissance de ce processus de racialisation (et aussi d'exclusion) pourrait nous inciter à repenser la logique de la « racine unique » en Louisiane, pour Thériault ce processus d'ethnogenèse est achevé, scellé sous vide, jugement qui le conduit à rejeter la prétention de certains Créoles louisianais. Il écrit donc: « Le titre du site *People of color of Acadian descent* est fautif. C'est la créolité qui est mise de l'avant, non l'acadianité » (2016). Si c'était vrai, y aurait-il si mortel péril pour l'identité acadienne ?

N'est-ce pas plutôt qu'il est parfaitement légitime, surtout de la part de gens qui connaissent mieux que moi et certainement mieux que Thériault l'histoire des familles créoles de Louisiane, d'affirmer l'intrication de la créolité dans l'acadianité (et vice versa), telle qu'elle s'est produite dans cette culture-là et qu'elle se produit encore aujourd'hui ? Mais restons ici sur le plan de l'acadianité au Canada et de son devenir au XXI^e siècle.

Comme Glissant, je crois que la mondialisation a fait que « la conscience de la Relation s'est généralisée, incluant le collectif et l'individuel ». Il en résulte que, désormais, « [n]ous “savons” que l'Autre est en nous, qui non seulement retentit sur notre devenir mais aussi sur le gros de nos conceptions et sur le mouvement de notre sensibilité » (Glissant, 1990: 39). En conséquence de quoi, les Acadiennes et les Acadiens ne se satisfont plus et ne se satisferont pas d'une identité de la racine unique.

Contrairement à Thériault, il me semble que c'est une bonne chose. À mon sens, c'est plutôt l'impression d'une identité repliée sur elle-même qui risque de pousser des Acadiennes et des Acadiens à renoncer à leur engagement à l'égard de l'acadianité. Néanmoins, ce désir du Divers peut certainement amener les gens à faire fausse route, et ce, de plusieurs façons.

Glissant décrit le défi en ces termes : « Dans le panorama actuel du monde, une grande question est celle-ci : comment être soi sans se fermer à l'autre, et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même ? » (1996 : 23). Ma conclusion tentera d'y apporter une réponse partielle.

Conclusion : pour une poétique du Divers à l'acadienne

Symptomatiques d'un discours très répandu dans la francophonie canadienne, plusieurs interventions présentées lors du forum de l'IEA, en mai 2017, faisaient le deuil d'un projet collectif et politique, que ce soit celui du nationalisme ou celui du néonationalisme acadiens, ou bien la vision jadis rassembleuse du Canada français. Rien d'aussi cohérent, d'aussi convaincant ne surgit pour leur succéder. Le mouvement métis se veut, d'ailleurs, une réponse à l'effritement de cette unité de jadis (Michaux, 2017 : 207-209). Or prenons comme prémisse que tout projet politique requiert une poétique, c'est-à-dire une manière d'imaginer le monde, de s'imaginer dans le monde et de créer le monde par l'imaginaire²⁶. Glissant trace ainsi un trait d'union entre ces deux aspects de l'aventure humaine, politique et poétique :

La question de l'identité relève d'une poétique, dans la mesure où les poétiques ont de toujours prétendu à une connaissance par les profondeurs, essentiellement par les mythes des origines. Elle relève aussi d'une politique, dans la mesure où nous assistons à la métamorphose de l'absolu de l'Être en principe de Relation, l'Être est Relation, et ainsi l'Être et l'étant se rapprochent d'une nouvelle manière (2006 : 186).

C'est par rapport à un tel besoin que l'on peut appréhender la nécessité exprimée par Herménégilde Chiasson, dans sa conférence d'ouverture du 4 mai 2017 au forum de l'IEA, d'un « projet élargi » en Acadie.

²⁶ Le premier nationalisme acadien avait sa poétique, évangélinienne celle-là (cf. Thériault, 2013); elle est révolue et nulle autre ne s'y est substituée de manière générale.

L'acadianité demeurerait le centre, mais elle s'ouvrirait davantage afin de se réarticuler selon les exigences de l'avenir. « Ouvrez au monde le champ de votre identité », conseille Glissant dans son *Traité du Tout-Monde* (1997 : 68). Je ne peux qu'en conclure que l'Acadie a besoin d'une poétique du Divers, d'après l'une des formules de Glissant, autrement dit d'une poétique de la Relation, de son cru et à sa mesure.

Pour y parvenir, la recherche historique peut apporter sa pierre à l'édifice ; ma suggestion en ce sens s'inspire en partie de la constatation émise par l'historien Léon Thériault (1973), citée en exergue au début de cet essai. Dans l'espace restreint du présent texte, je me limiterai à considérer l'exigence d'une véritable mise en Relation entre l'Acadie et le « monde noir », à savoir l'Afrique et les Afro-Amériques. Après tout, le centre de gravité de la francophonie mondiale est en passe de se déplacer massivement vers le continent africain. Les relations extérieures de la francophonie canadienne se diversifieront en faveur de l'Afrique, tandis que l'objectif qui se nomme ici au pays « immigration francophone » sera un phénomène largement africain. Je ne dis rien là qui ne soit communément su. Demeure l'obstacle d'une véritable intégration à même de susciter une adhésion au fait acadien.

Est-il possible de dépasser le clivage entre la population établie et les nouveaux venus ? L'Acadie peut-elle s'imaginer et se projeter pleinement dans une francophonie de moins en moins française ? Une des solutions pourrait se trouver dans l'étude classique de Norbert Elias et de John L. Scotson, *The Established and the Outsiders* (1965), publiée en français sous le titre *Logiques de l'exclusion* (1997). Les deux sociologues se penchent sur les discriminations observées dans une petite ville d'Angleterre, Winston Parva, où s'étaient installées plusieurs familles de l'extérieur. Même en l'absence de marqueurs visibles d'une identité « autre », ces familles, perçues comme des « intruses », faisaient l'objet d'une sorte de « racisme sans race ». Comment interpréter ce phénomène ? L'explication majeure d'Elias et de Scotson concerne la temporalité imaginée de la collectivité « établie » :

Le groupe des « vieilles familles » de Winston Parva [...] avaient un passé commun ; les nouveaux venus n'en avaient pas. Cette différence était d'une grande portée, tant pour la constitution interne de chacun des deux groupes que pour leurs relations. Le groupe installé des vieux résidents se composait de familles vivant dans le quartier depuis deux ou trois générations. Ils étaient passés par un processus collectif – du passé à l'avenir *via* le présent – qui les avait pourvus

d'un stock de souvenirs, d'attaches et de dégoûts communs. À défaut de faire intervenir cette dimension diachronique du groupe, on ne saurait comprendre la raison d'être et le sens du pronom personnel « nous » qu'ils employaient pour se désigner (1997: 55).

Dans l'incapacité de concevoir l'Autre comme une partie de son propre passé, il est bien difficile d'imaginer qu'il pourra contribuer à l'avenir de la collectivité. Par conséquent, il faut se demander dans quelle mesure on peut agir sur la conscience du passé, sur la conception du « nous », dans la recherche d'une poétique du Divers susceptible d'inspirer un « projet élargi » de l'Acadie.

La composante Afrique/Afro-Amériques offre une matière très ample et très riche. Il y a, bien sûr, l'intrication entre créolité et acadianité en Louisiane francophone, que les Acadiens du Canada n'hésitent guère à annexer à leur conscience de la « grande Acadie », par exemple lors des Congrès mondiaux acadiens. Pourtant, comme le montre le récent documentaire de Monique LeBlanc, *Acadie black et blanc* (2015), peu d'efforts ont été faits pour inclure les Louisianais noirs d'origine acadienne dans des événements de ce type, qui se font fort de se proclamer « inclusifs ». Mais nul n'est besoin de voyager aussi loin : l'histoire des Maritimes fournit suffisamment de contacts entre les populations acadiennes et d'origine africaine pour y puiser matière à une poétique de la Relation qui inclurait le monde noir, une poétique du Divers bien d'ici. Sans rien inventer, sans fausser la réalité et sans exagérer.

Tout n'est pas beau, tout n'est pas rose ; tout compte.

Et on saura apprécier mieux la déclaration d'amour signée dans *La Presse* par Boucar Diouf, humoriste québécois d'origine sénégalaise, dans un billet de 2016 intitulé « Je suis acadien ». Il explique, sourire en coin mais avec sincérité : « [...] je me dis acadien parce que chaque fois que je retourne en Acadie, j'éprouve un sentiment d'appartenance inexplicable à cette société que j'ai souvent sillonnée ». On se doute bien que la mère de Boucar Diouf n'aurait jamais affirmé qu'elle était acadienne ! Faut-il pour autant rejeter l'affinité qu'il éprouve ?

Je n'ai pas et il n'y a pas de remède magique aux maladdresses que pourrait générer la fascination de l'identité métisse en Acadie. Toutefois, si les chercheurs ne collaborent pas activement et de façon constructive à des échanges sur cette question, bien entendu dans les limites de leur sphère d'activité et avec les outils dont ils disposent, ils seront malvenus

de se plaindre des résultats. On a peu à gagner à se contenter de déplorer ce que l'on n'aime pas. On n'a rien à gagner à simplifier à outrance des phénomènes socioculturels afin de les plier à des modèles théoriques déjà conçus.

Ce qui est certain, c'est que la réalisation d'un « projet élargi » n'adviendra que par la confrontation de nos idées, par des contre-arguments et des résultats scientifiques. En cela, je remercie sincèrement Joseph Yvon Thériault d'avoir aimablement accepté de discuter avec moi lors du forum de 2017 à Moncton.

Car, comme le dit le proverbe, « [d]u choc des idées jaillit la lumière ».

Bibliographie

-
- XVII^E CONFÉRENCE DES CHEFS D'ÉTAT ET DE GOUVERNEMENT DES PAYS AYANT LE FRANÇAIS EN PARTAGE (2018). « Déclaration d'Erevan », sur le site *Francophonie* (Organisation internationale de la Francophonie), [En ligne], [https://www.francophonie.org/IMG/pdf/som_xvii_decl_erevan_2018.pdf] (1^{er} décembre 2018).
- BAUMAN, Zygmunt, et Rein RAUD (2015). *Practices of Selfhood*, Cambridge (R.-U.), Polity Press.
- BÉGIN, Élise (2010). *Les dynamiques identitaires chez les métis-autochtones en Abitibi-Témiscamingue*, mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval.
- BELL, Caryn Cossé (1997). *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Baton-Rouge, Louisiana State University Press.
- BELL, Caryn Cossé (2010). « Introduction », dans Pierre-Aristide Desdunes, *Rappelez-vous, concitoyens! La poésie de Pierre-Aristide Desdunes*, Shreveport, Éditions Tintamarre, p. 8-87.
- BENBOW, Dana Hunsinger (2015). « For Pacers Draft Pick, It's All Relative », *Journal & Courier*, 1^{er} juillet, p. 20.
- BOUCHARD, Russel Aurore (2006). *La longue marche du Peuple oublié: ethnogenèse et spectre culturel du Peuple métis de la Boréale*, Chik8timith, Saguenay, Russel Bouchard.
- BROWN, Kenneth, et Anna RILEY (2005). « Historical Profile of the Southern Nova Scotia Area's Mixed European-Indian Ancestry Community », manuscrit non publié, ministère de la Justice du Canada et Bureau de l'interlocuteur fédéral auprès des Métis et des Indiens non inscrits.

- BRUCE, Clint (2016). « Voyons plus clair au fond de ce gombo... », *Les Carnets Nord/Sud*, 1^{er} avril, [En ligne], [https://lescarnetsnordsud.blog/2016/04/01/voyons-plus-clair-au-fond-de-ce-gombo/] (29 juin 2018).
- CHAREST, Paul (2007). « Le métissage euro-inuit dans la sous-aire culturelle du Labrador méridional », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 37, n^{os} 2-3, p. 61-75 et 171.
- CHUTE, Janet E. (2004). « A Good Day on the Aboiteau: An Ethnographic and Ethnohistorical Study of the Acadian Métis of Eel Brook and Quinan Areas, Municipality of Argyle, Nova Scotia », document juridique.
- DESDUNES, Rodolphe Lucien (1911). *Nos hommes et notre histoire : notices biographiques accompagnées de réflexions et de souvenirs personnels*, Montréal, Arbour and Dupont.
- DESSENS, Nathalie (2007). *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences*, Gainesville, University of Florida Press.
- DIOUF, Boucar (2016). « Je suis acadien », *La Presse*, 14 mai, [En ligne], [http://plus.lapresse.ca/screens/26209198-6dc2-4637-a4ba-41b154f1797a__7C__0.html] (12 novembre 2018).
- DOMÍNGUEZ, Virginia R. (1986). *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press.
- DU BOIS, W. E. Burghardt (1903). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, 2^e éd., Chicago, A. C. McClurg & Co.
- DUMAS, Alexandre, et Gérard DE NERVAL (1839). *L'alchimiste : drame en cinq actes, en vers*, Paris, Dumont.
- DUHART, Pierre-Adolphe (1862). « Un mot des Natifs », *L'Union*, 25 octobre, p. 1.
- DUHART, Pierre-Adolphe (1865). « Le 13 avril », *La Tribune de la Nouvelle-Orléans*, 25 avril, p. 1.
- DUHART, Pierre-Adolphe (2004). « Simple histoire », dans Chris Michaelides (dir.), *Paroles d'honneur : écrits de Créoles de couleur néo-orléanais*, Shreveport, Éditions Tintamarre, p. 81-85.
- ELIAS, Norbert, et John L. SCOTSON (1965). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, Londres, F. Cass, coll. « New Sociology Library ».
- ELIAS, Norbert, et John L. SCOTSON (1997). *Logiques de l'exclusion : enquête sociologique au cœur d'une communauté*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard.
- GAGNON, Denis (2008). « La création des "vrais Métis" : définition identitaire, assujettissement et résistances », *Port Acadie*, n^{os} 13-14-15 (printemps-automne-printemps), p. 295-306.
- GAUDRY, Adam (2018). « Communing with the Dead: The "New Métis", Métis Identity Appropriation, and the Displacement of Living Métis Culture », *American Indian Quarterly*, vol. 42, n^o 2, p. 162-190.
- GAUDRY, Adam, et Darryl LEROUX (2017). « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Québec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n^o 1 (printemps), p. 116-142.

- GÉLINAS, Claude (2011). *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay–Lac-Saint-Jean, XVII^e-XX^e siècles*, Québec, Éditions du Septentrion.
- GIRAUD, Marcel (1984 [1945]). *Le Métis canadien*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1996). *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (1997). *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (2006). *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (2009). *Philosophie de la Relation : poésie en étendue*, Paris, Gallimard.
- HOLLANDSWORTH, James G. (1998). *The Louisiana Native Guards: The Black Military Experience during the Civil War*, Bâton-Rouge, Louisiana State University Press.
- JONES, Gwynneth C. D. (1998). « Characteristics of pre-1850 and Métis Families in the Vicinity of Sault Ste. Marie, 1860-1925 », rapport d'expertise non publié en collaboration avec Public History Inc.
- KENNEDY, John C. (1997). « Labrador Métis Ethnogenesis », *Ethnos*, vol. 62, n^{os} 3-4, p. 5-23.
- LABRÈCHE, Yves, et John C. KENNEDY (2007). « Héritage culturel des Métis du Labrador central », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 37, n^{os} 2-3, p. 43-60, 171 et 174.
- LOUDER, Dean, et Michael LEBLANC (1979). « The Cajuns of East Texas », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 23, n^o 59, p. 317-329.
- MACLEOD, Katie K. (2013). *Displaced Mixed-Blood: An Ethnographic Exploration of Metis Identities in Nova Scotia*, mémoire de maîtrise (anthropologie), Carleton University.
- MICHAUX, Emmanuel (2017). *L'identité métisse dans l'est du Canada : enjeux culturels et défis politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MORISSET, Jean (1983). « Les Métis et l'idée du Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 3, n^o 1, p. 197-213.
- MBEMBE, Achille (2016). *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- NYSTROM, Justin A. (2010). *New Orleans after the Civil War: Race, Politics, and a New Birth of Freedom*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- PETERSON, Jacqueline (1981). *The People in Between: Indian-White Marriage and the Genesis of a Métis Society and Culture in the Great Lakes Region, 1680-1830*, thèse de doctorat (histoire), Chicago, University of Illinois at Chicago Circle.
- PETERSON, Jacqueline (2001). « Many Roads to Red River: Métis Genesis in the Great Lakes Region, 1680-1815 », dans Jacqueline Peterson et Jennifer S. H. Brown (dir.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University of Manitoba Press, p. 37-72.
- REIMER, Gwen, et Jean-Philippe CHARTRAND (2007). « L'ethnogenèse des Métis de la baie James en Ontario et au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 37, n^{os} 2-3, p. 29-42.

- REINE C. POWLEY (2003). 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43. [En ligne], [<https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/2076/index.do>] (12 novembre 2018).
- ROUDANÉ, Marc (2008). «Discovering Dr. Louis Charles Roudané», *South Atlantic Review*, vol. 73, n° 2 (printemps), p. 7-9.
- ROUSSEAU, Louis-Pascal (2012). *Ni tout l'un, ni tout l'autre: rencontres, métissages et ethno-génèse au Saguenay-Lac-Saint-Jean aux XVI^e et XVII^e siècles*, thèse de doctorat (histoire), Québec, Université Laval.
- ROUSSEAU, Louis-Pascal, et Étienne RIVARD (2007). «Présentation – Métissitude: l'ethno-génèse métisse en amont et en aval de Powley», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 37, n°s 2-3, p. 3-6.
- RUSSELL, Jeffrey Burton (1991). *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, New York, Praeger.
- SAUL, John Ralston (2008). *Mon pays médis: quelques vérités sur le Canada*, Montréal, Éditions du Boréal.
- SENDER, Caroline (2000). «Creole Poets on the Verge of a Nation», dans Sybil Kein (dir.), *Creole: The History and Legacy of Louisiana's Free People of Color*, Baton-Rouge, Louisiana State University Press, p. 276-294.
- STATISTIQUE CANADA (2017). *Les peuples autochtones au Canada: faits saillants*, [En ligne], [<https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm>] (12 novembre 2018).
- TAJFEL, Henri, et John C. TURNER (1986). «The Social Identity Theory in Intergroup Behavior», dans W. G. Austin et S. Worchel (dir.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, p. 7-24.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (1995). *L'identité à l'épreuve de la modernité: écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (2008). «À quoi sert la Franco-Amérique?», dans Dean Louder et Éric Waddell (dir.), *Franco-Amérique*, Sillery, Éditions du Septentrion, p. 355-365.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (2013). *Évangéline: contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique.
- THÉRIAULT, Joseph Yvon (2016). «Je ne suis pas Métis... ma mère me l'aurait dit», *Astheure*, 15 décembre, [En ligne], [<https://astheure.com/2016/12/15/je-ne-suis-pas-metis-ma-mere-me-laurait-dit-joseph-yvon-theriault/>] (21 avril 2017).
- THÉRIAULT, Joseph Yvon, et É.-Martin MEUNIER (2008). «Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français?», dans Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada: nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Éditions Fides, p. 205-238.
- THÉRIAULT, Léon (1973). «Pour une nouvelle orientation de l'histoire acadienne», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 6, n° 2, p. 115-124.
- THOMPSON, Shirley Elizabeth (2009). *Exiles at Home: The Struggle to Become American in Creole New Orleans*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- TREMBLAY, Fabien (2009). « Mobilisation et exclusion chez les Métis de l'Abitibi », dans Denis Gagnon, Denis Combet et Lise Gaboury-Diallo (dir.), *Histoires et identités métisses: hommage à Gabriel Dumont – Métis Histories and Identities: A Tribute to Gabriel Dumont*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 201-225.
- TREMBLAY, Fabien (2012). « Politique de la mémoire chez les Métis de la Gaspésie », dans Denis Gagnon et Hélène Giguère (dir.), *L'identité métisse en question: stratégies identitaires et dynamismes culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 129-153.
- WARMOTH, Henry Clay (1930). *War, Politics, and Reconstruction: Stormy Days in Louisiana*, New York, The Macmillan Company.
- WIEVIORKA, Michel (1993). *La démocratie à l'épreuve: nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte.
- WOODS, Earl C., et Charles E. NOLAN (2003). *Sacramental Records of the Roman Catholic Church of the Archdiocese of New Orleans, vol. 18 (1828-1829)*, La Nouvelle-Orléans, Archdiocese of New Orleans.