

Face aux nouveaux défis culturels : les Acadiens de Nouvelle-Écosse

Facing the new cultural challenges: the Acadians of Nova Scotia

Françoise Lempereur

Volume 7, 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038335ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038335ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)

1916-7350 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lempereur, F. (2009). Face aux nouveaux défis culturels : les Acadiens de Nouvelle-Écosse. *Rabaska*, 7, 45–57. <https://doi.org/10.7202/038335ar>

Résumé de l'article

La prise en compte du patrimoine culturel immatériel occupe une position centrale dans les nouveaux défis auxquels sont confrontées aujourd'hui les diverses communautés culturelles. Françoise Lempereur resitue brièvement la mondialisation et la diversité culturelle et montre que, face à ces deux orientations de base, les réactions des communautés peuvent être radicalement opposées : acceptation ou refus des métissages et, dans le cas de refus, approche essentialiste ou évolutionniste. Cette dernière sacrifie le patrimoine au profit de modes, sous-tendus par de nouvelles technologies ; la première privilégie le recours au passé idéalisé, dans ce que l'auteur nomme une politique de « folklorisation ». Fort heureusement, certaines communautés réussissent un métissage positif et rajeunissent leur patrimoine grâce à de nouvelles formes de communication. C'est le cas de la municipalité de Clare en Nouvelle-Écosse, porte-drapeau d'une identité acadienne en plein essor.

Face aux nouveaux défis culturels : les Acadiens de Nouvelle-Écosse

FRANÇOISE LEMPEREUR
Université de Liège, Belgique

Dans le cadre du colloque organisé à l'Université Sainte-Anne en août 2007, Françoise Lempereur a exposé la situation particulière de la communauté wallonne du Wisconsin (États-Unis), exemple actuel de « résistance des marges¹ ». Depuis lors, elle a soutenu, à l'Université de Liège, une thèse de doctorat consacrée à la transmission du patrimoine culturel immatériel². Comme une partie de cette thèse est consacrée aux enjeux sociétaux de la prise en compte de ce patrimoine et qu'elle est notamment illustrée par le cas des Acadiens de Nouvelle-Écosse, elle a accepté d'en revoir la présentation pour l'insérer dans notre revue *Rabaska*.

Mondialisation et diversité culturelle

Au cours des cinquante dernières années, les fondements de la société occidentale ont été ébranlés par une série de facteurs géopolitiques, idéologiques et socio-économiques nouveaux : décolonisation, érosion des pratiques liées au christianisme, émergence de l'islamisme et du sionisme, et surtout course effrénée à la consommation de produits désormais fabriqués aux quatre coins du globe, sans nécessaire référence culturelle. Par réaction, les milieux intellectuels, mus par une prise de conscience éthique, ont entrepris de dénoncer la « culture de masse » et la « culture mondiale » en marche et de réclamer une vision culturelle dégagée de toute considération économique.

Dans les années 1970, les anthropologues et les ethnosociologues, adeptes de la théorie structuraliste qui accorde à tout être humain un même schéma fondamental différencié ensuite par des choix culturels, sociaux et individuels, se sont fondés sur l'existence d'une logique, de sciences et de systèmes au sein de la « *pensée sauvage*³ », pour affirmer que les collectivités relevaient

1. Voir la revue *Port Acadie*, n° 13-14-15, 2008, p. 173-187.

2. La publication de cette thèse est prévue à la fin de l'année 2010. Actuellement, le lecteur en trouvera le résumé dans ce volume, sous la rubrique « Mémoires et thèses », et l'introduction, la table des matières et la bibliographie sur le site <http://bictel.ulg.ac.be>.

3. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

simultanément de plusieurs systèmes de culture – universel, régional, local, familial, professionnel, politique, etc. –. Selon l'intérêt porté à ces différentes facettes, l'observateur définit diverses entités culturelles⁴ qui représentent des ensembles de normes et de valeurs, par quoi elles se différencient entre elles, mais qui sont équivalentes en droit, en dignité et en raison. Aucune d'entre elles n'est autorisée à porter un jugement sur les croyances et les valeurs des autres, les critères d'évaluation étant fonction de la société particulière où elles ont été énoncées.

Les chercheurs ont ensuite introduit les concepts de « relativisme culturel », d'« universel humain » et de « diversité culturelle⁵ ». Celle-ci est considérée comme une alternative aux politiques de développement technologique, un levier pour activer l'équilibre et le respect mutuel entre le Nord et le Sud, et surtout, observe Mattelart à propos du *Manifeste différentialiste* du philosophe Henri Lefebvre (1970), une résistance aux modes de régulation sociale en usage dans notre société et une affirmation d'identité.

Magnifiée par les partisans d'un nouvel ordre du monde, « altermondialisme » avant la lettre, la diversité culturelle peut cependant se révéler une faiblesse, quand, dans une vision essentialiste du « tout culturel » et du « tout patrimonial », elle oblige chaque groupe social, même microsocial, à affirmer sa différence et à revendiquer sa propre unicité, sans considération pour un bien commun et des systèmes de valeurs universels, ou quand elle fragmente pour fragmenter, sans autre projet social. Ainsi, Armand Mattelart observe⁶ qu'à l'heure actuelle, l'alibi de la « diversité culturelle » est tantôt utilisé pour faire valoir les productions de l'esprit – tout particulièrement audiovisuelles – propres à des régions ou des nations, tantôt revendiqué pour élargir l'éventail de l'offre marchande des grands groupes de communication, donc pour favoriser l'« exception culturelle » ou pour justifier la course à la concentration. Les enjeux sont considérables puisque la société humaine doit choisir entre les stratégies de puissance développées par l'industrie et les réseaux mondialisés, et la création d'une sphère publique qui conjuguerait l'interculturalité avec le principe d'égalité⁷.

Dans cette problématique, le patrimoine culturel occupe une position centrale. La communication mondialisée risque de produire un nivellement, voire une homogénéisation des manières de vivre, de penser, de croire, de parler, et donc la négation des patrimoines communautaires ; le protection-

4. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 325.

5. Voir Armand Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2007, p. 50-52.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. *Ibid.*, p. 4.

nisme culturel peut, par contre, conduire à un repli sur les particularismes locaux, à une « folklorisation » des modèles socioculturels hérités.

Pour éviter ces deux écueils, notre XXI^e siècle se doit de « préserver et d'ouvrir les cultures⁸ » et donc de sauvegarder le patrimoine culturel propre à chaque communauté, tout en étant ouvert aux expressions alimentaires, vestimentaires, musicales, festives, etc., des autres. Ce dialogue n'est possible qu'à deux conditions. La première concerne la relation au temps : si la culture veut s'ouvrir, elle doit remodeler constamment les contenus patrimoniaux et inventer de nouvelles formes d'expression dans le temps et dans l'espace, autrement dit chaque communauté doit accepter de ne pas figer ses traditions et de ne pas sacraliser ses différences afin de s'ouvrir aux métissages et aux exigences de la vie sociale actuelle. La deuxième concerne l'inscription des valeurs⁹ : devant la profusion de valeurs proposées par la diversité culturelle, chaque communauté doit réévaluer ses valeurs traditionnelles, sans céder aux phénomènes de mode ou à la tentation consumériste, et réaffirmer celles qu'elle estime forger son identité culturelle. Ces deux conditions ne sont pas contradictoires, dans la mesure où l'identité se fonde à la fois sur une transmission patrimoniale transgénérationnelle interne à la communauté, et sur des métissages avec d'autres patrimoines culturels.

La réaction des communautés culturelles

En matière de patrimoine culturel immatériel, la réponse à ces deux conditions n'est pas univoque. Nous pouvons distinguer diverses attitudes, contradictoires : ou bien la communauté concernée accepte des valeurs liées à d'autres cultures, ou elle les refuse.

Le champ musical est particulièrement riche en métissages réussis qui donnent à penser que les communautés se sont ouvertes aux apports extérieurs parce qu'elles ont réussi à maîtriser leurs propres aspirations culturelles et qu'elles considèrent qu'ils y sont gages de créativité. Des emprunts divers, parfois éloignés dans le temps et l'espace, peuvent s'interpénétrer pour forger une identité musicale originale ; ainsi, aux îles du Cap-Vert, la musique, popularisée aujourd'hui dans le monde entier par Césaria Evora, est fortement identitaire, reconnaissable entre toutes par une oreille avertie. Son originalité et sa vigueur tiennent sans doute à son caractère multiculturel, puisqu'on y retrouve les influences du fado portugais, du landu angolais, de la modinha

8. Voir Edgar Morin, *On ne connaît la culture qu'à travers les cultures*, avant-propos de *Culture & cultures. Les chantiers de l'ethno*, Genève, Musée d'ethnographie, coll. « Tabou », 2007, p. II.

9. L'Unesco a rassemblé sur le sujet une cinquantaine de contributions présentées dans le cadre de ses « Entretiens du XXI^e siècle » : Jérôme Bindé (dir.), *Où vont les valeurs ?*, Paris, Albin Michel, 2004.

du Brésil et du blues des Noirs américains¹⁰, multiculturalité explicable par les divers échanges culturels dont profitèrent, au cours de l'histoire, les premiers habitants des îles, venus du Portugal en 1460. Carrefour entre l'Europe et le Brésil dans le commerce des esclaves africains vers les Amériques, le Cap-Vert accueillit aussi, au XIX^e siècle, des Anglais puis des Américains. Quand la musique capverdienne que nous connaissons prit naissance dans l'île de Boa-Vista il y a une centaine d'années, elle s'enrichit donc d'apports exogènes qu'elle intégra dans son patrimoine. Un processus qui revitalise encore ses traditions.

Dans le cas du refus de métissage, les approches varient : l'approche essentialiste privilégie la « folklorisation » ou la muséification des représentations culturelles, formes de magnification d'un passé glorieux, jugé supérieur aux valeurs contemporaines ; l'approche évolutionniste développe au contraire des médias aptes à mettre en évidence les formes technologiques les plus complexes, donc les plus accomplies selon elle, en reniant la dimension patrimoniale de la culture et en se laissant envahir par des phénomènes de mode, souvent liés à des manipulations idéologiques ou commerciales non explicitées.

Cette dernière politique oublie que le développement technologique n'est qu'une des composantes de la culture et que, selon les diverses collectivités porteuses, ce développement peut être primordial, important ou insignifiant. Il peut même ne présenter aucun avantage culturel : dans une société de chasseurs-cueilleurs, par exemple, le respect et l'utilisation rationnelle des ressources naturelles est davantage pris en compte que l'amélioration des moyens techniques pour attraper la proie ou effectuer la récolte¹¹. Dans la société occidentale actuelle, la mouvance écologique, qui prône, notamment, le recours aux énergies naturelles, l'agriculture biologique et la limitation des échanges commerciaux transnationaux, s'oppose à certaines formes de croissance technologique et assigne aux individus d'autres priorités socioculturelles. Par ailleurs, la politique, souvent importée artificiellement dans des zones isolées, qui exige la mise en place d'équipements culturels institutionnels, dans l'intention – louable certes – de procurer à tous un accès à la culture (au sens le plus universel du mot), ne repose généralement pas sur une vision correcte des attentes de la population : en apportant des modes de consommation culturelle non adéquats, cette politique risque donc davantage de « déculturer » la population que de l'acculturer. Avant de doter

10. Jean-Christophe Victor dans l'émission « *Le dessous des cartes de la musique* », ARTE, 3 janvier 2007.

11. Mary Douglas a étudié la dichotomie « culture traditionnelle – développement ». Voir Mary Douglas, « Pour ne plus entendre parler de la "culture traditionnelle" » dans *Revue du MAUSS*, n° 29, 2007/1.

les sous-régions, identifiées comme « culturellement pauvres », de centres de consommation de produits culturels extérieurs, il est donc utile de réfléchir en termes d'avantages ou de préjudices procurés aux communautés locales. Le travail manuel – agricole, artisanal ou manufacturier –, le rejet ou la méconnaissance des médias de masse et une relative autarcie économique conditionnent des modes de vie et des relations sociales qui ne sont pas forcément culturellement moins « riches » que celles dominées par l'invasion de produits médiatisés transnationaux, ... encore faut-il que les décideurs politiques, issus de milieux urbains et souvent nantis d'une formation scolaire et d'un statut social autres, acceptent cette évidence.

La mise en valeur excessive de traditions locales est tout aussi préjudiciable aux communautés. Ainsi, alors que jusqu'à une époque récente qu'Arnauld Chandivert¹² situe aux environs de 1990, la sous-culturalité était combattue dans nos régions à coup d'implantations de centres culturels locaux, une tendance inverse s'est affirmée de nos jours : l'exploitation de cette sous-culturalité par la reconnaissance de valeurs liées à la ruralité. La « campagne » semble aujourd'hui parée de toutes les vertus. Lieu de « ressourcement » pour des citadins en mal de « racines », espace de préservation d'un environnement que l'on considère bien souvent comme menacé, elle devient une valeur positive dont la cote progresse sur le marché des biens tout court (hausse des prix du foncier et de l'immobilier par exemple) et sur celui des biens symboliques en particulier¹³. Pour étayer cette observation, Chandivert décrit et analyse la fête du pastoralisme qui, chaque année depuis 2000, attire environ 25 000 touristes, citadins ou « néo-ruraux », à Saint-Girons en Couserans, sous-préfecture de l'Ariège (France). Il s'agit d'une montée à l'alpage des bergers locaux, mise en scène par une série d'institutions culturelles, économiques et touristiques locales. C'est, écrit-il, « le moment où le pays et le groupe se donnent à voir et donnent à voir leur “identité”, leurs “traditions” et ceux qui les représentent, les éleveurs et les bergers, les plus ruraux des ruraux pourrait-on dire¹⁴ ». Cette valorisation apparente ne supprime pas, mais renforce au contraire, par son côté fallacieux, le caractère ethnocentrique du rapport du citadin à la ruralité. L'homme de la ville considère d'abord la « campagne » comme un environnement préservé susceptible de l'aider à « éliminer ses toxines » et il lui attribue une valeur symbolique d'« exotisme de proximité », apte à le distraire ou à l'élever en lui révélant un monde où homme et nature s'harmoniseraient idéalement. La ruralité est donc instrumentée. Sa cohésion culturelle est brisée par la nécessité

12. Arnauld Chandivert, « Territoire et “identité” : le cas du pays Couserans (Ariège-Pyrénées) », dans *Ethnologues comparées*, n° 8, printemps 2005, p. 1-27, <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>.

13. *Ibid.*, p. 1.

14. *Ibid.*, p. 2.

de répondre à des exigences externes. D'un point de vue local, la valorisation touristique, porteuse d'espoir de reconnaissance et de mise en valeur d'un patrimoine séculaire, se révèle être une « stratégie de développement » et une manière de « donner à voir ». Sa mise en œuvre ne rencontre pas fondamentalement les aspirations des éleveurs, conscients du « fossé qui les sépare des citadins¹⁵ », d'autant qu'elle s'appuie sur des « logiques purement folkloriques¹⁶ » dans lesquelles les bergers ne se reconnaissent pas. En fait, les organisateurs prétextent l'enjeu identitaire local et le besoin d'authenticité et de convivialité manifesté par les touristes, pour justifier un « jeu » que les bergers, simples figurants dans leurs propres pratiques, n'acceptent de jouer que dans l'espoir de retombées économiques. Élargissant son propos, Arnauld Chandivert dénonce les « discours convenus » qui entourent les manifestations de la renaissance patrimoniale des territoires ruraux, en omettant la dimension économique et politique de ce qu'il nomme « la stratégie de l'authenticité ». Il pense que les analyses ethnologiques de ces phénomènes de développement rural doivent se dégager de « l'essentialisme folklorique » car, comme les protagonistes, les observateurs sont éblouis par le renversement symbolique qui fait de l'archaïsme rural d'hier l'authenticité paysanne d'aujourd'hui et permet de « penser à autrefois pour construire l'avenir ». Ils ne se rendent pas compte de la persistance des luttes de classement et des luttes pour l'accès aux moyens de production et de reproduction « modaux » de la société contemporaine¹⁷.

Nous sommes face à ce que j'ai appelé la « folklorisation », forme de dérive de la transmission patrimoniale. Dans une volonté de recréer un état ancien de la société, considéré comme meilleur ou plus adéquat, cette folklorisation utilise des représentations inscrites dans ce passé idéalisé pour en exploiter des formes simplement dupliquées, sans adaptation préalable à la réalité d'aujourd'hui.

La folklorisation

« À l'heure du *on-line* délocalisé et de la consultation numérique à distance, la circulation devrait rendre inutile la concentration », écrit Régis Debray à propos de la construction, partout dans le monde, de monumentales bibliothèques nationales. Il ajoute, dans une réflexion plus large sur la relation entre la technique et la culture, que ces « somptuosités techniques superflues » sont cependant « ethniquement nécessaires » puisqu'elles participent à une entreprise humaine légitimée par un besoin collectif de se recentrer sur des

15. *Ibid.*, p. 12.

16. *Ibid.*, p. 14.

17. *Ibid.*, p. 23.

repères symboliques et conclut que : « Moins il y a de cohérence collective, plus il y a de symboles communautaires, médiations ostentatoires rattachant l'individu au patrimoine collectif dont la stabilité et la visibilité rassurent¹⁸ ».

En matière de patrimoine immatériel, la même attitude est perceptible au sein de communautés qui, sous prétexte d'offrir une image culturelle forte et d'affirmer une spécificité culturelle au sein d'une société de plus en plus mondialisée, exhibent des expressions ostensiblement identitaires qui ne correspondent pas à une réalité vécue ; ces expressions masquent au contraire un déficit de transmission de valeurs patrimoniales, une distanciation entre les membres de la communauté et leur patrimoine culturel. Celui-ci n'a plus de relation directe avec le contexte socioculturel contemporain et est, de ce fait, devenu « invivable », mais sa restauration symbolique paraît intéressante pour garantir une certaine cohésion sociale, autour de valeurs à (re)trouver, et pour *in fine* (re)construire l'identité culturelle du groupe. Cette démarche n'est évidemment possible que si l'on imagine que les valeurs anciennes ne sont pas définitivement perdues et que l'on estime que le passé est utile au présent – considéré comme vide de signification existentielle –, et surtout au futur. En fait, affirme Henri-Pierre Jeudy dans sa réflexion sur le sens des mémoires collectives, on restitue le passé comme certitude de la sauvegarde du destin et, par l'anamnèse, on croit construire une logique de récit, un sens de la vie, d'où serait absent l'arbitraire : « La mémoire est une arme de fabrication du destin car l'ironie du sort est inséparable de l'obsession du destin tracé¹⁹ ». Cette croyance ne tient cependant pas compte d'un facteur essentiel : la sélectivité mémorielle, qui tamise le passé pour n'en retenir que ce qui s'inscrit dans le sens, consciemment ou inconsciemment voulu, de l'histoire. La reconstruction du passé esthétise le passé, elle transforme des pratiques en symboles et des symboles en pratiques, elle le « représente ».

Quand cette représentation virtuelle du passé se traduit par une mise en scène formelle, elle peut prendre deux directions : elle joue ou bien sur la nostalgie de modes de vie traditionnelle idéalisés, d'un « bon vieux temps où il faisait bon vivre », ou bien sur l'évocation de faits historiques, généralement tragiques, qui ont marqué la communauté locale (batailles, révoltes, destructions, etc.). Son principe dominant est celui de « l'arrêt sur image », condition technique inhérente à la mémoire photographique, au souvenir « carte postale » qui, dans un premier temps, est déprécié au nom d'une originalité de la perception, mais qui représente pourtant un lieu de cristallisation des émotions par sa stéréotypie même, à l'origine des émotions collectives. Si nous transposons cette vision anthropologique de la démarche

18. Régis Debray, *Transmettre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 93-94.

19. Henri-Pierre Jeudy, « L'Ironie des mémoires collectives », dans *Quaderni. La revue de la communication*, n° 22, hiver 1994, p. 153.

photographique au comportement folklorique, nous pouvons utiliser les termes de « clichés » et de « reproductions » pour désigner les stéréotypes inscrits dans la reconstitution des traditions, car ce sont eux qui permettent aux membres d'une communauté d'éprouver simultanément une même émotion, générée par cette vision figée d'une mémoire qui appartient à leur collectivité – à elle seule –, et de retrouver dès lors une forme d'identité collective. Est-il nécessaire d'ajouter que cette « identité retrouvée » est en grande partie illusoire ? Qu'elle ne recouvre, au mieux, qu'une fraction de la réalité, celle qui répond à l'ethnicité « conventionnelle » que leur assigne la catégorie ethnique à laquelle ils appartiennent malgré eux, et qu'elle révèle, au pis, une identité falsifiée, idéalisée, qui ne correspond pas à leur réalité sociale ? Car, pour répondre à l'attente collective, les médiateurs (historiens, enseignants ou journalistes) responsables des clichés, ont puisé dans les souvenirs de la communauté et dans les traces (documents écrits et iconographiques, monuments, collections d'objets) laissées par les générations antérieures, et ont trié soigneusement les contenus patrimoniaux afin d'exhumer des modes de vie anciens à connotation positive, en excluant les aspects négatifs.

La folklorisation permet-elle l'action sociale ? Dans le cas d'une reconstitution historique, la visée est essentiellement centrifuge. La mise en scène s'inscrit dans la tendance actuelle de spectacularisation de l'immatériel et ne présente donc pas d'utilité directe pour l'équilibre social de la communauté qui la propose. Les représentations folkloriques de modes de vie anciens jouent davantage sur la rétroactivité potentielle, une réflexivité fondée sur une prise de conscience collective des dérèglements actuels, comparés avec la situation ancienne, présentée comme exemplaire. Il reste que toute folklorisation est une forme d'instrumentalisation des traditions qui ne peut exister que dans le cadre d'une décontextualisation du passé, « dans un univers social où les traditions ont cessé d'être envisagées comme la norme suprême, la source de toute légitimité, le fondement de l'ordre social et politique²⁰ ». Si le patrimoine culturel était, au contraire, en réelle adéquation avec les modes de vie, tout regard rétrospectif, toute reconstruction du passé, y apparaîtrait incongru(e). « C'est parce que le passé est bien mort qu'il ressuscite esthétiquement²¹ », écrivait fort justement Edgar Morin à propos de la « résurrection » des traditions bretonnes au début des années 1960. En plus de trente ans de « terrain », je n'ai pas rencontré d'exemple réussi de reconstruction sociale à partir des seuls stéréotypes d'une vision folklorique

20. Alain Bbabadzan, « L'«Invention des traditions» et l'ethnologie : bilan critique » dans Dejan Dimitrijevic (dir.), *Fabrication de traditions, invention de modernité*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 321.

21. Edgar Morin, *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard, 1967, p. 237.

du patrimoine, sinon de façon éphémère, l'espace de quelques heures ou de quelques jours, lorsque, par exemple, une communauté villageoise décide de se projeter dans un passé qu'elle identifie à son patrimoine. Confirmations de la « perception erronée du temps dans le processus mémoriel », dénoncée plus haut, les représentations de la ruralité pittoresque se réfèrent, selon les cas, au XIX^e siècle, au début du XX^e, à l'Entre-deux-Guerres, voire aux années 1950, le seul commun dénominateur temporel étant l'appartenance à un passé révolu, à l'exclusion donc de tout élément ancien qui aurait subsisté jusqu'à nos jours. Le critère du « passé » s'avère ici une condition incontournable à l'efficacité optimale de la nostalgie pour une époque où les anciens modes de vie ruraux étaient (comprenez : « sont aujourd'hui jugés ») parfaitement adaptés au milieu naturel.

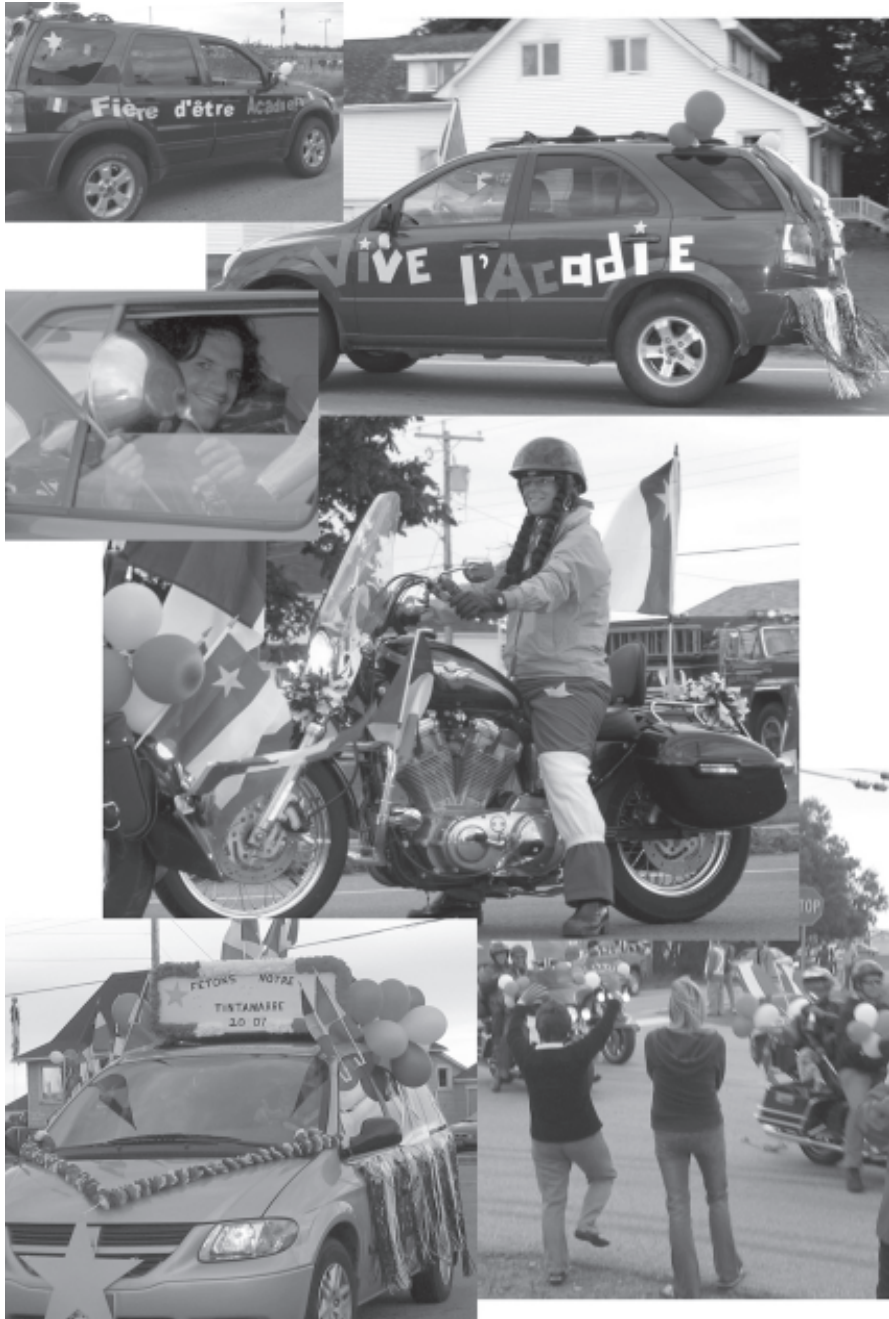
Cette projection dans un passé mythique tente en fait de remédier à un incontestable malaise contemporain, engendré par l'urbanisation progressive des campagnes. Depuis les années 1970-1980 en effet, les villages se peuplent de travailleurs ou de retraités issus de villes voisines et le nombre d'agriculteurs ne cesse d'y décroître. La situation est perçue par les villageois comme dommageable pour l'environnement, car elle affecte l'aménagement du territoire, l'architecture, la qualité de l'air, des eaux, etc. Elle perturbe aussi la vie sociale traditionnelle puisqu'elle bouscule les hiérarchies en place, modifie les représentativités politiques et engendre de nouveaux modes de productions et de consommations culturelles, considérés comme inadaptés. Le repli sur le passé local est donc une réaction directe au « mal-vécu » des villageois, et, comme cette quête d'identité répond à la quête d'exotisme des citadins, elle permet à une partie non négligeable de la population de justifier la folklorisation, d'attribuer à celle-ci des valeurs esthétiques et expressives et de l'inscrire comme un nouveau principe de communication.

L'exemple des Acadiens de Clare

Que la folklorisation engendre de nouvelles formes de sociabilité est indubitable, mais le constat du caractère fugitif de sa réussite nous oblige à poser la question de son aptitude à reconstruire durablement une cohésion sociale. L'exemple du récent « Festival acadien de Clare », dans la municipalité de Clare, au sud-ouest de la péninsule de Nouvelle-Écosse (Canada), permet de nuancer la réponse à cette question.

Dans cette région à forte minorité francophone²², l'utilisation de

22. Comme les Wallons du Wisconsin, les Acadiens de Clare sont isolés dans un environnement anglophone. D'après le site www.saclare.com, en municipalité de Clare, 69% de la population parlent le français, 90% le connaissent et 77% se considèrent bilingues français-anglais. Il reste que la plupart des services publics sont anglophones.



Le Tintamarre de Clare 2007

Le bruyant cortège des véhicules à moteur décorés aux couleurs de l'Acadie.

Source : photographies de Françoise Lempereur et du LABOR, 2007
(Centre acadien, Université Sainte-Anne)

stéréotypes identitaires basés sur un passé lointain semble actuellement réussir à recréer une forme de cohésion culturelle autour de l'identité acadienne. Les Acadiens²³ ont choisi pour patronne sainte Marie, dont la fête est célébrée le 15 août, jour de l'Assomption. Ils ont donc instauré une « fête nationale » qui, chaque 15 août, se traduit en Clare par un lever de drapeau²⁴, une messe, un festival de musique et depuis 1980 environ, un « tintamarre », défini par ses participants comme « une occasion de célébrer la culture acadienne en laissant à savoir au monde que nous existons en faisant un maximum de bruit²⁵ ». Long cortège de véhicules divers – des simples voitures particulières aux camions de pompiers, en passant par des motos, des camionnettes d'entreprises, des véhicules de police, etc. –, le tintamarre suit un parcours mis au point par une poignée d'organisateur·s qui souhaitent « éveiller les villages entiers à leur fierté acadienne » en attirant l'attention et la sympathie d'un maximum de riverains. Ceux-ci manifestent leur soutien à la manifestation en décorant leur jardin aux couleurs de l'Acadie, en agitant des drapelets ou en applaudissant au passage du défilé. Au lieu de ralliement, des figures gigantesques représentant les héros de l'épopée acadienne précèdent, à pied cette fois, une foule colorée qui se répand dans un village de toile célébrant la musique et la nourriture locales. La responsable de la Société acadienne de Clare exhorte les habitants à participer à la fête en ces termes : « On commence en se souvenant de nos ancêtres et on finit dans un élan vers le futur. On encourage surtout les jeunes à célébrer la continuité de la culture acadienne en participant au Tintamarre²⁶ ». Pour avoir assisté au *tintamarre* de Clare, le 15 août 2007, je peux témoigner de l'adhésion populaire à cette forme contemporaine de charivari²⁷. Durant plus d'une heure, des dizaines de voitures, motos et camions, décorés aux couleurs de l'Acadie et ornés de symboles identitaires (drapeaux, casiers à homards, etc.), ont défilé bruyamment entre une haie de personnes de tous âges agitant des drapelets acadiens. Comme de nombreux acteurs et quelques spectateurs avaient revêtu le « costume folklorique » acadien, reproduction conventionnelle du vêtement porté par les colons français du xvii^e siècle, la fête mêlait, dans un climat d'exaltation de l'identité culturelle, les représentations du passé et l'actualité.

23. Les Acadiens de Clare sont les descendants des premiers colons arrivés de France au début du xvii^e siècle. Chassés de ces terres par la Déportation anglaise de 1755, ils y sont revenus quelques années plus tard et y ont fondé plusieurs villages, aujourd'hui bilingues, mais dominés par l'économie anglophone.

24. Le drapeau acadien est un drapeau français comportant une étoile jaune dans la partie supérieure de sa bande bleue.

25. www.capacadie.com, août 2007.

26. *Ibid.*

27. Le charivari était autrefois, en France et dans nos régions notamment, une forme de sanction infligée par la Jeunesse à l'encontre de ceux qui avaient enfreint une règle de moralité communautaire.



Le Tintamarre de Clare 2007
La marche de la fierté acadienne.

Source : photographies de Françoise Lempereur et du LABOR, 2007
(Centre acadien, Université Sainte-Anne)

Depuis 1955, date de sa création, le « Festival acadien de Clare », organisé par une structure permanente à buts politiques et culturels²⁸, prend de plus en plus d'ampleur et concerne de plus en plus de membres de la communauté acadienne, Acadiens qui, après la fête, rangeront sans doute leurs drapeaux et leurs costumes jusqu'au prochain 15 août, mais se sentiront confortés dans leur « acadianitude » en maintes circonstances de leur vie quotidienne, et surtout dans leurs rapports sociaux avec ceux qui, comme eux, ont manifesté leur attachement à la langue lors du Festival.

Curieusement, le mouvement est basé sur un besoin de mémoire lié non pas à l'histoire – le passé dont les Acadiens se disent héritiers appartient davantage au mythe qu'à la réalité historique – mais à la volonté de différenciation culturelle²⁹, de « résistance ethnique » que doit affirmer cette communauté « marginale » si elle veut survivre aujourd'hui. La représentation folklorique y fait appel à un passé largement fictif et conventionnel. Néanmoins, le succès est là : la reconstruction acadienne s'affirme d'année en année. Je pense qu'il est dû essentiellement à la faculté d'intégration des représentations folkloriques dans des formes actuelles de communication, comme le « tintamarre ». Sans cette adaptation, le mouvement acadien de Clare en serait sans doute réduit à un simple festival de folklore, comme il en existe des milliers d'autres dans le monde.

28. Voir www.saclare.com.

29. Les personnes interrogées le long du défilé m'ont toutes dit leur fierté d'appartenir à une communauté « différente ».