

Évangéline dans les discours. Métaphores nationales et culturelles

Pierre Dairon
Poitiers (France)

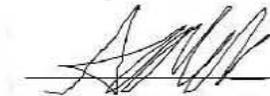
MA French Literature and Civilization, Michigan State University, 2004
MA History, Université de Poitiers/Université de Moncton, 1999

A Dissertation presented to the Graduate Faculty
of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of
Doctor of Philosophy

Department of French Language and Literature

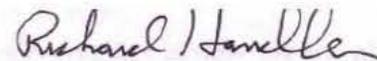
University of Virginia
August, 2011

Pr. Alison Levine (director), French Language
and Literature



Pr. Janet Horne, French Language and Literature

Pr. Richard Handler, Anthropology



Pr. Anna Brickhouse (Dean's Representative),
English

Résumé du projet de recherche

Quand Longfellow écrivit son poème *Evangeline. A Tale of Acadie* en 1847, rien ne pouvait laisser présager du phénomène littéraire et culturel qu'il allait engendrer en Amérique du Nord. Comment aurait-il pu imaginer que son personnage fictif romançant à travers ses errances le Grand dérangement des Acadiens, serait repris dès 1852 dans *Uncle Tom's Cabin* de H. Stowe, qu'il serait rapidement traduit en plusieurs dizaines de langues—dont le français par le poète québécois P. Lemay en 1865—puis réécrit de nombreuses fois en anglais ou en français, de la Louisiane – par la Créole Sidonie de la Houssaye (*Pouponne et Balthazar. Nouvelle Acadienne*, 1887) ou le Cadien F. de Voorhies (*Acadian Reminiscences. With the true story of Evangeline*, 1907) - au Nouveau-Brunswick ? Comment aurait-il pu prévoir que le premier film canadien (1913) – malheureusement perdu – raconterait l'histoire d'Évangéline, qu'un futur Nobel de littérature américain – W. Faulkner - et qu'une future Goncourt acadienne – A. Maillet – ou qu'un futur lieutenant-général du Canada - H. Chiasson - seraient à ce point influencés par cette fiction poétique ou qu'on la chanterait sur Internet ou pendant les cérémonies du 400^e anniversaire de Québec ?

Imaginée sur la côte est des États-Unis en pleine période de tensions nationales entre le Nord et le Sud, l'histoire que raconte Longfellow est avant tout une histoire américaine que les mouvements de naissance et de renaissance nationaux du Nouveau Monde – notamment (a)cadiens et canadiens - vont s'approprier pour créer ou recréer des imaginaires (littéraires et identitaires) nationaux.

En Acadie du Nord, zone géographique imaginaire qui recouvre grossièrement les Provinces maritimes canadiennes, Évangéline a permis de cristalliser l'attention de personnes et de groupes se réclamant ou non *acadiens*. À partir de la moitié du 20^e siècle, des auteurs, artistes, intellectuels, ont développé un ensemble de discours problématisant l'imaginaire *évangélinien* et l'ont placé au centre de la construction d'un discours national. Ce projet de recherche s'intéresse à la (dé)construction de cette identité narrative nationale qu'Antonine Maillet, l'une des écrivaines *acadienne* les plus prolifiques, a su tisser à travers ce discours depuis les années 1950 jusqu'à la fin des années 1980.

Table des matières

Résumé du projet de recherche.....	i
------------------------------------	---

Table des matières.....	ii
-------------------------	----

Introduction - Evangeline : naissance et essor d'une icône..... 1

1) Longfellow's <i>Evangeline: A Tale of Acadie</i> (1847) – Genèse littéraire d'une icône américaine.....	9
2) La diffusion de la figure iconique dans le discours culturel et populaire nord-américain (de la fin du 19 ^e au milieu du 20 ^e siècle).....	24
3) De l'iconodulisme à l'iconoclasme : vers la Chute d'« Evangeline »?.....	45

Chapitre 1. Maillet et l'émergence d'une littérature sous influence

(1958-1970) ».....	49
--------------------	----

I. Antonine Maillet, écrivaine acadienne. « Littéralité » et création d'un

« capital littéraire »..... 50

1) Antonine Maillet : « écrivaine acadienne ».....	55
2) Les influences faulknérienne et rabelaisienne.....	58
3) « Exil » montréalais et homosexualité : des moteurs de l'angoisse identitaire et de l'écriture chez Maillet.....	61
4) La réappropriation d'Évangéline et l'émergence d'un nouvel espace littéraire national.....	63

II. Contexte historique : l'entre-deux guerres et les célébrations du bicentenaire de la Déportation en 1955..... 67

1) Mémoire populaire de la Déportation et réappropriations d'Évangéline.....	68
a) La « Parade du bicentenaire » dans le journal <i>L'Évangéline</i>	70
b) L'imbrication des discours dans le journal <i>L'Évangéline</i> : la première page du 16 août 1955.....	74
2) Antonine Maillet : une future écrivaine « acadienne » au prise avec les bouleversements de sa société.....	80

III. *Pointe-aux-Coques* (1958) : œuvre de jeunesse et texte génétique—Présence implicite d'Évangéline dans la diégèse..... 81

1) Un récit génétique : oralité, mémoire des lieux et des origines.....	82
2) Unités de narration et quêtes géographiques et identitaires.....	87
3) Temps et espace : deux composantes essentielles de la (re)naissance identitaire et de l'affirmation du « je ».....	94
4) Roman de jeunesse, respect des canons et explorations langagières.....	98
5) Pouvoir, agentivité et approche postcoloniale.....	100

IV. *On a mangé la dune* (1962) et *Les Crasseux* (1968) : la confirmation de l'ancrage territorial et l'affirmation d'un style littéraire—Présence explicite d'Évangéline dans la diégèse..... 104

1) <i>On a mangé la dune</i> (1962) : une auto-fiction « acadienne » engagée, éclipse par la Révolution tranquille québécois.....	104
---	-----

a) Évangéline au service de la réflexion sur la géographie de « l'Acadie »...	106
b) Évangéline au cœur de la représentation de la mémoire historique de l'Acadie.....	109
2) <i>Les Crasseux</i> (1968) : exploration de la naissance d'un univers <i>faulknéro-rabelaisien</i>	117

Omniprésence d'Évangéline dans le discours culturel « acadien »..... 122

Chapitre 2. De *La Sagouine* à *Mariaagélas* : réinvestir l'espace du discours par la parole et redonner un sens actuel et vivant au mythe (1970-1974)..... 124

I. *La Sagouine* : une voix féminine pour rétablir une « complicité populaire et poétique » (1970-1971) 128

1) Production et publication de <i>La Sagouine</i>	128
2) Vers une nouvelle mimésis : fondements et limites du succès et de la légitimité de <i>La Sagouine</i>	133
3) « Évangéline est morte. Vive la Sagouine! » : volonté de rupture ontologique avec <i>l'évangélinisme</i>	152

II. Littérature des interstices et confluence des mémoires : l'affirmation d'Évangéline comme motif et thème intertextuel dans la construction du capital littéraire acadien (1972-1974) 163

1) Manifestes littéraires <i>mailletiens</i> : <i>Par-derrière chez mon père</i> (1972) et <i>L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie</i> (1973).....	165
a) Du conte à l'histoire.....	166
b) L'urgence à raconter un « pays » et un « peuple ».....	169
2) <i>L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie</i> (1973).....	171
a) Une histoire vécue et racontée par tous.....	171
b) Affirmer l'existence de « l'Acadie » en la décrivant.....	173
c) S'exprimer dans la langue du « pays ».....	175
3) <i>Par-derrière chez mon père</i> (1972).....	177
a) Substituer de nouveaux lieux de mémoire à l'absence de cohérence géographique de « l'Acadie ».....	178
b) Comblent les vides de l'histoire.....	180
c) Féminisme nationale dans le conte « Fanie ».....	184
4) <i>Mariaagélas. Roman Acadien</i> (1973) : héroïsation, résistance et féminisme	195
a) Genèse et intrigue du roman.....	198
b) <i>Mariaagélas</i> : « L'Évangéline selon Antonine ».....	199
c) Un ancrage local et une descendante de <i>Pélagie-la-Charette</i>	204
Confluence des « mémoires »	205

Chapitre 3. *Évangéline Deusse* (1975) : vers le post-évangélinisme..... 208

Introduction du chapitre

1) Trois pôles majeurs d'influence : Paris, Montréal et l'« Acadie ».....	211
2) <i>Évangéline Deusse</i> : signe et antidote de la schizophrénie.....	217

3) <i>Évangéline Deusse</i> : quelle(s) suite(s) à donner à <i>Évangéline</i> ?	218
I. Exil(s) et aliénation(s)	221
1) Un conte moderne de l'exil	223
2) Exils et représentations géographiques de « l'ici » et du « là-bas »	225
a) Lieux de référence et perspectives géographiques des « origines »	226
b) Entre lieux et espaces : la cartographie <i>mailletienne</i>	232
3) Les exils : une métonymie de l'aliénation des « origines »	233
II. Entre identité-racine et identité-rhizome : le sapin au cœur de la (dé/re)territorialisation	236
1) Parallèle avec Longfellow : au-delà du motif commun, une grille de lecture différente	239
2) Le sapin : entre la projection allégorique du « Ça » et du « Moi »	245
a) Une projection allégorique d'Évangéline	246
b) Le révélateur de la solidarité et de l'empathie au sein des exilés	252
3) L'allégorisation des origines et de la mémoire du pays	253
a) Discours identitaire et national revendicateurs, et effets humoristiques	256
b) Objectification et naturalisation des identités individuelles et collectives	259
4) La (dé/re)territorialisation : de l'identité-racine à l'identité-rhizome	261
III. « Identité-relation » et jeux/« je » de la « représentation » : une galerie de portraits changeants	263
1) La catégorisation et la stéréotypisation à l'épreuve de l'Autre	263
2) « LE BRETON – Et voilà Évangéline II, d'Acadie. » (50)	266
3) Amour de l'Autre et du soi : le Breton	280
4) Le STOP : autre-intérieur et identité niée	286
Le paradoxe d'Évangéline : l'apogée avant l'effacement ?	293
Conclusion – « Évangéline » fragmentée	296
1) Antonine Maillet et les trois phases d'« Évangéline »	297
a) La présence	298
b) La contestation	299
c) L'acceptation	300
2) Vers le Goncourt : des <i>Cordes-de-bois</i> (1977) à <i>Pélagie-la-charrette</i> (1979)	302
3) Au-delà de Maillet : réappropriation artistique, critique et académique	307
Annexes	
1. <i>On a mangé la dune</i> (1962) : la bataille des enfants pour le monastère	316
2. <i>Par-derrière chez mon père</i> (1972) : Le conte « Fanie »	318
3. <i>L'Acadie pour quasiment rien</i> (1973) : Évangéline et « L'Acadie historique »	319
4. « L'Évangéline selon Antonine »	320
Bibliographie	321

Introduction - Evangeline : naissance et essor d'une icône

En 1847, Henry Wadsworth Longfellow publiait son poème *Evangeline. A Tale of Acadie*¹. A cette époque, Longfellow était toujours professeur de langues modernes à l'université de Harvard, et il n'était pas encore reconnu comme l'un des poètes américains les plus talentueux de son temps. Le succès de son poème *Evangeline*² allait lui apporter cette reconnaissance et donner naissance à une nouvelle figure iconographique de la littérature et de la culture américaine. Au premier abord, le poème de Longfellow raconte l'épisode tragique et historique de l'expulsion des colons français installés dans la colonie d'Acadie, fondée en 1604 sur la côte orientale de l'actuel Canada. Après que l'Acadie fut successivement passée sous contrôle des couronnes françaises et britanniques, ordre fut donné en 1755 de déporter les populations dispersées de cette colonie rurale et catholique. Si certains Acadiens parvinrent à échapper à la déportation en se cachant, plusieurs milliers d'entre eux furent déportés vers les colonies britanniques, l'Angleterre, la France ou encore les Caraïbes³. Dans les décennies qui suivirent le « Grand dérangement », ainsi que vinrent à le nommer les descendants et commentateurs de cet

¹ Les citations du poème qui apparaissent dans cette introduction sont tirées de l'édition de 1893 : Henry Wadsworth Longfellow, *Evangeline* (New York : Maynard, Merrill & Co, 1893).

² Trois distinctions sont à faire : *Evangeline* en tant que texte, Evangeline/Evangéline/Évangéline en tant que personnage ou incarnation du personnage, et « Evangeline » en tant que concept abstrait. Chacune de ces distinctions sémantiques et linguistiques s'insèrent dans les différents niveaux des systèmes de références que nous aborderont tout au long de cette étude.

³ Les « détails » concernant les circonstances du « Grand dérangement », le nombre de personnes expulsées (variant grossièrement entre 5000 et 12000 individus) ou encore la vie des exilés après la déportation, fait encore l'objet de débats et varie selon les sources. Pour des analyses historiques récentes et approfondies, voir les ouvrages de Naomi E. S. Griffiths et John Mack Faragher. Naomi E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604-1755* (Montréal: McGill-Queen's UP, 2005), 633 pages. John Mack Faragher, *A Great and Noble Scheme: The Tragic Story of the Expulsion of the French Acadians From Their American Homeland* (New York and London: W.W. Norton & Company, 2005). A propos de la présence de déportés acadiens dans les Caraïbes, pour laquelle peu d'études ont été menées, on peut notamment consulter l'article de Christopher Hodson, « "A Bondage So Harsh" Acadian Labor in the French Caribbean, 1763–1766 », in *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, Volume 5, Number 1, Spring 2007), pp. 99-131.

événement historique, les exilés revinrent parfois dans leur région d'origine ou s'installèrent sur d'autres terres, de la Louisiane au Québec en passant par Belle-Île ou le Poitou.

Peu après la publication de ce qui ne fut tout d'abord qu'un texte, le poème *Evangeline* fut de nouveau publié et accompagné d'illustrations variées. Des artistes plus ou moins connus de l'époque apportèrent leur contribution tels les frères Thomas et James Faed. En quelques années seulement, le poème devint un best seller, porté par la vague de nationalisme romantique et la rhétorique de la *Manifest Destiny* qui avait été développé dès le début des années 1840⁴. Ces mouvements avaient contribué à façonner les discours nationaux américains de la période *ante bellum*.

Bien que le processus génétique de création d'une icône nord américaine ait commencé sur côte nord-est de la Nouvelle Angleterre, la figure d'Evangeline a rapidement gagné en complexité et en légitimité en atteignant un plus large lectorat nord-américain et européen. A partir de la seconde moitié du 19^e siècle, divers groupes nationaux et transnationaux en formation façonnèrent cette image et s'approprièrent—ou se réapproprièrent—l'icône. Géographiquement et chronologiquement, les individus qui ont fait usage d'Évangéline évoluent au sein de groupes appartenant schématiquement à quatre ensembles : les États-Uniens de Nouvelle-Angleterre et moins fréquemment du Sud d'avant et après la Guerre de Sécession, les Acadiens du Canada et les Cadiens⁵ de

⁴ Kris Fresonke, *West of Emerson: The Design of Manifest Destiny* (Berkeley: U of California P, 2003).

⁵ L'appellation est une déformation du terme « Acadien » et se réfère aux Acadiens qui s'installèrent en Louisiane après la déportation de 1755. Ces installations se firent soit peu après la déportation, soit à la suite de l'appel lancé par le roi d'Espagne qui possédait la Louisiane à la fin du 18^e siècle et était à la recherche de colons catholiques—un nombre conséquent repartit alors de France pour se rendre en Louisiane. Le terme « Cajun » est l'équivalent anglais de « Cadien ». Pour un étude socio-historique, voir l'ouvrage de Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877* (Jackson: University of Mississippi Press, 1992).

Louisiane à partir des années 1870 et jusqu'à nous jours, et depuis les années 1990 et dans une moindre mesure les Québécois⁶.

Cette étude se propose d'analyser les discours qui se sont inspirés d'Évangéline, l'ont utilisée ou s'en sont plus ou moins volontairement imprégnés depuis que le poème a été publié. Nous nous intéresserons en particulier à la place d'Évangéline dans l'émergence de certaines littératures et les rôles qu'elle a joués dans la constitution de divers « capitaux littéraires »⁷, artistiques et patrimoniaux. La présente introduction nous offre un aperçu général et empirique de l'évolution de la présence d'Évangéline dans les discours littéraires, institutionnels et politiques de l'Amérique du Nord au cours du siècle qui a succédé à la parution du poème. Le cœur de l'étude proprement dite analysera plus spécifiquement l'utilisation qui a été faite d'Évangéline dans les deux régions « acadiennes » qui sont respectivement situées à l'est du Canada⁸ et dans la Louisiane états-unienne.

Le cadre disciplinaire principal est celui de la littérature francophone et comparée de l'Amérique du Nord. L'approche est fondamentalement pluridisciplinaire et s'appuie sur des cadres théoriques qui empruntent aux études culturelles, aux études de genres, à l'histoire de l'art et de la littérature, à l'histoire des idées, à la sociolinguistique en milieu minoritaire, aux études folkloriques et patrimoniales. Parmi les outils conceptuels

⁶ L'analyse de Naomi Griffiths dans son article, « Longfellow's Evangeline: The Birth and Acceptance of a Legend », in *Acadiensis*, pp.28-41, 11 (1 Jan 1982), constitue une des meilleures synthèses sur le sujet. L'approche propose une revue générale de l'histoire littéraire du phénomène qu'elle replace essentiellement dans un contexte « acadien » du Canada.

⁷ En référence au concept de « capital littéraire » développé par Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres* (Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points-Essais », 2008 [1999]).

⁸ Celles-ci comprennent les provinces orientales du Canada – autrement appelées provinces Atlantiques ou Maritimes – qui se situent dans la zone de création initiale de l'Acadie en tant que colonie française en 1604. Ces provinces sont le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse, l'Île-du-Prince-Édouard et dans une bien moindre mesure Terre-Neuve. Pour une étude détaillée de la répartition des populations acadiennes dans « l'Acadie des Maritimes, » consulter l'article de Muriel K. Roy, « Démographie et démolinguistique en Acadie, 1871-1991 », pp.141-206, in Jean Daigle (dir.). *L'Acadie des Maritimes : études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, 1993, 908 p.

majeurs qui relient ces cadres, nous emprunterons largement à ceux de l'analyse du discours—notamment littéraire—tels qu'ils ont été formulé depuis les années 1990 par plusieurs chercheurs et groupes de chercheurs tels que Ruth Amossy, Roselyne Koren ou Dominique Maingueneau⁹. L'analyse du discours propose de poser des problématiques interdisciplinaires qui rapprochent une approche « interne » et « externe » des discours qu'elle cible. Elle appelle à mobiliser des outils qui alternent ou combinent des grilles de lectures qui s'intéresseront aussi bien au fonctionnement textuel qu'à la situation d'énonciation et à la subjectivité sur laquelle s'appuie le processus auctorial.

Partant de cette volonté d'une approche globale, l'analyse du discours invite à ne pas limiter à priori le questionnement qui permettrait de comprendre les dynamiques internes aux textes et celles qui les lient à leurs contextes. Parmi les questionnements qui nous intéresseront dans cette étude, nous essayerons de déterminer les conditions de l'émergence, de la diffusion et de la réception des œuvres littéraires relatives à Évangéline, notamment à travers l'influence des facteurs institutionnels¹⁰. Nous poserons la question des caractéristiques du discours des diverses institutions qui contribuent à valoriser et à donner du sens à la production et à la consommation des œuvres littéraires. Nous étudieront les aspects qui déterminent le cadre historique, social et politique de l'interprétation des discours littéraires et culturels, ainsi que les interactions et influences croisées qui marquent leurs évolutions. Ces questions nous les poseront dans le cœur de cette étude qui se concentre sur « l'Acadie » septentrionale des années 1950 à 2000.

⁹ Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation* (Paris : Armand Colin, 2004) ; Ruth Amossy et Dominique Maingueneau (éds), *L'analyse du discours dans les études littéraires* (Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2003) ; Ruth Amossy et Roselyne Koren, *Argumentation et Analyse du Discours*, 2008. Revue disponible en ligne depuis 2008, URL : <http://aad.revues.org>.

¹⁰ Dans le cas particulier de l'écrivaine Antonine Maillet, ces facteurs d'influence concernent dans un premier temps les politiques socio-culturelles et linguistiques. Puis, avec la reconnaissance et la célébrité, les pressions vont venir des prix littéraires et des maisons d'éditions : Grasset, en prenant Maillet sous son aile, la mènera ainsi vers le Goncourt.

Avant d'en arriver aux lieux et à l'époque qui nous intéressent, la présente introduction nous permettra, dans un premier temps, de répondre à la question des degrés et des formes de pénétration d'« Évangéline » dans les discours. Cet aperçu général concerne l'inscription des textes et productions culturelles faisant référence à Évangéline, dans des imaginaires sociaux et des récits nationaux nord-américains entre 1847 et 1950.

Dans son poème, Longfellow dépeint un large éventail de thèmes et motifs romantiques qu'il souhaitait universels¹¹. Le long poème décasyllabique de près de 1400 vers raconte l'histoire fictive d'un couple de jeunes Acadiens, « A Tale of Love in Acadie, home of the happy », tel que le poète la définit dans son prologue. La première partie du poème se déroule en 1755, dans un Eden terrestre appelé Acadie. Les protagonistes, Evangeline et Gabriel, sont sur le point de se marier. Malheureusement, le jour de leur mariage, des soldats britanniques séparent le couple et déportent les Acadiens vers les colonies américaines de l'empire britannique. Dans la seconde partie du poème, Evangeline décide de partir à la recherche de celui qu'elle aime plutôt que de commencer une nouvelle vie. Elle erre pendant des années à travers les colonies britanniques, suivant le Mississippi des bayous de Louisiane aux forêts du Michigan, à la manière dont le firent le père Marquette et les premiers découvreurs du continent. Mais jamais elle ne retrouve Gabriel, et elle devient finalement nonne à Philadelphie. Un jour, alors que la ville est frappée d'une épidémie et qu'elle s'occupe des pauvres dans un hôpital, Evangeline

¹¹ Deux descendants de Longfellow et Hawthorne ont publié une étude incontournable dans laquelle ils expliquent comment leurs ancêtres écrivains ont ensemble pris connaissance de l'histoire d'une jeune acadienne séparée de son époux pendant les événements de 1755. Manning Hawthorne et Dana Longfellow y expliquent comment Henry W. Longfellow et Nathaniel Hawthorne se sont entendus pour que Longfellow tente tout d'abord d'adapter l'histoire sous forme de poème. L'étude fait aussi le point sur le succès littéraire du poème, ses nombreuses rééditions et traductions. Manning Hawthorne et Dana Longfellow, "The Origin of Longfellow's Evangeline," in *The Papers of the Bibliographical Society of America*, 41.3, 165-203 (Portland, Maine, 1947), et des mêmes auteurs, *Origin and Development of Longfellow's "Evangeline"* (Portland, ME: Anthoensen Press, 1947).

semble reconnaître un homme sur son lit de mort. Il s'agit bien de Gabriel. Les époux s'embrassent, se disent qu'ils s'aiment encore et Gabriel meurt dans les bras d'Evangeline. Cette scène tragique marque la fin de l'histoire, mais elle constitue le prologue d'un métarécit qui va se répandre pendant plus de 150 ans à travers une multitude de récits culturels et nationaux, en Amérique du Nord et au-delà.

Plusieurs projets muséographiques, expositions itinérantes, documentaires ou monographies¹² ont tenté de recenser et parfois d'analyser ponctuellement la place d'« Evangeline » dans les nombreux discours littéraires, politiques, commerciaux ou médiatiques qui ont bourgeonné. Pour autant, aucune analyse transnationale extensive des discours nationaux et culturels n'a été menée¹³. Les limitations intrinsèques aux disciplines et peut-être plus étonnamment les carcans nationaux, ont empêché d'aborder « Evangeline » comme un phénomène littéraire, historique et culturel nord-américain de large ampleur. Quand des chercheurs, en particulier des Nord-Américains et des

¹² Parmi les études les plus exhaustives et les documents récents principalement produits dans les provinces « acadiennes » du Canada et en Louisiane, citons : Robert Viau, *Les visages d'Évangéline: du poème au mythe* (Beauport, Québec : MNH, 1998), Carl A Brasseaux, *In search of Evangeline: birth and evolution of the Evangeline myth* (Thibodeau, Louisiane : Blue Heron Press, 1988), Barbara LeBlanc, *Postcards from Acadie : Grand-Pre, Evangeline & The Acadian Identity*, 2nd édition (Kentville, Nouvelle-Écosse : Gaspereau Press, 2003 [1997]), Ginette Pellerin, *Evangeline's Quest-Évangéline en quête*, documentaire vidéo, 53min40s (National Board of Canada, 1996). Ces collections font parfois aussi l'objet d'exposition telle *L'Odyssée d'Évangéline / Evangeline's Odyssey* montée par le Musée acadien de l'université de Moncton. Elle fut présentée pour la première fois du 6 juillet au 21 décembre 1997 à l'occasion du 150^e anniversaire de la parution du poème *Evangeline. A Tale of Acadie*. L'exposition est devenue itinérante et a été exposée principalement au Canada francophone jusqu'au début des années 2000—notamment dans le cadre des célébrations des 400 ans de la fondation de l'Acadie en 2004. On notera que ces travaux universitaires et discours culturels récents ont principalement été produits à la fin des années 1990, dans le cadre des célébrations du 150^e anniversaire de la publication du poème de Longfellow. Par conséquent, ils ne s'intègrent pas entre eux et n'intègrent pas les discours qui ont été produits à la même époque et par la suite.

¹³ Une présentation non publiée d'Alyssa MacLean, elle-même influencée par un article de James A. Evans ont abordé la problématique post-coloniale et transnationale du poème de Longfellow dans le cadre de la définition de la nation états-unienne au regard de ce qui en constituait les limites physiques et imaginaires à l'époque où Longfellow a publié le poème. James Allan Evans, « Longfellow's Evangeline and the Cult of Acadia », in *Contemporary Review*, Vol. 280, February 2002. FindArticles.com. 05 Nov, 2010. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2242/is_1633_280/ai_83520040/ ; Alyssa MacLean, « Lost Acadia, or Lost America? Borders of Memory and Spaces of Oblivion in Longfellow's *Evangeline* », étude non publiée présentée au cours du rassemblement annuel de l'American Studies Association, 12 octobre 2006.

Européens, se sont intéressés à « Evangeline », ils se sont rarement projetés à l'extérieur de leurs disciplines. Cette limitation des perspectives semble plutôt logique quand on considère les chercheurs du la fin du 19^e et du début du 20^e siècles, mais elle est plus surprenante dans le cas des tenants des approches interdisciplinaires plus récentes. L'obstacle linguistique a pu être un facteur limitant dans la volonté de mener de telles recherches, mais la raison la plus profonde est à trouver dans les recoins plus sombres des restrictions nationales, et parfois nationalistes, qui ont guidé les intérêts et les approches des chercheurs. La recherche a néanmoins produit des études critiques du poème pour le moins sophistiquées, parfois fondées sur des recherches et des analyses historiques très détaillées des nombreuses occurrences d'Evangeline dans la culture populaire et historique¹⁴. Cette étude propose d'aborder plus largement le phénomène « Evangeline » en utilisant une approche globale d'analyse du discours qui suivrait l'apparition et l'évolution dans le temps des amas discursifs *évangéliniens*. Cette approche montrera comment les consommateurs populaires et universitaires de ces discours, représentent et façonnent eux-mêmes les contours culturels et nationaux quand ils s'intéressent à des phénomènes transnationaux et transculturels.

¹⁴ Pour ne citer que quelques-unes des premières études significatives, principalement publiées en anglais, on retiendra : John Greenleaf Whittier, « Evangeline: A Review of Mr. Longfellow's Poem », in *The Writings of John Greenleaf Whittier*, Vol. 3 (Boston: Houghton, 1866) 365-73. John Frederic Herbin, *A sketch of the Acadian occupation of the shores of the Basin of Minas, the home of Longfellow's "Evangeline" : a guide for the tourists* (Grand-Pré, 1898). Voir notamment le chapitre XII et les notes de Longfellow sur l'écriture du poème (p119-123) : « Strange to relate, Longfellow never saw Grand-Pré. As was natural, certain errors crept into the poem, which only a study of the country could have avoided. I have noted a few discrepancies, topographical and historical. The poem is, in the main, correct. The people were made to suffer all the horrors described. Families and friends were separated. » (121) Hardy, A. L. *The Evangeline Land. Made famous by the expulsion of the Acadian farmers by the British Government on account of their fidelity to their French King, and afterward immortalized by Longfellow, an American Poet* (Grand Rapids: The James Bayne Company, sans date : fin 19e, tout début du 20e siècle). L'ouvrage précédemment cité de Manning Hawthorne et Dana Henry Wadsworth Longfellow, *The Origin and Development of Longfellow's Evangeline* (1947), offre une bibliographie détaillée des études qui l'ont précédé.

On peut distinguer trois phases principales dans le mouvement qui amène Evangeline à devenir une icône nord-américaine. Au cours des premières décennies qui suivent la publication du poème, le personnage fait ses premiers pas vers une entrée dans ce qu'on pourrait appeler un panthéon américain. Le travail artistique et les choix littéraires de Longfellow assurent le succès du poème auprès des publics académique et populaire. Le temps passant, les interactions entre « Evangeline » et le milieu socioculturel et politique deviennent plus symbiotiques. Graduellement, le personnage à forte charge symbolique se transforme en figure iconographique. L'icône « Evangeline » se diffuse dans les discours nationaux nord américain, et dans certain cas le récit atteint même le statut de mythe fondateur. Au cours de cette seconde phase qui couvre la fin du 19^e et la première moitié du 20^e siècle, « Evangeline » déborde les limites de son cloisonnement littéraire, intellectuel et national originel. Elle va tout d'abord au-delà de la sphère du discours national états-unien et se trouve réifiée par un ensemble disparate d'intellectuels, de politiciens et de faiseurs d'opinion acadiens et « français » d'Amérique du Nord. Aux États-Unis, le discours lié au personnage se répand dans tout le pays pour devenir une icône populaire et commerciale. La période iconodule s'étend jusqu'à la veille de la Seconde guerre mondiale. Après la Seconde guerre mondiale, commence un cycle plus ou moins *iconoclaste* ; la présence de Longfellow et « Evangeline » se dissipent au profit d'icônes populaires plus modernes. D'autre part, de nouveaux discours idéologiques et postcoloniaux révèlent des jeux de représentations contradictoires. Dans les Acadies canadienne et louisianaise, ces discours illustrent les tensions ontologiques que porte en elle toute icône. D'un côté « Evangeline » incarne un ensemble de symboles réifiants omniprésents dans le discours et dans la réalité. De l'autre émergent un kaléidoscope de

valeurs changeantes et d'individus hétérogènes qui remettent fortement en question les représentations traditionnelles qu'« Evangeline » personnifie. La troisième période, celle qui nous intéressera plus particulièrement dans cette étude, met en évidence la manière dont les discours culturels, politiques et académiques ont fragmenté les représentations d'« Evangeline » dans les régions acadiennes après les années 1950. Cette dernière période témoigne de l'émergence de représentations culturelles dans lesquelles iconoclasme et iconodolie s'entrecroisent fortement.

1) Longfellow's *Evangeline: A Tale of Acadie* (1847) – Genèse littéraire d'une icône américaine

Les conditions de l'essor de l'icône « Evangeline » sont à relier directement à la démarche auctoriale et aux choix esthétiques et littéraires de Longfellow. La genèse correspond aux vingt années qui ont suivi la publication du poème. Ce sont autant les origines et la forme du texte, son contenu ainsi que le contexte dans lequel le poème a été écrit et publié qui ont donné à « Evangeline » le pouvoir qu'elle incarne en tant qu'icône.

Les origines de l'histoire et du genre littéraire renvoient à une longue filiation de poèmes épiques. Les récits épiques prétendent s'inscrire dans une longue tradition et transmission orales et intemporelles, et ils gagnent en légitimité en se libérant des limites spatiales et temporelles. La quête du héros et les défis qu'il relève servent de moteur au déroulement du récit, et révèle les vertus et l'agentivité des principaux personnages et des personnes qu'ils rencontrent. En tant que saga métaphorique d'un pays ou d'un peuple, les récits épiques ont le pouvoir de révéler, d'ancrer et de réifier les représentations d'une nation et d'une culture. Longfellow avait ainsi entendu parler de cette histoire par son ami Nathaniel Hawthorne, qui lui avait lui-même été rapportée par des personnes à qui il avait

rendu visite en Nouvelle-Ecosse. L'histoire parlait d'un couple de jeunes acadiens qui avaient été séparés au cours du Grand Dérangement—cet épisode tragique qui fait référence à l'expulsion des Acadiens par les Britanniques en 1755. Hawthorne laisse à son ami Longfellow le soin d'écrire un poème à propos de cette histoire tragique qui était à l'époque quasiment tombée dans l'oubli¹⁵. Ce nouveau « peuple élu »—victime des excès de l'empire britannique et qui avait dû trouver une nouvelle terre sur la Terre promise du Nouveau monde—avait été dispersé un peu partout en Amérique du Nord, en Europe et jusque dans les Caraïbes et en Guyane. Contre toute attente, le peuple acadien avait réussi à subsister tout en s'intégrant dans le courant dominant. De nombreux détails paratextuels semblent jouer un rôle fondamental dans la constitution du récit¹⁶. De nombreuses anecdotes vont contribuer à nourrir sur le long terme une recherche critique qui va

¹⁵ Les premières études contribuent elles-mêmes à créer une aura et un récit dans lequel s'insère la genèse du poème. Ces écrits universitaires ou critiques font déjà références aux mêmes sources et reviennent toutes sur les circonstances qui ont mené à l'écriture du poème (les détails étant le plus souvent tirés de la correspondance de Longfellow ou d'Hawthorne) : « One day the two [Nathaniel Hawthorne et le pasteur H. L. Conolly qui aurait raconté à ce dernier l'histoire du couple acadien séparé] were dining with Mr. Longfellow, and Mr. Conolly told the story again and wondered that Hawthorne did not care for it. "If you really do not want this incident for a tale," said Mr. Longfellow to his friend, "let me have it for a poem." [...] In preparing for his poem Mr. Longfellow drew upon the nearest, most accessible materials, which at that time were to be found in Haliburton's *An Historical and Statistical Account of Nova Scotia*, with its liberal quotations from the Abbé Raynal's emotional account of the French settlers. He may have examined Winslow's narrative of the expedition under his command, in the cabinet of the Massachusetts Historical Society, not then printed but since that time made easily accessible. He did not visit Grand-Pré nor the Mississippi, but trusted to descriptions and Banvard's diorama. At the time of the publication of *Evangeline* the actual history of the deportation of the Acadians had scarcely been investigated. It is not too much to say that this tale was itself the cause of the frequent studies since made, studies which have resulted in a revision of the accepted rendering of the facts. » Longfellow, Henry Wadsworth et Horace Elisha Scudder, *The complete poetical works of Longfellow* (Boston : Houghton Mifflin Company, 1898), 70. Les deux références qui apparaissent dans cette citation sont : Thomas C. Haliburton, *An Historical and Statistical Account of Nova Scotia*, Vol. 1 (Halifax: Joseph Howe, 1829), et Abbé Raynal, *Histoire des deux Indes ou Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Amsterdam, 1770), qui offre une description idyllique de l'Acadie. Pour une lecture critique de ces sources qui ont inspiré Longfellow et modelé pendant plus de deux siècles les représentations de l'Acadie, voir la très intéressante analyse de Andrew John Bayly Johnston, « The Call of the Archetype and the Challenge of Acadian History, » in *French Colonial History*, vol. 5 (East Lansing, Michigan : Michigan State University Press, 2004), pp.63-92.

¹⁶ En plus des influences d'Haliburton et de l'abbé RaynGeorge Bancroft, "The Exiles of Acadia.", in *The Token and Atlantic Souvenir: An Offering for Christmas and the New Year*. David H. Williams (éd.), Vol. 15 (Boston: Williams, 1842), p.279-89.

s'attarder à comprendre les significations profondes du texte¹⁷. En ce sens, l'épistémologie de la genèse du texte constitue en elle-même un récit plus général qui a contribué au processus *iconodule*.

Longfellow a hésité entre plusieurs noms à donner à son héroïne¹⁸, mais son choix ultime allait offrir aux lecteurs un nouvel « évangile américain selon Longfellow ». En tant que professeur de langues modernes qui enseignait notamment le français, Longfellow connaissait les origines et les connotations possibles que pouvait suggérer le prénom de son héroïne. Longfellow choisit « Evangeline » ; un mot d'origine grecque proche de celui d'« Evangile », qui dans la tradition chrétienne fait référence à la bonne parole mise par écrit par les disciples de Jésus. Bien qu'Evangeline ne soit pas un prénom français commun—il le devint parmi les Acadiens à la suite de la publication du poème—le choix de Longfellow s'avéra judicieux et doté d'un pouvoir évocateur étendu. Grâce à son nom, Evangeline fut en mesure d'incarner un large éventail d'imaginaires religieux et culturels. De plus, le poème se présente comme inclusif ; il crée des ponts entre un nom à la consonance authentiquement française et un texte sacré qui était aussi important pour les Acadiens catholiques que les Américains protestants. La structure du poème fait elle-même directement référence à l'ancien et au nouveau Testament, et il puise aussi dans le réservoir plus large des mythes grecs et occidentaux. Seule la première partie du poème se déroule en Acadie. Evangeline habite dans le petit village de Grand-Pré, « land of the happy », qui, s'il n'est pas explicitement nommé de la sorte, est décrit comme un véritable

¹⁷ «The authorities I mostly relied on in writing *Evangeline* were the Abbé Raynal and Mr. Haliburton: the first for the pastoral simple life of the Acadians; the second for the history of their banishment ». Citation extraite de Henry Wadsworth Longfellow et Horace Elisha Scudder, *The complete poetical works of Longfellow* (Boston : Houghton Mifflin Company, 1898), p. 70.

¹⁸ Dans son journal, Longfellow écrivait en 1845 : « I know not what name to give it – not my new baby, but my new poem. Shall it be Gabrielle, or Celestine, or Evangeline ? ». Henry Wadsworth Longfellow, *The poetical works of Henry Wadsworth Longfellow* (Boston, New York: Houghton, Mifflin and Company, 1886), 8.

Eden. A la fin de la première partie, les villageois sont rassemblés sur la plage en contrebas du village, ils sont séparés par les soldats britanniques avant d'être embarqués sur des bateaux puis déportés. Evangeline est séparée de Gabriel qu'elle a épousé la veille, et elle devient orpheline quand son père meurt dans ses bras sur la plage. Après la « Chute », la seconde partie du poème se déroule dans les colonies britanniques américaines. Le lecteur retrouve Evangeline voyageant sur le Mississippi, fleuve qui marquait à l'époque la frontière occidentale de du Nouveau monde exploré. Après avoir entendu dire que des Acadiens se sont installés en Louisiane, Evangeline décide de les rencontrer en espérant retrouver son époux. Pendant qu'elle vogue vers le sud, elle croise sans le voir Gabriel qui remonte le Mississippi vers le nord. Sur les bord de l'Atchafalaya, Evangeline retrouve finalement son beau-père Basil, qui de forgeron est devenu fermier près du village de Saint-Martinville en Louisiane. Il vivait là « like a god on Olympus¹⁹ » avec un groupe d'Acadiens qui s'étaient réinstallés dans l'« Eden of Louisiana²⁰. » Evangeline se voit offrir une nouvelle vie, mais elle refuse d'arrêter une errance déjà longue, et elle demande l'aide de Dieu afin qu'il lui donne la force de poursuivre fidèlement sa quête. Basil offre d'accompagner sa belle-fille, et tous deux voyagent vers le nord à la poursuite de Gabriel, suivant le Mississippi jusqu'au Michigan. La quête échoue. Evangeline vieillit et décide de devenir nonne à Philadelphie. Après que Gabriel meurt dans ses bras, la scène s'achève sur un remerciement qu'Evangeline adresse à Dieu. Un cours épilogue rend compte de la survivance des Acadiens qui se racontent encore dans les soirées, l'histoire triste et tragique d'Evangeline.

¹⁹ Longfellow, *Evangeline*, p.82.

²⁰ Longfellow, *Evangeline*, p.75.

En ne considérant que son titre, sa forme et le récit de manière générale, *Evangeline* présente les caractéristiques d'une hagiographie destinée à devenir un texte sacré, un nouvel Evangile national de la nation américaine—états-unienne—naissante²¹. Le but de Longfellow n'était probablement pas d'historiciser la tragédie du peuple acadien. Le récit du poète constitue plutôt un prétexte pour explorer la Terre promise états-unienne. *Evangeline* erre à travers les treize colonies à la recherche de sa seconde moitié, mais elle ne la retrouve finalement qu'à Philadelphie, lieu symbolique de la naissance de la nation²².

D'une part, Longfellow appuie sa recherche d'une légitimité littéraire en empruntant des formes et des thèmes du passé et originaires de textes sacrés séculiers ou religieux—ainsi que le ferait toute culture normative. *L'Evangeline* de Longfellow est en ce sens la résultante d'une culture *atavique*. Ce type de culture, telle que la décrit

²¹ Parmi la somme—très conséquente—de références que constitue l'ensemble des études se rapportant de près ou de loin à Longfellow et à *Evangeline*, les travaux consultés dans le cadre de cette recherche, ne font souvent qu'effleurer la dimension nationale et nationaliste du poème ou le réduisent à une parenthèse esthétique. Les travaux de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle vont principalement s'intéresser à l'étude chronologique et thématique de l'œuvre de Longfellow au regard de sa biographie et des faits historiques se rapportant à l'auteur et aux Acadiens : S. Longfellow, *Life of Henry Wadsworth Longfellow with extracts from his Journal and Correspondence* (Boston, 1891) ou encore C. Welsh, *The Works of Henry Wadsworth Longfellow* (Cambridge and New York, 1909). Ceci sans compter les nombreuses préfaces, introductions et lectures critiques qui accompagnent les centaines de rééditions et traductions du poème publiées depuis 1847. L'étude la plus fréquemment citée dans les ouvrages et articles récents faisant plus particulièrement référence à *Evangeline*, est celle des descendants de Longfellow et Hawthorne évoquée précédemment : Manning Hawthorne et Dana Longfellow, *Origin and Development of Longfellow's "Evangeline"* (Portland, Mne., 1947). Cette monographie est là encore principalement biographique et factuelle bien qu'elle permettent de replacer la genèse, l'écriture et l'impact du poème dans le cadre plus large de la carrière de Longfellow et de la littérature états-unienne, sans s'attarder sur l'argumentaire national. Dans des études plus récentes, des commentateurs et critiques vont plus spécifiquement s'intéresser aux représentations de la femme, de la religion ou de l'esthétique grandioses des paysages américains opposant nature et culture dans *Evangeline*, ou encore la place du poème dans la littérature abolitionniste de l'époque : Franchot, Jenny. *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1994) ; John Seelye, « Attic Shape:Dusting off *Evangeline* », in *Virginia Quarterly Review*, 1984) ; Brundage, W. Fitzhugh. « Le Réveil de la Louisiane: Memory and Acadian Identity, 1920-1960, » in W. Fitzhugh Brundage, éd., *Where These Memories Grow: History, Memory, and Southern Identity*, pp. 271-298 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000).

²² Bien qu'il ne soit pas possible de savoir précisément à quel moment *Evangeline* arrive à Philadelphie, on peut estimer que cela correspond grossièrement au moment où les Etats-Unis accèdent à l'indépendance. On sait qu'elle arrive dans les colonies britanniques en 1755 et qu'elle y erre pendant plusieurs années. On peut aussi supposer que l'épidémie au cours de laquelle *Evangeline* retrouve Gabriel correspond à celle qui a touché Philadelphie en 1793.

Glissant, base sa légitimité sur une genèse et qui utilise les mêmes récits et systèmes de référence axiologiques²³. D'autre part, Longfellow est un écrivain américain romantique dont l'objectif est de produire une poésie et une littérature d'inspiration et de conception authentiquement américaine—aux sens continental et états-uniens du terme. Ces choix conscients lui font prendre en considération un large éventail de références et de motifs spécifiques à la période romantique américaine : une esthétique de la nature sauvage et des paysages américains grandioses, l'importance des thèmes moraux et des valeurs religieuses et familiales sont présentées comme étant constitutifs de peuple nouveau qui s'était installé dans le Nouveau monde. Ce deuxième ensemble de choix semblerait plutôt placer le récit de Longfellow dans ce que Glissant appelle les cultures *composites*. Ces cultures correspondraient à des groupes essayant de se façonner une genèse qui serait basée sur les restes de plusieurs cultures ataviques. En incorporant son propre imaginaire, le créateur d'*Evangeline* introduit une nouvelle dimension. Dans ce continuum et ce processus de créolisation dans lesquels s'entremêlent des récits destinés à créer un nouvel ensemble sémantique. *Evangeline* devient un récit distinct qui a le pouvoir d'atteindre les publics des diverses cultures auxquelles il fait référence, tout en attirant un lectorat plus classique grâce à l'intégration de codes littéraires et iconographiques traditionnels reconnaissables²⁴.

²³ Edouard Glissant, *Le Discours antillais* (Paris: Seuil, 1981), 36.

²⁴ Au milieu et à la fin du 19^e siècle, ce sont principalement les codes propres au Romantisme et à la période victorienne américaines qui vont intéresser les artistes, les auteurs et leurs publics. Parmi les thèmes romantiques particulièrement saillants dans *Evangeline*, on retrouve l'importance de l'amour et de la nature, la présence du bon sauvage, l'importance du choix de l'individu, la charge émotionnelle. Bryan J. Wolf, *Romantic Re-Vision: Culture and Consciousness in Nineteenth-Century American Painting and Literature* (Chicago: U of Chicago P, 1982). Les nombreuses lectures critiques du poème de Longfellow, à partir du 19^e siècle jusqu'au début du 21^e siècle, s'appuieront sur les systèmes normatifs successifs de pensée et de référence qui s'inspirent d'Évangéline et lui imposent des interprétations qui sont intimement liées au contexte et au lectorat. Renate Eigenbrod, « Evangeline, Hiawatha and a Jewish Cemetery: Hi/stories of Interconnected and Multiple Displacements, » in *World Literature Written in English*, 40.1, (2002-03), pp.101-14.

Le poème et son héroïne puisent ainsi dans une origine orale immémoriale qui s'inscrit dans l'héritage européen et chrétien des textes sacrés²⁵. Ils rassemblent d'autre part la réalité d'événements historiques et de lieux teintés par l'imagination fertile de leur auteur. Un continuum narratif prend forme qui va de la réalité à la fiction en passant par la vraisemblance historique telle qu'elle a pu être transmise par des archives ou la tradition orale²⁶. Les événements historiques de 1755 ont réellement eu lieu : le village de Grand-Pré d'où est originaire Evangeline existe réellement, ainsi que les Acadiens qui se sont réinstallés dans le village tout aussi réel de Saint-Martinville en Louisiane. La lettre du colonel britannique Winslow, citée dans le poème, ordonnant l'expulsion de Acadiens est un document d'archive, et les hommes du village ont certainement pu être rassemblés dans l'église pour s'entendre lire cette lettre. D'autre part, le nom de famille d'Evangeline —Bellefontaine— n'est pas d'origine acadienne, pas plus que ne l'est celui de Gabriel—Lajeunesse. Evangeline n'a jamais existé, et l'histoire d'une femme acadienne qui aurait erré à la recherche de son mari dans les colonies britanniques n'a jusqu'à ce jour jamais été documentée. Toutefois de nombreuses familles ont été séparées au cours du Grand dérangement, et des histoires ont été racontées parmi les Acadiens à propos de ces événements tragiques. Les descriptions des personnages principaux, leurs attitudes et leur personnalité sont par ailleurs de fortes projections de la culture protestante et de la

²⁵ Franchot, Jenny. *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1994). Voir en particulier les pages 201 à 212 dans laquelle Franchot analyse les interprétations que le lectorat protestant fait des Acadiens catholiques dans le poème *Evangeline*.

²⁶ Ceci renvoie aux remarques précédentes concernant les origines du poème dont l'histoire aurait été entendu par le pasteur H. L. Conolly, rapportée à Hawthorne puis à Longfellow. On le verra par la suite, nombre d'auteurs de palimpsestes prétendront eux aussi avoir entendu parler d'une histoire semblable, racontée par des sources indiscutables. La ficelle rhétorique de la transmission orale, en apparence plus authentique mais invérifiable, sera utilisée tout au long du 20^e siècle par les auteurs, les folkloristes et même les historiens.

Nouvelle Angleterre que propose Longfellow²⁷. Alors qu'Evangeline conserve sa foi catholique, elle reflète fortement l'idéal de la femme victorienne américaine du 19^e siècle; une épouse toujours virginale, qui parle rarement et s'adresse uniquement à Dieu quand elle le fait, une très belle femme qui a assez de ressources en elle pour survivre aux dures conditions de vie de la Frontière, une subalterne (en tant qu'Acadienne et en tant que femme) qui est toujours placée sous le contrôle des hommes, une femme dont la mère est absente et dont les seuls choix individuels qu'elle fera seront de rester fidèle à son mari et à la volonté de Dieu. Réalité, vraisemblance et fiction s'entremêlent tout au long du poème, tout autant que l'imaginaire d'un passé tragique ou glorieux et les valeurs socioculturelles du présent. En assemblant un tel récit poétique, Longfellow a offert un large et dense éventail de significations linguistiques et culturelles possibles, dont vont se saisir les lecteurs et critiques pour alimenter leurs propres rhétoriques²⁸. Selon les lieux et les époques, le texte lui-même ou ses corollaires hagiographiques seront plus ou moins passionnément loués ou remis en question. En plus de la reconnaissance de sa valeur littéraire et de son riche système de références, l'hypoicône « Evangeline »²⁹ bénéficia d'un contexte politique et culturel favorable au moment de sa publication. Le contexte du Romantisme national américain évoqué plus haut, reflète la volonté de l'élite états-

²⁷ Franchot replace le poème et le personnage dans le cadre des représentations religieuses de l'élite protestante et analyse la manière dont il s'inscrit dans son imaginaire: « Evangeline, as fictive Catholic progeny of the Protestant imagination, remains subordinate to the pathos of exile and orphanhood. » (*Roads to Rome*, 211)

²⁸ Pour une analyse épistémologique du traitement du poème par les historiens, voir l'article de M. Brook Taylor, « Poetry and Prose of History: Evangeline and the Historians of Nova Scotia, » In *Journal of Canadian Studies*, 23 (1988).

²⁹ Le terme « hypoicône » fait référence aux travaux initiés par Charles Peirce sur la typologie et l'analyse sémiotique de la notion d'icône. Nous utiliserons ce terme pour désigner des objets qui sont à la limite de devenir ou d'être interprétés ou perçus comme des icônes. Une analyse plus approfondie de implications du terme est disponible aux pages 291-293 de l'article de Priscila Farias et João Queiroz, « Images, diagrams and metaphors: hypoicons in the context of Peirce's 66-fold classification of signs », in *Semiotica - Journal of the International Association for Semiotic Studies*, pp. 287-307, vol 162-1/4, (Berlin : Mouton de DeGruyter, 2006).

unienne de créer sa propre littérature nationale. Longfellow, en tant qu'écrivain et professeur, appartenait à cette élite de la Nouvelle Angleterre qui s'intéressait à créer un imaginaire spécifique qui amènerait la nation à se rassembler. Au moment où Longfellow écrivait son poème, la jeune nation faisait face à des menaces internes et externes. La guerre Mexicano-américaine (1846-1848)³⁰ était toujours en cours dans le sud, pendant que des tensions avec le Canada se faisait ressentir dans le nord-ouest (1846). A l'intérieur du pays, la frontière géographique était toujours en mouvement, continuant sa poussée vers l'ouest, et amenant les élites et les populations à porter un regard en arrière pour la remettre en perspective et réaffirmer son importance génétique et symbolique dans l'imaginaire de la nation. A un niveau bien plus concret, les tensions grandissantes entre le nord industriel abolitionniste et le sud agricole esclavagiste s'avéraient de plus en plus problématiques. La nation était menacée et nécessitait un nouvel ensemble de discours qui pourraient assurer sa cohésion. Originaire de la Nouvelle-Angleterre, Longfellow est autant un patriote qu'un homme du Nord qui rappelle à ses compatriotes la nature des forces qui ont mené à la guerre d'Indépendance et à la naissance d'une nouvelle nation. À travers son poème, il fait directement référence à l'imaginaire fondateur de la nation, au moment où un peuple parvint à s'unir pour s'affirmer comme un

³⁰ Kirsten Silva Gruesz, *Ambassadors of Culture: The Transamerican Origins of Latino Writing* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2002). Gruesz replace le poème de Longfellow dans le contexte de tension entre les Etats-Unis et le Mexique, faisant notamment référence à l'invasion mexicaine de 1846-1848. Gruesz avance que dans ce contexte, *Evangeline* peut être lue comme une « national allegory » (90-91). Le second élément qui menace la nation est à la fois intérieur et extérieur. Or cette menace provoque elle-même des tensions entre partisans et opposants à la guerre. La guerre du Mexique oppose ainsi le parti Whigs opposé à la guerre, au parti sudiste Démocrate qui voit dans la guerre une opportunité d'étendre l'influence des Etats-Unis vers le sud, et d'en profiter pour étendre le système esclavagiste sur ces nouveaux territoires. Ces Démocrates du Sud, parfois appelés le « Slave Power » par le parti Whigs (dont font parti John Quincy Adams et Abraham Lincoln qui sera élu au Congrès quelques mois seulement après la déclaration de guerre), pensaient ainsi pouvoir contrebalancer le pouvoir croissant du Nord industriel et conserver leur influence au sein du gouvernement fédéral. En ce sens, la dynamique des tensions qui apparaît à cette époque représente les prémisses de la Guerre de Sécession – la Guerre civile. Que ce soit à cause des tensions intérieures ou de la guerre avec le Mexique, la nation naissante est menacée et doit trouver les moyens de renforcer une cohésion que Longfellow propose à travers sa poésie.

pouvoir indépendant de l'empire britannique³¹. Bien qu'aucune référence ne soit faite à ces événements dans le poème, la chronologie correspond et Philadelphie se trouve être l'endroit où Evangeline et Gabriel se rassemblent de nouveau—la « bonne parole » est portée jusque dans la ville fondée par « Penn the apostle »³², et c'est dans ce creuset que meurent les peuples anciens et qu'en renaît un nouveau. D'un point de vue plus esthétique, en décrivant les paysages qu'Evangeline traverse pendant son errance, Longfellow recrée une entité géographique homogène en rassemblant dans son récit les colonies originelles à partir desquelles s'est développée la nation. *Evangeline* offre au lecteur une cartographie littéraire des récentes colonies américaines du Nouveau monde. Par ailleurs, le courant de la « Beautiful River » constitue un élément tangible et atemporel reliant les états du Sud et du Nord. Ce n'est d'ailleurs qu'après avoir navigué sur le Mississippi du nord au sud puis du sud au nord, qu'Evangeline trouve la voie qui la mène à Philadelphie : « There from the troubled sea had Evangeline landed, an exile, / Finding among the children of Penn a home and a country³³. » La spirale concentrique partie de la lointaine Acadie avait finalement menée la nouvelle arrivante, pionnière résiliente et vertueuse, orpheline de ses parents et de son pays d'origine, vers le centre symbolique et lieu de naissance de la nation³⁴.

³¹ Le récit du poème correspond à la période des insurrections américaines et aux décennies qui les ont précédées. En ce sens la littérature de Longfellow apparaît à la fois comme un retour sur les origines de la nation tout autant qu'un participant de l'essor d'une littérature nationale états-unienne. Paul Giles, *Transatlantic Insurrections: British Culture and the Formation of American Literature, 1730–1860* (Pennsylvania: U of Pennsylvania Press, 2001).

³² Longfellow, *Evangeline*, p101.

³³ C'est là, échappant aux agitations de l'océan, qu'Evangeline avait mis pied à terre, une exilée / Qui trouva parmi les enfants de Penn un foyer et un pays. Ma traduction de la fin du cinquième et dernier chapitre de la seconde partie du poème. Longfellow, *Evangeline*, p.101.

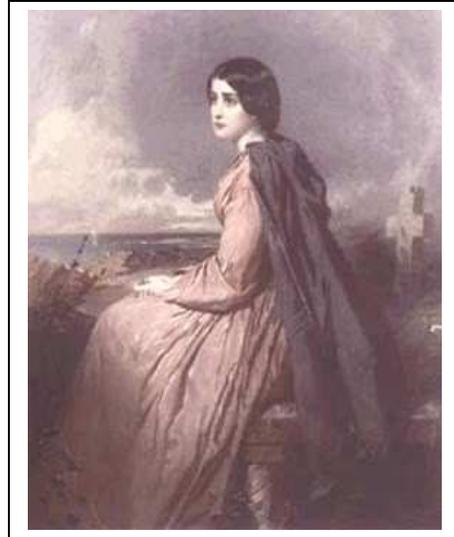
³⁴ Certaines analyses, au contraire, interprètent parfois ce mouvement comme un repli qui va à l'encontre de l'ouverture et la poussée vers l'ouest tel que la promeut la *Manifest Destiny*. Franchot, dans *Roads to Rome*, y voit notamment une migration à rebours qu'elle interprète en des termes religieux plutôt que dans le sens de la genèse d'un récit national : Evangeline abandonnant sa quête romantique pour se tourner vers Dieu (210). D'autres analyses, telles que celles de MacLean, proposent une lecture plus nuancée qui fait le lien avec la problématique abolitionniste et la recherche symbolique des fondements d'un imaginaire national états-unien en pleine formation : « [Evangeline] shares sympathetic memories with a displaced Shawnee

Peu après la première publication du poème, *Evangeline* fut rapidement représentée visuellement par des peintures et des gravures, complétant ainsi la première phase du processus iconodul. Ces illustrations précoces façonnèrent des représentations qui furent reprises tout au long de dernières décennies du 19^e siècle. Dans ces premières illustrations de la période qui suit la publication du poème, *Evangeline* est le plus souvent accompagnée et prise en charge par des hommes : son père, son mari, le prêtre de Grand-Pré qui la suivit jusqu'en Louisiane, puis son beau-père. Quand elle apparaît seule, elle prend soit l'apparence d'une jeune fille portant ou non une coiffe normande, ou alors se présente en nonne priant seule ou penchée sur le corps mourant de Gabriel. Elle paraît toujours triste, implorante ou rêvassant le regard dans le vide. Quand *Evangeline* est représentée dans un livre comme une illustration du poème, les gravures sont souvent accompagnées de commentaires issus du poème qui décrivent le contexte ou quelques-unes des vertus du personnage.

woman; moreover, *Evangeline's* own search for Gabriel across the Atlantic, down the Mississippi, and on foot to Philadelphia, bears an uncanny resemblance to the trajectory of slaves to, across, and from America. Thus, while Nathaniel Hawthorne hailed “*Evangeline*” as a quintessentially American narrative, *Evangeline's* memory evokes a very different imagined community, one that rejects America’s imperial violence and westward expansion. Her travels across America recall the most urgent fears of non-Americans about America’s imperial practices », *Lost Acadia, or Lost America*, 1.



Evangeline représentée en nonne: "Sorrow and Silence are Strong – Silent Endurance is Godlike".³⁵



Evangeline peinte au début des années 1850 par Thomas Faed et gravée par son frère James Faed en 1863. Il s'agit de l'une des représentations picturales d'Evangeline les plus reproduites et les plus connues. Celle-ci fut notamment reproduites sur des cartes postales ou utilisées comme logo³⁶.

Les avatars d'Evangeline en littérature, dans les opéras, les films ou autres produits médiatiques ou commerciaux de l'époque ont souvent les mêmes caractéristiques. Dans certains cas, Evangeline est représentée différemment, mais les auteurs et artistes qui s'inspirent de l'histoire de Longfellow tentent de rendre compte des valeurs et des vertus du personnage originel. Certains de ces personnages palimpsestes vont eux-mêmes devenir des figures iconiques. C'est le cas de la petite Eva—une abréviation d'Evangeline—de la *Case de l'oncle Tom* de Harriet Beecher Stowe (1852)³⁷. La petite fille est un exemple parfait de personnage littéraire intertextuel influencé par le poème de Longfellow. Les opinions abolitionnistes de Longfellow apparaissent

³⁵ Illustration sans commentaire de la partie II, Section V du poème *Evangeline, A Tale of Acadie* de Henry Wadsworth Longfellow. Gravure sur bois de Jane E. Benham (Boston: Ticknor, Reed, and Fields, 1850). Clifton Waller Barrett Collection, University of Virginia.

³⁶ Centre d'Etudes Acadiennes archives, Université de Moncton, New Brunswick, Canada.

³⁷ Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin; or, Life Among the Lowly*, illustrations de Hammatt Billings, première édition, (Boston : John P. Jewett and Company, 1852).

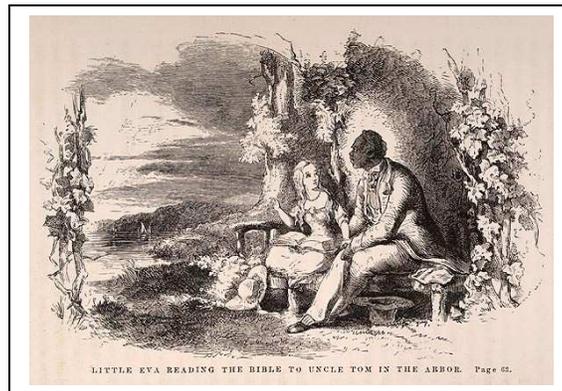
explicitement dans son poème lorsqu'il dépeint—et loue—le comportement humaniste des Acadiens³⁸. Cet argumentaire est particulièrement évident quand Longfellow décrit et justifie le choix fait par Evangeline de rester à Philadelphie : « And her ear was pleased with the Thee and Thou of the Quakers, / For it recalled the past, the old Acadian country, / Where all men were equal, and all were brothers and sisters³⁹. » La petite Eva, fille de planteur esclavagiste du Sud, porte en elle les vertus de son modèle littéraire, et elle joue un rôle clef dans la rhétorique abolitionniste de Stowe. Quand Eva et Tom se rencontrent pour la première fois, ils sont tous les deux sur un bateau voguant sur le Mississippi qui les conduit vers le sud. Tom, malgré ses qualités humaines et sa fidélité à son maître, a été séparé de sa famille et vendu à un marchand d'esclaves. Quand la petite fille tombe dans le fleuve, Tom plonge sans hésiter et parvient à la sauver. Pour le remercier, la petite fille insiste auprès de son père pour qu'il achète Tom. Eva et Tom se prennent d'affection et d'amitié l'un pour l'autre, et jusqu'à la fin de sa courte vie et sur son lit de mort, la petite fille insiste auprès de son père pour qu'il libère son esclave. Une comparaison des profils de la petite Eva et d'Evangeline fait ressortir plusieurs différences de taille : Eva est une enfant issue d'une riche élite du Sud, elle pense par elle-même et tente d'imposer une vision éthique qui dépasse déjà le cadre philosophique du personnage romantisme qui l'inspire. Elle est la voix innocente et candide d'une enfant de planteur sauvée par un esclave qui ne peut comprendre la logique de l'esclavage et veut y mettre fin. La jeune fille participe de la démonstration rhétorique que les préjugés

³⁸ John Seelye, « Attic Shape : Dusting off Evangeline. », 21-44, in *Virginia Quarterly Review* (Winter 1984).

³⁹ Longfellow, *Evangeline*, 102.

raciaux sont des constructions sociales essentialistes imposées par les adultes et qu'il est possible de les dépasser⁴⁰.

Une des illustrations les plus célèbres de la petite Eva représente la fillette blonde lisant la Bible avec Tom, debout à ses côtés ou assise sur ses genoux. La gravure intitulée « Little Eva reading the Bible to Uncle Tom in the arbor⁴¹ » est l'une des six illustrations de la première édition de *La case de l'oncle Tom* publiée en 1852.



Cette représentation du Sud esclavagiste a de quoi frapper à l'époque : l'enfant d'un planteur considérant un esclave comme son égal, et les deux protagonistes assis côte-à-côte, main dans la main, unis dans la lecture d'un texte sacré qui prône l'amour du prochain. Cette image romantique affirme au lecteur (blanc) l'égale « humanité » de l'esclave noir, bien que ce dernier ne soit pas encore éduqué ou civilisé ; une mission que même une petite fille semble capable d'accomplir. Bien que Stowe s'approprie quelques thèmes et caractéristiques du personnage principal de Longfellow, elle développe son système de significations et sa propre iconographie. Cette image d'Eva et de Tom

⁴⁰ A propos de cette tension entre les représentations raciales essentialistes construites dans *Uncle Tom's Cabin* et le combat pour l'abolitionnisme dont se réclamait Harriet Beecher Stowe, voir les deux premiers chapitres de l'étude d'Arthur Riss ainsi que l'article de Jim O'Loughlin. Arthur Riss, *Race, Slavery, and Liberalism in Nineteenth Century American Literature* (New York: Cambridge University Press, 2006) et Jim O'Loughlin, Articulating "Uncle Tom's Cabin", in *New Literary History*, Vol. 31, No. 3, Philosophical and Rhetorical Inquiries (Summer, 2000), pp. 573-597

⁴¹ Gravure de Hammatt Billings dans Harriet Stowe, *Uncle Tom's Cabin* (Boston: John P. Jewett and Company, 1852), p. 63.

représente un peuple uni autour de valeurs sacrées dans lesquelles ils croient tous. Le contraste entre la petite Eva et l'oncle Tom semble évoquer une dichotomie inhérente au Sud et au système esclavagiste, mais en réalité, Stowe représente deux visions, s'appuyant sur l'image d'une innocente mais intelligente petite fille qui porte en elle les vertus morales que les adultes du groupe des planteurs ont perdu ou préfèrent ignorer⁴². Le palimpseste de Stowe aura, dans le panthéon littéraire américaine, une destinée encore plus longue que le poème de Longfellow⁴³. Et bien qu'il ne soit pas directement liée à *Evangeline*, le récit contribuera aussi à sa manière au façonnement de la figure iconographique et à la pérennité d'« *Evangeline* » dans le discours.

Le processus qui a conduit *Evangeline* à devenir une icône raconte indirectement l'histoire de la naissance et de l'essor du discours national et culturel états-unien⁴⁴, la manière dont il a été influencé par un ensemble de récits nationaux ou sacrés, et la façon dont les premiers auteurs états-uniens ont combiné ces influences avec ce qu'ils considéraient comme étant des éléments authentiquement « américains ». Cette étude illustre aussi combien cette nouvelle littérature nationale se reflétait elle-même positivement et comment elle a progressivement été reconnue par des littératures nationales européennes plus fortement établies. Cette époque est celle du *processus de légitimation*, étape au cours de laquelle les « nouvelles » littératures explorent des théories et genres formels extérieurs, tout en s'appuyant sur les ressources spécifiques à

⁴² Barbara Hochman, "Uncle Tom's Cabin" in the "National Era": An Essay in Generic Norms and the Contexts of Reading, in *Book History*, Vol. 7, (2004), pp. 143-169.

⁴³ Sarah Meer, *Uncle Tom Mania: Slavery, Minstrelsy, and Transatlantic Culture in the 1850s* (Athens: U of Georgia P, 2005).

⁴⁴ Consulter à ce propos les deux dernières sous-parties de la thèse d'Alyssa Erin MacLean—The politics of displacement in Longfellow's *Evangeline* (pp.104-148) et *Entre'acte: The Canadian Migrations of Uncle Tom's Cabin* (pp.149-158)—qui replacent *Evangeline* dans le discours constitutif plus large de l'American Renaissance et de la construction de l'imaginaire national états-unien. Alyssa Erin MacLean, *Canadian Migrations: Reading Canada in Nineteenth-Century American Literature*, thèse de doctorat (The University of British Columbia, décembre 2010).

leur milieu—thèmes et motifs mais aussi lectorat—afin d'exprimer leur singularité. *Evangeline* atteint alors rapidement quelques lecteurs clef—des membres de l'élite, d'autres auteurs, des artistes, des marchands—qui sont touchés par le récit. A la manière dont le fit Stowe, ces lecteurs commencent à s'approprier le texte, les personnages et les valeurs qu'ils leurs reconnaissent, et ils les réutilisent dans leurs propres récits, à leur propre compte. Ce faisant, ils suivent en partie la trace qu'a laissée Longfellow et d'autres l'ayant précédé ; prétendant emprunter leur histoire à une tradition orale, usant d'artifices—la sacralité, des symboles atemporels et transculturels—empruntés à des récits plus ou moins lointains (Bible, livres d'histoire, légendes et récits épiques). La nouvelle spirale sémantique initiée par Longfellow provoqua l'apparition et l'essor de nouveaux groupements de récits. En se diffusant dans plusieurs espaces et discours nationaux et culturels nord américains, ces récits ont peu à peu amené « *Evangeline* » à atteindre le statut d'icône.

2) La diffusion de la figure iconique dans le discours culturel et populaire nord-américaine (de la fin du 19^e au milieu du 20^e siècle)

Si *Evangeline* n'a pas explicitement influencé le mouvement de la Renaissance américaine⁴⁵, tel ne fut pas le cas de la Renaissance acadienne qui s'est épanouie, indépendamment et à la même époque, en Louisiane et dans les provinces maritimes du Canada⁴⁶. Dans les deux cas, « *Evangeline* » fut un élément central dans l'apparition et la formation du discours. De nombreuses traductions et palimpsestes littéraires ont

⁴⁵ La Renaissance américaine s'étale sur une période qui va approximativement des années 1830 jusqu'à la fin de la Guerre de Sécession, au milieu des années 1860. Durant cette période, la littérature américaine, dans le sillage du mouvement Romantique, se présente comme une expression d'un esprit national. Robert E. Abrams, *Landscape and Ideology in American Renaissance Literature: Topographies of Skepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁴⁶ Ces provinces « Maritimes » comprennent la Nouvelle-Ecosse, le Nouveau-Brunswick, l'Île du Prince Édouard et dans une moindre mesure Terre Neuve.

contribué à la large diffusion des images et des représentations littéraires d'Évangéline aux États-Unis, au Canada et en Europe⁴⁷. À la même époque, aux États-Unis, la figure iconique continuait de grandir, conservant sa teinte romantique tout en se débarrassant peu à peu de ses connotations nationalistes. Les controverses sans fin à propos de la véracité historique des faits présentés dans le poème contribuèrent à la pérennité de l'intérêt que les critiques portèrent sur le poème. Évangéline infusa lentement tous les discours culturels, des opéras élitistes au tourisme bourgeois de la fin du 19^e siècle, en passant par la culture populaire commerciale, devenant une marque de sauce piquante, de pain ou de cigarettes⁴⁸. L'arrivée du cinéma et l'essor des mass-médias propulsa « Évangéline » sur les devants de la scène culturelle populaire nord-américaine. Ce n'est qu'à la veille de la Seconde guerre mondiale qu'« Évangéline » s'effaça graduellement aux États-Unis tout en conservant une position prédominante dans les discours acadiens du nord et du sud. En Louisiane et dans le nord-est du Canada, les populations de descendance acadienne étaient culturellement, économiquement et politiquement

⁴⁷ La préface de Marcel Poullin à son ouvrage « traduit et imité de l'anglais », constitue une très intéressante récupération nationaliste française du poème. Sa préface intitulée « Aux jeunes filles de France », est un véritable pamphlet cherchant à faire du poème de Longfellow une source d'inspiration et de résistance pour les Français qui sont déçus de la perte de l'Alsace-Lorraine suite à la défaite de 1870 : « En écrivant cette modeste adaptation du poème si touchant d'Évangéline, notre pensée se reportait involontairement vers des temps plus rapprochés de nous. En 1870, notre chère Alsace fut frappée de malheurs offrant une triste analogie avec ceux qui accablèrent l'Acadie en 1755. Lorsque vous rencontrerez sur votre chemin une femme [...], cette femme est une exilée. Comme Évangéline, elle fut un jour chassée du foyer paternel par un ennemi brutal. [...] À l'exemple de la jeune et douce acadienne, opposez à l'adversité et aux douleurs de la vie un cœur fort et résigné ; attachez-vous fermement à ces précieuses qualités qui font les grands caractères : la foi de vos pères et l'amour du pays natal. » Longfellow, Henry Wadsworth. *Évangéline*. Traduit et imité de l'anglais par Marcel Poullin. Limoges : Eugène Ardent & Cie, éditeurs, [1894], p7-8. Des études récentes font par ailleurs ressortir l'impact de ces représentations croisées qui ont contribué à façonner les discours nationalistes « acadiens ». Maria Hebert-Leiter, *From Acadian to American: The Literary Americanization of Cajuns*, Diss. (University of North Carolina at Chapel Hill, 2005).

⁴⁸ L'exposition itinérante organisée en 1997 par le Musée acadien de l'Université de Moncton au Nouveau-Brunswick, qui conserve encore la plupart des objets qui ont été rassemblés et exposés, a certainement constitué le travail le plus accompli de recensement des références à Évangéline dans la culture populaire et commerciale de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. Des expositions virtuelles ont par la suite été montées sur internet, notamment par le Musée McCord de Montréal.

dormantes depuis plus d'un siècle quand le poème *Evangeline* jeta brusquement un coup de projecteur sur leur histoire et leur existence. Aussi bien les Acadiens du Canada que les Cadiens de Louisiane comprirent l'usage qu'il pouvaient faire de la ré-historisation littéraire initiée par Longfellow⁴⁹. Bien que de nombreux lecteurs et écrivains lui ayant succédé l'aient oublié, Longfellow étaient avant tout un poète américain qui écrivait à propos de sa propre réalité. Son but premier n'était pas d'écrire et de raconter les Acadiens du nord ou du sud. Les Acadiens, et en particulier le nouveau récit d'un mythe fondateur moderne, profitèrent largement de la reconnaissance que le large lectorat de Longfellow leur apporta après la publication du poème. La reconnaissance ne fut pas le seul don que les Acadiens reçurent de Longfellow ; le poème les révéla aussi comme l'un des peuples fondateurs du Nouveau monde et de son imaginaire. *Evangeline*, en tant que texte « authentique » et génétique, apparut comme un récit prêt à l'emploi pour une nouvelle Acadie qui serait née de la tragique et douloureuse parturition de 1755. L'histoire des Acadiens était aussi celle de la découverte de l'Amérique et de la fondation du Nouveau Monde, étant donné que l'Acadie fut, avant Jamestown (1607) et Québec (1608), la première colonie européenne permanente établie en Amérique du Nord (1604). Le poème donna ainsi une nouvelle naissance historique à un « pays » qui n'existait plus sur les cartes⁵⁰—les Britanniques ayant changé le nom en « Nova Scotia »—que dans la mémoire collective⁵¹. Dans le nord, la Confédération canadienne (1867) avait gardé vivante le Canada français en lui accordant une province qui devint le Québec, mais

⁴⁹ Jacques-Paul Couturier, « “L’Acadie, c’est un détail” : Les représentations de l’Acadie dans le récit national canadien, » in *Acadiensis*, XXIX, 2 (printemps 2000), pp. 102-119. Voir en particulier à la page 107, la question de l'impact de l'*Evangeline* de Longfellow comme élément parfois considéré comme déclencheur de la « renaissance acadienne ».

⁵⁰ Édouard Richard, *Acadia: Missing Links of a Lost Chapter in American History* (Montréal, 1895).

⁵¹ John Garner, *The Franchise and Politics in British North America 1755-1867* (Toronto: U of Toronto P, 1969).

aucune mention n'était faite des Acadiens qui avaient été dispersés—contraints ou forcés—dans les provinces orientales de Nouvelle-Ecosse, du Nouveau-Brunswick, de l'Île du Prince Edouard ou de Terre Neuve. Les Acadiens qui avaient échappé à l'expulsion ou avaient pu revenir, survivaient dans de petites communautés qui s'étaient réinstallées sur de moins terres—les meilleures terres qu'ils avaient défrichées et possédées ayant été recolonisées par de nouveaux migrants venus des îles britanniques. En Louisiane, en fonction des lieux où ils avaient pu se réinstaller, les Acadiens s'étaient soit mélangés au groupes des planteurs créoles, soit ils étaient devenus de petits fermiers ou des pêcheurs dans la région de l'Atchafalaya, sur la rive est du Mississippi⁵². Dans chacune de ces régions de plus forte concentration, la masse critique était suffisante pour que les groupes conservent certaines des caractéristiques de leurs origines—notamment la langue et la religion—et une petite élite fit son apparition. Cette élite n'utilisait pas encore le passé des Acadiens comme un levier pour acquérir reconnaissance, légitimité et pouvoir. La publication d'*Evangeline* allait contribuer à profondément changer la situation en mettant fin à l'anathème mémoriel⁵³.

Dans les années 1880, deux « Renaissances acadiennes⁵⁴ » émergèrent et utilisèrent *Evangeline* comme un faire-valoir pour acquérir reconnaissance et légitimité

⁵² D'autres lieux accueillirent des Acadiens, notamment les colonies britanniques de la côte est et les îles caribéennes. Dans le premier cas, les petits groupes d'Acadiens s'assimilèrent et s'intégrèrent aux autres groupes. Dans les Caraïbes, certains s'installèrent à Saint-Domingue. Mais la Révolution haïtienne de 1804 les obligea de nouveau à s'exiler vers d'autres îles ou vers la Louisiane, où ils rejoignirent des Acadiens déjà installés sur place. Bona Arsenault, *Histoire des Acadiens*, (Québec: Fides, 2004).

⁵³ Rita Ross met clairement en évidence la double récupération d'Évangéline par les Acadiens du Canada et les Cadiens de Louisiane et le rétablissement de connexions, grâce à *Evangeline*, entre les différents groupes (diasporiques) dispersés. Rita Ross, « *Evangeline in Louisiana : the Acadian-Cajun Connection* », *Les Maritimes : ethnologie régionale* (Québec : ACEF, 1991).

⁵⁴ Déjà, à la fin du 19^e siècle, le concept de « Renaissance acadienne » et sa portée nationale était théorisée et intégrée dans le discours nationaliste franco-canadien au sens plus large. Urgèle L. Fontaine. *Cent trente-cinq ans après ou La renaissance acadienne* (Montréal : Gebhardt-Berthiaume, 1890).

politiques⁵⁵. En 1881, la première Convention nationale acadienne de Memramcook (Nouveau-Brunswick) donna aux Acadiens une fête nationale, et plus tard un drapeau et un hymne⁵⁶. En 1887, un instituteur fonde en Nouvelle-Ecosse le journal *L'Évangéline*. Valentin Landry se place dans cette même rhétorique de cohésion nationale dans laquelle « Évangéline » sert une nouvelle fois d'incarnation chargée de porter et de véhiculer, par le biais de son journal, la bonne parole à un peuple dispersé et depuis trop longtemps déprécié par la majorité britannique :

« Il fallait un messenger qui put se rendre souvent au sein des familles acadiennes de la Nouvelle-Ecosse, leur parler avec l'idiome de nos pères et je crus que nul ne serait mieux reçu que la poétique et historique Évangéline. Elle ira chaque semaine sous vos toits pour vous raconter les nouvelles courantes dans la langue qui semblait interdite dans la presse de notre province depuis que notre province et l'Acadie existent.⁵⁷ »

Pendant près d'un siècle, avant de disparaître en 1981, le journal constitue le principal moyen d'éducation et de propagande, rassemblant et informant les communautés acadiennes dispersées un peu partout dans les Maritimes⁵⁸. A l'époque, les élites acadiennes n'ont jamais réclamé l'indépendance ou une autonomie vis-à-vis du pouvoir central anglais. Elles ont toutefois intensément utilisé le récit *Évangéline* et les vertus

⁵⁵ La perspective historique développée par N. Griffiths quant à la migration, la fondation et le développement de la colonie « acadienne », permet de mieux appréhender et de relativiser la constitution du groupe « acadien » en tant qu'entité culturelle et démographique homogène avant la déportation. Son étude qui part de la « première genèse » (1604) montre que cette première période, si essentielle qu'elle soit dans la construction et la distinction d'une identité « acadienne », ne peut à elle seule justifier d'une vision englobante qui appuierait la rhétorique holistique des mouvements nationalistes « acadiens » de la fin du 19^e siècle. N. E. S. Griffiths, *From Migrant to Acadian: A North American Border People, 1604-1755* (Montréal: McGill-Queen's UP, 2005).

⁵⁶ Le drapeau bleu, blanc, rouge frappé de l'étoile mariale jaune et l'hymne national—l'*Ave Maris Stella*—furent adoptés lors de la deuxième Convention qui eut lieu en 1884, à Miscouche, petit village de l'Île du Prince Édouard.

⁵⁷ Ferdinand Robidoux, « Les conventions nationales des Acadiens. Recueil des travaux et délibérations des six premières conventions », Shediak, N. B., in *Moniteur acadien*, 1907, p. 233. Tiré de l'article de Barbara LeBlanc, « Évangéline : l'émotion devenue mythe », in *Continuité*, Numéro 61, p. 21-24. (Québec : Éditions Continuité, été 1994), 22-23.

⁵⁸ Gérard Beaulieu (dir.), *L'Évangéline 1887-1982. Entre l'élite et le peuple* (Moncton: Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 1997).

d'Evangeline pour les guider dans leurs relations avec le pouvoir colonial britannique— patience, constance, respect des traditions et de la hiérarchie sociales et religieuses. Un passage du poème reflète l'attitude de l'élite acadienne et du clergé catholique jusqu'à la moitié du 20^e siècle. A la fin de la première partie du poème, quand tous les hommes de Grand-Pré sont rassemblés dans l'église pour entendre l'ordre d'expulsion, certains d'entre eux veulent se rebeller. Mais le père Félicien, le prêtre catholique de la communauté, intervient et reprend le contrôle de ses ouailles :

« What is this that ye do, my children? what madness has seized you? [...] Have you so soon forgotten all lessons of love and forgiveness? This is the house of the Prince of Peace, and would you profane it Thus with violent deeds and hearts overflowing with hatred? Lo! where the crucified Christ from His cross is gazing upon you! See! in those sorrowful eyes what meekness and holy compassion! Hark! how those lips still repeat the prayer, 'O Father, forgive them!' Let us repeat that prayer in the hour when the wicked assail us, Let us repeat it now, and say, 'O Father, forgive them!'" Few were his words of rebuke, but deep in the hearts of his people Sank they, and sobs of contrition succeeded that passionate outbreak⁵⁹. »

Cette image du prêtre contenant la rébellion, autant que les vertus d'Evangeline de résilience, de soumission et de foi sans faille, a modelé la mémoire collective et l'identité acadienne. Les représentations d'un peuple acceptant son sort contribua à une auto-victimisation qui sera fortement critiquée un siècle plus tard.

Bien que le texte original ne fut jamais modifié, les nombreuses éditions et paratextes changèrent parfois fondamentalement les interprétations et le sens donnés au poème. L'ajout d'images représentant les passages plus ou moins tragiques créèrent leur

⁵⁹ Longfellow, *Evangeline*, 51.

propre système de représentations et leur propre impact sur le lecteur. Ce constat épistémologique élémentaire est encore plus vrai si on prend en considération les traductions du poème. Chaque traduction dépend des objectifs du traducteur et du contexte dans lequel se perpétue sa « trahison littéraire ». Ces facteurs détermineront l'éthique du traducteur et la compréhension qu'il a du travail et des propres objectifs de Longfellow. La traduction de Pamphile Lemay constitue en ce sens un cas d'école qui illustre le jeu complexes des influences qui existent entre les traducteurs, leur lectorat—incluant Longfellow—et le contexte dans lequel ils écrivent. Le prêtre québécois, poète et auteur Pamphile Lemay se battit toute sa vie pour la survie du Canada français dominé par le pouvoir britannique⁶⁰. En 1865, il publie une première traduction du poème en français. Lemay était satisfait de sa traduction, il reçut même une lettre de Longfellow qu'il publia dans la seconde traduction qu'il fait en 1870. Dans cette lettre, Longfellow faisait aussi part de sa satisfaction vis-à-vis du texte de Lemay, se permettant toutefois de critiquer un important détail : Lemay fait mourir Evangeline à la fin du poème. Pour répondre à l'insatisfaction de Longfellow, Lemay écrit une seconde version dans laquelle il respecte la fin imaginée par Longfellow :

⁶⁰ Lorsque Lemay publie sa première traduction en 1865, un peu moins de 30 ans ont passé depuis la dite « Rébellion des Patriotes » (1837-38). Cette suite de conflits armés opposèrent les descendants des colons de la Nouvelle-France - autrement appelés les *Canadiens* et partisans d'une indépendance du Bas-Canada - aux représentants du pouvoir colonial britannique. Des « patriotes Canadiens » tentèrent à l'époque des invasions du Canada britannique à partir des Etats-Unis. Vingt-cinq ans ont aussi passé depuis la publication du Rapport Durham—intitulé *Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique* (1840)—commandé pour comprendre les causes de la rébellion. Dans ce rapport, Lord Durham décrit les Canadiens français comme inférieurs et sans histoire, et recommande la réunion du Haut (« anglais ») et du Bas-Canada (« français ») – le Canada-Uni sera créé en 1840. Durham propose aussi une accélération de l'immigration britannique afin de marginaliser la population canadienne-française à l'origine des troubles, condition essentielle pour accorder une plus large autonomie à la colonie. Ces événements marquent une étape importante dans la suite des tensions qui opposèrent les Canadiens-français aux *Canadians*, et qui perdura après l'Acte de l'Amérique du Nord britannique qui fonda la Confédération canadienne (1867), seulement deux ans après la publication du poème de Lemay.

« J'ai respecté partout les sentiments du poète Américain. Dans cette deuxième édition, j'ai rendu la vie à Evangéline que, dans ma première traduction, j'avais laissé mourir, par pitié, en même temps que son Gabriel. »⁶¹

Cette seconde version en français pour laquelle Lemay reçut les remerciements de Longfellow, fut avec la version légèrement modifiée de 1913, le texte plus largement diffusé et le influent⁶². La seconde version de Lemay est encore de nos jours la traduction du poème la plus rééditée et la plus vendue. Cette histoire aurait pu n'être qu'anecdotique si les différences n'avaient pas d'implications nationales et idéologiques plus profondes. Outre la transformation du poème décasyllabique en alexandrin, les changements dans le titre et l'orthographe du nom de l'héroïne sont plus que de simples détails. La traduction induit une *différence* dans le mot lui-même ; Evangeline devient Evangéline. Le processus de différenciation donne naissance à une nouvelle « Evangéline » qui se rapproche du lecteur francophone canadien et devient plus exotique pour le lecteur anglophone. La perspective temporelle est aussi directement affectée puisqu'Evangéline, un personnage fictionnel du passé, investit le présent en réhistoricisant et en redéfinissant les Acadiens. La mort d'Evangéline a aussi une implication sémantique et ontologique d'importance. L'argument implicite de Longfellow est qu'Evangeline a pu trouver, dans ce qui est devenu les Etats-Unis, un endroit où elle pouvait de nouveau se sentir chez elle. Lemay, un sujet britannique mais un nationaliste canadien-français, modifie profondément le sens en imaginant que la vie d'Evangéline à Philadelphie est impossible après la mort de Gabriel. S'il « ressuscite » Evangéline pour faire plaisir au poète

⁶¹ Lemay, *Evangéline* (1870), p.6.

⁶² Seuls une centaine de vers - sur l'ensemble des 1399 vers qui composent le poème original - n'a pas ou partiellement été reproduite par Lemay dans la version de 1870 et les suivantes. Lemay a toutefois rajouté de nombreux vers et développé des idées qui n'étaient pas la version originale de Longfellow. Ces rajouts répondent parfois aux contraintes poétiques qu'il s'est fixées ; à savoir écrire en alexandrins avec des rimes suivies.

américain, la seconde traduction de Lemay reste marquée par de nombreuses divergences par rapport à la version originelle. Une rapide étude comparative du chapitre décrivant l'arrivée d'Évangéline en Louisiane révèle quelques-uns des nombreuses dissemblances qui parcourent le poème. Quand Basil accueille Evangeline en Louisiane, il est plus que satisfait de son nouveau lieu de vie : « Welcome once more to a home, that is better perchance than the old one!⁶³ ». Le Basile de Lemay a une réaction pour le moins différente et plutôt que de faire l'éloge de sa nouvelle terre d'accueil, le forgeron devenu fermier garde un souvenir nostalgique de sa terre d'origine : « Je vous le dis encor, soyez les bienvenus! / L'âme du forgeron ne s'est pas refroidie. / Il se souvient toujours de sa belle Acadie.⁶⁴ » Plus loin, alors que Longfellow décrit la nouvelle vie des « small Acadian planters » en Louisiane, Lemay modifie une nouvelle fois le sens en ajoutant qu'ils ont finalement trouvé un endroit « loin du joug odieux de leurs persécuteurs / Sur le sol fortuné qui leur servait d'asile ». La référence au conquérant britannique qui est absente du poème de Longfellow, est à relier directement au contexte canadien de tensions qui existent entre les colons Anglais et les Canadiens-français colonisés. Ces tensions sont d'autant plus importantes dans les années 1860, puisque c'est en 1867—deux ans après la publication de la première traduction—qu'est créée la Confédération canadienne, dont l'un des buts premiers est d'éviter que n'éclate une guerre civile qui opposerait les Canadiens-français à la couronne britannique. Une telle interprétation conforte par ailleurs l'idée que le poème de Longfellow s'attache plus à montrer que les Acadiens ont trouvé, dans ce qui va devenir les États-Unis, un lieu dans lequel ils pourront se fondre à la population qui y est déjà présente. Un dernier exemple illustre

⁶³ Longfellow, *Evangeline*, 84.

⁶⁴ Pamphile Lemay, traduction, *Évangéline* (Halifax: Nimbus Publishing, 1951), 101.

l'importance qu'accorde Longfellow à montrer des peuples aux origines multiples, « [...] who before were as strangers, / Meeting in exile, became straightway as friends to each other, / Drawn by the gentle bond of a common country together.⁶⁵ » Dans la version de Lemay, aucune mention n'est faite du *melting pot* américain ou d'un nouveau pays dans lequel le pourrait s'installer le peuple acadien dispersé.

D'autres écrivains, dans des contextes minoritaires, se sont appropriés l'icône pour créer des autofictions destinées à promouvoir leurs propres identités infra-nationales. C'est le cas dans la Louisiane d'après la guerre de Sécession et pendant les premières années de la Confédération canadienne, quand le pays était toujours en train de construire ses propres discours et imaginaire nationaux. En Louisiane, l'écrivaine Créole blanche Sidonie de la Houssaye et le juge cadien Felix de Voohries se sont essayés à ces réécritures. En 1887, Sidonie de la Houssaye raconte ce qui semble n'être qu'une simple petite histoire dans un roman qu'elle intitule *Pouponne et Balthazar, nouvelle acadienne*⁶⁶. Cette autofiction romantique d'une ancienne planteuse créole ruinée par la guerre de Sécession, pourrait être facilement interprétée comme un témoignage moralisateur destinée à l'éducation des jeunes filles de l'école que l'auteure a créée et lui fournit l'essentiel de ses revenus. De la Houssaye y dévoile une histoire qu'elle prétend être celle de sa grand-mère qui aurait aidé un couple de jeunes Acadiens séparés lors du Grand dérangement de 1755. Le récit très romantique raconte l'histoire de la jeune acadienne Pouponne, un modèle de vertu, qu'une riche planteuse altruiste décide de protéger et d'aider. Avant d'être rejointe par Balthazar, Pouponne se serait réinstallée près de la plantation de l'aïeule de l'auteure. Les Acadiens sont présentés comme des autres-

⁶⁵ Longfellow, *Evangeline*, 85.

⁶⁶ Mme Sidonie De La Houssaye, *Pouponne et Balthazar, nouvelle acadienne* (Nouvelle-Orléans: Librairie de l'Opinion, 1888).

intérieurs rustres, sans l'éducation ni l'art-de-vivre de la caste des planteurs ; mais la Créole décèle malgré tout, derrière ses apparences grossières, une fierté aristocratique qui semble encore faire partie de l'essence des Acadiens⁶⁷. Dans le récit, les Acadiens semblent faire office de classe intermédiaire entre les riches planteurs blancs et les esclaves qui sont quasiment absents. De la Houssaye utilise le prétexte de l'histoire des Acadiens et de leur arrivée en Louisiane pour faire le récit nostalgique et moralement correct de l'âge d'or du Sud.

Afin de mieux comprendre les enjeux du roman, il est indispensable d'en comprendre le processus auctorial. Celui-ci nous est notamment révélé par les lettres échangées entre George Washington Cable et Sidonie de la Houssaye⁶⁸. Cable—un écrivain abolitionniste—avait passé commande, auprès de la Créole française ruinée, d'une histoire qui raconterait le Sud d'avant la Guerre de Sécession. Ce récit serait destinée aux conquérants nordistes afin qu'ils découvrent et comprennent mieux les réalités socio-historiques de leur nouvelle conquête. De la Houssaye prend le prétexte des Acadiens pour mettre en valeur les vertus de l'aristocratie sudiste sans avoir à détailler et utiliser le système esclavagiste sur lequel les Créoles fondaient leur puissance politique et économique. Tout en se basant sur les vertus naturelles de Pouponne-Evangéline, de la Houssaye les contraste avec les vertus intrinsèquement supérieures des Blancs créoles. Dans son palimpseste, de la Houssaye change uniquement les noms des personnages de Longfellow tout en utilisant la célébrité de l'*Evangeline* du poète nordiste pour promouvoir sa propre vision du Sud. L'écrivaine sudiste donne aux lecteurs et investisseurs nordistes, anciens ennemis du Sud, l'opportunité de comprendre et de

⁶⁷ De la Houssaye, *Pouponne*, 15: « [...] car si l'Acadien est grossier et vulgaire sachons bien qu'au fond de l'âme, il a toute la fierté de l'aristocratie. »

⁶⁸ George Washington Cable, *George Washington Cable papers, 1871-1947* (Manuscripts Collection 2, Manuscripts Department, Howard-Tilton Memorial Library New Orleans LA: Tulane University).

constater que les Créoles, à la manière des Acadiens, ont survécu à une tragédie qui a provoqué leur chute et qu'il est important de préserver leur culture et leur style de vie.

Quelques années plus tard, c'est au tour du juge cadien de Louisiane, Felix de Voohries, de s'approprier l'image de Longfellow pour raconter l'histoire de son groupe et donner plus de visibilité à sa communauté. En jouant sur la recherche historique et critique—assez largement développée à l'époque—dont le but était de faire le point sur la véracité des faits rapportés dans le poème, Voorhies écrit une autofiction historique qui est sensée raconter « the true story of Evangeline⁶⁹ ». L'auteur prétend aussi avoir une « Evangeline » dans sa famille, affirmant qu'elle s'appelait Emmeline Labiche de son vrai nom, qu'elle n'avait jamais quitté le village louisianais de Satin-Martinville où elle avait attendu, assise sous un chêne, le retour de son amant. Un jour ce dernier revint, mais il avait entretemps épousé une autre femme. En apprenant la nouvelle, Emmeline mourut de chagrin. Cette double victime—de la déportation et de la « trahison » de son époux—était sensée être enterrée dans le petit cimetière situé à proximité de l'église de Saint-Martinville, tout près du fameux chêne.

Cette nouvelle histoire devint si populaire dans le pays cadien qu'elle remplaça progressivement le récit de Longfellow pour devenir elle-même un récit mythique⁷⁰. Un parc existe toujours à Saint-Martinville dans lequel les visiteurs peuvent s'asseoir sous le (quatrième) *Evangeline Oak*—le chêne d'Evangéline. Des panneaux historiques officiels

⁶⁹ Felix Voorhies, *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline* (New Iberia, La.: F. J. Dauterive, 1907).

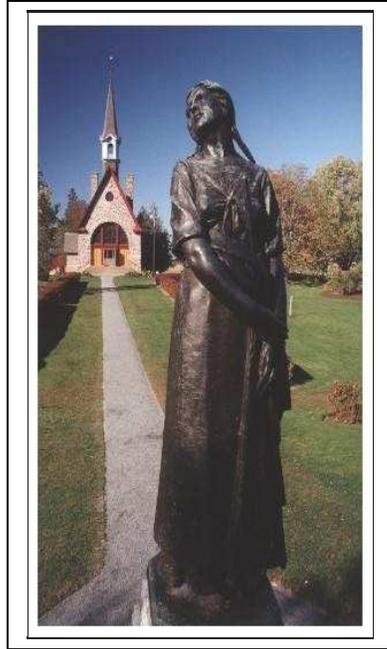
⁷⁰ Très tôt des historiens se sont essayés à l'exercice de confrontation des différents récits qui apparaissent à l'époque tel Archibald MacMechan dans son article « Evangeline and the Real Acadians, » in *Atlantic Monthly*, Feb. 1907. Plus récemment, et avec plus de recul, Carl Brasseaux décrit le processus de transformation discursive et de mythification en le centrant principalement sur la Louisiane. Brasseaux s'attarde notamment sur le texte de Voorhies et explique comment son palimpseste est longtemps passé pour réel, menant même les autorités canadiennes à réclamer dans les années 1930, la restitution des restes d'Evangéline Carl A Brasseaux, *In search of Evangeline: birth and evolution of the Evangeline myth* (Thibodeau : Blue Heron Press, 1988).

ont été ajoutés ; ceux-ci racontent l'histoire que Voochries a imaginée tout en prétendant qu'il s'agit de l'histoire originelle de Longfellow. La nouvelle histoire qui était sensée refléter la réalité historique des faits remplaça, dans le discours, l'histoire originelle qu'avait écrite Longfellow. Pendant des décennies, les Acadiens de Louisiane crurent en l'authenticité de ce récit. A la suite de l'apparition de cette nouvelle extension rhizomatique évangélinienne, la marque « Evangeline » fut utilisée en Louisiane pour vendre une gamme étendue de produits⁷¹ ; des sodas, des cartes à jouer, du pain, des cigarettes ou encore des guides touristiques illustrés de photos⁷². Deux compagnies de chemin de fer organisèrent des voyages touristiques dans les deux lieux emblématiques et identifiables dans lesquels Evangeline⁷³ étaient sensée avoir vécu : Grand-Pré en Nouvelle-Ecosse et Saint-Martinville en Louisiane. Dans les années 1890, la compagnie Dominion Atlantic Railway offraient des voyages partant de Boston à destination de la « Land of Evangeline », dans les environs de Grand-Pré. Dans ce qui deviendrait le premier Parc national acadien, une petite église avait été reconstruite suivie plus tard par l'installation d'une statue d'Evangeline (1920) à proximité desquelles circulaient et s'arrêtaient les trains. La compagnie Southern Pacific Lines organisa la même industrie touristique en Louisiane, dans l'« Evangeline Country » où Saint-Martinville devint le centre d'un nouveau culte et d'un nouveau pèlerinage.

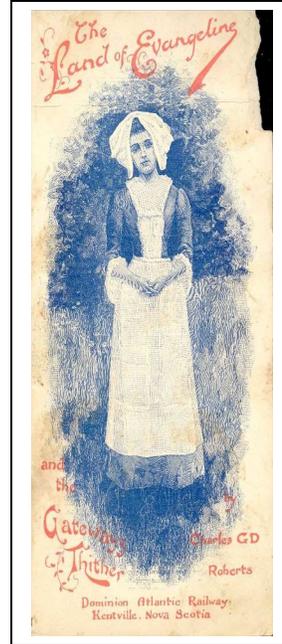
⁷¹ Barbara Le Blanc, *Postcards from Acadie: Grand-Pré, Evangeline and Acadian Identity* (Kentville: Gaspereau Press, 2003).

⁷² A. L. Hardy, *The Evangeline Land. Made famous by the expulsion of the Acadian farmers by the British Government on account of their fidelity to their French King, and afterward immortalized by Longfellow, an American Poet* (Grand Rapids: The James Bayne Company. Late 19th Century, early 1900).

⁷³ On considérera ici l'Evangeline des versions faisant explicitement référence à Longfellow (ce qui n'est pas le cas par exemple de l'histoire de Sidonie de la Houssaye).



Statue d'Evangeline (1920) installée en face de la reconstitution de l'église de Grand-Pré en Nouvelle-Ecosse.



Guide touristique publié par la Dominion Atlantic Railway (1890) et invitant à visiter la « Land of Evangeline. ⁷⁴ »

Dans les écoles de la fin du 19^e siècle et jusqu'à la moitié du 20^e siècles, *Evangeline* faisait fréquemment partie des programmes littéraires d'anglais. Aussi bien au Canada qu'aux Etats-Unis, plusieurs générations d'écoliers ont ainsi dû apprendre par cœur des versets du poème et connaître l'histoire tragique de l'« Acadian Maiden ». Le public nord-américain, depuis son enfance, se voyait présenter une vision réifiante des Acadiens et de leur histoire. A cause de cela, après la Seconde guerre mondiale, il ne fallut pas moins de deux décennies à la nouvelle génération pour initier la déconstruction de ces représentations et voir s'effacer légèrement le mythe et l'icône.

Une nouvelle étape de la construction de la mémoire collective nationale et culturelle fut atteinte quand l'industrie cinématographique s'empara du récit. L'intermédialité d'Evangeline s'affirmait ainsi comme un des plus puissants vecteurs de l'iconodulisme de la période. Parce que le cinéma pouvait atteindre un large public qui

⁷⁴ Images du Centre d'Etudes Acadiennes archives, Université de Moncton, Nouveau-Brunswick, Canada.

n'était pas nécessairement lettré, « *Evangeline* » suscita un intérêt populaire et commercial grandissant, en particulier aux lendemains de la première guerre mondiale. Le nouveau mass-média contribua à répandre l'image d'*Evangeline* partout en Amérique du Nord, tout en offrant au public l'image d'une personne réelle pour incarner le personnage de Longfellow. *Evangeline* sembla particulièrement intéresser les cinéastes Nord-Américains⁷⁵. Le premier long-métrage canadien produit en 1913⁷⁶ racontait l'histoire d'*Evangeline* et constituait une puissante manière de faire entrer l'icône états-unienne dans le panthéon canadien. En 1919, William Fox produisit un autre film qu'il tourna à Grand-Pré. Le film fut perdu, mais quelques images en ont été conservées car utilisées pour illustrer une version pour le moins hétéroclite du poème, accompagnée d'une version en prose⁷⁷. Si la littérature influença tout d'abord les premiers temps du cinéma qui s'intéressait à projeter à l'écran les mythes marquants de l'époque, les deux supports s'influencèrent et s'hybridèrent. Comme ce fut le cas du film de Fox, la littérature contribua même à conserver et transmettre partiellement la nouvelle iconographie créée par le cinéma.

L'achèvement le plus complet de la perméabilité et de l'interpénétration des différents niveaux de discours et de médias se trouve certainement consacré par le film *Evangeline* (1929) de Carewe. Le film était une grosse production qui mettait en scène Dolores del Rio, une icône hollywoodienne déjà connue à l'époque. Un livre fut publié

⁷⁵ Parmi quelques-unes des nombreuses adaptations états-uniennes, on trouve un film muet en noir et blanc de 1908 mettant en scène Gene Gauntier dans le rôle d'*Evangeline*, et un autre de 1911 dirigé par Hobart Bosworth et mettant en scène Viola Barry.

⁷⁶ Le film de William H. Cavanaugh, qui mettait en scène René LeBlanc ainsi que Laura Lyman dans le rôle d'*Evangeline*, est désormais perdu.

⁷⁷ Henry W. Longfellow, *Evangeline. A Romance of Acadia*. With Introduction and prose version by Caroline S. Bailey. Illustrated with scenes from the moving picture produced by William Fox featuring Miriam Cooper (Springfield, Mass: Milton Bradley Company, 1922).

qui accompagnait le film muet en noir et blanc⁷⁸. La production du film eut par ailleurs un impact direct et profond en Louisiane. La cause première en est que le film fut tourné à Saint-Martinville, mais aussi parce que Dolores del Rio offrit de poser comme modèle pour réaliser une statue d'Evangeline. Cette dernière fut installée près du chêne d'Evangeline, dans le cimetière bordant l'église, à l'endroit où la « real Evangeline » de Voorhies était sensée avoir été enterrée. Le film connu un grand succès et contribua largement à faire connaître l'existence d'Evangeline bien au-delà du public nord-américain. La production d'une grande variété d'images mouvantes bouleversa par ailleurs profondément l'iconographie et les représentations culturelles d'Evangeline. L'incarnation d'Evangeline est « vivante », mobile, parfois triste parfois souriante.



Dolores del Rio prenant une pose souriante dans le film *Evangeline* de Carewe.⁷⁹



Dolores del Rio sur une affiche de promotion du film *Evangeline* de Carewe (1929).



Statue d'Evangeline à laquelle l'actrice Dolores del Rio servie de modèle. La statue est exposée depuis 1929 dans le petit cimetière jouxtant l'église de Saint Martinville en Louisiane.

⁷⁸ Finis Fox, *The Romance of Evangeline*. Dolores Del Rio, Edition of the Edwin Carewe Production. Including the Original Poem *Evangeline A Tale of Acadie* By Henry W. Longfellow. (New York: A.L. Burt Company, 1929).

⁷⁹ Fox, *Evangeline. A Romance of Acadia*, 93. Image from the Centre d'Etudes Acadiennes archives, Université de Moncton, New Brunswick, Canada.

La présence d'« Evangeline » était devenue une réalité quotidienne à travers des objets de consommation courante et à travers une toponymie officielle—des parcs, des rues, un comté Louisianais et même deux villages situés respectivement en Louisiane et dans le nord du Nouveau-Brunswick furent baptisés du nom d'Evangeline. A partir du début des années 1930, l'icône s'était concrètement incarnée.

Ce nouvel ensemble de discours, la popularisation et la représentation des différentes histoires, eurent un impact social et culturel direct sur les communautés acadiennes et leur folklore⁸⁰. L'histoire d'Evangeline devint si populaire que des concours de beauté furent organisés. Au moment des carnivals et de la fête nationale acadienne, des femmes et des jeunes filles se déguisaient en Evangeline alors que des hommes et des garçons prenaient l'habit de Gabriel. Les Acadiens de Louisiane, du Canada et ceux dispersés aux Etats-Unis découvrirent ou devinrent plus conscients de leur héritage acadien et commencèrent à organiser des pèlerinages vers ces nouveaux « lieux de mémoire » bien concrets. Les espaces d'identification qu'incarnaient Grand-Pré et le Chêne d'Evangeline en Louisiane avaient été patrimonialisés et vinrent à occuper une place centrale dans le discours national de ces minorités. Si l'Acadie en tant que pays avait été effacée des cartes après 1755, *Evangeline* en tant que nouveau texte sacré—aidé par les nombreux avatars d'« Evangeline »—avait non seulement contribué à réhistoriciser le pays imaginaire, mais il avait aussi replacé l'Acadie sur les cartes. L'élite acadienne qui avait tout d'abord utilisé Evangeline comme un prétexte pour promouvoir leur idées politiques et nationales, n'était plus en mesure de complètement contrôler ce

⁸⁰ Ainsi que le démontre Pierre Berton, ces récits cinématographiques ont non seulement influencé la formation d'un imaginaire états-unien au regard de l'histoire des Acadiens en Louisiane et au Canada, elles ont aussi participé à l'élaboration des représentations nationales au sein même de la sphère nationale canadienne. Pierre Berton, *Hollywood's Canada: The Americanization of Our National Image* (Toronto: McClelland, 1975).

discours. « Evangeline » était néanmoins toujours présente dans la réalité et les discours politiques et même diplomatiques. En 1933, le poète français Paul Claudel, alors ambassadeur de France aux Etats-Unis, fit ainsi un discours officiel sous le Chêne d'Evangeline à Saint-Martinville, au pied du fameux chêne sous lequel les personnages de Voorhies se seraient rencontrés. Des « ambassadrices Evangéline » firent par ailleurs des allers-retours en train entre le Canada et les Etats-Unis⁸¹.

La diffusion exponentielle d'Evangeline dans le discours pouvait sembler sans fin, mais les crises économiques et politiques qui frappèrent les sociétés nord-américaines— en particulier la crise de 1929 et l'arrivée de la Seconde guerre mondiale—eurent des répercussions socio-culturelles profondes. En ce sens, le film de Carewe semble représenter la culmination de la présence d'Evangeline dans la culture populaire des Etats-Unis. A partir de ce moment, les apparitions d'« Evangeline » dans le discours se firent moins fréquentes et moins marquées, Longfellow fut moins lu et *Evangeline* fut progressivement retirée des listes de lectures obligatoires des programmes scolaires.

La nouvelle de Faulkner *Evangeline: a story*, écrite en 1931 mais publiée pour la première fois bien plus tard⁸², est symptomatique de cette nouvelle ère dans laquelle la signification culturelle de l'icône s'est peu à peu diluée. Bien que l'histoire s'intitule *Evangeline*, aucun personnage portant ce nom n'apparaît dans le récit. La nouvelle est d'une forte richesse thématique et combine des visions d'un Sud de l'avant et de l'après-guerre de Sécession qui se superposent. Le présent de la narration met en scène deux amis qui parlent d'une vieille maison hantée qu'ils décrivent comme la plantation d'un

⁸¹ L'ouvrage de Carl A. Brasseaux, *In search of Evangeline: birth and evolution of the Evangeline myth*, est parsemé de ces anecdotes qui malgré leur apparente légèreté, sont le signe concret de l'imprégnation, par les discours littéraires, de l'imaginaire et la réalité des Cadiens et des Acadiens au 20^e siècle en particulier.

⁸² William Faulkner, "Evangeline : a story ", in *Atlantic Monthly* (Boston : Atlantic Monthly Company, Vol. 244, No. 5, November 1979), 67-80.

aristocrate sudiste qui s'était battu pour les Confédérés. Les deux narrateurs évoquent les secrets de la famille Sutpen. Henry Sutpen avait tué son meilleur ami et beau-frère, Charles Bon, après que les deux jeunes hommes étaient revenus sains et saufs de la guerre de Sécession. Avant la guerre, Charles avait épousé Judith Sutpen contre l'avis d'Henry, ce dernier ayant connaissance d'un lourd secret datant de l'époque où les deux jeunes hommes étaient étudiants à la Nouvelle-Orléans. Après l'assassinat de son ami, Henry disparu et personne ne su ce qu'il était advenu de lui et du secret de Charles. Poussés par la curiosité, les deux narrateurs décident alors d'aller jeter un coup d'œil à cette maison et ils finissent par découvrir le secret qu'elle renferme. Le « fantôme » de la maison n'est autre qu'Henry Sutpen qui, à la suite du meurtre, s'était caché pendant des décennies dans sa plantation où il était devenu un vieillard. Henry n'avait survécu que grâce à l'aide d'une ancienne esclave, Raby, qui était la seule personne à être restée sur la plantation. La femme affranchie portait elle-même un lourd secret puisqu'elle n'était autre que la demi-sœur d'Henry Sutpen. A la fin de l'histoire, les narrateurs assistent à l'incendie de la plantation et à la mort d'Henry. Dans les cendres, ils découvrent une petite boîte contenant une photo et un court message en français probablement écrit de la main de la mère de l'enfant que Charles avait eu lors de son passage à la Nouvelle-Orléans. Dans le labyrinthe de la narration, le lecteur parvient plus ou moins à déduire qu'Henry n'aurait pas seulement tué son meilleur ami et beau-frère parce qu'il aurait été précédemment marié. La raison plus profonde serait que cette femme jamais nommée serait elle-même une métisse. Faulkner projette dans un récit dense, obscur et mystérieux, ce qu'il considère comme étant les malédictions du Sud—l'esclavage, la honte des enfants métisses cachés car nés du viol de leur mère esclave par leur maître, l'hypocrisie et le

puritanisme des valeurs aristocratiques de la culture des planteurs, le déclin et la Chute du Sud babylonien. Tout en faisant le récit d'une nouvelle qui rassemble différents niveaux de narration et différentes époques—les narrateurs racontent dans le temps présent l'histoire métaphorique du Sud et finissent eux-mêmes par rencontrer les fantômes du passé—Faulkner révèle que malgré la défaite et le temps passé, le Sud est toujours hanté par son histoire. La mise-en-abîme s'avère encore plus profonde quand on considère les notes épitextuelles que Faulkner a écrites à propos de cette nouvelle. Il y explique qu'il a écrit cette histoire après avoir passé une nuit dans une auberge où aurait dormi Longfellow, et qu'il y aurait senti la présence du fantôme de ce dernier. La nouvelle—et par extension « Evangeline »—semblent se transformer en métonymie faulknérienne. Longfellow se trouve réduit à Evangeline, Evangeline est le fantôme absent d'une histoire qui semble incarner le péché et la malédiction du Sud. Cette histoire ne put être publiée, mais Faulkner lui offrit un destin plus marquant. Faulkner s'appropriâ l'héroïne de Longfellow et l'inscrivit dans une autre dimension de la mémoire nationale et littéraire collective américaine. La nouvelle non publiée servit ainsi de base au roman *Absalom, Absalom!* (1936) dans lequel Evangeline est totalement absente⁸³.

Le jeu que Faulkner joue avec les lecteurs en leur exposant un titre chargé de sens sans jamais évoquer Evangeline dans le texte est un exemple intéressant de la place d'« Evangeline » comme icône pérenne de la mémoire collective. Bien qu'elle eût commencé à s'estomper dans les années 1930, son pouvoir symbolique était toujours si présent qu'« Evangeline » pouvait encore donner vie à de nouveaux groupes d'expression littéraire. Contrairement au public populaire qui voyaient en Evangeline une figure romantique et légère, Faulkner en fait la représentation métaphorique d'une tache et d'un

⁸³ William Faulkner, *Absalom, Absalom!* (New York: Vintage, 1990 [1936]).

déni mémoriels, d'une figure iconique pesante et invasive de la mémoire collective. Si cette interprétation aliénante portée par Evangeline pouvait ne pas sembler autrement problématique dans les Etats-Unis des années 1930 et 1940, tel ne fut pas le cas dans les régions « acadiennes ». En réponse à cette invasion culturelle et mémorielle, un mouvement iconoclaste fit son apparition après les années 1950. Ses contributeurs usèrent des mêmes arguments qui avaient alimentés l'imaginaire de la période iconodule.

3) De l'iconodulisme à l'iconoclasme : vers la Chute d'« Evangeline »?

Si la première période peut se définir comme étant celle des fondations littéraires et symboliques du processus iconodule (1850-1865), la seconde période comme celle de l'essor et de l'expansion rhizomatique de l'icône à travers une multitude de discours nationaux et culturels (1865-1950), le processus épistémologique de la période plus récente ne semble pas si distinctement orienté, oscillant entre iconoclasme intellectuel et louanges populaires. Cette dernière phase qui fait essentiellement référence aux représentations d'« Evangeline » dans les milieux « acadiens », est loin d'être un processus homogène. Après la deuxième guerre mondiale, ce sont les Acadiens du « Nord » et du « Sud » qui tentent de se réappropriier le texte et le personnage et cherchent à se défaire d'une image considérée comme trop romantique et rétrograde⁸⁴.

⁸⁴ Johnston cite notamment les interprétations parfois nationalement orientées de Marguerite Maillet ou Barbara LeBlanc : « In "La littérature d'Acadie: Bibliographie," *Les Acadiens des Maritimes* (Moncton: Centre d'Études acadiennes, 1980), pp. 562-563, Marguerite Maillet observes: "Ce sont des écrivains étrangers qui les premiers s'emparèrent de ces thèmes, créant le mythe littéraire d'une Acadie, paradis perdu, et d'un peuple martyr, résigné et fidèle." Maillet goes on to say that a novel by the French Canadian writer Napoléon Bourassa, *Jacques et Marie. Souvenirs d'un peuple dispersé*, was likely much better known among Acadians than was Longfellow's poem, at least in the 1860s and 1870s. Unlike Longfellow, Bourassa made the central characters in his work more "resourceful and valorous rather than victim-like." LeBlanc, "The Dynamic Relationship between Historic Site and Identity Construction," 101. Another difference was that Bourassa did not follow the lovers' story into exile, which is actually the greater part of *Evangeline*. » Andrew John Bayly Johnston, « The Call of the Archetype and the Challenge of Acadian History, » (2004), p.90.

Antonine Maillet, écrivain acadienne originaire du Nouveau-Brunswick, se propulse à la tête de ce mouvement. A travers ses romans et ses pièces, Maillet participe au processus de désaliénation en s'attaquant plus ou moins directement à la figure mythique d'Évangéline. Cette tentative de réappropriation de l'histoire et du mythe qui va de la résistance au révisionnisme caractérisé, prend une forme particulière dans les écrits d'Antonine Maillet. A travers ses œuvres, Maillet remet non seulement totalement en question les fondements du mythe d'Évangéline, mais elle le fait en suivant un processus particulier qui passe par une réappropriation esthétique et idéologique progressive de l'espace discursif, de la parole à la littérature pures. Ses personnages essentiellement féminins se débattent avec l'influence qu'a laissée l'héroïne mythique dans l'imaginaire du public. *La Sagouine* (1971), *Évangéline Deusse* (1975) et surtout *Pélagie-la-Charrette*, prix Goncourt 1979, vont progressivement imposer de nouvelles perspectives *anti-évangéliniennes* que vont relayer d'autres auteurs, sans toutefois effacer Évangéline de l'imaginaire populaire et collectif.

L'étude qui suit se divise en trois chapitres qui analysent la place et l'utilisation qui a été faite d'Évangéline dans une sélection de discours principalement littéraires, critiques, historiques et journalistiques. Ceux-ci ont été principalement produits par des auteurs canadiens provenant de la partie est—provinces Maritimes—et centrale—Québec— du Canada, et ceci depuis les années 1950 jusqu'au début du 21^e siècle.

Le premier chapitre abordera la place qu'occupe Évangéline dans le discours à travers l'étude des célébrations de 1955 en l'honneur du bicentenaire de la Déportation. Nous nous appuierons pour cela sur le journal *L'Évangéline*, et notamment un numéro spécial publié le 15 août 1955 à l'occasion de la fête nationale. Nous verrons ensuite

quelles sont les influences d'Évangéline et les premières tentatives de récupération dans ce que certains appelleront l'émergence d'une littérature « acadienne » moderne. Ces écrits concernent principalement les premiers récits d'Antonine Maillet dans les années 1950-1960 et marquent l'essor d'un capital littéraire qui sera qualifié d' « acadien ».

Le second chapitre s'appuie principalement sur des oeuvres de Maillet étudiées qui affirment de nouveaux récits qui se placent plus directement en opposition avec *Évangéline*. Pour se faire, Maillet se base tout d'abord sur une réappropriation formelle du discours (oral du conteur, langue « acadienne », ancrage dans le présent et dans un lieu spécifique qui se veut l'archétype de l'Acadie moderne). La démarche passe aussi par une volonté explicite de recréer une complicité avec le public pour qu'il développe de nouveaux systèmes d'identification ; cela s'exprime principalement par l'affirmation du personnage de *la Sagouine* (1970-71) au dépend de ce que Maillet nomme *l'évangélinisme*. La courte période qui va de 1970 à 1973 est marquée par l'expansion du capital littéraire mailletien. Une des caractéristiques de cette littérature est de toujours garder *Évangéline* et le système de valeurs et de représentation qu'on lui rattache, comme point d'attache, faire-valoir et élément de cristallisation de la critique. Cette époque voit se développer la problématique de la construction du discours national « acadien », pris dans la tourmente des discours nationalistes québécois et français.

Le troisième et dernier chapitre met tout d'abord en avant une paradoxale réconciliation qui constitue l'apogée explicite de la place d'*Évangéline* dans le discours de Maillet. La pièce de théâtre *Évangéline deusse* (1975) met en scène les apories

mailletienne qui renvoient aux questions de (dé)territorialisation des identités et de la nation mais aussi de décalage par rapport aux normes morales et socio-culturelles ; notamment la question de l'homosexualité de Maillet qu'elle n'évoque jamais mais qui plane au-dessus des questions de l'ancrage identitaire. Vient ensuite l'apogée littéraire de Maillet avec la volonté d'une reconnaissance internationale avec *Pélagie-la-Charette* (1979). Cette œuvre épique de substitution atypique—car elle rompt avec les écrits précédents de Maillet—propose un nouveau récit national et une nouvelle héroïne « acadienne ». Viendra enfin le développement d'un nouveau discours artistico-littéraire dans les années 1980 et 1990 dans lequel Évangéline continue d'occuper une place centrale parfois contradictoire. Évangéline impose un nouvel ensemble de représentations artistiques tout en conservant sa place dans la mémoire collective, notamment à travers les multiples initiatives qui accompagnent les célébrations du 150^e anniversaire du poème, ceux du 400^e anniversaire de la fondation de l'Acadie et les rencontres triennuelles qu'offrent le Congrès mondial acadien. Dans ces nouvelles représentations s'opposent la volonté de déconstruire l'icône et la reconnaissance de sa nécessité comme élément identificateur d'une nouvelle identité acadienne transnationale.

Chapitre 1. Maillet et l'émergence d'une littérature sous influence (1958-1970)

Trois œuvres emblématiques de la première période littéraire de l'œuvre d'Antonine Maillet (1958-1980) caractérisent la tentative de réappropriation, de démythification et de reconstruction d'un modèle de représentation moderne de l'Acadie.

Ces trois œuvres, *La Sagouine* (1971), *Évangéline Deusse* (1975) et *Pélagie-la-Charette* (1979), sont les piliers explicites d'un nouveau modèle de représentation nationale et identitaire qui s'est construit autour du refus des discours *évangéliniens*. Plus exactement, ces œuvres offrent une alternative à l'empreinte qu'ont laissée, depuis sa publication en 1847, le poème de Longfellow et la figure d'*Evangeline* dans la littérature et l'imaginaire du Nouveau Monde. On constatera toutefois que les références explicites et surtout implicites à *Évangéline* ne se limitent pas à ces trois récits, et qu'elles touchent en fait toute l'œuvre de Maillet produite au cours de la période. A travers ses écrits, Maillet se réapproprie la figure d'*Évangéline* en tant que signe, mais s'attache aussi à en diluer le sens. Ce faisant, elle crée non seulement une nouvelle image du personnage et une nouvelle possibilité de représentation de l'Acadie dans l'imaginaire « national

acadien », mais elle initie aussi un mouvement de développement d'une littérature nationale « acadienne » qui va s'imposer sur la scène locale, nationale et internationale. La « révolution mailletienne »⁸⁵ se fait donc par le texte et dans le texte.

Dans ce premier chapitre, nous tenterons d'offrir plusieurs niveaux de lecture afin de donner une densité culturelle aux discours présents dans les années 1950 et 1960 dans l'Acadie des Maritimes. L'objectif étant de mieux cerner la manière dont les lecteurs de Maillet et consommateurs de discours, pouvaient appréhender et associer dans leur discours et leur imaginaire les références faites à Évangéline. Pour ce faire nous allons tout d'abord aborder la biographie d'Antonine Maillet et déterminer les influences et qui ont guidé son écriture. Nous verrons ensuite, à travers les célébrations du bicentenaire de la Déportation, la place qu'occupait Évangéline dans l'espace public et l'imaginaire de l'Acadie des Maritimes au moment où Maillet a produit ses premiers écrits. Nous terminerons le chapitre par une étude littéraire des principales premières œuvres de Maillet, à savoir son premier roman, *Pointe-aux-Coques* (1958), *On a mangé la dune* (1962) et sa première pièce de théâtre largement diffusée, *Les Crasseux* (1968). Ces premiers écrits permettront d'illustrer la place d'Évangéline dans les premières œuvres de Maillet et le nouveau positionnement de l'auteure par rapport à ce personnage iconographique souvent qualifié de mythe.

⁸⁵ Il est certainement osé de parler de « révolution » si on s'en tient à l'idée d'un bouleversement qui serait global. C'est donc tout d'abord à un niveau local que je situe mon système de référence ; celui des lettres et de la société acadienne du Nouveau-Brunswick et des autres Provinces Maritimes – Ile-du-Prince-Edouard et Nouvelle-Écosse en particulier – comptant des populations acadiennes qui seront les premières à s'intéresser à cette littérature réflexive. En effet, avant d'être éditée à l'extérieur, et en particulier chez Leméac à Montréal puis Grasset en France, Maillet aura parfois eu des difficultés à faire publier ses écrits. Ce sera le cas pour *On a mangé la dune* (1962) qui en pleine « Révolution tranquille », se verra refusé par des éditeurs montréalais et que Maillet publiera finalement à compte d'auteur.

I. Antonine Maillet, écrivaine acadienne. « Littéralité » et création d'un « capital littéraire ».

Maillet appartient à cette génération de l'entre-deux guerres et fait partie de ces voix qui font leur apparition dans les Provinces atlantiques canadiennes⁸⁶ au cours des années 1950, et en particulier dans la mouvance de l'Université de Moncton⁸⁷ à la fin des années 1960 et au cours des années 1970. Dans les années 1950 et 1960, Antonine Maillet représente presque à elle seule la tendance artistico-littéraire de ce nouveau mouvement⁸⁸, tandis qu'un autre groupe plus ancré dans le combat politique et social, développe un discours aux accents souvent marxistes et indépendantistes qui s'incarne, au cours des années 70, dans la fondation d'un éphémère Parti acadien⁸⁹. Par rapport à ce discours socio-politique « engagé », la voie discursive que choisit Maillet est un

⁸⁶2 Ces provinces, aussi appelées « Maritimes », « provinces Maritimes » ou « provinces Atlantiques », à savoir l'île-du-Prince-Edouard, la Nouvelle-Ecosse et le Nouveau-Brunswick, sont les provinces historiques où se sont installés les Acadiens, et elles regroupent les principales populations acadiennes. Le Nouveau-Brunswick est celle des trois provinces qui compte la plus importante minorité acadienne, à savoir actuellement environ 300.000 personnes, soit un tiers de la population de la province. Ceci explique en grande partie le choix des indépendantistes des années 1970 de s'implanter au Nouveau-Brunswick et d'y développer leurs revendications. Voir l'ouvrage collectif de référence dirigé Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes*. Moncton : Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 1993.

⁸⁷ L'Université de Moncton fut fondée en 1964 grâce à la dissolution et la fusion – tant administrative que symbolique - de plusieurs collèges religieux du Nouveau-Brunswick.

⁸⁸ Il faut ici comprendre le terme de « mouvement » non au sens de « groupe », mais de tendance qui va rapidement trouver et toucher une audience acadienne localement puis va s'étendre au reste du Canada francophone.

⁸⁹ Le Parti acadien, fondé en 1972, est l'organe représentatif d'un petit groupe de militants intellectuels néo-nationalistes du Nouveau-Brunswick. Le qualificatif de « néo-nationaliste » s'oppose ici à l'élite nationaliste fédéraliste traditionnelle aussi appelée la « Patente ». Cette élite politique et socio-économique, dont les fondements remontent à la « Renaissance acadienne » de la fin du 19^e siècle, fonde sa légitimité sur les acquis obtenus à la fin du 19^e et durant la première moitié du 20^e, à savoir la reconnaissance du fait acadien au sein de la fédération canadienne, et la création d'institutions telles que l'assurance-mutuelle l'Assomption, le quotidien *L'Évangéline* ou encore l'Université de Moncton. Contrairement à la Patente fédéraliste, l'objectif principal du Parti acadien est la scission du Nouveau-Brunswick en deux pour former une province acadienne. Jusqu'en 1980, date de sa disparition liée notamment à ses échecs électoraux, le Parti acadien jouera un rôle notable dans l'affirmation de discours alternatifs sur la scène politique provinciale et dans les provinces atlantiques. Le PA s'inscrit dans la lignée du Parti québécois qui, à la même période, poursuit les mêmes revendications indépendantistes au niveau de la province du Québec. Selon Roger Ouellette, « la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick, qui représente 85% de la population française des Maritimes, est [...] celle qui a le plus exprimé la dimension politique de son existence. [...] Disparu en 1980, le PA a contribué à mettre en avant l'idée d'un meilleur partage des pouvoirs entre francophones et anglophones ». Roger Ouellette, *Le Parti acadien : de la fondation à la disparition, 1972-1982*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 1992, 119 p.

« détour »⁹⁰, un ensemble de « lignes de fuite »⁹¹ qui lui permettent d'éviter la confrontation idéologique et politique directe avec ceux qui sont intérieurs ou extérieurs à « son groupe ». Cette approche lui permettra d'agir dans le sens de la (re)construction d'une mémoire individuelle et collective, depuis longtemps colonisée⁹².

Maillet est encore étudiante quand elle fait ses premiers pas dans une littérature qui parle des petites gens et qu'elle ancre dans son expérience personnelle, combinant adroitement roman familial, roman des origines et récit de filiation⁹³. Ses personnages sont très influencés par ceux présents dans l'univers de Rabelais sur qui elle écrit sa thèse. L'humour est toujours présent⁹⁴ et occupe une place importante dans l'approche de Maillet. Son imaginaire est aussi marqué par les œuvres de Faulkner⁹⁵ et la tentative de recréation d'un monde, celui d'une Acadie, en littérature.

⁹⁰ On reprendra par la suite de nombreux concepts développés par Glissant et analysés dans A.J. Arnold, éd. *A History of literature in the Caribbean. Vol I : Hispanic and francophone regions* (Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins, 1994). Ces concepts – le détour, l'opacité, les paysages, le pendant de l'antillanité qu'est « l'acadianité », l'errance plutôt que l'exil, la tension entre racine et rhizome, la nécessité d'une rupture épistémologique, une certaine « poétique de la relation » qui se développera dans la seconde partie de l'œuvre de Maillet en opposition à une volonté de pureté qui marque le début de son oeuvre, l'ouverture de son regard au monde au cours de la dernière période récente - offrent un ensemble de grilles de lecture particulièrement intéressante et replace l'œuvre de Maillet dans la dynamique postcoloniale décrite dans l'introduction.

⁹¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux* (Paris « Minuit, coll. « Critique », 1980).

⁹² On s'intéressera dans ce sens aux concepts théorisés par Vergès dans *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (Paris : Albin Michel, 2006), mais aussi aux théories développées par Todorov ou encore Trouillot.

⁹³ Pour développer ces aspects de la littérature de Maillet, on s'intéressera en particulier à l'étude de Laurent Demanze, *Encres orphelines*, Paris : Corti, 2008 et au texte critique fondateur de Marthe Robert dans *Roman des origines et origines du roman* (Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1977, [Grasset, 1972]).

⁹⁴ Cet humour qui marque le style et l'écriture de Maillet est toutefois absent de ton premier ouvrage, *Pointe-aux-coques* (1958), mais s'affirme dans ses écrits au cours des années 1960 et 1970.

⁹⁵ Voir à ce propos l'article de Danielle Lefort « L'influence de W. Faulkner sur Antonine Maillet » (extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Etudes Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, pp 297-304) qui anticipe la thèse de doctorat qu'elle publiera par la suite : *Le mythe d'Évangéline revisité par William Faulkner et Antonine Maillet* (Thèse de doctorat, Université de Lille, 2003).

Denis Bourque, au cours d'un colloque organisé en 1988 autour du thème de la réception des œuvres d'Antonine Maillet, place explicitement *Évangéline* au cœur de l'imaginaire de Maillet et du lectorat acadien⁹⁶. Il évoque l'importance de

« l'écrivain Longfellow dont la célèbre héroïne est devenue un symbole pour les Acadiens. Ce poète insiste lui aussi sur l'abondance matérielle et la vertu des Acadiens [par rapport à des écrits antérieurs à 1755 dont il ne cite que deux titres]. Mais dans son poème leurs traits se trouvent davantage embellis. *Évangéline* c'est en premier lieu un tableau de pureté et d'innocence champêtre absolues dans lequel les Acadiens accèdent même à la sainteté : 'Ils servaient le Seigneur et leur vie était sainte'. On peut dire qu'avec Longfellow, le mythe acadien pénètre dans la grande littérature et se trouvait, en quelque sorte, consacré par elle. Mais il faut constater que jusqu'à une époque assez récente l'historiographie même a été profondément marquée par ce mythe. » (Bourque, 201)

Bourque pose ici un des problèmes majeurs auxquels Maillet a dû faire face, à savoir le positionnement de ses récits au regard de la littérature et de la mémoire qui l'ont précédée. A ceci s'ajoute, pour Maillet, la nécessité qui s'imposait à elle, de prendre en compte le poème génétique et le personnage, sans le confronter directement pour ne pas lui donner plus d'importance qu'il pouvait selon elle mériter, mais sans non plus l'ignorer car il pouvait lui servir de base pour entrer en relation avec un lecteur pour qui *Évangéline* comptait toujours. En abordant la problématique de la pénétration du « mythe acadien dans la grande littérature », Bourque pose indirectement une autre question qui hante les espaces littéraires en voie de formation et les tenants de la littérature acadienne en particulier et ceci depuis les premiers écrits : comment s'exprimer en tant que groupe spécifique et comment imposer une littérature spécifique émancipée des forces en présence dans les espaces géographiques et littéraires acadiens à savoir la France, le

⁹⁶ Denis Bourque, « Horizon d'attente du lecteur acadien des années soixante-dix : dialogue avec le mythe », in *La Réception des œuvres d'Antonine Maillet : actes du colloque international organisé par la Chaire d'études acadiennes les 13, 14 et 15 octobre 1988*, 199-213, sous la direction de Marguerite Maillet, (Moncton : Chaire d'études acadiennes, 1989).

Québec, les « Anglais »—du Canada—et dans une moindre mesure les États-Unis ? C'est la question de la « littéralité » telle que la décrit Casanova, à savoir la reconnaissance d'une littérature spécifique, qui se pose ici.⁹⁷ Comment va émerger une nouvelle littérature « nationale » dans le concert de la « grande littérature » ? Quelles étapes vont jaloner le processus de décolonisation⁹⁸ et comment s'articulent et évoluent les centres et périphéries littéraires par rapport à ces mêmes ensembles nationaux ? Quelles questions Maillet va-t-elle poser et comment va-t-elle affirmer sa « différence » pour obtenir reconnaissance et légitimité ?

Suivre la trace d'Évangéline dans l'œuvre de Maillet permet d'aborder ces problématiques et d'apporter des tentatives de réponses. A travers trois œuvres principales—*La Sagouine* (1971), *Évangéline Deusse* (1975) et *Pélagie-la-charrette* (1979)—, Maillet remet fondamentalement en question les bases du discours et du mythe d'Évangéline, mais elle le fait en suivant un processus particulier qui passe par une réappropriation esthétique et idéologique progressive de l'espace discursif, de la parole à la littérature « pure ». Maillet s'affirme dans une rhétorique littéraire de rupture épistémologique et esthétique ; d'une part elle se présente comme une « Acadienne » qui parle de « l'Acadie » et des « Acadiens ». De plus, elle affirme vouloir montrer une image plus réaliste des « Acadiens » que celles qu'on a pu présenter dans des textes comme celui de Longfellow ou dans ceux qui ont pu s'en inspirer. D'autre part elle propose des approches originales où se mêlent un ensemble de références et d'approches

⁹⁷ Pascale Casanova, *La République mondiale des Lettres* (Paris : Seuil, 1999), p.33-37.

⁹⁸ Processus de décolonisation tel que le décrit Benedict Anderson dans *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London : Verso, 1991 [2006]). Anderson décrit notamment dans son chapitre 11, « Memory and forgetting », comment les nations nouvellement indépendantes du Nouveau Monde créent de nouveaux discours et affirment leur originalité et leur légitimité à travers l'écriture de leur propre histoire, afin de se défaire toujours plus concrètement de l'emprise des anciennes puissances coloniales auxquelles elles étaient soumises.

littéraires aux accents faulknériens et rabelaisiens, ainsi qu'une palette de discours—un « capital littéraire »⁹⁹ - qui va du théâtre au roman en passant par le conte et la traduction d'œuvres du répertoire « classique » de Shakespeare.

Il est toutefois difficile de situer et de suivre une volonté de « littéralité » que Maillet n'exprime pas toujours clairement, et qui reste un des éléments sous-jacent, « caché », de son approche et de sa rhétorique mémorielle, identitaire et nationale. On peut toutefois placer la quasi totalité des écrits de Maillet dans ce que Demanze appelle les « récits de la filiation, [échafaudés] pour exhumer les vestiges d'un héritage en miettes et raccommoier les lambeaux de sa mémoire déchirée. »¹⁰⁰

1) Antonine Maillet : « écrivaine acadienne »

On ne peut comprendre le parcours littéraire d'Antonine Maillet sans la replacer dans son milieu culturel et littéraire. Antonine Maillet est née en 1929 à Bouctouche, un village acadien de la côte est du Nouveau-Brunswick, dans une famille aisée, durant cette période de l'entre-deux-guerres qui voit le désenclavement des communautés « acadiennes » francophones des Provinces dites Atlantiques ou Maritimes. C'est aussi la période de la crise économique des années 30, une crise qui va durement toucher les provinces maritimes qui sont restées largement sous-développées économiquement et se trouvent excentrées par rapport au centre du pouvoir fédéral canadien, contrairement au Québec. Dès son enfance, Maillet va être marquée par la pauvreté et la misère qui touche certaines populations villageoises et côtières à cette époque. Ces derniers éléments sont des marqueurs de la rupture épistémologique et esthétique que nous avons abordée plus haut, et elles permettent de comprendre pourquoi Maillet situe une grande partie de ses

⁹⁹ Casanova, 31, 39.

¹⁰⁰ Laurent Demanze, *Encres orphelines* (Paris : Corti, 2008) p.2.

textes dans cette période de la fin de l'entre-deux-guerres. Elle y décrit souvent cette misère qui apparaît dès ses premiers ouvrages¹⁰¹ et qui touche en particulier la population acadienne « française » dont le pouvoir économique était—et reste encore au début du 21^e siècle—inférieur à celui de la population « anglaise » de ces provinces.

Maillet est aussi marquée par son prénom « Antonine », un prénom atypique qui la distinguera dès son enfance¹⁰². Son père jouera aussi un rôle important dans son imaginaire et on trouvera de fréquentes références paratextuelles ou diégétiques tout au long de l'œuvre de Maillet. La figure maternelle, au contraire, sera le plus souvent écartée, absente ou minorée, et ceci malgré la forte proportion de personnages principaux féminins dans toute son œuvre¹⁰³. Notons que durant cette même période de l'entre-deux-guerres que Maillet passe à l'école et dans son village de Bouctouche, les références à Évangéline restent très présentes dans le discours ambiant. C'est en 1920 que la statue d'Évangéline est installée dans ce qui deviendra le Lieu national historique de Grand-Pré en Nouvelle-Écosse. Le journal en français *L'Évangéline*—qui prendra aussi le nom de *La voix d'Évangéline* et de *Le Progrès-Évangéline*—est distribué depuis 1885 dans les foyers acadiens des Maritimes et se veut le porteur d'un discours acadien rassembleur,

¹⁰¹ *Les Crasseux*, *On a mangé la dune*, et *La Sagouine* en sont des exemples marquants.

¹⁰² Ce premier élément identitaire individuel est d'importance, car il façonnera l'imaginaire littéraire de Maillet qui utilisera par la suite de nombreux prénoms féminins atypiques et reviendra souvent sur les l'impact du prénom sur la vie d'une personne (en particulier des enfants – cas du personnage de Radi – « Radegonde » - dans *On a mangé la dune* (1962) et *Le chemin Saint-Jacques* (1997) où le prénom de la fillette – l'alter-égo de Maillet – est comme une « tâche originelle » qui marque la fillette ; métaphore qu'on peut étendre à la place qu'Évangéline joue dans l'imaginaire acadien ou encore à la prépondérance du Grand dérangement dans l'histoire des Acadiens).

¹⁰³ Au-delà de la rime, il serait certainement exagéré de faire le parallèle entre Antonine et Évangéline, mais il est tout de même intéressant de noter qu'Évangéline est orpheline de mère, que cette dernière n'est même jamais évoquée dans le texte, alors que la figure du père, Benoît Bellefontaine, occupe une place centrale dans le premier chapitre du poème. Évangéline est toujours à ses côtés, jusqu'à ce qu'il meure sur la plage dans ses bras, avant que les Acadiens ne soient embarqués sur les bateaux. La première phrase de son premier roman, *Pointe-aux-Coques*, est le signe de l'importance de la figure paternelle : « À mon père ».

tout en incarnant la voix d'une élite politique et économique acadienne en voie d'affirmation¹⁰⁴.

Antonine Maillet a l'opportunité encore rare à son époque pour une jeune femme, de faire des études de lettres qui l'amèneront jusqu'au doctorat. Mais avant cela, elle aura étudié dans une école religieuse et changera d'orientation après avoir été initialement destinée au noviciat. Au début de sa carrière, avant de s'engager dans des études supérieures, Maillet enseigne dans des écoles de villages acadiens en tant que novice. Cette expérience inspirera son premier roman *Pointe-aux-Coques* (1958), dont le thème principal—celui de l'observation et de la compréhension des petites communautés acadiennes comme signe de l'existence d'une particularité identitaire toujours vivante—sera un des éléments fondateurs de toute son œuvre.

Elle fait ses études de baccalauréat et de maîtrise à Moncton, dans ce qui sera la future Université de Moncton. Cette université fondée en 1964 est une des rares universités canadiennes francophones hors Québec parfois aussi qualifiée d'université « acadienne » car drainant la plupart des jeunes Acadiens du Nouveau-Brunswick et des Maritimes. Ce centre intellectuel aura une importance croissante à la fin des années 1960 et dans les années 1970 et participera à l'énonciation d'un nouveau discours nationaliste qui entrera en conflit avec celui des élites acadiennes traditionnelles. Nous aborderons cette thématique et les dynamiques discursives qui l'accompagnent dans la deuxième partie de cette étude.

¹⁰⁴ Pour la première fois en 1960, un premier ministre acadien, Louis J. Robichaud, est élu à la tête de la province du Nouveau-Brunswick. Cette élection est un élément important de la scène politique locale. Robichaud va être réélu deux fois et rester premier ministre jusqu'en 1970. C'est aussi sous son mandat que sera fondée l'Université de Moncton. C'est par ailleurs l'époque de l'affirmation des francophones au Québec, l'achèvement de la Révolution tranquille. C'est aussi sous son mandat que sera fondée l'Université de Moncton.

2) Les influences faulknérienne et rabelaisienne

Maillet fait ses recherches de doctorat sur Rabelais¹⁰⁵. Cet autre élément de son parcours intellectuel va profondément marquer son imaginaire et ses récits. Rabelais c'est à la fois un des premiers grands noms de la littérature française du 16^e siècle, époque qui correspond selon Casanova et Anderson à la naissance de la « littérature » en tant qu'entité discursive distincte¹⁰⁶. Rabelais est aussi un des premiers maîtres de la Renaissance en France, un des écrivains qui manie une langue que Maillet considère proche du parler acadien et qui diffuse dans ses écrits un humour dosé qui joue avec les attentes du lecteur. Lefort insiste sur l'importance de la langue, qui sert de « lieu commun » à la recherche littéraire d'une « identité acadienne, individuelle et collective »¹⁰⁷. Lefort explique d'autre part l'influence qu'a pu avoir Faulkner sur Maillet par l'éloignement que l'auteure acadienne pouvait avoir vis-à-vis des écrivains français de son époque, tournés qu'ils étaient vers les explorations littéraires du nouveau roman. Lefort précise que « c'est Antonine Maillet qui a offert à l'Acadie ses lettres de noblesse au sein de la littérature française », participant ainsi à l'œuvre de récupération et de « domination littéraire » des « centres » par la critique¹⁰⁸ ; ce faisant elle oublie le rôle essentiel de Rabelais mais rejoint la vision plus générale de Casanova quant à l'importance du modèle faulknérien dans l'œuvre de Maillet. Lefort saisit toutefois l'importance qu'a pour Maillet le décalage par rapport aux traditions et aux canons.

¹⁰⁵ Antonine Maillet, *Rabelais et les traditions populaires en Acadie*, thèse de doctorat (Montréal : Presses de l'université Laval, 1980). Cet ouvrage correspond à la publication de sa thèse de doctorat qu'elle avait soutenue en 1971.

¹⁰⁶ Casanova, 73 et Anderson, 39-40.

¹⁰⁷ Danielle Lefort, « L'influence de W. Faulkner sur Antonine Maillet ». Extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Etudes Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, p. 297.

¹⁰⁸ Casanova, 166-178.

S'inspirer de Rabelais, permet d'une part de remonter aux sources historiques de la littérature. Mais c'est aussi remonter à la période prémigratoire et précoloniale, avant la genèse acadienne de 1604 et avant le départ—un « empremier »¹⁰⁹ comme le nomment les « Acadiens », un moment originel fantasmé qui se confond avec le passé. Le « détour » rabelaisien permet à Maillet de plonger dans une tradition qui est hors de sa réalité présente mais légitimise son discours du sceau de l'histoire et de la langue.

Maillet puise en Faulkner les ressorts d'un nouveau discours littéraire très éloignés de la tradition littéraire du 19^e siècle et donc de Longfellow. Il y a tout d'abord l'importance de l'ancrage dans le Nouveau Monde. Faulkner est un écrivain du Nouveau Monde, mais aussi le rapporteur d'un pays qui n'existe plus que dans son imaginaire, un Sud qui a été colonisé¹¹⁰, comme l'a été l'Acadie. Les points communs ne s'arrêtent pas là et Lefort poursuit dans son étude comparative l'énumération des influences et de l'approche faulknérienne. Il y a la (re)création, « par le biais de la littérature, d'un microcosme »¹¹¹ qui, dans le cas de Faulkner, s'insère dans le comté fictif de l'Yoknapatawpha. Les pendants géographiques dans l'œuvre de Maillet se nomment *Pointe-aux-Coques*, la « Pointe à Jérôme » (*Mariaagélas*), « Le fond de la Baie » (*On a mangé la dune*), *L'Île-aux-Puces* ou l'« Acadie panoramique » (*L'Acadie pour quasiment rien*), et on pourrait continuer ainsi dans tous les ouvrages qui s'intéressent à tous ces petits villages, ces petites communautés côtières que Maillet va décrire pendant plus de 60 ans. Ainsi que le fait Faulkner dans toute son œuvre, Maillet redessine et s'approprie un territoire qu'elle « peuple » par la même occasion d'une petite

¹⁰⁹ Brun, Régis. *L'Acadie : sur l'empremier et aujourd'hui / Acadia: Past and Present* (Moncton : Centre d'études acadiennes, 1999), 114 p.

¹¹⁰ J'entends par là que le Sud, bien qu'il soit lui-même un système colonial en soi, devient à la suite de la guerre de Sécession, un espace « colonisé » par les vainqueurs du Nord. On pourrait aussi dire « recolonisé ».

¹¹¹ Lefort, « L'influence de Faulkner... », 298-299.

foule de personnages récurrents dont le lecteur se rapproche et de qui il se sent proche à force de les voir revenir dans des récits qui se passent toujours dans les mêmes endroits. Une pléthore d'œuvres vont s'attacher à recréer une vision de « l'Acadie » de ces petits lieux et de ces petites gens. Maillet réinvestit le discours et comble le vide de la mémoire écrite en multipliant les figures, les portraits et les visages qu'elle plante dans des décors qui se répètent d'œuvre en œuvre - *Pointe-aux-Coques*, *Les Crasseux*, *Les Cordes-de-bois*, *La Sagouine*, *Mariaagélas*, *La Veuve enragée*, *Margot la Folle*, *Don l'Original*, *Gapi et Sullivan*, ou encore plus récemment *Pierre Bleu*, et ceci pour n'en citer que quelques-unes. Comme Faulkner écrit ses fresques en réponse à ce traumatisme historique qu'a créé la Guerre de Sécession dans son imaginaire et dans celui du Sud, Maillet répond au vide du Grand Dérangement par l'affirmation littéraire d'une Acadie vivante. Et de la même manière que Faulkner, Maillet affirme ainsi que la narration de l'histoire de ce traumatisme ne peut plus être le seul fait des vainqueurs ou d'écrivains qui n'ont pas d'attachement viscéral à « l'Acadie » ou au Sud ; il faut libérer la mémoire¹¹².

Les romans ou pièces de Maillet ont le plus souvent pour titre soit une personne, soit un lieu, car chacun des microcosmes qu'elle décrit a ses personnalités et ses paysages types, et ils viennent tous rajouter leur touche à la fresque acadienne que Maillet s'est mise en devoir de dépeindre. « l'Acadie » ne se limite plus à la facette *évangélinienne* et, alors que Grand-Pré a été brûlé et qu'Évangéline a choisi d'arrêter son errance et de finir sa vie à Philadelphie, Maillet bouleverse cette approche en ancrant ses histoires dans des

¹¹² On fera notamment référence à l'étude de Françoise Vergès, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (Paris, Albin Michel, 2006). Libérer ayant ici plusieurs sens possibles : celui de « faire apparaître », celui de « désaliéner » ou bien encore de « détacher », de « défaire des liens » qui ont pu la retenir prisonnière ou contrôlée.

petites communautés imaginaires toujours proches de lieux réels « acadiens ». Maillet prend toujours le soin de nommer de vrais lieux géographiques, comme le fait Faulkner avec la Nouvelle-Orléans ou Memphis, pour s'assurer que le lecteur comprendra bien que l'emplacement en « Acadie » est d'importance, tout en faisant des lieux qu'elle décrit un type qui peut s'appliquer à bon nombre de communautés. Maillet fait du « village [...] un lieu mythique où sont nés tous ses personnages types et vers lequel convergent les membres de la diaspora acadienne désireux de retrouver leur âme »¹¹³. Ceci s'applique directement à Maillet puisqu'elle possède une résidence à Montréal—rue Antonine Maillet—et une autre à Bouctouche, son village natal, dans laquelle elle s'est toujours rendue régulièrement.

3) « Exil » montréalais et homosexualité : des moteurs de l'angoisse identitaire et de l'écriture chez Maillet

Bien que Maillet s'intéresse toujours en 2011 à ses origines et aura ancré la plupart de ses romans dans de petites communautés acadiennes côtières, réelles ou imaginaires, de la côte du Nouveau-Brunswick, elle ne va pas s'établir durablement dans sa province natale et va partir très tôt faire des études à l'Université de Montréal où elle obtient une licence ès-lettres en 1962. Elle partira ensuite faire des recherches à Paris en 1963 et en 1969, ce qui lui permettra d'obtenir un doctorat ès-lettres de l'Université Laval en 1970. Dès les années 70, Montréal restera pour elle son lieu de vie et bien qu'elle fasse régulièrement le voyage vers le Nouveau-Brunswick, ce n'est plus dans les Maritimes que se trouve son foyer. Il faut préciser un fait personnel important de la vie de Maillet qui selon moi reste sous-interprété, voire complètement et plus ou moins volontairement

¹¹³ Lefort, « L'influence de Faulkner... », 300.

mis sous silence¹¹⁴. En effet c'est à Montréal qu'Antonine Maillet a choisi de rester pour vivre avec celle qui a été sa compagne pendant des décennies, jamais citée autrement que comme une bonne amie et pourtant toujours présente. Mercedes Palomino est décédée en 2006, et c'est à elle que Maillet a dédié son roman *Pierre Bleu* (2006). Palomino est née en 1914 à Barcelone, et après avoir passé quelques années dans plusieurs pays d'Amérique du Sud à s'occuper notamment de théâtre, elle arrive à Montréal en 1948. Elle est artiste, journaliste, auteure et traduira en espagnol de nombreuses œuvres du répertoire dramatique et littéraire canadien. L'année même de son arrivée au Québec, elle fonde le Théâtre du Rideau Vert, qu'elle va diriger pendant près de 60 ans. Elle y produira de nombreuses pièces d'artistes parfois inconnus et qu'elle contribuera à faire connaître ; ce sera par exemple le cas des *Belles-Soeurs* de Michel Tremblay, et surtout de toute la production théâtrale d'Antonine Maillet dont le Théâtre du Rideau Vert constituera la scène principale. Ces éléments sont selon moi d'une importance majeure si l'on veut comprendre les dynamiques et tensions qui existent à l'intérieur de la communauté artistique acadienne. En effet, en choisissant de vivre à Montréal, en y publiant ses ouvrages (chez Leméac), en y faisant jouer ses pièces, Maillet fait de la capitale économique et culturelle québécoise, une « capitale littéraire » de « l'Acadie ». Cet « exil », cette présence hors de « l'Acadie » lui a souvent été reprochée et lui est encore reprochée, notamment par Herménégilde Chiasson, artiste « acadien » devenu

¹¹⁴ Les nombreux entretiens que j'ai pu avoir en 2007 et 2008 avec des personnes qui connaissent bien Maillet, soit personnellement, soit par intérêt de recherche, m'ont confirmé que celle-ci s'intéresse de très près au discours public – académique, critique ou autre – qui parle d'elle. De plus, qu'elle soit appréciée ou décriée, Maillet reste dans les Maritimes une personnalité iconique, quasiment intouchable. Ceci explique selon moi le silence critique qui peut exister autour de sa sexualité et de l'importance que cela a pu avoir dans sa production littéraire et artistique. Jean-Luc Desalvo par exemple, dans son étude sur le topos du *Mundus Inversus* dans l'œuvre de Maillet, n'a jamais poussé l'analyse jusqu'à évoquer l'hypothèse que cette problématique récurrente de l'inversion pourrait justement avoir un rapport direct avec l'homosexualité de Maillet. La première référence officielle en est faite lors d'un documentaire biographique de Ginette Pellerin, *Les infinis sont possibles. Antonine Maillet* (Montréal : BNF, 2009).

lieutenant-gouverneur du Nouveau-Brunswick, qui souhaiterait que la capitale littéraire et culturelle acadienne se situe en « Acadie », et à Moncton en particulier¹¹⁵. On développera dans la seconde et la troisième partie ces problématiques qui illustrent les décalages qui existent entre les différents acteurs de la « littérature acadienne » et les articulations complexes qui se dessinent entre centres et périphéries culturels et littéraires, mais aussi entre les approches que chacun de ces auteurs ont vis-à-vis d'Évangéline.

4) La réappropriation d'Évangéline et l'émergence d'un nouvel espace littéraire national

Dans les années 1960 et 1970, on assiste à une première période de démythification et de remythification qui correspond à ce que Casanova nomme, dans le cas des « petites littératures », « l'apparition d'espaces littéraires nationaux »¹¹⁶. Dans les années 1940-1950, la société acadienne des Maritimes reste encore attachée à des valeurs —religieuses, morales et politiques—qui coïncident de moins en moins avec la réalité de la jeune génération qui connaît l'ouverture vers l'extérieur grâce à la guerre, l'alphabétisation qui renforce l'impact et le discours de plus en plus présent des médias, et la présence marquée du gouvernement fédéral largement dominé par les anglophones. Les Provinces maritimes sont parmi les régions les plus pauvres du Canada. Dans ces provinces, la population acadienne francophone y est elle-même plus pauvre que la majorité anglophone qui est en grande partie propriétaire des moyens de productions économiques et détentrice du pouvoir politique. Cette situation de déséquilibre est source de tensions et va mener au Québec à la Révolution tranquille et à la prise de pouvoir

¹¹⁵ Herménégilde Chiasson publie ses œuvres dans des petites maisons d'édition locales – Editions d'Acadie ou Perce-Neige par exemple – et lui-même est impliqué dans un théâtre ; sa femme est la directrice du Théâtre de l'Escaouette où Chiasson a fait jouer la plupart de ses pièces et fait jouer les dramaturges acadiens locaux.

¹¹⁶ Casanova, 149.

politique et économique par les Québécois francophones dans leur province. Les conséquences seront différentes dans les Maritimes où les francophones sont minoritaires. Les Acadiens profiteront toutefois de ces tensions au niveau national fédéral pour obtenir une réévaluation de leur présence et de leur importance, ce qui contribuera à augmenter leur influence dans les arcanes des pouvoirs politiques et économiques des provinces dans lesquelles ils sont présents.

En ce qui concerne l'espace littéraire, Antonine Maillet a fortement participé, à travers ses romans et ses pièces, au processus de désaliénation en s'attaquant plus ou moins directement et explicitement à la figure mythique d'Évangéline. Ce processus passe par la création d'une littérature nationale qui va combler, après la Seconde guerre mondiale, le « vide » littéraire acadien. Cette tentative de réappropriation de l'histoire et du personnage d'Évangéline qui va de la résistance au révisionnisme caractérisé¹¹⁷, prend une forme particulière dans les écrits d'Antonine Maillet, et c'est cette forme que l'on va tenter de définir. On essayera aussi de comprendre selon quelles stratégies Maillet articule son œuvre en prenant appui sur une littérature préexistante, et en particulier l'*Évangéline* de Longfellow.

D'une part elle peut positivement s'appuyer sur la reconnaissance internationale que le poème a permis d'offrir aux « Acadiens » et à leur histoire. Grâce au poème, cette reconnaissance de la place particulière des « Acadiens » dans l'histoire est très présente dans les discours littéraires et politiques, et n'est pas remise en question.

¹¹⁷ On se place en cela dans le contexte des années 1960 et 1970 et dans la perspective de ceux que les partisans de Maillet qualifieraient de réactionnaires, c'est-à-dire les tenants d'une tradition et d'une religion omniprésente dans la vie sociale et politique. Ce groupe de notables acadiens et de responsables religieux catholiques fonde sa légitimité historique sur le fait qu'il se place dans la lignée de ceux qui avaient été à l'origine de la Renaissance acadienne de la fin du 19^e siècle et avaient notamment organisé à Memramcook la Convention nationale acadienne, le 15 août 1881.

D'autre part Maillet doit se positionner face à des contraintes imposées par cette littérature iconodule écrite par d'autres qui a construit et réifié au fil du temps une image biaisée et romancée de « l'Acadie », des « Acadiennes » et « Acadiens ». Car selon elle l'enjeu critique est de taille. Il faut se débarrasser de cette image de femme acadienne soumise, fidèle, fragile, éplorée et muette qu'a pu créer l'*Évangéline* de Longfellow : « Si le poète américain avait voulu faire l'histoire vraie de mon pays, s'il avait voulu montrer la femme acadienne type, il lui aurait donné onze garçons ».¹¹⁸

Antonine Maillet doit donc se livrer à un jeu d'équilibriste entre la réappropriation d'une légitimité et d'un imaginaire et la déconstruction du discours et de l'image qui fondent cette légitimité et cet imaginaire. A partir de quel moment et jusqu'à quel point Maillet en a-t-elle pris conscience ? Certains témoignages et commentaires permettent de s'en faire une idée. Dans un entretien avec Antonine Maillet en 1997 rapporté dans l'ouvrage issu de sa thèse de doctorat, J-L. Desalvo¹¹⁹ pose sa première question en rapport direct avec la place d'Évangéline dans l'œuvre de Maillet et fait mouche : « Plusieurs articles soulignent l'importance du mythe d'Évangéline dans vos livres, qui sert de modèle ou, plus proprement de contre-modèle à la création d'une nouvelle femme acadienne plus héroïque. » Il commente ensuite des critiques qui voient dans « toute littérature acadienne [...] une réaction contre le mythe d'Évangéline », ce à quoi Maillet répond :

« [...] Évangéline a marqué ma génération d'Acadiens dans le sens que c'est la seule héroïne que nous avons, en dehors des saint patrons, l'Assomption et d'autres. Le modèle ou la patronne de l'Acadie c'était cette Évangéline créée par un Américain, créée par quelqu'un qui en fait ne vivait pas en Acadie¹²⁰, n'avait probablement pas connu

¹¹⁸ Antonine Maillet, *Fanie, Par derrière chez mon père* (Montréal, Leméac, 1972), p. 67.

¹¹⁹ Desalvo, 481-482.

¹²⁰ Argument intéressant, mais Maillet non plus ne vit pas en Acadie au moment où elle écrit la plupart de ses ouvrages. La question qui se pose ici est le fondement de la légitimité de l'écrivain à s'approprier un

l'Acadie et nous avait donné une héroïne assez stéréotypée. Évangéline aurait pu [...] appartenir à n'importe quel pays qui avait connu un grand dérangement ou une déportation.[...] Évangéline était notre Jeanne d'Arc à nous qui avait un peu révélé, non pas sauvé, mais révélé ce qu'était l'Acadie. [...] Plus tard, j'ai compris que c'était une fausse héroïne, que c'était un mythe qui ne calquait pas bien sur l'image réelle ou plutôt la vraie vitalité acadienne. Les Acadiens, à mon avis, avaient des héroïnes cachées, des Évangéline deusse précisément, avaient des Pélagies [...] qui avaient vraiment sauvé cette Acadie de la déportation, qui l'avaient ramenée et qui avaient créé la renaissance acadienne. [...] Si vous m'aviez demandé, par exemple, voulez-vous donner un nouveau mythe à l'Acadie, j'aurais essayé. Probablement je me serais inspirée d'Évangéline ou d'une autre ou autre chose. En réalité je l'ai fait à mon insu avec la Sagouine [qui] est beaucoup plus l'héroïne acadienne dans mon sens que n'importe quelle Évangéline. J'ai fait une femme que je portais en moi pour en avoir vu quantité durant mon enfance de Sagouine. [...] Quand je l'eus faite, les gens ont dit : « C'est ça notre Évangéline, c'est ça l'Acadie. » C'est une Acadie symboliquement à genoux qui lave les planchers des autres. [...] Voilà ma version d'Évangéline et je l'ai fait [...] sans jamais me poser la question— est-ce que j'étais en train de refaire Évangéline ? Si je m'étais posé la question, je n'aurais pas fait la Sagouine. Bien sûr avec Pélagie, cela a été autre chose. Là, c'est un personnage mythique, [...] c'est un archétype revisité. »

Voici explicitement énoncé le rôle majeur qu'a pu jouer Évangéline dans l'œuvre de Maillet, et ceci tel qu'elle se le représente en 1997, au moment même où partout en Acadie on célèbre le 150^e anniversaire de la publication du poème *Évangéline* de Longfellow. Dans ce passage, on retrouve les principales références littéraires autour desquelles s'articule l'argument développé dans cette étude : *La Sagouine* et *Évangéline Deusse*¹²¹. La référence à Évangéline que développe Desalvo dès le début de son entretien n'est certainement pas anodine et la mise en perspective que Maillet fait d'Évangéline dans son œuvre prend une signification toute particulière. À la fin des années 1990,

motif ou un thème. Se pose aussi la question de la « pureté » et de l'« authenticité » qui régit le rapport que ce même écrivain ou autre artiste peut avoir avec le sujet qu'il aborde et tente de représenter.

¹²¹ *Pélagie-la-charrette* (1979) appartient déjà à la période post-évangélinienne.

Maillet n'est plus dans la même dynamique discursive, elle est une écrivaine internationalement reconnue et le « capital littéraire » qu'elle a contribué à créer en un peu plus de 30 ans et dans lequel elle va allègrement puiser, lui donne une légitimité qu'elle n'avait pas en 1971 quand elle a publié *La Sagouine*, et encore moins en 1958 quand elle a publié son premier roman.

II. Contexte historique : l'entre-deux guerres et les célébrations du bicentenaire de la Déportation en 1955

L'œuvre de Maillet s'inscrit dans une époque qui modèle au sens plus large la société « acadienne » des Maritimes dans son ensemble, incluant notamment l'auteure et son lectorat. La période qui précède et accompagne les premiers pas littéraires de Maillet —à savoir les années 1930 à 1950 - est marquée par des bouleversements sociaux, politiques et économiques qui vont profondément influencer l'écriture de Maillet ainsi que la lecture qui sera faite de ses œuvres et la nouvelle place d'Évangéline dans le discours national et l'imaginaire acadiens.

Les commémorations du bicentenaire de la Déportation constituent en ce sens un événement populaire unique et sans précédent à l'époque, et il a marqué les mémoires de ses contemporains. Il suffit de consulter le journal *L'Évangéline* de l'année 1955, et en particulier les parutions du mois d'août de la même année, pour constater la richesse de la présence marquée d'Évangéline dans la culture populaire de l'époque. La Déportation, le Grand Dérangement de 1755, c'est l'histoire d'Évangéline, mais c'est aussi *Évangéline—A Tale of Acadie* qui a créé une représentation particulière et une popularisation de cet événement tragique de l'histoire des « Acadiens ». Que des « Acadiens » se retrouvent

après 200 ans sur les lieux d'une « Acadie » qui n'existe pas sur les cartes, célébrant un événement qui aurait pu provoquer leur disparition, et l'incarnant par un personnage fictionnel relève déjà d'une combinaison étonnante. Mais que cette célébration soit en plus rapportée et diffusée par le seul quotidien francophone « acadien » qui porte le nom de ce personnage, relève d'une improbable alchimie.

Ces mise-en-abîmes multiples, mélange de récits fictionnels et historiques, de mémoire individuelle et collective, orale ou écrite, de revendications socioculturelles et politiques, de folklorisation et de patrimonialisation de la mémoire, sont parfaitement représentées dans ces commémorations du 15 août 1955, date déjà doublement sacrée puisque jour de la fête de l'Assomption de Marie—sainte-patronne des Acadiens—et jour de la fête nationale acadienne.

1) Mémoire populaire de la Déportation et réappropriations d'Évangéline

Les bouleversements sociaux et idéologiques apparus au cours du 20^e siècle et en particulier pendant et après la Seconde Guerre Mondiale, vont avoir un impact durable sur les sociétés acadiennes et les célébrations du bicentenaire de la Déportation vont marquer un tournant dans le processus de patrimonialisation et de réappropriation populaire d'Évangéline. Cette époque est marquée par l'émergence de nouvelles voix qui s'affirment sur la scène politique et socioculturelle de l'Acadie canadienne. Ces voix profitent de la convergence de plusieurs facteurs qui vont de changements dans les structures sociales et économiques « acadiennes », à l'amélioration de la situation économique soutenue par un état-providence plus visible pendant la crise des années 30 et par un boom économique qui a accompagné la guerre et l'après-guerre. Ceci

s'accompagne d'une alphabétisation des populations francophones, de l'affirmation de discours marxistes, anticolonialistes et indépendantistes portés notamment par la montée en puissance du discours nationaliste québécois. Ces nouvelles voix s'élèvent contre l'élite traditionnelle - favorable au consensus national fédéraliste canadien - qui se fonde sur un discours culturel et littéraire que Casanova qualifierait d'« assimilés »¹²²—c'est-à-dire sans volonté d'indépendance et soumis à un pouvoir politique et à un imaginaire national contrôlé par d'autres ou que cette élite n'a pas produit.

Les Commémorations de 1955 s'apparentent dans ce sens à un moment de relatif équilibre dans l'épistémologie du discours. Elles se positionnent à un instant charnière après lequel va s'affirmer un nouveau discours nationaliste qui va tenter de s'affranchir de la rhétorique fédéraliste de l'élite traditionnelle. Évangéline, par le discours qui lui est lié et les représentations qui l'accompagnent, est au centre de ces dispositifs et de ces imaginaires autour desquels s'opposent les acteurs et producteurs du discours national. Alors que les traditionalistes voient en elle le signe de la piété, de la persévérance pieuse, de la survivance malgré les épreuves, du respect des valeurs patriarcales, morales et religieuses, le tout porté par un texte écrit par un des plus célèbres poètes américains et qui les a fait connaître, les néo-nationalistes considèrent pour leur part Évangéline comme l'incarnation même de l'aliénation inventée qui plus est par un représentant du géant impérialiste anglophone voisin.

a) La « Parade du bicentenaire » dans le journal *L'Évangéline*

Les célébrations du bicentenaire du Grand dérangement représentent à la fois une parfaite illustration de l'importance d'Évangéline dans le discours national et un moment de basculement dans la patrimonialisation et la popularisation de ce discours. Dans le

¹²² Casanova, p.284-285.

journal *L'Évangéline*, se qualifiant lui-même de « journal des Acadiens » et affichant le slogan « Instruire et unir pour agir », on relate ces événements du « Bicentenaire acadien » qui sont l'occasion d'une grande profession de foi nationale dépassant les frontières locales. Durant les premiers jours de l'année 1955, une nouvelle version complète du poème traduite pour l'occasion par Maurice Trottier¹²³, est publiée dans le quotidien sous forme de feuilleton¹²⁴. Les références à *Évangéline* dans le journal se font plus nombreuses en cette année 1955, pour atteindre leur apogée aux alentours des célébrations de la fête nationale du 15 août : « La reine *Évangéline* de la Louisiane arrive le 11 août »¹²⁵ ; « Le costume d'*Évangéline* sera porté partout »¹²⁶ ; « Une affirmation de la survivance d'un peuple—Grandes fêtes sous le signe tricolore à l'étoile dorée—de Moncton à Grand-Pré—La légende d'*Évangéline* illustrant une page d'histoire—La dispersion des habitants de la vallée de Port-Royal »¹²⁷ ; « Partout les *Évangéline* se réjouissent »¹²⁸. On trouve dans le journal de nombreuses photos de jeunes filles et de femmes de tous âges habillées en *Évangéline* participant à des concours de beauté, des

¹²³ Maurice Trottier, *Évangéline. Poème de Henry Longfellow*. Nouvelle traduction de Maurice Trottier, (Montréal : Chantecler, 1955). On notera le choix de la citation placée avant la traduction et qui marque à la fois la réappropriation essentialiste du poème par une autre sphère linguistique et littéraire – nommément de tradition française : « Un bon traducteur doit, tout en gardant le sens des vérités qu'il traduit, adapter son style au génie de la langue dans laquelle il s'exprime. Saint Thomas d'Aquin », p. 5. Cette courte citation faisant référence au « sens des vérités » et au « génie de la langue », provenant d'un auteur aussi emblématique que Saint Thomas d'Aquin—tant au niveau de sa place dans un panthéon littéraire français que par ses prises de position religieuses et linguistiques—, couplé à une traduction (réécriture) en prose plutôt qu'en vers du poème, contribuent à placer l'œuvre dans une rhétorique de discours nationalisant.

¹²⁴ Cette publication fait échos aux nombreuses publications du poème sous forme de feuilleton qui avaient eu lieu dans la seconde moitié du 19^e siècle. En 1887, pour la première fois, et ceci deux ans après la création du journal, la version française du poème écrite par Pamphile Lemay (1865 puis 1870) avait été pour la première fois publiée sous forme de feuilleton. Notons qu'une autre version avait été publiée dans le journal *Le Moniteur acadien*—qui plus tard devait devenir *L'Évangéline*—seulement quelques années après la publication du poème en 1847.

¹²⁵ *L'Évangéline*, « La reine *Évangéline* de la Louisiane arrive le 11 août », mardi 5 mai 1955, p. 3.

¹²⁶ *L'Évangéline*, « Le costume d'*Évangéline* sera porté partout », mardi 5 août 1955, p. 3.

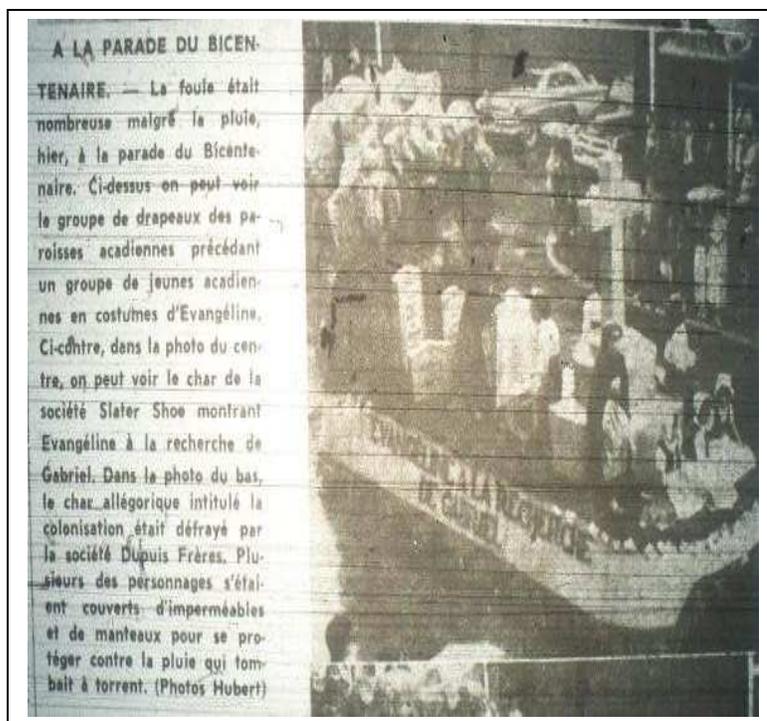
¹²⁷ Rae Corelli, « Une affirmation de la survivance d'un peuple – Grandes fêtes sous le signe tricolore à l'étoile dorée – de Moncton à Grand-Pré – La légende d'*Évangéline* illustrant une page d'histoire – La dispersion des habitants de la vallée de Port-Royal » in *L'Évangéline*, mardi 9 août 1955, page 4.

¹²⁸ *L'Évangéline – Numéro du bicentenaire*, « La reine *Évangéline* de la Louisiane arrive le 11 août », lundi 15 août 1955, p. 9.

spectacles pour enfants ou adultes, des défilés, des séances de photos-souvenir devant la statue de Grand-Pré, de « Jeunes Évangéline priant la Vierge à St-Anselme »¹²⁹, le tout accompagné de commentaires évocateurs. Dans l'épais *Numéro du Bicentenaire* publié le 15 août 1955, les entreprises locales se font un devoir de s'offrir des encarts publicitaires où ils félicitent les Acadiens et dans lesquels on voit souvent apparaître un dessin représentant la statue d'Évangéline de Grand-Pré. Le compte-rendu de la parade du 11 août 1955 offre un parfait exemple de cette imbrication des discours et de l'importance d'Évangéline dans l'imaginaire national « acadien » de l'époque. En page huit du numéro du 12 août 1955, on peut voir trois photos de la parade décrites de la manière suivante :

« A LA PARADE DU BICENTENAIRE.—La foule était nombreuse malgré la pluie, à la parade du bicentenaire. Ci-dessus on peut voir le groupe de drapeaux des paroisses acadiennes précédent un groupe de jeunes acadiennes en costumes d'Évangéline. Ci-contre, dans la photo du centre, on peut voir le char de la société Slater Shoe montrant Évangéline à la recherche de Gabriel. Dans la photo du bas, le char allégorique intitulé la colonisation était défrayé par la société Dupuis Frères [...] ».

¹²⁹ *L'Évangéline – Numéro du bicentenaire*, « La reine Évangéline de la Louisiane arrive le 11 août », lundi 15 août 1955, p. 6.



Le choix de ces trois photos pour représenter une parade est plutôt significatif de cette époque de l'après-guerre qui marque une période qualifiée plus tard de seconde renaissance acadienne¹³⁰. Dans un ordre chronologique décroissant, on retrouve d'abord une vision contemporaine de l'Acadie suivie de deux représentations des événements marquants de l'histoire acadienne à savoir le Grand Dérangement de 1755 et en-dessous la fondation de la colonie en 1604. La première photo montre des drapeaux précédant un défilé de jeunes femmes en costumes d'Évangéline. Le drapeau est un code internationalement reconnu d'affirmation de groupes nationaux et infra-nationaux. Ces

¹³⁰ Ceci en référence à la première « Renaissance acadienne » de la fin du 19^e siècle durant laquelle les Acadiens des Maritimes étaient « sortis du bois » - en référence à une expression souvent reprise par Maillet—et avaient commencé à affirmer leur volonté de plus de présence dans les sphères politiques et économiques canadiennes. C'est à cette époque—le 15 août 1881—que fut organisée la Convention nationale acadienne de Memramcook pendant laquelle deux des principaux symboles nationaux acadiens furent choisis : le drapeau et la date de la fête nationale. C'est dans ce village du Nouveau-Brunswick, et lors de cette convention, que fut défini le terme même d'« Acadien », que furent choisis le drapeau acadien ainsi que la date de la fête nationale. Dans l'imaginaire collectif, Memramcook, aussi appelé le « berceau de l'Acadie » comme en témoigne son blason, représente le lieu de la seconde naissance de l'Acadie, en terme moderniste de nation. Notons aussi que l'origine micmaque du nom renvoie à un autre imaginaire, celui de celles qu'on appelle au Canada les « premières nations ».

drapeaux représentent les communautés acadiennes actuelles, suivies et incarnées par les descendantes des Acadiens déguisées en Évangéline. Mais quel signifié accorder à cette parade d'Évangéline ? Peut-être ces jeunes femmes sont-elles simplement les héritières et le signe de la survivance et de la reconnaissance du groupe par lui-même et de l'extérieur ? Car en tant qu'icône, « Évangéline » est aussi une marque, un signe littéraire et discursif fort qui a servi de point d'appui au groupe pour s'affirmer et pour être connu et reconnu à l'extérieur. S'agit-il autrement de l'Évangéline d'avant la Déportation, celle qui vivait heureuse dans son Eden acadien ? S'agit-il de l'Évangéline d'après le Grand Dérangement, l'exilée, la catholique, qui resta fidèle à son Gabriel et le chercha en vain toute sa vie ? Au-delà des hypothèses et des interprétations possibles, il reste que l'une des approches redondantes pour parler des « Acadiens » et de leur histoire, est de faire référence à Évangéline. Les niveaux sémiotiques s'entrecroisent, mêlant au sein d'une fête populaire et folklorique, des discours politiques, économiques, sociaux et culturels aux charges symboliques multiples et parfois contradictoires.

Après les drapeaux et les Évangéline, suivent les représentations métaphoriques et allégoriques de la digenèse acadienne. Il y a d'abord celle qui est au cœur des célébrations du bicentenaire, à savoir la Déportation de 1755 représentée par un char intitulé « Évangéline à la recherche de Gabriel ». On y voit une Évangéline assise au pied d'une croix, avec derrière elle des pierres tombales et devant elle de petites filles habillées elles-mêmes en Évangéline. Cette représentation vivante fait référence à l'un des tableaux les plus connus représentant Évangéline et maintes fois réédité¹³¹. Le titre

¹³¹ On fait référence ici à la peinture puis la gravure des frères Thomas et James Faed datant du début des années 1850 et très souvent reprise, copiée, légèrement modifiée, mise en couleur. Cette gravure représente Évangéline, pensive, assise de côté sur un banc de pierre dans un cimetière. En fond on aperçoit un paysage ouvert qui donne très loin sur la mer. Ce qui fut une des toutes premières représentations d'Évangéline peinte par Thomas Faed, sera par la suite publiée dans de nombreuses rééditions du poème. Cette image participera à la création et à l'historicisation d'une iconographie populaire américaine spécifique et toujours

donné à ce char semble s'opposer à la scène représentée sur le char et évoque une des principales critiques qui va être formulée à l'encontre du personnage : elle est celle qui « recherche », ce qui semble faire d'elle un personnage actif, mais on la représente assise, triste, passive, muette. La charge symbolique et identitaire y est dense ; il y a la mise en perspective historique et le souvenir des ancêtres, le rapport à la religion, à la fidélité et à la survivance, la présence affichée de la langue, l'héritage vivant et le signe de la conservation de la mémoire historique et culturelle incarnés par les petites filles, le tout défilant au milieu d'une foule de personnes se considérant comme les descendants des Acadiens. Le voyage métaphorique dans le temps se termine avec la dernière photo qui représente la première genèse acadienne, celle de 1604 et de la colonisation de l'Acadie par les colons venus de France. Ce défilé est à la fois le signe de l'existence d'un folklore acadien et le point de départ et d'ancrage de célébrations qui seront reprises dans les années qui suivront les célébrations du bicentenaire¹³².

b) L'imbrication des discours dans le journal *L'Évangéline* : la première page du 16 août 1955

Citons un dernier exemple tiré du journal *L'Évangéline* qui est des plus significatifs quant à la place d'Évangéline dans le discours culturel, populaire et national qui accompagna les cérémonies du Bicentenaire de la Déportation. La couverture du journal *L'Évangéline* publié le 16 août 1955, au lendemain des principales festivités qui présente dans les rééditions du poème en ce début de 21^e siècle.

¹³² Les défilés de femmes et jeunes filles déguisées en Évangéline a commencé bien avant cela, mais un des exemples marquant de cette folklorisation est le « tintamarre » initié par l'évêque catholique de Moncton pour les célébrations du bicentenaire de la déportation. Il s'agit d'un rassemblement populaire qui se déroule annuellement le 15 août depuis 1955, dans les rues de Caraquet, une petite ville du nord du Nouveau-Brunswick. Les gens viennent y célébrer la fête nationale acadienne, portent les couleurs de l'Acadie et le drapeau tricolore étoilé, et surtout viennent y faire un maximum de bruit avec tous les objets qu'ils peuvent trouver, d'où le nom de tintamarre. Pour donner la mesure de l'engouement que suscite encore ce rassemblement, le tintamarre du 15 août 2009, organisé dans le cadre du Congrès mondial acadien, aura rassemblé plus de 50.000 personnes dans cette bourgade d'environ 5.000 habitants.

avaient été organisées le jour de la fête nationale acadienne, illustre cette imbrication des discours et ses multiples mises en abîme.



Extrait de la première page du journal *L'Évangéline* publié le 16 août 1955¹³³.

A travers les célébrations de 1955 qui eurent lieu dans de nombreux endroits des provinces Maritimes canadiennes, les notables et responsables politiques acadiens ne faisaient que marquer, illustrer et renforcer l'inscription de la réécriture du mythe des origines dans l'imaginaire national acadien qui s'était développé depuis les années 1880. Les célébrations de 1955 n'allaient toutefois pas seulement faire office de révélateur d'un

¹³³ Image prise par mes soins, en juin 2008, à partir des microfilms du Centre d'Etude Acadiennes de l'Université de Moncton, Nouveau-Brunswick, Canada.

état de fait¹³⁴ mais aussi servir de nouvelle date de référence historique et elles seront parfois perçues comme le signe d'une seconde « Renaissance » acadienne.

La mise en page de cette couverture l'illustre de manière très intéressante. On lit tout d'abord en gros le nom du journal—*L'Évangéline*, le « journal des Acadiens » avec en-dessous en un gros titre le grand « hommage à l'Acadie » qui a été rendu de multiples manières la veille, lors de la fête nationale du 15 août. Les noms et qualificatifs—Acadie, Acadiens, acadien...—sont partout présents sur cette page, autant pour affirmer une réalité que pour « décrire » des événements que le journal se met en devoir de rapporter. En titres plus petits la reconnaissance affichée du « peuple acadien » et de son histoire tragique par les principales forces qui ont formé le paysage national nord-américain à savoir la reine d'Angleterre, l'Angleterre, la France, les États-Unis, le Canada.

L'article intitulé « A Grand-Pré—L'Angleterre, la France, les E.-U. et le Canada représentés—Foule de 5,000 » publié en première page de l'édition du 16 août 1955 de *L'Évangéline* participe d'une affirmation des discours nationaux et identitaires qui reprennent l'histoire du Grand Dérangement dans les événements populaires, relayés en particulier par les médias. Cet article participe à la mise-en-abîme, et son intitulé et l'événement dont il traite illustrent les liens très forts qui unissent *Évangéline* et le discours national acadien de l'époque. Les dates, les lieux et les événements historiques auxquels l'article fait référence, sont des éléments marqueurs de moments de rupture. Tous se trouvent relayés dans *L'Évangéline* et dans le temps et par là même acquièrent dans le discours et par le discours, une légitimité historique régulièrement renouvelée qui tour à tour s'inspire de l'imaginaire populaire et inspire cet imaginaire. On le comprend

¹³⁴ Par « état de fait », je n'entends pas « réalité de l'existence d'une nation acadienne » mais bien de l'existence d'un imaginaire national au centre duquel *Évangéline* joue un rôle référentiel culturel majeur au sens où elle est très présente dans les discours qui sont énoncés au cours des célébrations mais aussi dans les discours(médiatiques) qui prétendent en rendre compte.

dans cet article, cette nouvelle « Renaissance » passe par une reconnaissance, puisque tous les grands acteurs de la constitution du discours national nord-américain sont rassemblés dans une même charnière spatio-temporelle, à savoir les célébrations du bicentenaire de la Déportation à Grand-Pré le 15 août 1955. Cette charnière, moment génétique de l’imaginaire historique et national, se fonde sur la répétition de marqueurs tels que les dates, les lieux et les acteurs qui ont tous leur symbolique propre et constituent un récit qui forme un tout et rassemble les principaux ingrédients de la rhétorique nationale acadienne de l’époque. La date du 16 août 1955 apparaît en haut de la page et fait autant référence à la date de la première Convention nationale de 1881 et à la date officielle de la fête nationale, qu’à 1755.

Le titre de l’article situe d’emblée le lieu symbolique qui combine imaginaire et réalité géographiques : « A Grand-Pré ». C’est dans un lieu à l’historicité hybride que se retrouvent les acteurs historiques de la nouvelle naissance « acadienne¹³⁵ ». Hybride, puisque Grand-Pré a été historicisé une première fois par des événements qui s’y sont réellement déroulés en 1755, puis réhistoricisé en 1847 par le biais d’un poème devenu centenaire. Il s’agit d’un des lieux symboliques de la Déportation, choisi grâce à la popularité que lui a conférée Longfellow - d’autres villages ayant subi le même sort auraient pu être choisis. Viennent ensuite les différents acteurs et spectateurs qui sont cités par leur appellation officielle en tant qu’états-nations : les deux puissances coloniales— « l’Angleterre », la puissance de tutelle, et « la France », première puissance coloniale à laquelle se rattachent les Acadiens—, les « États-Unis »—patrie de Longfellow dont l’article précise qu’un buste le représentant est dévoilé lors de la

¹³⁵ Par « nouvelle naissance », je me place ici dans la grille de lecture de la digenèse et je parle ici de 1755, par opposition à une « première » naissance qui daterait de 1604. Rappelons que cette interprétation n’a de réalité tangible que par le discours, c’est-à-dire dans un système de représentation de l’Acadie en constant changement et qu’il convient donc de toujours replacer dans un contexte spatio-temporel particulier.

cérémonie—et enfin « le Canada »—l'état-nation postcolonial héritier du territoire historique acadien. Ces « autres » nationaux que sont les « grandes » institutions nationales représentées, jouent le rôle de faire-valoir et de pouvoir légitimant¹³⁶. Amener ces nations à se rassembler à l'occasion des célébrations de cet événement historique fondateur participe explicitement à la reconnaissance de l'existence et de la spécificité d'un fait acadien¹³⁷. La portée et la définition de ce fait peut signifier, selon les acteurs représentés, des réalités socio-culturelles, politiques et historiques différentes. Le tout se déroule sous le regard de la « foule de 5,000 » Acadiens venus célébrer le baptême renouvelé de la Renaissance de « l'Acadie », mais aussi témoins et preuve vivante de la survivance d'un peuple qui aurait pu disparaître¹³⁸.

L'événement rapporté, enfin, constitue une caractéristique essentielle de cet charnière. Il s'agit, dans le cadre du bicentenaire, de célébrer la Déportation des Acadiens et le choix du lieu—Grand-Pré—est directement lié et connoté au personnage d'Évangéline que le poème de Longfellow a rendu populaire. C'est la compagnie de chemin de fer Dominion Atlantic Railway qui avait contribué à patrimonialiser le lieu en l'achetant et en la transformant en destination touristique, et ceci dès la fin du 19^e siècle. Ce n'est qu'en 1920 que la compagnie y avait fait installer une statue d'Évangéline devant une église sensée représentée l'ancienne église de Grand-Pré où avaient été rassemblés les hommes du village pour entendre l'ordre de déportation, et ensuite détruite

¹³⁶ On peut aussi considérer que ces nations n'ont que peu le choix et se doivent d'être présentes, leur absence ayant pu provoquer des tensions diplomatiques.

¹³⁷ Précisons que les célébrations de 1955 diffèrent fondamentalement de la Convention nationale acadienne de Memramcook en 1881 au sens où de multiples représentants nationaux sont présents. Il ne s'agit plus du simple lancement d'un mouvement mais plus d'une étape de reconnaissance et de « validation ».

¹³⁸ Ceci fait partie de l'argumentaire national acadien, et il joue sur cette tension qui va marquer les états postcoloniaux, à savoir la culpabilité. Cette culpabilité que vont connaître les populations représentées comme héritière des puissances colonisatrices face aux héritiers des populations qui ont été les victimes de la colonisation, servira de levier aux représentants de ces « colonisés », dans le but d'obtenir une voix dans l'arène publique et parfois des compensations politiques, économiques, sociales et culturelles.

par l'incendie. La présence des divers représentants des nations venues célébrer l'événement signifie que l'histoire d'Évangéline est aussi celle du Nouveau Monde. La présence des États-Unis est à la fois une reconnaissance par la grande puissance nord-américaine et une manière de remercier Longfellow qui est souvent présenté comme un poète « américain ».

La période de l'après-guerre, sous prétexte de célébrations historiques, voit ainsi se développer des discours socio-culturels nouveaux dans cette région orientale du Canada où avait été fondée l'Acadie. Les états-nation du Nouveau Monde septentrional associés aux anciennes puissances coloniales européennes, portent leur regard sur un passé commun qui avait pu être conflictuel. La normalisation de leurs rapports accentuée par leur lutte commune contre le nazisme et la pression que le bloc soviétique fait peser sur leur vision du monde offre à certains groupes minoritaires la possibilité d'exprimer leur identité pour autant que leur loyauté reste attachée au « monde libre ». L'Acadie, en tant qu'entité infra et transnationale dispersée en leur sein, offre à toutes ces nations la possibilité de mettre en valeur le rôle qu'elles ont joué et jouent dans la construction du « Nouveau Monde » tout en légitimant leur existence du sceau de l'histoire—l'Acadie étant la première colonie de peuplement européenne en Amérique du Nord. Au moment où de nouvelles idéologies—principalement le marxisme—viennent remettre en question les fondements de ces nations pour certaines déjà « postcoloniales » et parfois dans le même temps confrontées aux mouvements de décolonisation, ces mêmes nations portent un regard sur leur passé (mythique) commun pour tenter d'en faire un élément de cohésion.

2) Antonine Maillet : une future écrivaine « acadienne » au prise avec les bouleversements de sa société

C'est dans ce contexte de luttes d'influences, d'affirmation et de résurgence de valeurs traditionnelles confrontées à de nouvelles visions des sociétés humaines que Maillet écrit son premier roman. Elle-même est aux prises avec ses propres croyances religieuses, sa vision des injustices sociales—économiques, culturelles, linguistiques, de genre - et l'aliénation d'une mémoire historique officielle dont souffre le groupe auquel elle se sent appartenir.

A cause des tensions qui l'animent, Maillet ne sera jamais parfaitement classable. C'est peut-être aussi pour cette raison qu'elle se gardera de s'engager explicitement dans les combats idéologiques de son époque. Pour autant, ses écrits seront toujours engagés, mais dès le début des années 1960, elle prendra soin de masquer ses prises de position derrière le regard naïf d'un enfant—ce sera Radi, son alter ego dans *On a mangé la dune* (1962) - ou derrière l'ironie et le gros bon sens populaire d'une Sagouine ou d'un Noume dans *Les Crasseux* (1968). Ce faisant, elle se garde d'entrer dans le jeu d'une polémique qui donnerait finalement plus de poids et de sens à ce qu'elle veut combattre—nommément une vision patriarcale sclérosée et réactionnaire de la société acadienne portée par des castes et des classes s'appuyant notamment sur un imaginaire romantique et mythique dont Évangéline est la principale représentante.

Maillet, tout en étant elle aussi guidée par cet imaginaire dont elle ne mesure pas à chaque instant toute la portée, reste parfaitement consciente de l'importance de la place qu'Évangéline occupe dans l'imaginaire de sa société et de son lectorat. Dès ses premiers pas dans l'espace public, Maillet s'affirme comme une exception dans le paysage culturel,

politique et littéraire de son époque. Une exception elle l'est de par son parcours—qu'elle en ait ou non choisi les étapes—, et de par la place qu'elle va s'arroger dans le milieu acadien, devenant un véritable mythe vivant et intouchable, à la manière d'un Aimé Césaire en Martinique.

Son premier roman, *Pointe-aux-Coques*, s'il n'est pas significatif du reste de son œuvre en ce qui concerne le style et l'écriture, est un récit auto-fictionnel capital puisqu'il fonctionne comme une diégèse *anti-évangélinienne* dont les thèmes et motifs vont servir de trame intertextuelle à l'ensemble de ses écrits.

III. *Pointe-aux-Coques* (1958) : œuvre de jeunesse et texte génétique— Présence implicite d'Évangéline dans la diégèse

Mlle Cormier, jeune femme d'une vingtaine d'années, vient enseigner dans le village natal de son père en Acadie. « La maîtresse américaine » arrive des « États », pays où s'est exilé son père pour « voir le monde sous son vrai jour » (3,4) alors qu'il n'avait que vingt ans. La visiteuse est logée chez Nazarine, une des figures du petit village de pêcheurs et pendant un an, elle va peu à peu apprivoiser les villageois et se faire apprivoiser. Sans révéler les liens familiaux et historiques qui la lient à Pointe-aux-Coques, elle va suivre et rapporter la vie du petit village, les fêtes communautaires, l'apprentissage de la pêche en mer avec les hommes et de la pêche aux coques avec les femmes, la cueillette des fraises, l'incendie et le sauvetage de l'église, le naufrage des bateaux de pêche et le retour de son père 30 ans après son départ pour enterrer ses parents et amis. Elle va aussi apprendre l'importance de l'oralité et son histoire familiale, racontée par une Acadienne du village. Et surtout elle va rencontrer Jean, jeune pêcheur

tourné vers l'avenir qui veut unifier les pêcheurs du village pour créer une coopérative qui les rendrait indépendants des commerçants anglais qui achètent leurs poissons. Mlle Cormier—dont on ne connaît pas le prénom et qui s'exprime toujours à la première personne -, en même temps qu'elle va s'attacher au village et à ses habitants, va tomber amoureuse de Jean et c'est pour lui qu'elle va décider de rester à Pointe-aux-Coques.

Ce premier roman autofictif de Maillet ne fait pas partie des romans les plus connus et les plus étudiés de l'auteure, mais il occupe pourtant une place essentielle dans la généalogie de son œuvre. Afin de mieux saisir la densité littéraire et culturelle de ce texte, il convient de le positionner à la fois au regard du poème *Évangéline* de Longfellow et de poser quelques-uns des paradigmes qui en font une œuvre génétique du point de vue des thèmes et motifs.

1) Un récit génétique : oralité, mémoire des lieux et des origines

Le premier des jalons qui fait de ce roman une œuvre génétique est exprimé dans le titre du roman ; il s'agit de l'importance du lieu. Pointe-aux-Coques est un lieu imaginaire mais qu'on peut tout de même situer géographiquement car il est entouré de lieux qui existent dans la réalité. S'il existait, Pointe-aux-Coques se situerait dans le comté de Kent, aux environs de Bouctouche, le lieu de naissance de Maillet et village de son enfance situé sur la côte est du Nouveau-Brunswick actuel. Pointe-aux-Coques, pas plus que l'Acadie n'existe sur les cartes. Comme l'Acadie, on peut le nommer, on peut grossièrement le situer géographiquement, mais dans les faits il n'existe pas. Pointes-aux-Coques est né de l'imaginaire de Maillet, il reste une pure invention discursive et en ce sens, sa réalité n'en est que plus complexe. Jean-Paul Hauteceur, dans *L'Acadie du discours*, formule l'enjeu qui va animer les polémiques qui vont surtout prendre corps à

la fin des années 1960 et dans les années 1970 : « l'existence de l'Acadie est problématique. La connaissance qu'on a d'elle est surtout intuitive. » Dans cette optique, tout discours et questionnement à son encontre « est aussi urgent que de l'investir, c'est une façon de l'envahir, c'est contribuer à la créer... »¹³⁹ Pointe-aux-Coques et l'Acadie sont tous les deux en partie cartographiables, mais l'emplacement qu'on peut leur trouver dépend des perspectives envisagées par le cartographe. En ce qui concerne l'Acadie, parle-t-on d'une Acadie historique qui correspondrait aux limites historiques du territoire fondé après l'établissement de la première colonie en 1604 ? Parle-t-on de l'ensemble des zones dans lesquels les Acadiens se sont dispersés ou ont été dispersés après 1755 ? Parle-t-on d'une Acadie démographique qui correspondrait aux lieux où se trouvent actuellement les principales communautés acadiennes ou ceux qui se disent Acadiens ? Où situer la Louisiane et les états états-uniens qui comportent eux aussi des populations qui se reconnaissent comme Acadiens ou revendiquent leur ascendance acadienne ? Parle-t-on encore d'un territoire que les nationalistes du Parti acadien des années 1970 ont voulu établir de manière indépendante dans la partie la plus francophone du Nouveau-Brunswick ?

La thématique du lieu que pose Maillet est très directement liée à celle de l'origine, motif et thème qui ne cesseront aussi d'apparaître tout au long de son œuvre. Mlle Cormier retourne vers le village natal de son père, et y découvre son passé. On lui raconte l'histoire de ses ancêtres :

« Et de conteuse en conteuse, les histoires prirent toutes les formes et tous les accents. C'est ainsi que j'appris l'histoire vraie de mes ancêtres, comme la raconta Francine.
 '- Ils étaient quinze hommes—le grand-père de mon grand-père était un de ceux-là—embarrassés [cachés] dans une cave à patates lors du Grand Dérangement. [...] Après trois

¹³⁹ Jean-Paul Hauteceur, *L'Acadie du discours* (Québec : Presses de L'Université Laval, 1975), p. 322.

semaines, ils avont débouché à Memramcook, puis ils s'avont installé là. Sur les quinze, il en est mort rien qu'un.... La faim, voyez-vous, puis les fatigues dans le bois, là-bas de Grand-Pré jusqu'à Memramcook. [...]

'... C'est mon grand-père qui nous racontait ça ; et lui, il le tenait de son grand-père, un Cormier de Memramcook. Le bon dieu a eu pitié des premiers Acadiens ; sans ça, personne serait jamais revenu du trouble qu'on leur a fait ! »'

C'est sur cette morale que s'acheva l'histoire de Francine, histoire qui fut celle d'un peuple il y a deux siècles. » (194-196)

Cette citation est révélatrice de l'approche et de l'attitude de Maillet à différents niveaux. Maillet joue la carte de l'authenticité que peut conférer une histoire orale ; elle apprend « l'histoire vraie », par opposition à une autre histoire qui aurait pu lui être racontée différemment, notamment à travers les livres. Jamais la narratrice ne parle de Longfellow, pourtant les références qui lui sont faites sont partout visibles et l'histoire que raconte l'auteur américain est implicitement et explicitement remise en question. Parmi ces références, il y a celles faites au « Grand Dérangement » et au village de « Grand-Pré » rendu populaire par le poème d'Évangéline. Maillet replace l'histoire des ancêtres de la narratrice dans un système de références historiques classiques et mythiques qui va « des premiers Acadiens » (référence à la création de l'Acadie en 1604) jusqu'à la rupture historique du « Grand Dérangement » (1755) spatialement incarnée dans l'histoire tragique du village de « Grand-Pré ». Mais c'est la dernière référence à « Memramcook » qui change le sens que le lectorat pourra donner à ces pérégrinations généalogiques. Ce dernier village porte un nom d'origine amérindienne, ce qui le situe « hors » de l'histoire car antérieur à l'arrivée des Européens¹⁴⁰. Memramcook sera appelé

¹⁴⁰ L'histoire étant ici considérée comme un concept de construction d'un discours mis en place et contrôlé par certaines cultures et civilisations – notamment d'origine européenne en ce qui concerne le Nouveau Monde – afin de légitimer . Les Amérindiens sont « hors » de l'histoire telle que l'ont construite les colons européens. Les Acadiens, pour leur part, ont été placé dans la mémoire historique des vaincus et ne se sont pas encore, à l'époque de l'après deuxième guerre mondiale, réapproprié la narration de leur propre histoire.

dans le discours nationaliste, le « berceau de l'Acadie ». Il incarne géographiquement la Renaissance acadienne, à savoir la seconde naissance de « l'Acadie » portée par la Convention nationale de Memramcook (1881). On revient ici à la notion de digenèse et au fait que c'est dans le Grand Dérangement que sont « nés les Acadiens » modernes, en tant que nation. L'Acadie de 1604 a pour Maillet un autre sens, celui d'un « empriemier », d'une sorte d'Acadie primitive, dont les « premiers Acadiens » n'auraient pas encore acquis de conscience identitaire (et nationale)—une conscience que le choc avec l'Autre « anglais », la rupture du Grand Dérangement et la colonisation de leurs terres auraient contribué à révéler. Ceci implique que 1755 est à la fois perçu comme une mort, celle de l'Acadie des origines avant le Grand Dérangement, allégorisée dans la première des deux parties du poème de Longfellow¹⁴¹. Puis il y a instauration d'une nouvelle naissance, d'une parturition qui se fait au moment de la séparation sur la plage et de l'embarquement des Acadiens de Grand-Pré dans les bateaux anglais qui vont les déporter. C'est l'épopée de cette nouvelle Acadie—incarnée par Évangéline—qui est développée dans la seconde partie du poème de Longfellow, faisant de 1755 la date de la mort et d'une renaissance à venir. On reste là dans le respect du discours dogmatique de l'élite nationale apparue au 19^e et qui a pris appui sur l'imaginaire créé dans le poème et par le poème de Longfellow. Ce discours était au cœur de la Convention nationale de Memramcook et il a modelé l'imaginaire et les représentations de l'Acadie et des Acadiens pendant plus de 70 ans, des années 1880 à la fin des années 1950.

Maillet profite de son roman pour raconter une nouvelle histoire, et elle le fait en jouant sur différents niveaux de narration. A la manière dont on l'a démontré dans l'étude

¹⁴¹ Rappelons que la première partie du poème retrace la vie d'Évangéline et des Acadiens à Grand-Pré, avant le Grand Dérangement, tandis que la seconde partie suit l'errance d'Évangéline dans les colonies britanniques américaines qui deviendront les États-Unis.

des célébrations du Bicentenaire présentées dans le journal *L'Évangéline*, ces strates narratives mettent en évidence les nombreuses imbrications des discours qui fondent les versions historiques officielles ou officieuses, que ce soit au niveau des groupes ou des individus. J'entends par là que Maillet fait interagir à la fois la vision de l'histoire écrite telle que les historiens de l'époque la postulent¹⁴², celle des politiciens, celle des écrivains mais aussi celle qui a pu être transmise oralement au sein des communautés ou des familles. Maillet joue avec la version officielle de l'élite « acadienne », avec les images et représentations transmises par des écrivains tels que Longfellow, mais aussi avec celles qu'elle imagine ou a entendu être racontées dans sa propre famille. Son auto-fiction, met en évidence les dynamiques de cette micro-histoire qui constitue en elle-même une nouvelle nuance dans une représentation plus globale du discours historique qui tente de retracer le parcours spatio-temporel des groupes qui se perçoivent comme « acadiens » ou sont reconnus comme tels.

L'histoire que propose Maillet entre à la fois en opposition avec celle de Longfellow et avec celle racontée par les élites acadiennes des Maritimes et celles du Nouveau-Brunswick en particulier. Maillet refait l'histoire de Longfellow ; elle explique que tout le monde n'a pas été déporté—dégonflant à la fois le tragique, le romantique et la victimisation, trois des piliers de la rhétorique nationale traditionnelle. Elle suggère que certains ont réussi à survivre, qu'ils ont quitté le lieu de naissance historique de la première Acadie—en particulier le village emblématique de Grand-Pré d'où Évangéline a été déportée—et qu'ils sont parvenus à recréer une vie et reconstituer des communautés « acadiennes » ailleurs. Autre exemple qui dépasse l'anecdote : l'église de Grand-Pré fut

¹⁴² Une des études notables est celle d'Ernest Martin, *L'Évangéline de Longfellow et la suite merveilleuse d'un poème* (Paris: Hachette, 1936).

brûlée par les soldats britanniques alors que le curé avait demandé aux hommes de ne pas se rebeller et d'accepter leur sort. Au contraire, l'église de Pointe-aux-Coques sera sauvée d'un incendie accidentel sans intervention religieuse et grâce à la solidarité de tout le village : « On va leur montrer, voir, comment c'est qu'on sauve une église nous autres! » (139). Présentés dans le poème comme un groupe passif contrôlé par le clergé, les hommes acadiens affirment sous la plume de Maillet leur pouvoir décisionnel et leur capacité d'action.

2) Unités de narration et quêtes géographiques et identitaires

Maillet parvient à établir, dans le cadre de ce premier roman, le principe des trois unités de la tragédie classique ; l'action portée par les personnages, le lieu, et le temps. Ces trois unités rassemblées deviennent les principes fondateurs de l'identité de la narratrice :

« Quelque chose de neuf, de tendre, était né en moi, lentement, presque à mon insu et voilà que soudain je découvrais cette force nouvelle [...]. C'était des siècles [...] qui lentement avaient bâti cette terre d'Acadie, pour que ce matin d'été elle puisse porter dignement la joie de mes vingt ans. Cette peau tannée par les vents, ces dents blanchies au soleil et cette sève dans les veines fermentée de bons désirs, tout cela ne faisait plus en moi qu'une seule image: était-ce l'image de Pointe-aux-Coques, ou de moi-même, ou de Jean. » (211-212)

Mlle Cormier est à la fois le témoin de ce que vit le petit groupe d'Acadiens de Pointe-aux-Coques, et aussi celle qui cherche à retrouver ses racines ancestrales.

Maillet positionne ces éléments essentiels à la dynamique culturelle que constitue la triade personnages-lieux-temps¹⁴³ au cœur de l'ironie par laquelle elle réécrit l'histoire.

¹⁴³ La culture étant considérée ici comme le résultat de l'articulation de ces trois éléments, à savoir le positionnement ontologique et relatif des individus et des groupes qu'ils constituent dans le temps et dans

Le personnage fictif d'Évangéline a habité un village qui existe dans la réalité, elle a été déportée puis elle n'est jamais revenue dans son pays natal. Dans la fiction de Maillet, les ancêtres Cormier (ont-ils vraiment existé ?) échappent à l'événement tragique de ce même village de Grand-Pré mais ne quittent pas l'Acadie et se retrouvent à Memramcook, le futur lieu de naissance de la « nation acadienne ». Maillet implique que de nombreux Acadiens se sont échappés, qu'ils sont revenus, qu'ils ont résisté. Ceci, paradoxalement, n'apparaît pas dans le discours nationaliste traditionnel qui semblerait avoir occulté cet aspect de la question qui explique pourtant que des Acadiens sont toujours présents dans les Maritimes.

La démarche de Maillet s'oppose autrement à l'approche de Longfellow qui termine son poème par un épilogue, présenté comme un reflet du prologue, dans lequel il parle de l'ancienne Acadie comme d'un pays qui n'existerait plus que par ses paysages et simplement dans le souvenir et la nostalgie de quelques descendants d'Acadiens. Au lieu de rester aux États - un pays que son père a choisi comme nouvelle terre d'accueil, un lieu où elle se sent exilée—Mlle Cormier choisit de retourner sur la terre de ses ancêtres. Maillet propose par ailleurs à son lectorat une vision récente, contemporaine, de sa prise de conscience identitaire puisque l'intrigue a lieu au moment où le lecteur de l'époque lit le texte. Maillet rompt avec une certaine idéalisation du passé—certains sont morts de faim—et elle resitue le discours dans le présent, au moment de l'action possible et non plus de la remémoration d'actions passées.

La quête d'Évangéline est géographique, c'est une errance qui finit par la conduire à Philadelphie, au cœur de ce que Longfellow la « mène » à explorer : les tous nouveaux États-Unis d'Amérique. L'approche se fait en spirale concentrique, des

l'espace.

périphéries—le débarquement quelque part sur la côte est, la Louisiane, le Mississippi, le Michigan puis de nouveau la côte est—vers le centre symbolique de la fondation de la nouvelle nation¹⁴⁴. Le mouvement tend à l'unification et la confusion de l'être et du lieu, à la réduction et la simplification ontologique. Évangéline ne peut plus recréer ce qu'elle a perdu puisque Gabriel meurt dans ses bras et sa vie passée n'est pas évoquée à la fin du poème¹⁴⁵. Dans la mémoire qui a été construite à partir du récit de Longfellow, les seuls Acadiens qui auraient survécu et recréé une société quelque peu semblable à celle précédant le Grand Dérangement serait les Cadiens de Louisiane qu'Évangéline a croisé au cours de sa quête. Cet « oubli » pose dès le départ la possibilité d'une réaction de la part des populations acadiennes du Canada qui pourront reprocher à Longfellow de les avoir effacées de l'histoire.

Le roman de Maillet entre dans cette logique et propose une dynamique inverse s'appuyant sur le constat bien réel d'une présence acadienne au Nouveau-Brunswick : Mlle Cormier part des « Etats » et passe le reste du roman dans le village acadien de Pointe-aux-Coques. Seules les premières pages de l'intrigue évoquent la vie de la narratrice aux Etats, et encore cela ne se passe que dans l'imagination de la narratrice qui repense à ce qui l'a amené à faire le voyage qui la conduit vers Pointe-aux-Coques.

¹⁴⁴ Rappelons que cette conjonction est aussi bien spatiale que temporelle puisqu'une rapide évaluation permet de suggérer qu'Évangéline, déportée en 1755, pourrait être arrivée à Philadelphie, après sa longue errance, au cours des années 1770.

¹⁴⁵ Longfellow propose toutefois, dans les derniers vers de son poème *Évangéline*, une vision alternative qui ne s'arrête pas à la vie et au sors d'Évangéline, puisqu'il suggère que si la terre est désormais occupée par une autre « race », quelques Acadiens sont revenus et se racontent l'histoire de leur passé qu'Évangéline incarne :

“Still stands the forest primeval; but under the shade of its branches / Dwells another race, with other customs and language. / Only along the shore of the mournful and misty Atlantic / Linger a few Acadian peasants, whose fathers from exile / Wandered back to their native land to die in its bosom; / In the fisherman's cot the wheel and the loom are still busy; (163) / Maidens still wear their Norman caps and their kirtles of homespun, And by the evening fire repeat Evangeline's story, / While from its rocky caverns the deep-voiced, neighboring ocean / Speaks, and in accents disconsolate answers the wail of the forest.” (Boston: William D. Ticknor & Company, 1847) p.164

Maillet recentre donc toute l'action au Nouveau-Brunswick, en « Acadie », et la réalité de sa vie passée et du pays d'adoption de son père ne sont plus présents que dans sa mémoire. Mlle Cormier part d'un lieu non-précisé aux États-Unis, passe par ce « centre acadien » qu'est la ville de Moncton, et elle arrive directement à Pointe-aux-Coques :

« Je n'étais plus qu'à quelques milles de Moncton. De là, un autobus me conduirait jusqu'à ce comté de Kent, petite oasis française à l'est du Nouveau-Brunswick, où je verrais enfin la grande nappe bleue de l'Atlantique ; et, au cœur de cette terre acadienne, Pointes-aux-Coques, tout rempli encore des visages qui me ressemblaient. »
(7)

La métaphore de l'oasis—flot de vie improbable au milieu d'un désert sans vie—n'est pas neutre puisqu'elle est associée à une communauté française isolée dans un milieu minoritaire anglophone qui la menacerait. La présence de ces visages est aussi le signe des liens ineffaçables et toujours visibles de la généalogie qui se transmettent et s'incarnent physiquement : ils constituent pour Maillet une des marques de la survivance du groupe. Dans ce lieu qui pourrait correspondre à n'importe quel village côtier (acadien) des Maritimes, Mlle Cormier va mener une quête en spirale excentrique. Mlle Cormier part de Pointe-aux-Coques et va vers l'extérieur à la recherche et à la rencontre des gens, des lieux, des histoires, des habitudes, du temps passé avec des personnes qu'elle apprend à aimer, à connaître, et dans lesquelles elle finit tellement par se reconnaître. C'est dans ce village qu'elle décide finalement de rester, achevant ainsi sa quête et sa désaliénation mémorielle et identitaire¹⁴⁶. Maillet n'allégorise pas la fondation de la nation, elle lui donne corps et « cœur », à la manière dont Césaire décrit Haïti dans

¹⁴⁶ Maillet ne pose pas la question de la nouvelle dynamique d'aliénation qu'implique l'adoption d'une nouvelle culture et identité. Cette problématique apparaîtra dans ses ouvrages ultérieurs quand se poseront les questions de normativité et de pureté qu'imposent à différents niveaux l'appartenance à un groupe. J'entends par là les questions notamment de son exil montréalais, de son orientation sexuelle, de ses positionnements intellectuels, idéologiques ou religieux.

son *Cahier d'un retour au Pays natal*. Mlle Cormier semble s'imprégner du lieu et des personnes qui l'habitent. En ce sens elle présente Pointe-aux-Coques comme une incarnation essentialiste, un espace porteur de la survivance d'une identité acadienne propre. Le retour de Mlle Cormier ne joue pas sur le tragique ou le romantisme ; il s'ancre dans une description très réaliste de ce qui représente pour la narratrice la survivance d'un fait culturel et identitaire. Si Haïti est pour Césaire le lieu « où la négritude se mit debout pour la première fois »¹⁴⁷, Pointe-aux-Coques est pour Mlle Cormier le lieu de la (re-)naissance de son acadianité.

La fin du roman montre le choix et la volonté de Mlle Cormier de rester en « Acadie » et de s'unir à Jean. La réunification avec le lieu et les personnes passe par une recherche qui l'amène à diversifier les représentations qu'elle a d'elle-même et de son héritage identitaire et culturel « acadien ». Mlle Cormier ne se perd pas dans ce lieu, elle se trouve et trouve celui avec qui elle va pouvoir potentiellement transmettre cette découverte.

Par ailleurs, et toujours en opposition à Évangéline qui, après son départ, ne peut se fixer et (re)construire une vie de couple comme on le lui suggère, Mlle Cormier se confronte à la réalité ; une réalité sociale mais aussi géographique et territoriale puisqu'elle décrit les lieux qu'elle parcourt. À la manière d'Évangéline, Mlle Cormier est en quête, mais elle n'abandonne pas le choix de sa destinée à un pouvoir divin—Évangéline devient nonne à Philadelphie et abandonne ainsi toute possibilité de perpétuer la généalogie et la mémoire du groupe, toute chance de transmettre sa culture à une

¹⁴⁷ Aime Césaire, *La Poésie*, Edition établie par Daniel Maximin et Gilles Carpentier (Paris : Le Seuil, 1994), p.23. La comparaison de l'acadianité avec la négritude—utilisée pour la première fois par Césaire dans cette phrase tirée du *Cahiers d'un retour au pays natal*—est plus qu'anecdotique. Le terme d'acadianité apparut dans les années 1970, renvoie lui aussi à une conception figée et essentialiste de l'identité.

descendance. Quant à Mlle Cormier—figure féministe non radicale—, elle impose à son présent et son avenir l'individualité de ses choix.

Les deux jeunes femmes sont à la recherche de ce qui semble leur être destiné, mais Mlle Cormier est à la recherche d'elle-même, de quelque chose qu'elle ressent et qu'elle semble ne jamais avoir vraiment possédé. Cette recherche elle la fait au contact d'un lieu et des autres. Évangéline est déjà mariée et l'unique sens qu'elle donne à sa vie est la recherche de Gabriel et le regard que Dieu porte sur elle. Les seules rencontres humaines qu'elle fait sont celle des Acadiens installés en Louisiane, et celle de l'Indienne Shawnee dans les forêts du nord. Elle choisit de ne pas rester avec ces personnes qui mettront longtemps à s'intégrer au système social normatif états-uniens. Au contraire, elle semble délaissier les autres humains à bout de patience, choisit de dédier sa vie à Dieu. Le cas de Mlle Cormier semble diamétralement opposé : elle n'est encore attachée à aucun homme, elle est instruite et indépendante—son père ne semble pas avoir de contrôle strict sur elle puisqu'elle décide de partir seule loin de son foyer. Contrairement à Évangéline, qui avant la déportation passe de la responsabilité de son père à celle de son mari pour ensuite être accompagnée d'un prêtre puis de son beau-père avant de devenir nonne, Mlle Cormier n'est placée sous l'autorité d'aucun homme. Au cours de sa quête—qui se limite non pas à une errance sur un immense territoire mais à la découverte d'un village et de ses environs—Mlle Cormier est essentiellement entourée de femmes qui la protègent, la soutiennent et lui font découvrir son présent et son passé. Bien qu'entourée et surveillée par Nazarine, l'habitante de Pointe-aux-Coques qui la loge, Mlle Cormier semble libre de ses choix et de sa sexualité. L'absence de mère dans les deux cas se trouve compensée par d'autres présences ; uniquement patriarcale dans le cas d'Évangéline, et principalement

féminine dans le cas de Mlle Cormier. Maillet présente donc aussi une autre vision de la transmission des valeurs et de la culture—portée essentiellement par les femmes—et du rapport à l'autre masculin et à la sexualité.

Mlle Cormier devient l'allégorie d'un nouveau type d'Acadienne, celle d'une jeune femme moderne et indépendante qui (re)découvre ses racines et son histoire et se les rapproprie. Ses ancêtres eux-mêmes semblent avoir suivi le parcours parfait de ceux qui peuvent incarner la pureté de l'origine, ayant cheminé au gré des aléas historiques à travers les différents lieux mythiques qui incarnent l'histoire et la survivance de l'Acadie, de Grand-Pré en Nouvelle-Ecosse, à Memramcook au Nouveau-Brunswick. Depuis les origines, le fil de la mémoire semble s'être transmis jusqu'à l'arrière-arrière-grand-père de la narratrice qui se la voit racontée par sa cousine. Suivre une seule famille permet de retracer en fait toute l'histoire récente de ce qui est resté de l'Acadie des Maritimes, faisant le lien entre l'Acadie historique fondée en Nouvelle-Ecosse, et l'Acadie moderne, « sortie du bois » au 19^e siècle après avoir été dispersée par le Grand Dérangement et démographiquement la plus importante au Nouveau-Brunswick.

3) Temps et espace : deux composantes essentielles de la (re)naissance identitaire et de l'affirmation du « je »

La question de la mémoire des origines est directement liée à celle de l'identité, celle de l'Acadien, et Maillet la posera fréquemment dans ses premiers ouvrages. Mais contrairement au récit de Longfellow qui va dans la première partie du poème réifier et simplifier la figure de l'Acadien par des descriptions romantiques pour mieux la faire disparaître par la suite, Maillet tente de l'enrichir en mettant en évidence les détails qui en

font sa spécificité. Dans le cas de *Pointe-aux-Coques*, il faut attendre la fin du roman pour voir la transformation s'opérer. Elle passe d'abord par une reconnaissance de l'autre-moi—Jean—qui rompt la dichotomie nous/vous (eux) :

« Il m'arrive parfois de m'imaginer, dit-il enfin, que vous êtes née dans mon village, que vous avez partagé mon enfance, que vos pères sont mes cousins. Vous êtes tellement comme nous, que j'ai peine à me convaincre que vous n'êtes pas de chez nous, que vous puissiez ne pas aimer Pointes-aux-Coques et la mer, que vous avez un autre pays et qu'il va vous reprendre. » (208-209)

Il pose indirectement la question : est-ce que le lieu de naissance surpasse l'hérédité et s'oppose dès lors à l'appartenance à un groupe ?

Avant que Mlle Cormier ne réponde à cette question et prenne sa décision finale, il faudra entendre le père exilé et revenu au pays natal dire à sa fille : « Tu es fille d'Acadie » (222). Cette remarque qui tiendra lieu de postulat est essentielle car elle fonde une légitimité ; celle dont l'écrivaine aura besoin par la suite pour écrire une littérature « acadienne » et nationale. L'établissement de cette légitimité est essentielle et elle sera d'ailleurs remise en cause quand on accusera Maillet d'écrire et de produire ses pièces à Montréal, et non pas « en Acadie ».

L'identité renvoie à cette question problématique du « je ». Ce premier roman auto-fictif est raconté à la première personne par une demoiselle qui pourrait très bien ressembler à Maillet lorsqu'elle était un peu plus jeune. Elle aussi est allée enseigner comme institutrice dans de petits villages acadiens et peut-être a-t-elle eu alors le sentiment de se replonger dans un milieu dans lequel elle aura perçu une certaine « authenticité » qu'elle tentera toute sa vie de reproduire dans ses ouvrages. Ces spéculations ne peuvent occulter la réalité du texte ; une outsider se retrouve dans le

village de ses ancêtres où elle apprend à connaître les gens et leurs coutumes, où elle va se faire adopter par eux et reconnaître comme Acadienne faisant partie du groupe, et où elle décidera finalement de rester.

« Je » cache son identité et son hérédité, elle découvre peu à peu l'Acadie et, arrivée à la toute fin du roman, son père lui confirme : « Tu es fille d'Acadie ». Cette courte phrase présente plusieurs ambiguïtés qui sont autant de nuances problématiques auxquelles Maillet ne cessera de se confronter tout au long de sa carrière d'écrivaine. Le père ne dit pas à la porteuse de parole qu'elle est « femme d'Acadie » ou « Acadienne », deux notions qui évacuent plus ou moins les connotations spatiales et temporelles. Il replace explicitement la narratrice dans une double dimension spatiale—l'Acadie - et temporelle—l'hérédité qu'implique un des deux sens du mot « fille », c'est-à-dire « enfant » née de l'Acadie. La phrase au présent renvoie par ailleurs à un autre constat ontologique qui s'attache au second sens du mot fille ; l'importance du genre, de la jeunesse de l'intéressée et de sa présence physique dans un lieu à un moment donné : elle « est ». La remarque du père, qui revient lui-même au pays natal après plusieurs décennies d'absence, arrive après que la narratrice a passé un an à Pointe-aux-Coques, à la découverte d'une culture, toujours vivante, héritée de ses ancêtres. La reconnaissance par le père de l'hérédité que porte sa fille, ceci alors que la femme et la mère ne sont jamais citées dans le roman (ce qui est aussi le cas pour Évangéline), renvoie à l'importance que le lieu peut jouer dans la naissance identitaire. Ce nouveau baptême par le père, cette re-naissance métaphorique passe par une personnification de l'Acadie—la terre, un territoire qui n'existe pas sur les cartes mais qu'on peut nommer—qui a le

pouvoir de donner naissance à cette nouvelle personne¹⁴⁸. La quête territoriale et identitaire vient ici combler l'absence et le vide maternel puisque l'Acadie—territoire « féminin » - est présentée comme ayant enfanté la narratrice. Évangéline, idéal virginal et soumis de la femme victorienne, n'a en tête que de retrouver son mari, et ne se pose à aucun moment la question de son identité. Elle échoue dans sa quête de devenir épouse et mère, elle abandonne son héritage culturel pour se mettre au service de Dieu dans une ville immense où aucune présence acadienne n'est signalée. Philadelphie qui représente ce lieu historique et symbolique de la naissance de la nouvelle nation dans laquelle les nouveaux arrivants, souvent partis sous l'effet de la contrainte ou de la nécessité, sont appelés à se fondre.

Dans le texte de Maillet, l'expérience et le choix du lieu de vie en « Acadie », plus que celui de la naissance, font partie des principaux éléments constitutifs d'une représentation identitaire culturelle et nationale propre. Cette vision offre la possibilité d'un retour, option qui n'apparaît à aucun moment dans le poème *Évangéline* de Longfellow qui évince l'acadianité d'Évangéline et insiste au contraire sur la fonte de ses origines culturelles dans le creuset américain. Alors que Longfellow fait perdre à Évangéline toute trace de ses origines et caractéristiques géographiques, historiques et culturelles, Maillet redonne à Mlle Cormier la possibilité d'accéder à une acadianité qu'elle semblait avoir perdue à cause de l'exil de son père.

Après cette reconnaissance par la figure paternelle de son statut identitaire, la narratrice accepte de rompre la solitude de Jean et lui offre de donner son nom au bateau détruit par la tempête et qu'elle l'invite à reconstruire. En s'engageant avec un homme et

¹⁴⁸ Par « personne », j'entends ici « personne sociale », c'est-à-dire attachée à une sphère culturelle et nationale identitaire spécifique – en l'occurrence « acadienne » - qui permet de la situer à l'intérieur d'un groupe et par rapport à d'autres groupes.

en décidant de rester vivre dans le lieu de ses origines ancestrales, en offrant à Jean son soutien et la possibilité de transmettre à leur descendance leur capital culturel et identitaire dans ce lieu qui incarne leur origine individuelle et collective communes, la narratrice se libère définitivement de l'aliénation que son père avait créée en s'exilant et elle offre à l'Acadie la possibilité d'une perpétuation. L'homme, le patriarche (les élites) est responsable de l'abandon de l'Acadie, mais ceci n'empêche pas leur descendance d'essayer de la réinvestir. « Je » rétablit le lien et l'équilibre entre ses origines individuelles et ses origines acadiennes, entre sa mémoire et la mémoire de son groupe, entre son sentiment d'appartenance et sa volonté d'ancrage. Ce désir d'un retour vers le territoire ancestral et d'une identité « racine » —notion associée au concept de culture « atavique » telles que les décrit Glissant¹⁴⁹—constituent une rupture épistémologique et ontologique essentielle par rapport à l'Évangéline de Longfellow, et ils resteront des motifs et thèmes fondamentaux dans l'imaginaire et l'œuvre de Maillet.

4) Roman de jeunesse, respect des canons et explorations langagières

Pointe-aux-Coques reste un roman de jeunesse qui d'un point de vue stylistique est assez éloigné de ses écrits ultérieurs mais aussi du long poème en décasyllabique de

¹⁴⁹ Glissant, dans *Poétique de la relation*, p.157-158, distingue schématiquement deux types d'identités ; une « identité-racine » marquée par une volonté d'ancrage territoriale et associée à une culture atavique – c'est-à-dire fondée sur une filiation légitime caractérisée par une genèse et des mythes fondateurs qui légitimise l'ancrage territorial. Dans ses premiers écrits, Maillet s'appuie essentiellement sur cette vision de l'identité qui met en avant la nécessité de l'ancrage et de l'enracinement pour qu'une culture porteuse d'une identité se développe. Plus tard, au cours des années 1970, des tensions apparaîtront dans les écrits de Maillet, entre cette attirance pour l'« identité-racine » et celle pour une « identité-rhizome », qui se combine à des cultures « composites » nées de la colonisation. Dans cette tension, c'est toute la problématique de la digenèse acadienne qui se trouve représentée ; la première genèse de 1604 née de la colonisation est devenue atavique avec le temps, et quand la Déportation de 1755 a dispersée les Acadiens, la seconde genèse a créé les fondements d'une nouvelle culture et de nouvelles identités marquées par une origine commune – l'Acadie fondée en 1604 – et la dispersion des individus et communautés dans de nouveaux espaces où ils ont plus ou moins conservé les traits culturels qui les caractérisaient. Maillet est prise dans cette tension et la nécessité de trouver un nouveau système référentiel et normatif sur lequel appuyer sa vision de l'Acadie et des Acadiens.

Longfellow. Maillet y explore toutefois différentes dimensions de son imaginaire qu'elle continuera d'explorer. Elle pose ainsi différents jalons qui seront les marqueurs intra et extradiégétiques de son œuvre, cette exploration concernant aussi bien la forme que le fond. On classera ce premier roman parmi ceux qui font implicitement référence à *Évangéline*, qui ont un signifié *évangélinien*, bien que le mot y soit présent mais uniquement pour renvoyer au journal du même nom¹⁵⁰.

Sur la forme, le roman est linéaire, divisé en vingt chapitres qui se suivent chronologiquement et découpent en sections événementielles, la première année que la jeune institutrice Mlle Cormier a passée dans le petit village acadien de Pointe-aux-Coques. Ce choix renvoie explicitement à la volonté de Maillet d'écrire, sous le couvert d'un roman auto-fictionnel, une histoire et une mémoire sociale et folklorique de « l'Acadie ». L'intrigue est simple et la narration s'attache à décrire les événements marquants de cette année, de ce cycle passé dans un lieu que la jeune femme apprend à découvrir. La psychologie des personnages n'y est que très superficiellement abordée. Mise à part l'écriture qui est très « scolaire » et tranche avec les écrits suivants, une des particularités est le peu d'humour qui apparaît dans le texte de Maillet. On ne distingue pas encore de trace d'inspiration rabelaisienne dans ce premier roman que Maillet ne laisse pas trop s'éloigner des canons de l'époque, aussi bien sur la forme que sur le fond.

Une des rares libertés qu'elle semble s'accorder est l'insertion parcimonieuse, à petites touches, de parler « typique » parfois qualifié d'« acadien »¹⁵¹. Ce choix soutient

¹⁵⁰ Mlle Cormier parle d'une boutique qui fait office de bureau de poste ; un des endroits importants du village : « Tout ce monde se donnait rendez-vous à la boutique de Malvina. Non qu'on s'attendit à remporter chez soi quelque important courrier ; tout au plus y aurait-il le journal l'*Évangéline*, le catalogue du printemps de la compagnie Eaton, peut-être les *Annales de Sainte-Anne*, et çà et là, des lettres de l'Ontario ou des États-Unis. Mais ça suffisait. Qu'avait-on besoin de tant de paperasse ! Aussi, demande-t-on à un bureau de poste de fournir d'abord des lettres et des journaux ? » (104, 105)

¹⁵¹ « Quand Jean reviendra, dit Grand Dan, il fera quelque chose, lui. C'est un homme de *fiance*, une belle jeunesse. Parce que les jeunes de nos jours ont tendance à quitter la pêche pour aller gagner au Labrador, ou

une volonté de réalisme et d'authenticité et il marque déjà une nouveauté en soi puisque le canon linguistique et littéraire de l'époque veut que le « français de France » constitue la norme. Maillet poursuivra toutefois cette tendance linguistique qui va rapidement s'affirmer dans son second roman—*On a mangé la dune* (1962) - et dans la première pièce marquante qui inspirera son théâtre¹⁵²—*Les Crasseux* (1968, modifiée en 1973 et 1974)¹⁵³. Elle s'oppose aussi en ceci à Longfellow qui, en plus de faire parler ses protagonistes dans la langue de la puissance colonisatrice, place dans leur bouche d'Acadiens pourtant non-éduqués, un langage d'anglophone très lettré. Pour autant la langue que choisit Maillet est aussi en décalage avec la réalité linguistique « acadienne » qui à l'époque insère déjà des mots anglais dans son lexique, parfois au point de s'assimiler totalement sur le plan linguistique. Alors que Longfellow, pour des raisons évidentes de conventions littéraires fait s'exprimer les « Acadiens » dans un anglais que peu d'entre eux maîtrisaient à l'époque, Maillet purifie le parler acadien de ses influences anglaises (chose qui sera moins radicale par la suite). Elle pousse ainsi sa volonté de décoloniser sa culture à la limite du réalisme au profit d'une authenticité linguistique « acadienne » pure¹⁵⁴.

dans l'Ontario. La jeunesse d'à c't'heure exige trop de divertissement. Dans notre temps, j'avions ni grosse machines sur les routes, ni radio à la maison, ni que je menions les filles faire des pirouettes dans les salles de danse ou les restaurants. La vie était simple autrefois. Je vivions pauvres, mais contents. Quand Jean reviendra, j'ai espérance que la Pointe aussi reviendra avec lui. Jean, c'est un homme du passé... »(107)

¹⁵² Par « première pièce marquante », j'entends une première pièce qui sera largement diffusée et connue et dont l'intrigue et les personnages seront repris dans son théâtre et ses romans principalement au cours de années 1970 et 1980. Avant *Les Crasseux*, Maillet aura écrit d'autres pièces, mais c'est dans *Les Crasseux* qu'apparaissent notamment les personnages de la Sagouine, de la Sainte, Don l'Original ou encore Michel Archange ; personnages qui seront par la suite au centre d'autres pièces et récits et serviront de support et de fil directeur à l'œuvre de Maillet.

¹⁵³ *La Sagouine* (1971), texte tout d'abord destiné à être lu, sera diffusé dès 1970 sur les ondes de Radio Canada. Cette collection de monologues constituera une sorte d'achèvement de cette oralité « acadienne » qui sera d'ailleurs à l'époque de sa diffusion souvent décriée. Ces critiques apparaissent notamment au début des années 1970 dans les interventions des lecteurs du journal *L'Évangéline* qui considèrent parfois que ce parler représente mal les Acadiens et n'a rien à faire dans une œuvre littéraire.

¹⁵⁴ Maillet conserve tout même quelques mots tels que les « shops » (205) ou encore « Be my Valentine » (106) qui font d'ailleurs plus référence à l'influence étasunienne qu'à celle du colon anglais.

Maillet propose de manière plus générale de porter un autre regard sur « l'Acadie » et ceux qui la peuplent. En ce sens, son projet de fiction littéraire se double d'un travail d'ethnologue et de folkloriste chargé de transmettre sa version de la mémoire du groupe. Maillet le développe en s'intéressant non pas à l'élite de ce groupe minoritaire, mais aux petites gens et notamment aux femmes ; elle effectue dans ce sens une vraie étude des subalternes, étude qu'elle va poursuivre et approfondir avec *Les Crasseux* (1968), *La Sagouine* (1970-71) et les nombreux intertextes qui vont leur succéder.

5) Pouvoir, agentivité et approche postcoloniale

Maillet place aussi son premier roman dans une perspective postcoloniale puisqu'elle n'ignore pas la présence « anglaise » et son influence sur la petite société de Pointe-aux-Coques. Elle laisse transparaître dans ce premier ouvrage la question de l'empreinte coloniale et de l'approche postcoloniale¹⁵⁵, thèmes qu'on va retrouver à divers degrés dans les ouvrages qui suivront. La question de l'Autre « anglais », le plus souvent présenté comme exploitant et exploiteur économique, reste un des motifs récurrents de l'œuvre de Maillet et puise grandement dans l'imaginaire de la Déportation qui a permis aux colons anglais, venus par la suite, de prendre possession des terres précédemment occupées par les Acadiens.

Maillet avance l'idée qu'une action et que des changements sont possibles dans les communautés et la société acadienne, mais que ceux-ci ne sont pas entre les mains de l'ancienne génération et de l'élite traditionnelle. Les différences générationnelles d'appréciations apparaissent de manière évidente lorsque la narratrice parle de Jean avec

¹⁵⁵ Suivant les distinctions que développent Chris Bongie dans *Islands and Exile* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998) et Moura dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (Paris : PUF, 2005) : postcolonial, post/colonial et post-colonial.

le Grand Dan—mémoire vivante du groupe, figure tutélaire et ami d'enfance de son père. Jean fait partie de cette génération de jeunes hommes qui partent périodiquement chercher du travail à l'extérieur de la communauté, et notamment dans les « shops »—comprendre les usines—aux Etats-Unis. Les changements de styles de vie affectent cette « belle jeunesse » qui « exige trop de divertissement » (107). Maillet semble toutefois proposer à travers l'exemple de Jean, une alternative viable à la désaffection des jeunes et à la rupture générationnelle. Le regard extérieur de la narratrice propose une nouvelle vision de la place de l'homme dans la société acadienne, et quand le Grand Dan voit en Jean « un homme du passé » parce qu'il reviendra à Pointes-aux-Coques, la narratrice voit au contraire en lui un « homme de l'avenir ».

Grand Dan et Jean sont les figures allégoriques des hommes acadiens du passé et de l'avenir. Grand Dan incarne « toute cette gloire des premiers défricheurs, des chasseurs d'Atlantique », ceux qui ont conservé la vision d'une culture atavique, fondée sur la religion catholique et l'exploitation de la terre et de la mer, ceux qui ont lutté pour une première Renaissance acadienne, en s'appuyant sur la notoriété du poème *Évangéline*, en gardant le statu quo politique et économique qui plaçait la population acadienne au rang de subalterne, héritage de son passé de colonisée. Grand Dan perçoit Jean comme un « homme du passé » car il voit en lui un jeune homme attaché à un lieu, contrairement à cette partie de la jeunesse qui veut partir, attirée par les paillettes de la vie moderne et de la consommation. Il lui semble que cet attachement à la terre est le signe d'un ralliement univoque de Jean aux valeurs et aux comportements de ses ascendants ; en ce sens il se trompe.

Jean n'est pas l'homme soumis qui accepte sa condition et le statu quo, et c'est en ceci qu'il ne représente pas un « homme du passé » au regard de la narratrice. Jean veut que les Acadiens coopèrent pour prendre en main leur avenir social—on l'a déjà abordé à propos du sauvetage de l'église incendiée - et économique¹⁵⁶. Il se bat sur place et pour son groupe tout en voulant s'émanciper des tutelles économiques—notamment anglaise - qui s'imposent à lui et à sa communauté. ; il croit en son *agentivité*. C'est pour cet « homme de l'avenir » que Mlle Cormier décide de rester.

Cette fin ressemble fortement à la fin de *Maria Chapdelaine* de Hémon (1913), un autre roman fondateur écrit par un étranger¹⁵⁷ et qui a toujours, à l'époque où écrit Maillet, un impact profond sur l'imaginaire québécois et canadien-français en général. Maillet ne peut ignorer cet ouvrage, mais son roman s'inscrit dans une toute autre logique que celle imaginée par Louis Hémon¹⁵⁸. Dans le roman de Maillet, son héroïne choisit aussi de rester dans le village de ses ancêtres, mais elle épouse non pas un homme attaché aux traditions et à la terre et qui semble être prisonnier d'un système normatif qui l'écrase, mais au contraire un homme qui affirme son pouvoir d'action et veut changer les conditions de vie des Acadiens de sa communauté. Maillet semble jouer avec un système de référence discursif et littéraire plus large—dépassant la seule littérature et le milieu « acadien » - dans lequel l'élément central est la réappropriation des discours écrits par les « autres » et l'affirmation d'une nouvelle *agentivité*.

¹⁵⁶L'économie, plus que la politique, est au centre des intérêts de Maillet ; on lui reprochera de ne pas plus s'impliquer idéologiquement.

¹⁵⁷Louis Hémon, un Français, publie ainsi un des grands textes de référence de la littérature québécoise, de la même manière que l'Américain Longfellow fait entrer les Acadiens dans la littérature. *Maria Chapdelaine* s'est affirmé dans l'imaginaire québécois et canadien-français comme le roman du terroir par excellence. L'auteur présente un Québec profond, froid et inhospitalier où les hommes vivent durement dans un combat constant pour contrôler et exploiter les fruits de la terre et de la forêt. Les populations vivent dans la piété et la croyance religieuse

¹⁵⁸ Par ailleurs un Français écrivant sur le Québec. Appartenance nationale extérieure qui lui a été reprochée de la même manière que Longfellow a pu se voir reprocher son américanité – au sens états-unien du terme.

Pointe-aux-Coques n'est pas simplement le premier écrit d'importance de Maillet ; il est classé comme le premier « Roman acadien » de la collection de la maison d'édition montréalaise Leméac qui publie l'œuvre de Maillet au Canada. Dans la dernière partie de ce chapitre, nous nous intéresserons aux deux écrits majeurs suivants : le roman *On a mangé la dune* (1962) et la pièce de théâtre *Les Crasseux* (1968). L'analyse littéraire s'attachera et se limitera à analyser le sens et la place des différentes références explicites à Évangéline présentes dans les deux textes. Nous verrons que ces références s'inscrivent dans une relation de filiation du signifié vis-à-vis de *Pointe-aux-Coques*, mais elles ne font pas d'Évangéline l'élément cohésif de la trame narrative comme a pu le faire le premier roman de Maillet.

IV. *On a mangé la dune* (1962) et *Les Crasseux* (1968) : la confirmation de l'ancrage territorial et l'affirmation d'un style littéraire—Présence explicite d'Évangéline dans la diégèse

Ces deux écrits qui marquent la première période de l'écriture de Maillet, présentent deux des grandes tendances qui vont guider sa démarche littéraire. *On a mangé la dune*, publié à compte d'auteur en 1962, entre dans la catégorie de l'auto-fiction. Maillet y raconte sa jeunesse et sa vision de l'Acadie par le truchement du récit d'une petite fille rêveuse. La seconde tendance que l'on qualifiera de *faulknéro-rabelaisienne*, sera la plus féconde quant à la quantité d'œuvres produites par la suite. La pièce de théâtre *Les Crasseux*, dont la première version est publiée en 1968, en constitue le premier mouvement.

Ces deux récits ont en commun la particularité d'introduire deux approches narratives qui seront constitutives de la littérature d'Antonine Maillet. Ils partagent aussi un traitement particulier du signe « Évangéline » qui est dans les deux cas abordé explicitement dans le texte, et le plus souvent avec une ironie à peine retenue.

1) *On a mangé la dune* (1962) : une auto-fiction « acadienne » engagée, éclipsée par la Révolution tranquille québécoise

Quand Maillet propose à une maison d'édition montréalaise le manuscrit de son deuxième roman, on le lui refuse et elle doit, pour le faire paraître, le publier à compte d'auteur. Le contexte dans lequel elle veut se faire publier n'est pas des plus favorables, car à l'époque, le Québec est en pleine « révolution tranquille », aux prises avec ses questionnements nationaux, politiques et sociaux. L'intérêt se porte plus alors sur les intellectuels qui abordent les sujets par lesquels « le Québec » veut faire reconnaître, sur la scène nationale canadienne, ses particularités, ses aspirations et ce qu'il considère comme ses droits fondamentaux¹⁵⁹. Les tensions autour des discours nationalistes et indépendantistes monopolisent l'attention, et si le roman de Maillet n'est pas en reste et propose des lectures et des approches idéologiques engagées, elle représente une autre réalité de la francophonie canadienne à laquelle l'institution littéraire et le lectorat québécois ne semblent pas particulièrement s'intéresser à l'époque.

L'histoire que Maillet raconte est celle de la petite Radi—Radegonde de son vrai prénom—et de ses péripéties d'enfant dans un village de la côte « acadienne » du Nouveau-Brunswick. Bien que cela ne soit pas précisé, on comprend, en le recoupant

¹⁵⁹ Marcel Dubé, dans son introduction à la réédition du roman faite par Leméac en 1977 et intitulée « Entre l'enfance et la vie: l'instance tragique », analyse cette époque où plutôt que de s'intéresser à la fiction littéraire et au monde de l'imaginaire, « les esprits [...] se laissaient prendre au jeu de l'histoire instantanée. » (10).

avec les éléments biographiques de la vie de Maillet, que ce récit est une auto-fiction dans laquelle l'auteure réécrit son enfance. Radi est une petite fille rêveuse, qui aime explorer les environs de son village. Elle joue aux alentours de « la dune » - métaphore d'une Acadie mouvante et sans contour précis - autour de laquelle, avec des camarades de son âge, elle invente des jeux et des situations souvent inspirées de ce qu'elle peut voir chez les adultes et dans la société qui l'entoure. Un jour que leur père tombe malade et perd son emploi, Radi et ses frères et sœurs vont essayer de s'organiser pour gagner de l'argent. Commence alors une prise de conscience toute nouvelle des enjeux et difficultés du monde adulte. Radi a de nombreux amis et camarades de jeu, la plupart francophones, mais parfois se glissent dans les groupes des enfants anglophones que Radi n'accepte pas toujours. On constate, au fil de l'histoire, et bien que cela ne soit jamais clairement énoncé, la présence et l'influence du discours de la société ambiante et des adultes. C'est d'ailleurs dans le cadre de tirades sur l'organisation et la marche du monde qu'apparaissent explicitement les références faites à Évangéline.

a) Évangéline au service de la réflexion sur la géographie de « l'Acadie »

La première référence à Évangéline est indirecte puisqu'il s'agit une nouvelle fois d'une référence au lieu d'origine du personnage de Longfellow : Grand-Pré. Radi se fait expliquer par son frère Léopold, celui qui semble détenir la science et le savoir, où se trouve Montréal. Contrairement à ce que Radi pouvait en penser, « Montréal n'est pas de l'autre côté de la dune, mais à l'ouest; car à l'est c'est l'océan, et plus loin l'Angleterre et toute l'Europe ». Cette nouvelle déstabilise complètement la conception du monde que

s'était construite la petite fille ; et « si Montréal n'est pas derrière la dune, Montréal peut bien s'écrouler » (93).

« Si le monde n'est plus celui de Radi: les États, par-delà l'étang des Michaud, le Pôle Nord en haut du champ, la Louisiane sur le chemin de Grand-Pré, et Grand-Pré, loin là-bas, au pays de l'exil; [...] si Montréal n'est plus que ce petit point sur la carte dans le gros livre de géographie... ah non! Et Radi, le même soir, a tout révélé à Céline. Et Céline a pleuré Montréal dans un long poème avec des rimes. Radi, elle, n'a rien rimé, mais elle a serré les dents et rejeté en bloc la vérité des cartes et de la géographie. Non, elle ne laisserait pas, comme ça, s'écrouler son monde à elle, son Pôle Nord en haut du champ, ses États de l'autre côté des Michaud, sa Louisiane exilée. » (93)

Ce passage illustre une nouvelle fois l'importance, pour les personnages de Maillet, de se situer dans le monde et comment se trouve inséré dans leur imaginaire, un système de références à la fois profondément ancrées dans le réel mais aux connotations relevant de la pure imagination. Radi combine lieux réels de son petit milieu et lieux inconnus, lointains et quasi magiques dont elle entend parler et qui participent à la constitution de l'image mentale que se construisent sa société et les adultes. Ce mécanisme de combinaison en apparence simplificatrice du réel et de l'imaginaire va plus loin que les simples affabulations d'une petite fille ; elle représente le fond de la problématique de la représentation géographique de « l'Acadie ».

Il y a dans ce passage un agencement très complexe des références qui permettent à Radi de se positionner et de positionner son monde. Dans ces quelques phrases, Radi représente ce que peut constituer l'angoisse de se savoir dans un lieu tout en étant incapable d'en esquisser les contours précis. Pourtant Radi puise dans toute une gamme hétéroclite de marqueurs géographiques, mais Léopold semble lui suggérer que son imaginaire et la réalité ne correspondent pas. Tel est le centre du questionnement qui

revient dans l'œuvre de Maillet quant à la définition géographique de l'Acadie postcoloniale : comment situer sur une carte un lieu qui n'existe que dans l'imaginaire et que chacun se représente en fonction de son propre imaginaire?

Cette question est essentielle et elle renvoie à une conception particulière de l'identité nationale à l'époque ; celle-ci est liée à l'existence d'un espace circonscrit et clairement identifié—un territoire national—auquel se rattache une identité. Radi possède pourtant des marqueurs de choix ; elle sait que l'Angleterre et l'Europe sont loin par-delà l'océan, que le Québec et Montréal se trouvent en bordure de son monde, puis il y a les Etats. Viennent ensuite des lieux aux consonances tout aussi mythiques qui d'autre part renvoient autant à la géographie physique qu'à la géographie symbolique des origines. C'est là qu'Évangéline et Grand-Pré font leur apparition, associés à la « Louisiane en exil »—qualificatif auxquels les Cadiens de Louisiane n'adhèrent pas puisque certains se considèrent aussi comme vivant dans une autre « Acadie ». Au centre de tout cela il y a le monde de Radi, un monde qu'elle essaie de situer et de mettre en perspective afin de se représenter une vision tangible d'un concept qu'elle ne nomme que métaphoriquement « la dune ». La dune est cet espace tangible mais mouvant, en constante transformation et qui peut apparaître et disparaître soudainement, pris qu'il est à la frontière entre terre et mer, deux éléments qui marquent aussi profondément l'imaginaire de Maillet. Le regard naïf et angoissé de l'enfant renvoie à des questions que les Acadiens se posent à une époque où d'autres (descendants de) « colonisés », dans le Québec voisin, tentent de faire entendre leur voix et de reprendre, sur une terre territorialement bien définie—la province de Québec—, le contrôle de leur destinée nationale.

Car tous ces lieux, aussi bien que la « dune » près de laquelle vit Radi, sont aussi les lieux de la dispersion des Acadiens ; constituent-ils à eux tous ou séparément une nouvelle version de l'Acadie? Maillet expose ici les questions qui tiraillent l'Acadie postcoloniale, à savoir sa non-existence cartographique réelle et son éclatement géographique. Elle aborde un embryon de problématique qu'on pourrait qualifier de rhizomique et qu'elle va continuer de creuser par la suite, ceci avant que Deleuze et Guattari ne la théorisent plus profondément¹⁶⁰.

On perçoit par ailleurs clairement dans ce passage l'humour et l'ironie de Maillet. Radi ne se laisse pas prendre à la complainte du poème en rime de sa sœur Céline, pas plus que Maillet ne laisse le poème de Longfellow effacer l'Acadie « réelle »—celle qui a survécu à la déportation - à coup de vers en décasyllabe. Radi rejette « la vérité des cartes et de la géographie » car elle est convaincue que l'existence de son monde, tel qu'elle se l'est construite dans son imagination, est bien réelle. Elle affirme, dans une tirade pleine d'humour qui mélange tous ses marqueurs géographiques dispersés, qu'elle ne laissera pas « s'écrouler son monde à elle ». Radi va d'ailleurs se battre pour lui, comme on va le voir dans le second extrait.

b) Evangéline au cœur de la représentation de la mémoire historique de « l'Acadie »

Dans le chapitre IX du roman dans lequel Maillet fait plusieurs fois référence à Évangéline, il ne s'agit toutefois plus de reconstruction de la représentation géographique de l'Acadie, mais de représentation de l'histoire.

¹⁶⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Mille Plateaux* (Paris « Minuit, coll. « Critique », 1980), et *Rhizome* (Paris : Édition de Minuit, 1976).

Ce chapitre revêt une importance majeure pour qui veut appréhender la complexité des influences et dynamiques qui modèlent le discours nationaliste acadien de l'époque. Il est au centre de l'auto-dérision nationaliste dans *On a mangé la dune*. Maillet réussit le tour de force de faire le point sur ce discours et d'exprimer sa vision et son idéologie en les synthétisant et les distillant à travers le regard naïf des enfants et de Radi en particulier. Le lecteur de l'époque ne pouvait que percevoir l'ironie de son approche en voyant, en quelques pages, jaillir une multitude de références qui renvoient aussi bien à la remise en question de la religion, qu'à des citations d'historiens nationalistes célèbres tels que Lionel Groulx, ceci en passant par des références à Évangéline ou encore une réappropriation ironique et imagée de la Marseillaise ; l'hymne révolutionnaire national français se faisant « acadien ».

L'histoire commence par un jeu entre les petites filles. Un petit groupe se rassemble pour créer une communauté religieuse de nonnes. Elles construisent un « monastère », élisent une supérieure qui n'est autre que Céline, la soeur de Radi. Radi se situe toujours dans l'entre-deux ; entre les groupes de garçons et de filles. Elle participe au départ à la création de la communauté mais s'en écarte rapidement car elle « n'aime pas prier longtemps » (153) ; « Radi voulait bien bâtir des monastères et échafauder des règles ; mais à condition que ce fût un règlement militaire et une vie de chevalerie. » (153) Elle applique d'ailleurs ce dernier précepte à la lettre, puisqu'elle se déplace sur le dos d'un petit garçon, Christin, qui lui fait office de cheval.

Ce premier mouvement apparaît clairement comme une métaphore de la vie de Maillet. Novice dans sa jeunesse, destinée à une vie religieuse et réglée, elle change complètement de voie pour se laisser porter par le monde du rêve et de l'imaginaire.

Maillet s'affirme dans un monde d'hommes, ne se sent appartenir à aucun des cadres normatifs que sa société a créés pour elle. A la fin du chapitre IX, alors qu'elle s'est réconciliée avec Céline, « Radi se dresse dans son lit prise de panique [et demande éperdue à Céline :] Si on ne fait ni une sœur, ni une vieille fille, ni une femme mariée, qu'est-ce qu'on fait dans la vie? » (162). Sa sœur ne lui répond pas, et on sait que Maillet ne choisira aucune de ces trois voies, mais qu'elle devra « s'exiler » à Montréal pour vivre sa vie de couple avec sa compagne et produire hors d'Acadie une littérature qui ne parle pourtant que de cette entité mémorielle à laquelle elle se dit si fortement attachée.

Ce qu'illustre ce premier passage c'est l'imbrication fondamentale qui existe entre les parcours identitaires des individus et ceux des groupes auxquels ils appartiennent. A l'époque où Maillet écrit, des tensions apparaissent entre une vision traditionaliste de la société acadienne portée par le respect des valeurs religieuses et de la hiérarchie patriarcale, et une vision néo-nationaliste plus portée par une volonté de modernisation de la société, de redéfinition des valeurs sociales et identitaires et un combat pour la reconnaissance et l'affirmation du groupe sur la scène publique. C'est exactement cette lutte que Maillet métaphorise dans ces jeux d'enfants—des enfantillages—mettant en scène la lutte fraternelle entre la communauté religieuse et réactionnaire dirigée par sa sœur Céline, et celle idéologiquement plus complexe et éclatée que va fonder Radi—ceci bien qu'elle n'en comprenne pas tous les enjeux¹⁶¹.

On appréhende mieux le mélange—ou plutôt la confusion—des concepts et des références quand « la nouvelle fondatrice s'en va fonder » (155). Radi tente de définir en quelques phrases les bases de sa nouvelle communauté de laquelle elle exclue immédiatement Peggy : « Non, pas Peggy, pas d'Anglais¹⁶²! La religion, c'est aux

¹⁶¹ Voir le passage en annexe 1.

¹⁶² Par « Anglais », il s'agit ici des anglophones de la province que les Acadiens opposent aux « Français ».

Acadiens; c'est pour ça qu'on les a dispersés. Radi n'aura plus rien à faire avec les Anglais, maintenant qu'elle connaît toute l'histoire » (155). Déjà, Radi mélange plusieurs notions puisqu'elle assimile appartenance ethnique et religion, croyances religieuses et nationales. La touche d'humour est évidente et si on se place dans la perspective de Maillet, voilà un premier message qui est passé. Radi fonde sa rhétorique sur une vision très personnelle de l'histoire ; une histoire qui s'apparente à celle qu'elle s'est construite plus tôt quand Léopold lui avait redessiné la géographie de son monde :

« Léopold [...] lui a expliqué la chicane entre Groulx et Maheux. C'est Groulx qui a raison, bien sûr. Il veut l'union et non pas l'unité. Ça ne fait pas de différence à Radi, vraiment, qu'on soit uni dans l'union ou dans l'unité. Pourvu qu'on reste français. Mais c'est Groulx qui a raison, Léopold l'a dit. [...] Ça fait trop longtemps qu'on nous en fait manger. C'est pourtant les Français qui sont venus les premiers au pays. Et les Acadiens avaient les meilleures terres, et vivaient heureux. Puis voilà qu'un bon matin, Lawrence est arrivé et a mis le feu à l'église avec tous les hommes dedans. Et les femmes étaient dehors qui criaient, et les enfants jetés dans les cales de bateaux, et les vieillards massacrés, et les hommes pendus. Puis on les dispersa, tous. Évangéline seule resta sur la côte à pleurer, avec le Père Félicien... Il avait un curieux chapeau, le Père Félicien. Comme un cardinal noir... Puis on dispersa Évangéline avec les autres. Jusqu'en Louisiane. Mais ils sont revenus, crains pas. Ils sont revenus, tous! » (155-156)

Ce paragraphe constitue un joyeux mélange de références historiques, politiques ou culturelles, d'exagérations et de pure invention portée par un langage d'enfant qui ne peut que faire sourire le lecteur, qu'il soit ou non totalement au fait des enjeux que décrit Radi.

La référence à Lionel Groulx, par exemple, est capitale car Groulx fait partie de ces premiers historiens, écrivains et théoriciens du discours national et indépendantiste québécois. Lionel Groulx (1878-1967), prêtre catholique, historien, écrivain et nationaliste québécois convaincu, a écrit et lutté pour l'affirmation des droits des francophones au Québec. Groulx était en faveur de la création d'un « État français » qui

se substituerait à l'état provincial afin de sortir les Canadiens français de la situation de sous-développement dans laquelle ils se trouvaient au début du 20^e siècle, bien que majoritaires au sein de la province de Québec. Groulx prônait la défense de la langue française, l'acquisition de droits et de reconnaissance nationale pour les Canadiens français et le développement d'un nationalisme économique qui contrebalancerait le monopole de la minorité anglophone sur les ressources de la province. Il a été le premier à recevoir le prix littéraire Champlain, et Antonine Maillet en a été la quatrième lauréate en 1960 avec *Pointe-aux-Coques*. Le Prix Champlain avait été créé en 1957 pour « encourager la production littéraire chez les francophones nord-américains de l'extérieur du Québec » tout en cherchant à « susciter chez les Québécois un intérêt particulier à l'endroit des autres francophones d'Amérique. »¹⁶³ Maillet joue ironiquement sur une sorte de filiation littéraire dans laquelle elle se voit placée suite à l'obtention de ce prix pour son premier roman. Maillet ne s'engagera pourtant pas dans la même voie que cette grande figure des discours nationalistes, mais elle s'attachera régulièrement à la commenter.

La référence à Évangéline dans ce passage est par ailleurs intéressante à plus d'un titre. Elle montre tout d'abord la confusion entre « réalité » et « fiction » historique. Bien qu'Évangéline soit une invention du poète Longfellow, Radi parle d'elle comme si elle était un vrai personnage historique qui aurait été déporté. Ce qui est une évidence avec le recul n'était pas forcément le cas dans l'imagination et la croyance populaire. De nombreux « historiens » avaient contribué à semer le doute en essayant de faire le lien entre le poème et les faits historiques tels qu'ils étaient plus ou moins connus. Certains en

¹⁶³ Extraits de la description du Prix Champlain telle que décrite sur le site Internet officiel : http://silq.ca/prix_et_concours/prix_champlain/ - Site consulté le 28 février 2010.

étaient arrivés à dire qu'Évangéline avait réellement existé mais sous un autre nom, qu'elle ne serait pas morte aux États-Unis ou encore qu'elle aurait en fait vécu en Louisiane après le Grand Dérangement¹⁶⁴. Les multiples réécritures, traductions et interprétations de l'œuvre ont laissé des traces dans l'imaginaire populaire telles que souvent, la compréhension et la connaissance précise du texte initial s'est trouvée masquée par l'accumulation de strates de textes et discours successifs¹⁶⁵.

L'autre élément qui domine est l'humour et l'ironie qui entourent l'évocation d'Évangéline. Maillet, à travers les pensées de Radi, semble tout d'abord ressasser cette image tragique et romantique de la pauvre Évangéline restée sur la côte en train de pleurer. Mais au lieu de parler de la mort de son père qui succombe dans ses bras, elle parle du Père Félicien et dégonfle le tragique de la scène : « Il avait un curieux chapeau, le Père Félicien. Comme un cardinal noir ». Et puis vient l'exagération et de nouveau la confusion entre réalité et fiction ; on les dispersa mais « ils sont revenus, tous! ». La petite fille participe de ce travail de sape et de dénigrement d'une histoire irréaliste pourtant substituée à l'histoire officielle et à la réalité des faits.

Plus tard, Radi s'est dirigée en ordre de bataille avec les enfants qu'elle a recrutés « en bas »—ceci en référence aux personnes de basses conditions socio-économiques qui vivent dans la partie basse et pauvre du village. Ceci en référence aux révolutions populaires du passé qui se veulent les échos des révolutions des esprits. Radi marche vers

¹⁶⁴ Le livre du juge Cadien, Felix de Voohries, *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline* publié en Louisiane en 1907 est une parfaite illustration de ce travail de réécriture et de réappropriation qui a influencé l'imaginaire populaire. On pourrait aussi citer un ouvrage moins polémique qui fait aussi ce lien entre histoire et fiction, tel que celui de George P. Bible, *The Acadians. The Historical Basis for Longfellow's Poem Evangeline*. Gretna (Louisiana) : Pelican Publishing Company, 1998 [Philadelphia : Ferris & Leach, 1906]

¹⁶⁵ Cette tendance est d'ailleurs toujours vraie au début du 21e siècle, tel qu'on le verra dans la troisième partie de cette recherche.

le monastère en chantant une version acadienne de la Marseillaise : « Allons enfants de l'Acadie, Le jour de guerre est arrivé. Pom, pom-pom! Pom, pom-pom! Allons, les fils de la patrie, Les descendants des exilés. » (157) Radi désacralise plusieurs symboles nationaux et se les réapproprie en les transformant et en les substituant. En changeant les paroles de l'hymne national du pays d'avant l'empire—la France—, Radi le fait sien et s'approprie son pouvoir ; comme l'avait fait les élites acadiennes avec *Évangéline*. Le chant révolutionnaire en français, symbole d'un changement sociohistorique radical, remplace le chant religieux en latin devenu hymne national acadien. Religion et vieux nationalismes sont une première fois moqués et bafoués. S'en suit une joute orale ; les « nonnes » cachées dans leur monastère priant pour éloigner Radi et ses « soldats » amassés devant les murs :

« - Ouvrez! commande Radi.

« De la grêle, des fléaux, des tremblements de terre »,

« Libéranosdominé! »

- Choisissez la paix ou la guerre!

« De tout mal »,

« Libéranosdominé! »

Radi renverse jusqu'à la nuque de son képi de carton et cherche un autre argument à opposer aux litanies.

- Dieu vous garde! qu'elle crie.

Et les filles de Dieu ouvrent aux fils de la patrie.

La paix est faite. Les nonnes et les soldats fraternisent. Citrouille et Catchou, et Francis, et Pit Motté et Tit-Jean à Vitaline, et Fernande et Ben Hou-hou, tous les genoux sales d'en bas du village ont suivi Radi en gonflant les joues. Et pour la patrie, la jeunesse ardente s'est levée, bâton au poing. Puis on a fait halte un instant dans la remise de la gare, où Radi a expliqué Groulx et Maheux, les Anglais, l'exil, *Évangéline* et la Société l'Assomption.

Mais voilà que Céline, à son tour, se met en train de les endoctriner.

- Dieu, premier servi, qu'elle leur dit en levant les bras.

Et Citrouille, et Pit, et Catchou lèvent aussi les bras en jurant.

- Commencez par votre perfection, pis après vous changerez le pays.

Et tous les soldats ajoutent à leur bagage d'exil et d'Évangéline et de Groulx, le nouveau thème de leur perfection. » (158-159)

Humour et ironie sont au centre de ce passage qui participe de la critique que Maillet formule indirectement face aux querelles idéologiques qui agitent la société acadienne à l'époque. D'un côté l'Église attachée à des valeurs morales et qui veut contrôler la population en s'assurant de sa loyauté. Une Église qui, ironiquement encore, n'est représentée que par un clergé féminin qui d'ordinaire n'a pas voix au chapitre. Cette domination par la croyance a un double objectif : s'assurer d'une part de conserver le contrôle sur la petite minorité catholique et donc le pouvoir de l'Eglise sur la société. Conserver d'autre part le statu quo politique avec le pouvoir dominant anglais protestant qui avait accepté de laisser les prêtres conserver leur statut à la condition qu'ils ne s'engagent pas dans des activités de déstabilisation politique. Face à eux, la foule des discours indépendantistes, les fatigués de la domination et du dénigrement de la majorité « anglaise » au pouvoir, les nostalgiques et les revanchards qui veulent venger Évangéline et reprendre possession de l'Acadie, mais aussi les notables contrôlant le pouvoir économique acadien naissant. Maillet présente ce brouhaha confus comme de vrais enfantillages ; les enfants se perdant dans des joutes verbales mais n'ayant fondamentalement que peu d'impact sur leur monde, mis à part lorsque « Radi et ses soldats démolissent un piège à marmotte, et déchirent la culotte de Wellington, le fils des exilés » (160). Et finalement, alors que ces disputes semblent ne mener nulle part, Radi fait appel à l'image totémique qui malgré les changements sociaux a gardé tout son pouvoir ; Dieu. Ceci n'empêche pas Céline et Radi de retomber dans cette même

confusion et opposition très aristo-platonicienne des discours—Dieu ou les réalités sociopolitiques—qui agitent les « Acadiens » à l'époque. Ce qui se joue ici c'est la hiérarchie des loyautés. Les Acadiens doivent-ils rester fidèles à l'Eglise et confiants dans le clergé qui se propose d'assurer leur salut transcendantal, ou doivent-ils préférer les appels des tenants du nationalisme qui leur promettent une liberté terrestre? On le voit, le peuple semble confus, et ses élites qui se disputent ne paraissent pas mieux maîtriser les enjeux du débat.

Cette ironie permet à Maillet de créer une distance entre ce qu'elle écrit et les enjeux personnels qui la motivent. Elle se protège ainsi des attaques et critiques car elle peut toujours prétendre que ce sont ses personnages qui expriment leurs idées ou que les idées exprimées ne sont pas à prendre au sérieux puisqu'il s'agit d'enfants. Par ailleurs, l'ironie permet d'amenuiser l'importance de l'objet qui en est la cible. Ceci lui permet par exemple de rabaisser la charge et la portée symbolique de ces mêmes objets, comme on le constate avec Évangéline. Enfin, l'ironie utilisée sous forme de métaphore, permet de multiplier les signifiés—la métaphore est en soi une figure de style qui propose un détour dans la formulation d'un discours, et combinée à l'ironie, elle pose la problématique d'un sens second que l'auteur pourrait vouloir donner à cette métaphore. Le jeu des enfants, comme miroir déformant, simplificateur et caricatural du monde des adultes en constitue ici un parfait exemple.

L'étude de la présence d'Évangéline dans *On a mangé la dune* permet ainsi de porter un regard critique sur la religion, la langue, les Anglais, les symboles nationaux, les luttes idéologiques entre fédéralistes et indépendantistes, les formes du combat et de la lutte, l'embrigadement des masses et la formation d'un nouvel imaginaire national

inspiré principalement du modèle québécois mais spécifiquement appliqué à l'Acadie. Dans le texte qui suit, la portée des apparitions diégétiques d'Évangéline semble beaucoup moins complexe.

2) *Les Crasseux* (1968) : exploration de la naissance d'un univers *faulknéro-rabelaisien*

La pièce de théâtre *Les Crasseux* - publiée en 1968 et rééditée en 1973 avant d'être publiée de nouveau en 1974 dans une version revue et corrigée - marque le début d'un nouveau cycle dans l'écriture de Maillet. Avec cette pièce, Maillet connaîtra un premier succès théâtral qui tiendra notamment au style qu'elle emploie. Elle ancre de nouveau son intrigue dans un petit village côtier acadien et entre avec *Les Crasseux* dans un cycle littéraire *faulknéro-rabelaisien*. La pièce est la première œuvre de Maillet à être rééditée, marquant ainsi l'intérêt que le public a pu lui porter et l'importance croissante que va occuper Maillet dans le paysage littéraire acadien et francophone canadien à partir du début des années 1970.

Maillet semble cette fois encore s'inspirer de ce qu'elle a pu voir dans son village natal de Bouctouche. Elle décrit la vie difficile des petites gens, les Crasseux, et leur effort pour survivre à une époque, celle de l'entre-deux guerres, où les politiques sociales des gouvernements provinciaux et fédéral ne sont pas encore développées. Ce village est séparée par une voie ferrée qui divise les gens d'En-bas, les Crasseux, et ceux d'En-haut, la société plus aisée et bien-pensante des petits notables du village. La pièce fait des allers-retours entre le monde des Crasseux, vivant dans le dénuement et la pauvreté, et ceux des gens d'En-haut qui sans vivre dans la richesse, n'en sont pas réduits à lutter pour survivre. Les moteurs de l'action sont surtout le fait des Crasseux qui pour récupérer de la

nourriture, vont mener une véritable expédition contre ceux d'En-haut pour s'emparer d'un tonneau de mélasse.

Les personnages archétypiques qui animent la pièce sont parfois inspirés de figures qui sont apparues dans *Pointe-aux-Coques* ou *On a mangé la dune*. Ils s'affirment dans cette pièce comme des personnages principaux récurrents qu'on retrouvera par la suite dans la plupart des pièces et de nombreux romans des années 1970. C'est en ce sens que Maillet entre dans un cycle plus *faulknérien* où elle s'attache à ancrer ses histoires dans des lieux spécifiques, en recréant dans sa littérature et son théâtre un monde acadien imaginaire inspiré de ses souvenirs de jeunesse. Pour la première fois dans cette pièce apparaissent certains des personnages capitaux—telle que la Sagouine—qui apporteront à Maillet un immense succès populaire. A partir d'autres personnages, elle écrira plus tard plusieurs pièces ou romans. On qualifiera d'autre part cette pièce et ses avatars de *rabelaisienne*, autant pour l'humour que pour le choix de la langue que Maillet emploie, à savoir un parler acadien coloré inspiré de la langue de Rabelais, qu'elle veut à la fois authentique et caricatural.

Seuls deux courts passages font explicitement apparaître Évangéline. Dans le premier, les Crasseux, les gens d'En-bas, souffrent de la faim, ils repensent à l'époque où ils pouvaient manger à leur faim. Ils pensent aux gens d'En-haut qui festoient et à la mélasse qu'ils gardent et ne veulent pas vendre à des prix raisonnables aux gens d'En-bas qui ne peuvent pas l'acheter. Finalement, La Sagouine, Miche-Archange, Don l'Original, la Sainte, Noume, Citrouille et les autres décident d'aller se battre pour récupérer de la mélasse. Ils discutent de l'organisation de l'expédition :

« MICHEL-ARCHANGE—J'avons point besoin de femmes, goddam de bitch!

LA SAGOUINE—Ah! Non? Ben qui c'est qui va les endormir, les Marchandoux de melasse? Une créature a été créée et mise au monde pour racheter le monde, souviens-toi de ça, Michel Archange. C'est Jeanne d'Arc, qu'a sauvé la France, c'est écrit dans les livres saints; Lacordaire tout seul pouvait rien faire. Pis nous autres, je descendons toutes d'Évangéline pis de Marie-Stella. Ça fait que quitte la Cruche faire sont ouvrage de Cruche, asteur, et quitte-les débaucher avec l'armée. » (52)

Comme dans le passage cité précédemment du roman *On a mangé la dune*, l'humour est au centre de l'écriture. Évangéline représente ici, avec la sainte patronne Marie-Stella, une figure tutélaire et protectrice des Acadiens. La Sagouine renforce sa légitimité et son pouvoir en la comparant à Jeanne d'Arc ; la sainte catholique qui avait permis de la France face aux Anglais. Là encore, Évangéline joue un rôle multiple dans le discours, et le discours se la réapproprie pour en donner une image caricaturale. Sa place de symbole et de mythe dans l'imaginaire populaire est rappelée, mais avec une ironie qui ne peut que la désacraliser. Pour défendre l'image des femmes face à la remarque machiste et insultante de Michel-Archange qui dit de manière enlevée que les femmes n'ont rien à faire dans l'expédition montée pour récupérer de la nourriture, la Sagouine utilise Évangéline comme argument central. Elle le fait en mélangeant les références à plusieurs imaginaires nationaux—Jeanne d'Arc pour la France et Évangéline et Marie-Stella pour l'Acadie—mais aussi des références au sacré et à la religion—la vierge et les livres saints. Il faut aussi préciser la connotation sexuelle implicite qui apparaît dans ce dialogue. La Sagouine avance comme premier argument pour soutenir l'importance des femmes, que c'est par la séduction et la manipulation des femmes auprès des « Marchandoux de melasse » qu'ils pourront en arriver à leurs fins. Ce sous-entendu semblerait s'opposer à la sainteté des images qu'elle invoque par la suite, mais ce

paradoxe ne semble pas présent dans l'esprit de la Sagouine qui opère de constants bouleversements de valeurs. Si les femmes qui vont sauver le monde sont des séductrices qui en arrivent à leurs fins en utilisant leurs atouts féminins auprès des hommes, et si elles se prétendent descendantes d'Évangéline et de la Vierge Marie, la Sagouine fait de ces deux vierges des femmes à la sexualité volontaire et explicite¹⁶⁶. Maillet amorce pour la première fois dans cette pièce la thématique de la reconquête du pouvoir par les femmes, et sous l'égide des femmes.

Maillet se place à la limite du blasphème qu'elle fait passer avec beaucoup d'humour. Elle sait de toute façon qu'à l'époque, bien que les Acadiens soient encore fortement attachés au catholicisme et aux symboles nationaux, ils sont aussi plus ouverts à la critique de la religion ; un mouvement initié aussi au Québec au cours des années 1960.

Dans le second passage, La Sagouine, Miche-Archange, Don l'Original, la Sainte, Noume et Citrouille parle de l'enfer et du paradis. Ils viennent de parler des personnes qui se trouvent en enfer :

« DON L'ORIGINAL—Pis du bôrd du paradis, y avait'i tchequ'un?

NOUME—Ils étaient rien que deuses ; Évangéline pis Marie-Stella. Ça fait que je nous en avons venu. » (97)

Là encore elle sous-entend avec ironie que seule deux femmes—Évangéline et Marie-Stella - semblent avoir leur place au paradis. C'est une nouvelle fois à la doctrine et aux figures sacrées de la religion et de l'imaginaire national qu'elle s'en prend. Le rejet

¹⁶⁶ Jeanne d'Arc, aussi qualifiée de « pucelle d'Orléans » dans les discours et la mémoire populaires, est au centre de multiples influences. Elle a reçu de la Vierge Marie la mission de sauver la France en allant convaincre le roi de France de la laisser mener ses troupes contre les Anglais. On se situe donc dans la même dynamique avec les mêmes systèmes de références religieux, nationaux et symboliques.

des anciens symboles sacrés est tel que les deux hommes préfèrent quitter le paradis plus que d'y rester avec Marie-Stella et Évangéline. Initié dans *Les Crasseux*, ce mouvement de dénigrement et de désacralisation d'Évangéline, dans ce qu'elle représente au sein de l'imaginaire acadien, va se poursuivre avec plus d'acuité dans les monologues de *La Sagouine*, ainsi qu'on le verra dans le second chapitre.

Omniprésence d'Évangéline dans le discours culturel « acadien »

Dans ce premier chapitre nous avons voulu montrer combien la mise en place et la compréhension d'un discours sur Évangéline implique de prendre en considération la personne qui produit ce discours, le contexte dans lequel ce discours est produit et consommé, et bien évidemment une analyse polymorphe de ce discours.

L'analyse littéraire de trois des premières œuvres de Maillet illustre à la fois l'importance de la place d'Évangéline dans le discours produit dans les régions « acadiennes » des Provinces maritimes canadiennes de l'époque, mais aussi la nécessaire appréhension de la densité culturelle qui permet de comprendre la portée de cette présence. On a vu par ailleurs que l'étude de la place d'Évangéline dans cette littérature est un prétexte approprié pour qui veut présenter et analyser l'évolution et l'épistémologie du discours national et identitaire acadien qui parfois reflète, dépasse ou contredit les grandes tendances conceptuelles dans lequel il est produit. Si Maillet ne peut se passer d'Évangéline pour exprimer la question mythique des origines et de la quête identitaire, elle pose par ailleurs la question de l'aliénation qu'implique cette image omniprésente dans le discours.

Dans ses premiers textes, Maillet s'immisce ainsi dans l'espace quasi dogmatique de la voix et de l'imaginaire acadiens uniques. Elle le fait à l'aide d'une littérature teintée d'humour, et ceci dans une langue plus à même de toucher le lectorat local qu'elle vise à l'époque. Tout en reconnaissant implicitement qu'Évangéline reste au centre de l'imaginaire de son groupe, elle raille plus ou moins subtilement l'importance qui lui est faite et ouvre la voie à un processus iconoclaste de réappropriation plus agressif et plus marqué.

C'est ce que nous allons aborder dans les deux chapitres suivants. Nous commencerons tout d'abord par analyser la place d'Évangéline dans les écrits du début des années 1970 ; écrits qui s'inscrivent plus profondément dans le mouvement de création d'une littérature nationale acadienne. A cette époque, Maillet sera marquée des sceaux de la légitimité intellectuelle, de la légitimité populaire, et de la légitimité d'auteure désormais établie. En ce sens ses écrits ne seront plus seulement les reflets de ce que l'auteure observe et souhaite pour sa société, ils influenceront eux-mêmes cette société. Dans le troisième chapitre, nous verrons comment Maillet va utiliser Évangéline pour se défaire de son qualificatif d'écrivaine acadienne. Cela lui permet finalement d'atteindre une audience nationale et internationale, et de proposer une nouvelle icône littéraire acadienne propre à se substituer à l'omniprésence *évangélinienne*.

Chapitre 2. De *La Sagouine* à *Mariaagélas* : réinvestir l'espace du discours par la parole et redonner un sens actuel et vivant au mythe (1970-1974)

La première phase de la carrière littéraire d'Antonine Maillet connaît un tournant au début des années 1970 avec la publication de sa thèse de doctorat sur *Rabelais et les traditions populaires en Acadie* ainsi que la reconnaissance populaire que va lui apporter la diffusion radiophonique puis la publication des monologues de la Sagouine en 1970-1971. Ces deux événements vont lui apporter une triple légitimité—intellectuelle, populaire et littéraire—sur laquelle Maillet va s'appuyer pour fonder sa carrière d'enseignante, de critique et d'auteure qui à partir de cette époque verra la publication régulière d'ouvrages de l'écrivaine « acadienne ».

Les années 1970 correspondent de manière générale à la période qui aborde le plus explicitement la problématique qui nous intéresse dans cette étude, à savoir l'importance de l'influence d'Évangéline sur l'œuvre de Maillet au moment même où celle-ci développe plus profondément les bases d'une littérature nationale « acadienne ». Maillet est contemporaine de la vague de revendications politiques et sociales « acadiennes » qui voient le jour dans les années 1960 notamment dans le lieu qui va cristalliser la contestation¹⁶⁷ : Moncton et son université « française » fondée en 1964. Les mouvements étudiants de la fin des années 1960 s'appuient essentiellement sur la volonté d'une reconnaissance par les autorités gouvernementales canadiennes et par la majorité anglophone de la nécessité d'une prise en considération politique et sociale plus importante de la minorité francophone « acadienne ». Les revendications linguistiques en faveur du bilinguisme¹⁶⁸ et d'un enseignement en français cachent des distensions qui se

¹⁶⁷ Il s'agit principalement des revendications linguistiques et sociales qui appellent à une plus grande reconnaissance de la minorité francophone et acadienne des provinces Maritimes et principalement du Nouveau-Brunswick.

¹⁶⁸ En 1969 la loi 73, ou *Loi sur les langues officielles du Nouveau-Brunswick*, a contribué à faire du Nouveau-Brunswick la première et la seule province canadienne officiellement bilingue jusqu'à aujourd'hui. Votée au moment où Maillet écrivait *La Sagouine*, elle établit le français et l'anglais en tant que langues officielles de la législature et de l'administration. Pour autant, en ce début de décennie, la langue « acadienne » était encore souvent considérée avec mépris par la population anglophone, tel que

font jour au sein même de la population « française », prise dans les tensions idéologiques de l'époque qui opposent les tenants de la tradition aux courants marxisants. Pour les premiers, l'héritage catholique canadien-français fondé sur les structures et valeurs familiales et patriarcales doit servir de poteau-mitan à la survivance du fait acadien. Pour les seconds placés notamment dans la mouvance des départements de sciences humaines de l'Université de Moncton, l'affirmation nationale passe par une remise en question des structures traditionnelles de la société acadienne qui ont selon eux empêché les Acadiens de sortir d'une situation socio-économique de subalternes. Certains de ces intellectuels seront à l'origine de la création du Parti acadien¹⁶⁹ qui n'aura de réel écho populaire qu'entre 1972 et 1975, date à laquelle son président abandonnera l'idée d'obtenir une province acadienne indépendante.

l'illustre le film *L'Acadie, l'Acadie?!?* (1971) de Michel Brault et Pierre Perrault, que l'on peut visionner sur le site de l'Office National du Film du Canada (http://www.onf.ca/film/Acadie_Acadie). Ce ne sera d'ailleurs que dix ans plus tard, le 17 juillet 1981, que l'Assemblée législative adoptera la *Loi reconnaissant l'égalité des deux communautés linguistiques officielles au Nouveau-Brunswick* (<http://www.gnb.ca/0062/acts/lois/o-01-1.htm>). Pour la première fois, le gouvernement provincial reconnaîtra l'égalité de statut des Acadiens en tant que communauté linguistique, et s'engagera à protéger et promouvoir le développement de cette communauté. Mais avant ces lois et avant que les changements de mentalités ne s'opèrent, certains Acadiens discriminés ou ayant honte de leur « mauvais » français en seront arrivés à décider d'abandonner leur langue maternelle au profit de l'anglais pour mieux s'intégrer dans le milieu économique et social. L'assimilation linguistique choisie ou subie de manière plus ou moins forcée, provoquant parfois des situations familiales atypiques. Tel était le cas d'un ami originaire de Bathurst (une petite ville du nord francophone du Nouveau-Brunswick avec une minorité anglophone détentrice des principales industries locales) qui parlait français à ses parents, et dont la mère répondait en français mais le père en anglais. La langue anglaise étant pourtant une langue seconde que le père de mon ami, né juste après guerre, avait été amené à parler pour pouvoir trouver un emploi. Ceci car les anglophones de la province, à l'époque et encore majoritairement en début de 21^e siècle, étaient monolingues et imposaient l'usage de la langue coloniale dans l'espace public. Roy, Muriel K. « Démographie et démolinguistique en Acadie, 1871-1991 », pp. 141-206, et Louise Péronnet, « La situation du français en Acadie ; l'éclairage de la linguistique », pp. 467-504, in Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes : études thématiques des débuts à nos jours* (Moncton : Chaire d'études acadiennes, 1993). La loi 73 et la reconnaissance du fait francophone et « acadien » sont à la fois les marqueurs et les moteurs qui ont contribué au désenclavement des sociétés acadiennes qui ont peu à peu intégré des espaces plus diverses de l'économie et sont sortis d'une pauvreté dont les courants marxisant tenaient l'Église et les élites traditionnelles pour responsables.

¹⁶⁹ Sur le Parti acadien, voir l'ouvrage de Roger Ouellette, *Le Parti acadien. De la fondation à la disparition, 1972-1982* (Moncton, Chaire d'études acadiennes, coll. « Mouvance », 1992), 123 p.

Dans cette sphère des Provinces Maritimes, Maillet sera une des rares figures publiques et intellectuelles à proposer une voie alternative. Son double statut d'intervenante « intérieure »—car « Acadienne »—et « extérieure »—car vivant et travaillant à Montréal, et son choix de s'exprimer via la littérature lui conféreront un statut et une légitimité de porte-parole et porteuse de parole¹⁷⁰. Cette voix singulière qu'elle parviendra à conserver malgré les critiques, lui permettra, sinon d'échapper à cette confrontation qui divisa la communauté acadienne de la fin des années 1960 jusqu'au début des années 1980, tout au moins de lui survivre. Maillet conservera une audience et un lectorat qui l'accompagneront de son premier grand succès local avec *La Sagouine* (1970-1971), jusqu'à la consécration internationale avec *Pélagie-la-Charrette* (1979).

C'est aussi au début des années 1970 que prend lentement corps la remise en question de l'icône culturelle et du mythe littéraire *évangéliniens* dans l'œuvre d'Antonine Maillet. La logique de réappropriation passe par une double démarche : la remise en question de la figure mythique et des fondements historiques sur laquelle elle se fonde, et la redéfinition des systèmes de représentation « acadiens ». Ce lent processus de réappropriation ontologique, discursif et idéologique commence avec *La Sagouine*. Uniquement oral, puis diffusé par écrit, *La Sagouine* fera connaître à Maillet une première consécration qui sera tout d'abord régionale, puis nationale (québécoise et

¹⁷⁰ Par porteuse de parole, j'entends ici que Maillet se veut avant tout une conteuse mais aussi une « rapporteuse » de paroles pour qui l'oralité est à l'époque le principal moyen d'expression. Beaucoup de ses personnages—dont bien sûr la Sagouine—sont inspirés de personnages réels qu'elle a rencontrés et interviewés. Son style littéraire de l'époque est principalement celui de l'oralité ; une approche de l'écriture qui lui permet plus facilement d'intégrer le parler acadien dans ses œuvres et de rendre plus réels—plus « authentiques »—ses récits en diminuant cet espacement que crée intrinsèquement l'écrit vis-à-vis de la parole. Cette approche est aussi une conséquence directe de sa volonté de faire parler ses personnages et pas seulement de les décrire. Elle met en situation ses personnages et veut littéralement porter sur le devant de la scène la parole des personnes qui les ont inspirés.

canadienne), et lui ouvrira les portes d'une plus large audience avec notamment la diffusion télévisuelle des monologues sur la chaîne Radio Canada et surtout le succès qu'elle rencontrera lors de ses tournées au Canada et en France. *La Sagouine* aura une suite, mais permettra surtout à Maillet de profiter d'une notoriété naissante qui lui donnera l'occasion de s'impliquer de plus en plus dans son travail d'écrivain au dépend de sa profession d'enseignante¹⁷¹.

La première partie de ce second chapitre permettra d'explorer l'utilisation que fait Maillet de *La Sagouine* pour s'approprier l'attention de son public et le distancier de la représentation que ce dernier se fait d'Évangéline. De par la langue, les motifs et les thèmes qu'elle aborde, Maillet pose les fondements d'un nouveau discours national dont elle oriente les interprétations en fonction des publics auxquels elle s'adresse¹⁷². Elle offre aussi à « l'Acadie », sa première héroïne moderne depuis *Évangéline*.

La seconde partie du chapitre s'intéressera à d'autres écrits de cette période du début des années 1970 : *Par-derrière chez mon père* (1972), *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie* (1973) et *Mariaagélas. Roman Acadien* (1973). À travers ces œuvres, Maillet explorera d'autres approches littéraires qui comprendront toutes des références plus ou moins explicites à Évangéline. Maillet se glissera dans les interstices des littératures de son époque—notamment française et québécoise—pour affirmer un projet littéraire spécifique sur lequel elle fondera le capital littéraire acadien naissant. Ces trois œuvres, dont les deux premiers font

¹⁷¹A propos de l'influence qu'a la notoriété publique sur le passage d'une activité d'enseignement à celle d'écrivain, un parallèle notable peut être tracé entre Maillet et Longfellow. Quand Longfellow publie *Évangéline. A Tale of Acadie* en 1847, il est depuis plusieurs années professeur de langues modernes à Harvard. C'est la hausse conséquente de ses revenus littéraires grâce à la publication de ce premier succès littéraire et commercial qui va lui permettre de se consacrer exclusivement à la littérature. Le parallèle est plus profond si on considère que Longfellow participe lui-même à cette époque à une phase d'écriture du récit national américain et du capital littéraire qui lui est consubstantiel.

¹⁷² Les commentaires de Maillet dans les médias mettent en évidence ces adaptations argumentaires.

offices de manifestes littéraires, vont permettre à Maillet de donner une substance à « l'Acadie ». L'auteure y développe des stratégies et des embryons de récits qu'elle reprendra par la suite dans ses écrits. Ces stratégies sont destinées à répondre à un certain nombre de problèmes qui empêchent la fondation d'une nouvelle conscience nationale. Parmi ces problèmes Maillet évoque la question problématique de la cohérence territoriale, la question du choix de la langue représentative du groupe, celle de la construction de la mémoire historique ou encore le problème de la pauvreté ou des changements sociaux qui font disparaître le folklore du « pays ». Et comme une métaphore filée au milieu de tout cela, la présence d'Évangéline qui empêche l'avènement d'une nouvelle société, d'un nouveau discours et d'un nouvel imaginaire.

I. *La Sagouine* : une voix féminine pour rétablir une « complicité populaire et poétique » (1970-1971)

1) Production et publication de *La Sagouine*

Sous-titrée « pièce pour une femme seule », *La Sagouine* est la première des étapes d'un lent travail de sappe, de déconstruction et de réappropriation de la figure iconique et du mythe d'Évangéline. Maillet produit une œuvre originale qui rompt avec ses trois écrits précédents et se distancie encore plus complètement du personnage de Longfellow¹⁷³ en ce qu'elle crée un *imago* antithétique de celui d'Évangéline¹⁷⁴. Ce ne

¹⁷³ Elle se distingue notamment de la principale traduction du poème en français par Pamphile Lemay en 1865.

¹⁷⁴ Ce terme psychanalytique s'applique parfaitement à la situation complexe par laquelle Maillet a produit cette représentation féminine. *La Sagouine* se trouve à la confluence de plusieurs images qui puisent dans le réel et l'imaginaire, dans le passé et le présent, dans le regard que Maillet porte sur les femmes et sur sa mère, que ce soit dans son environnement social ou familial. *La Sagouine* est une femme « moderne », ancrée dans les réalités présentes du 20^e siècle qui l'a vue naître. Elle est aussi une mère qui par son âge pourrait être la mère de Maillet—une mère dont aucune référence n'apparaît dans les écrits de l'auteur à l'époque. De part les idées qu'elle projette et de par sa verve, *La Sagouine* représente plutôt son auteure et créatrice. Fiction et réalité des personnages et des époques se confondent dans ce récit d'une quête d'une identité familiale et identitaire. Par ailleurs la nouvelle héroïne se veut l'anti-reflet de l'image iconique de la

sont pas seulement les conditions d'émission et de réception du discours qui changent, mais aussi le fond et la forme des descriptions d'une Acadie contemporaine qui s'ancre dans la modernité. Cette rupture s'inscrit principalement dans le discours et par le discours. Elle a notamment pour but avoué, de dévoiler ce qu'*Évangéline* représente en tant que « produit », c'est-à-dire en tant qu'artefact utilitaire qui se serait imposé, avec le temps comme un élément « naturel »¹⁷⁵, dans l'imaginaire collectif et populaire « acadien »¹⁷⁶.

La Sagouine, c'est une forme de « monologue intérieur » et c'est avant tout une voix et une langue, un soliloque qui se mue en « one-woman show ». Maillet propose à l'auditeur, au lecteur, au spectateur, un regard réflexif sur sa société, son petit monde « acadien ». Seule dans une pièce, avec parfois les accessoires de sa profession—balais et seau d'eau sale—la Sagouine plonge la personne qui lui accorde son attention dans un univers qu'elle ne crée que par sa parole. Il s'agit du monde de la Sagouine, mais aussi

femme acadienne qu'a pu forger *Évangéline* dans la culture populaire. Loin d'être une représentation de la perfection, elle incarne davantage la caricature très réaliste d'une femme du petit peuple qui affirme son pouvoir et son *agentivité* par le discours et par les mots.

¹⁷⁵ Jacques Derrida, *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978), p.339-342. Derrida reprend à son compte les trois modes d'être de Heidegger—la chose, le produite et l'œuvre—en les présentant comme entrelacés plutôt que clairement distincts. C'est cet entrelacement et la rhétorique qu'il sous-tend que l'on va tenter de mettre en évidence dans l'approche de Maillet qui utilise et tente de redéfinir la place ontologique d'*Évangéline* dans le discours nord-américain—notamment « acadien »—de son époque. Tout en dévoilant une image qu'elle présente comme passéiste, négative et en complet décalage avec la réalité acadienne contemporaine, elle crée un ensemble de figures de substitution qui auront pour rôle de remplacer *Évangéline* dans le rôle qu'elle jouait de symbole et d'icône nationale.

¹⁷⁶ Pour éviter une faillite de l'imaginaire collectif, Maillet tente autant de le refléter que de le construire en confrontant son propre imaginaire à celui hérité de Longfellow et des élites qui en ont fait la promotion pendant près d'un siècle (1880-1970). Cette construction passe par une reconnaissance de l'influence et du rôle d'*Évangéline* qui passe par le remplacement et non le déni de l'identifiant culturel. Bien que cette logique nécessite un effort que Maillet ne parvient pas toujours à assumer, la démarche thérapeutique engagée par l'auteur vise à prévenir tout risque de retour en arrière en ne laissant pas de place au vide référentiel et mémoriel que provoque le déni. En ce sens, Maillet s'inscrit dans la logique de Giust-Desprairies qui considère que le retour d'un contenu dénié est le signe d'une faillite de l'imaginaire collectif. Florence Giust-Desprairies, « L'imaginaire collectif ou la construction du monde dans les groupes institués », in *Au fil de la parole, des groupes pour dire* (Toulouse : Eres, 2005), p.35-55.

d'une « Acadie du discours », puisque c'est ce motif récurrent et ses corollaires épistémologiques qui sont au centre des préoccupations de la vieille femme.

La genèse de la production et de la diffusion de l'œuvre éclairent sa forme et la dynamique de ses transformations discursives. Maillet écrit les premiers monologues en 1969-1970 alors qu'elle se trouve à Paris et qu'elle termine sa thèse de doctorat sur *Rabelais et les traditions populaires en Acadie*—thèse qu'elle publiera en 1970. C'est donc loin de son lieu d'origine, sur une terre doublement étrangère¹⁷⁷ d'où sont partis ses ancêtres, dans le centre rayonnant de la production intellectuelle et littéraire en français que Maillet écrit ces petits textes pourtant profondément associés, par la langue, les références culturelles et historiques et les personnages, au lieu de sa jeunesse.

La Sagouine est initialement présentée en 1970 sous forme d'interventions monologuées diffusées sur les ondes de Radio Canada et principalement destinées à toute une population francophone canadienne. C'est tout d'abord une sorte de communauté orale radiophonique qui est créée autour des voix de Maillet puis de Viola Léger qui prendra le relais sur scène et à la télévision, et ceci pendant plus de quarante ans. Le message oral est plus rapidement et largement accessible qu'un texte écrit car il ne se limite pas à une population alphabétisée. Les courtes interventions d'une quinzaine de minutes renvoient surtout à l'auditoire cette importance primordiale de l'oralité ; la Sagouine occupe le rôle traditionnel du conteur dans la construction discursive et la transmission de la mémoire collective. Le médium radiophonique établit une nouvelle intimité entre la conteuse et son public. L'audience de l'époque est replongée dans

¹⁷⁷ « Doublement » car détachée de son passé et parce que cette terre n'est pas celle de l'identité nationale à laquelle elle se rattache. Cette situation s'apparente à celle d'autres écrivains du Nouveau Monde—tels Césaire dans les années 1930—qui ont pris plus ou moins volontairement une distance « parisienne » et ont profité de l'éloignement du pays natal pour s'efforcer de réduire l'exil et l'aliénation au travers de l'écriture.

l'ambiance des soirées de contes qu'elle peut écouter dans l'espace intime du foyer tout en ayant cette conscience que d'autres partagent cette même expérience dans l'espace plus large et fragmentée de « l'Acadie » canadienne. Les courriers des lecteurs du journal *L'Évangéline* qui sont publiés dans le journal en réaction aux diffusions radiophoniques, sont un des signes tangibles de cette réceptivité et de son influence potentielle sur la conscience collective¹⁷⁸. Les intervenants voient en la Sagouine une alternative puissante à Évangéline et affirment, par leur message partagé avec les autres lecteurs, l'impact que peut avoir l'espace discursif radiophonique¹⁷⁹. A la suite de ce succès populaire, les monologues de la Sagouine seront publiés en 1971 et réédités plusieurs fois pour finalement apparaître sur les écrans de télévision des Maritimes et du Québec au début de l'année 1976.

Entre les premières lectures sur les ondes de Radio Canada et sa diffusion télévisuelle, le texte sera joué en Europe et notamment en France où il connaîtra un franc succès à Paris, au festival d'Avignon et en « province »¹⁸⁰. Cette première tournée

¹⁷⁸ Il s'agit ici des lecteurs du journal *L'Évangéline* ; on abordera plus loin la réception de la critique au Québec. En 1970 et 1971, au moment de la diffusion radiophonique des monologues de *La Sagouine*, la rare tribune médiatique publique offerte aux Acadiens et lecteurs francophones des Maritimes est l'opinion du lecteur du journal *L'Évangéline*. Les lecteurs réagissent aux diffusions qu'ils entendent et ils débattent autour du personnage de la Sagouine et des représentations que sa personnalité et son discours projettent. Certains louent la critique sociale et la langue « acadienne » de la Sagouine, alors que d'autres regrettent que celle-ci donne des Acadiens une image de peuple sous-éduqué et parlant un mauvais français. Des comparaisons sont faites entre la Sagouine et Évangéline, la première semblant plus proche des réalités sociales des Acadiens alors que la seconde a la légitimité d'un récit historique ancien qui met surtout en avant des vertus que certains lecteurs reconnaissent dans les Acadiens contemporains. Pierre Dairon, *Les rapports entre L'Évangéline et ses lecteurs : une société vue à travers l'opinion des lecteurs d'un journal (1971-1982)*, mémoire de maîtrise non publié, sous la direction de Gérard Beaulieu (Université de Moncton) et Frédéric Chauvaud (Université de Poitiers) (Université de Poitiers, 1999).

¹⁷⁹ Anderson décrit l'importance de ce rituel que joue la création d'un espace discursif commun—journaux puis autres médias écrits ou audio-visuels—dans la constitution d'une communauté imaginée. Par extension, les médias permettent de dépasser le cloisonnement spatial et temporel qui empêche les personnes de se rencontrer directement. Journaux, livres, télévision, internet permettent de diffuser des connaissances et des systèmes de pensée et de référence communs qui participent à la constitution d'une certaine conscience de groupe—qu'elle soit culturelle, nationale, communautaire ou consumériste. Anderson, *Imagined Communities*, (London: Verso Books, 1991).

¹⁸⁰ L'article de Beverly Slopen, « Bouquet continue for Goncourt winner », paru dans *The Gazette* du 3 avril 1982, p. B8, explique que c'est le premier ministre néo-brunswickois de l'époque qui a choisi Maillet pour l'accompagner lors d'un voyage officiel en France en 1972 : « It was [New Brunswick Premier Richard]

permettra à Maillet de se faire connaître auprès de la maison d'édition Grasset qui deviendra son éditeur en France et l'accompagnera jusqu'au Goncourt en 1979.

Au moment où Antonine Maillet publie sa thèse et devient professeur de littérature orale à l'Université de Montréal, le succès de *La Sagouine* l'amène à se consacrer de plus en plus à l'écriture pour finalement se considérer comme pleinement écrivaine à partir de 1975-1976, époque qui correspond à la fin de la période que couvre cette étude. Pour mieux comprendre le rôle de ce récit fondateur dans la lutte que va mener Maillet contre l'évangélinisme, nous allons préalablement analyser les mécanismes qui ont assuré le succès et la légitimité de *La Sagouine*.

2) Vers une nouvelle mimésis : fondements et limites du succès et de la légitimité de *La Sagouine*

« L'Acadie n'ose même plus lever les yeux jusqu'au socle d'Évangéline, mais cherche en bas, sur le plancher des vaches, un héros à sa taille qui assume ses souffrances, ses espoirs et sa vie. C'est ce héros, ou cette héroïne, qui nous dira qui nous sommes et nous le dira dans nos mots. »¹⁸¹

Hatfield who introduced Maillet's work to France. In 1972, on an official visit to Paris, he decided to scuttle the traditional state dinner. Instead, he chose to present a work by Maillet, who was born in New Brunswick, writes about the Acadians and their roots in the region, and spends several months a year in a specially built lighthouse in Bouctouche, her birthplace. Hatfield sponsored a short theatrical run of the dramatic monologue *La Sagouine* and invited the influential people in French letters. That led emissaries from Grasset to visit Montreal in pursuit of Maillet plays and novels, and the growing international awareness of her work. » Citation tirée de *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986. 74 pages.* Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981. Rappelons que depuis la visite du président français De Gaulle en 1967, un programme de coopération et d'échange s'était développé entre la France et « l'Acadie » qui recevait depuis des coopérants français qui enseignaient notamment à l'Université de Moncton. Maillet et sa *Sagouine* semblent chaleureusement accueillies en France et participent de cette (re)découverte que la France fait de l'Amérique du nord francophone, que ce soit le Québec ou l'Acadie. Après une escale à Paris, Maillet fera une tournée en « province » qu'elle terminera au Festival de théâtre d'Avignon.

¹⁸¹ Antonine Maillet citée dans *La Presse*, 13 mai 1972, p.C3, colonne 3. Article tiré de *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages.* Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981.

Dans cet extrait d'un discours de Maillet prononcé au Québec, l'auteur s'exprime à propos du succès de la Sagouine et prend un parti *socratique*—« le plancher des vaches »—dans une joute qui l'opposerait à une vision traditionnelle *platonicienne* de l'Acadie—le « socle d'Évangéline ». Dans les nimbes, au-dessus de la masse, l'image traditionnelle et figée d'une Évangéline abstraite et inaccessible ne semble plus intéresser un peuple acadien qui cherche un modèle de représentation identitaire s'ancrant dans la réalité présente et concrète de son vécu. Dans ce discours, Maillet parle d'une Acadie en transition qui « cherche » et se cherche ; elle parle au futur de ce qui constitue pour elle une volonté visionnaire de redéfinition de l'iconographie et de la mythologie nationale. Dans sa rhétorique, le « nous » est autant inclusif qu'exclusif. Il fait référence à un groupe spécifique auquel elle se dit appartenir tout en postulant sa différence vis-à-vis du lecteur majoritairement québécois du journal montréalais dans lequel ses propos sont rapportés. A cette époque de fortes revendications identitaires franco-canadiennes, le discours de Maillet intègre cette vision réifiée de l'identité—« qui nous sommes ». Elle emprunte ainsi au discours indépendantiste et identitaire en vigueur au Québec pour affirmer que l'univers franco-canadien ne se résume pas aux seuls « Québécois ». « Dans nos mots » évoque aussi ce caractère linguistique spécifique que reconnaissent encore les Québécois quand on leur parle de l'Acadie¹⁸². Loin d'en faire un complexe d'insécurité linguistique face à des locuteurs québécois qui maîtriseraient mieux le français, Maillet invoque au contraire comme un des arguments de la lutte pour le droit à l'existence d'un fait singulièrement acadien. L'argumentaire national et nationaliste est par ailleurs

¹⁸² Evoquer en 2011 l'Acadie en parlant à des Québécois amène encore cette question : « Vous arrivez à les (Acadiens) comprendre? Leur français est vraiment différent n'est-ce pas? ».

explicitement mis en avant dans l'introduction du journaliste de *La Presse* qui a sélectionné cet extrait :

« L'émergence de la conscience nationale acadienne nous incite à publier quelques extraits du discours de Madame Maillet, de façon que les Québécois entendent la voix d'un écrivain du peuple frère »¹⁸³.

Dès 1972, année de la fondation du Parti acadien, soit un an à peine après la publication des monologues, *La Sagouine* est déjà prise dans le double jeu de miroir et de reflet que se renvoient les discours nationaux qui émergent au sein des minorités francophones canadiennes sous l'impulsion des mouvements indépendantistes québécois¹⁸⁴. Chaque groupe alimente la rhétorique d'un autre, les Québécois légitimant leur choix d'indépendance par leur rôle de modèle et l'extension de leur lutte au sein des « peuples frères ». Les groupes francophones minoritaires d'Ontario, du Manitoba ou encore des provinces Maritimes « acadiennes » tentant de profiter de la situation en s'appuyant sur le mouvement lancé par le grand frère québécois qui contrairement à eux, possède un

¹⁸³ A cette époque, Maillet n'est pas encore classée dans la catégorie des auteurs québécois, comme elle le sera plus tard dans les librairies québécoise. Ce phénomène d'appropriation et de classification est aussi vrai, au début du 21^e siècle, pour nombre d'auteurs migrants installés au Québec tels que l'auteur d'origine haïtienne Dany Laferrière.

¹⁸⁴ En octobre 1968 est fondé le Parti québécois. Celui-ci se fait le représentant et le porteur du projet indépendantiste franco-québécois qui se verra rejeté lors des référendums pour l'indépendance de 1980 et 1995. En 1972, sur le modèle du PQ, le Parti acadien est fondé et œuvrera aussi sans succès pour la création d'un territoire acadien indépendant. Animé par de jeunes intellectuels principalement liés à l'Université de Moncton, le PA est fortement influencé par l'idéologie marxiste, et se veut le représentant d'un peuple acadien qu'il considère comme depuis longtemps opprimé, et il se présente comme son défenseur. Pour préciser le contexte, rappelons que les mouvements indépendantistes québécois n'occupait pas uniquement la scène politique mais pratiquaient l'action violente. Le cas du Front de libération du Québec (FLQ) est le plus marquant, ce dernier ayant fait exploser de nombreuses bombes à la fin des années 1960, en particulier à Montréal. Le summum de l'action violente sera atteinte pendant la crise d'octobre 1970 durant laquelle des membres du FLQ enlèveront le ministre québécois Pierre Laporte qu'ils assassineront le 17 octobre, provoquant l'effacement progressif de leur mouvement. C'est dans cette atmosphère parfois très tendue de définition d'une multiplicité de discours politiques nationaux franco-canadiens que Maillet développe sa propre approche littéraire qui se veut une alternative parfois ironique aux discours « sérieux » ambiants. Maillet refuse en ce sens de s'exprimer clairement et ouvertement en faveur du projet indépendantiste ou du projet fédéraliste. Sur les parties et mouvements nationalistes au Québec, consulter Michel Sarra-Bournet (dir.), *Les nationalismes au Québec, du XIXe au XXIe siècle* (Québec: Presses de L'Université Laval, 2001). Sur le Parti acadien, voir l'ouvrage de Ouellette, *Le Parti acadien* (Moncton, 1992).

ensemble de leviers lui permettant de faire entendre sa voix au niveau fédéral¹⁸⁵. Les discours nationaux qui émergent développent leur propre rhétorique et construisent leur légitimité à travers l'écho qu'ils trouvent auprès de la population et à travers les discours qu'ils inspirent—que ce soit dans les médias, la littérature ou encore les discours politiques.

Les journaux québécois constituent des relais médiatiques d'importance, dans l'élaboration du récit de la nouvelle figure nationale *mailletienne*. Dassylva et Royer, deux critiques et journalistes de journaux montréalais proéminents, publient deux articles le 14 octobre 1972 dans *Le Soleil* et *La Presse*¹⁸⁶, à l'occasion du lancement de la tournée québécoise de *La Sagouine* dont la première représentation se fait au théâtre du Rideau-Vert. Les deux critiques placent Maillet et son œuvre dans un système de valeurs culturelles et sociales qui représentent une authenticité, et lui apportent légitimité et autorité. La question de l'ancrage, de la représentation de sa réalité et la présence d'une nouvelle mimésis—constatée ou fantasmée—émaillent le discours de Maillet lorsqu'elle s'adresse à un public non-acadien. Maillet se défend de toute propagande en se présentant comme une simple intermédiaire entre le public et la réalité du peuple que la *Sagouine* raconte. Dans un paragraphe de l'article de Royer intitulé « Un personnage national », Maillet présente la *Sagouine* comme une révolutionnaire d'un nouveau genre et un substitut à *Evangéline*. Plus qu'un constat, Maillet expose un programme, celui d'une

¹⁸⁵ Parmi ces leviers, la Québec peut se targuer d'avoir un territoire administrativement délimité au cœur de la fédération dans lequel les francophones sont majoritaires, une masse démographique minoritaire mais forte de plusieurs millions d'individus, un potentiel économique important lié à la position géographique de sa capitale économique —Montréal—et aux énormes ressources énergétiques de son réseau hydro-électrique provincial.

¹⁸⁶ Ces deux journaux ont une ligne éditoriale fédéraliste.

révolution des idées qu'elle veut provoquer dans le public acadien et dans lequel elle anticipe sa propre production littéraire¹⁸⁷ :

« La Sagouine est un personnage acadien. Il fallait bien que je la situe dans une réalité. Et, pour moi, c'est une réalité que j'avais connue et qui existe toujours. *La Sagouine*, c'est le drame d'une classe beaucoup plus que d'un peuple. C'est devenu le drame d'une minorité : les crasseux [référence à sa pièce publié en 1968], en somme, qui sont les membres d'une classe moindre. A un autre niveau, cela devient le symbole d'un peuple minoritaire. C'est pourquoi, je crois, les Acadiens se sont reconnus dans *La Sagouine*. Parce qu'elle est par analogie, la classe minoritaire, la citoyenne « à part enchère » (ce qui est moins gros que la part entière). Mais la Sagouine est une révolutionnaire sans aigreur contre l'injustice qu'elle reconnaît. Elle est debout mais elle accepte son rôle. C'est ce qui fait sa grandeur et sa misère. C'est par « création collective » que le public acadien a lancé : « Voilà notre Évangéline deusse ! »¹⁸⁸.

Déjà prend forme la volonté « manifeste » qu'a Maillet de décrire et de faire partager ses idées. L'approche de Maillet est d'abord didactique et veut offrir une image concrète et réaliste du peuple acadien qu'elle présente comme l'émanation de ce même peuple. Par ailleurs, présenter la Sagouine comme « une révolutionnaire sans aigreur » n'est pas neutre et est une critique sous-jacente qui s'adresse autant aux révolutionnaires et indépendantistes québécois qu'acadiens. Les dimensions idéologique, nationale et identitaire de son discours sont autant de formules rhétoriques que Maillet sait mettre en avant et à profit pour promouvoir sa pièce auprès des journalistes et du public québécois qui se retrouvent dans ces questions. Dassylva ponctue ainsi son article de sous-titres évocateurs : « La voix d'une classe », « La langue acadienne », « De l'écrit à l'oral » et

¹⁸⁷ La pièce *Évangéline Deusse* ne sera publiée que 3 ans plus tard, mais déjà elle y pense au cours des années 1972-1973 qu'on désignera plus loin sous l'appellation de « période des manifestes ». Cet article reflète les réflexions d'un des ouvrages—*Par-derrrière chez mon père* (Leméac, 4^e trimestre 1972)—dans lequel Maillet remet en perspective son projet littéraire.

¹⁸⁸ Le terme « deusse » peut se définir comme « la seconde », en référence à l'Évangéline de Longfellow qui serait la première. Royer, « La Sagouine... », *Le Soleil*, colonnes 4-5, p.1, colonne 4 et p. 2, colonne 1.

« Au théâtre de la vie ». Ces sous-titres sont l'émanation des idéologies et perceptions d'une époque où l'affirmation des minorités, qu'elles soient de classe ou culturelles, avaient une importance d'autant plus grande qu'après sa Révolution tranquille, le regard du Québec se tournait vers les autres minorités canadiennes pour alimenter le débat sur la question de l'indépendance.

Royer joue aussi la carte de la légitimité auctoriale de Maillet et du potentiel représentatif et réflexif de son œuvre : « Antonine Maillet, Acadienne, professeur, amoureuse de la littérature orale et des traditions populaires, est en train de devenir un auteur de théâtre à succès avec *La Sagouine*. » Au début des années 1970, la créatrice de *La Sagouine* n'en est pas à ses premiers écrits et qu'elle a déjà pour elle une certaine reconnaissance en tant qu'auteure et intellectuelle « acadienne ». Sa maîtrise de la langue française qu'elle soit académique ou « rabelaisienne », ses connaissances littéraires classiques, ses séjours de recherche en France et au Québec dans les lieux symboliques et de références de la détention des pouvoirs intellectuels liés au français, les prix littéraires qu'elle a déjà obtenus, son poste de professeur de littérature orale à l'Université de Montréal et à Québec constituent un ensemble de critères normatifs connus et reconnus par le public, qu'il soit populaire, politique ou académique.

Ces éléments événementiels et professionnels de la vie de Maillet appuient eux-mêmes leur légitimité sur des caractéristiques « innées » qui sont à la source initiale de l'inspiration et des choix littéraires de Maillet. Royer poursuit en plaçant Maillet dans le système dialectique du particulier et de l'universel : « Pour l'auteur des contes que nous livre sur scène *La Sagouine*, le personnage est universel, mais il prend racines dans l'enfance acadienne de Maillet »¹⁸⁹. Cette remarque s'inscrit dans la rhétorique de Maillet

¹⁸⁹ Royer, « La Sagouine... », *Le Soleil*, 14 octobre 1972, colonne 1.

et permet de contrer l'image et l'influence « universelle » d'Évangéline tout en ménageant un espace à l'authenticité « acadienne » et à une personnalité unique à laquelle l'individu « moderne » pourra identifier son propre besoin d'unicité et d'universalité. L'imbrication de ces facteurs sont à la fois la cause et la conséquence de l'écho et du succès qu'Antonine Maillet aura auprès de ses différentes audiences et interlocuteurs.

Bien plus engagée que dans ses premiers écrits, Maillet ne se contente pas d'utiliser la Sagouine pour exposer des motifs folkloriques ; elle présente une opinion et veut la faire partager. Plus question de se cacher derrière une image essentialiste—et victimisante—de l'Acadienne et de l'Acadien tels que dépeints dans le poème de Longfellow. La Sagouine appelle à observer avec humour, comprendre et agir. Le rapport avec le public, la réception et l'élan mimétique sont à la fois renforcés et limités par un ensemble de facteurs qui participent au processus de légitimation littéraire de l'auteur et de l'œuvre. Pour parvenir à ses fins, Maillet doit s'assurer une légitimité en tant que critique et auteure « acadienne » d'un nouvel imaginaire national, et elle doit créer de nouveaux espaces de légitimité dans lesquels ses idées pourront s'ancrer et se diffuser. *La Sagouine*, bénéficiera d'un contexte globalement très favorable, que ce soit au niveau de la diffusion du récit que de sa réception par les différents publics auxquels elle sera confrontée. Maillet propose de nouvelles perspectives sur le « monde acadien ». Son discours, sous couvert subtil d'humour et d'ironie, se veut une mise en adéquation de la réalité et des représentations. Car si le public conçoit aisément que la Sagouine est une représentation caricaturale d'une femme du peuple, le caractère incisif de son bon sens

populaire et de sa critique sociale n'en atteint pas moins son but. Contrairement à l'image trop polie et romantique et historiquement décalée d'Évangéline, la Sagouine apparaît comme une émanation possible de la réalité. De cette nouvelle vision résultent les facteurs, les formes et les limites de la légitimité que Maillet parvient à créer avec *La Sagouine*. Ces éléments touchent au producteur du discours, aux choix qualitatifs qui sont faits concernant l'esthétique et les idées portées par ce discours, au contexte spatio-temporel et culturel dans lequel ce discours sera diffusé, aux moyens qui seront employés pour émettre et diffuser ce discours, et bien sûr à l'audience qui consommera, interprétera et éventuellement relayera ce discours. Parmi ces éléments qui favorisent et limitent la légitimité, nous nous restreindrons à en analyser quatre qui sont l'auteur, la langue, les références socio-culturelles liées à la période à laquelle se déroule la diégèse¹⁹⁰, et finalement les supports de diffusion du discours.

Ces quatre conditions spécifiques de la légitimité sont intimement liées à la combinaison dialectique que celle-ci forme avec l'authenticité. Cette perception de l'authenticité est constituée d'un système de valeurs mouvant qui donnent du poids à la parole d'un individu ou un groupe d'individus, et permettent d'investir ces derniers d'un droit à une certaine représentativité à l'intérieur du groupe et vis-à-vis d'autres groupes.

Dans le cas de Maillet, les fondements de cette authenticité—qui garantit l'*acadianité* de

¹⁹⁰ Cette période de la représentation de la pièce qui se déroule au début des années 1970 n'est pas la même que celle de la diégèse qui correspond à la période de l'entre-deux-guerres et à la crise des années 1930. Ce décalage est d'importance car le choix de Maillet contribue à créer une certaine distanciation vis-à-vis d'une situation de pauvreté de la population acadienne qui est encore visible dans les années 1970. Maillet n'entre donc pas directement dans la dialectique nationalo-marxiste du Parti acadien qui à la même époque utilise l'argument d'une plus grande précarité économique de la population acadienne par rapport à la population anglophone pour réclamer plus de justice sociale et une plus grande autonomie politique pour la minorité acadienne. Cette ligne argumentaire est clairement présentée dans le petit ouvrage de Ouellette sur *Le Parti acadien*. Maillet, qui appartient elle-même à une catégorie sociale moyenne, ne prétend pas se faire directement la porte-parole des plus pauvres. Plutôt que d'emprunter un discours direct et sérieux sur la politique, l'économie et les questions sociales, elle utilise son personnage pour exposer les difficultés et souffrances des Acadiens.

l'auteur et de son discours—s'appuient sur des critères socio-culturels « innés » ou conjoncturels qui vont conditionner son écriture : lieux de naissance—dans le village acadien de Bouctouche—et enfance passée dans un milieu socioculturel minoritaire « acadien » rural et dans un contexte de difficultés économiques, forte présence du catholicisme et du clergé, société patriarcale dans laquelle les femmes avaient des choix limités. La liste est loin d'être exhaustive mais elle permet de cerner un autre aspect des principes sur lesquels Maillet va fonder la légitimité de sa porteuse de parole, la Sagouine. Dans un article publié en 1972 après la première représentation théâtrale de *La Sagouine* à Montréal, Maillet articule explicitement sa volonté de créer une complicité populaire nouvelle. Le nouveau récit mimétique est un discours de réappropriation culturelle par lequel Maillet reconfigure notamment la place de la langue, de la religion et de l'histoire dans la société acadienne. Car la Sagouine n'est pas tant un personnage auquel peuvent s'identifier les « Acadiens » qu'une porteuse de paroles. Plus qu'à une nouvelle figure « héroïque », c'est finalement à ce discours prononcé dans une langue « acadienne », que Maillet propose à un large public d'adhérer. Cette mimésis fait la part belle à la rhétorique de l'authenticité qu'elle combine à un système de pensée influencé par les références intellectuelles et politiques de son époque :

« Quand j'étais enfant, j'ai connu des femmes de mon propre village qui étaient des Sagouine¹⁹¹. Les gens 'd'en-bas' venaient souvent chez nous [...]. Et ce monde des pauvres m'avait terriblement impressionnée. Au début je les trouvais chanceux d'être soustraits aux lois de la morale [...] Mais aussi, la situation de ces pauvres forçait un enfant à se questionner sur la justice des hommes et de Dieu. [...] [Plus tard] je suis allée rencontrer une Sagouine que je connaissais. Elle était vraiment typique. [...] Elle me

¹⁹¹ Le terme est ancien. Le mot « sagouin » est d'ordinaire masculin et est utilisé de manière injurieuse pour désigner, selon le *Trésor de la langue française*, une « personne qui est sale, malpropre; dont le comportement suscite le mépris ». Le terme est généralement utilisé au masculin. Il y a donc double inversion dans le choix de donner ce nom à son héroïne : une inversion des valeurs, et une féminisation du mot.

disait des choses qui étaient du Camus vulgarisé. Sur l'absurde du monde par exemple. [...] Je n'aurais pas parlé avec De Gaulle avec plus de profit qu'avec cette Sagouine. Deux ou trois ans plus tard je ne l'avais pas encore digéré. Puis un jour, j'avais un texte à écrire pour la radio. J'ai voulu laisser parler mes entrailles. C'est cette Sagouine qui m'est venue. Tellement vivante, tellement vraie [...]. »¹⁹²

Maillet utilise la même approche inductive—l'allégorie—qui avait animée Longfellow et ses héritiers, mais elle en transforme le sens. Alors que Longfellow utilise Evangéline comme un prétexte pour parler de la naissance des Etats-Unis en tant que nation, Maillet fait de la Sagouine une conteuse qui transforme son expérience acadienne en une fable universelle de la condition humaine. En faisant « parler ses entrailles »—c'est-à-dire en plaçant des mots sur un *être* qu'elle ressent en elle -, Maillet vise tout d'abord explicitement à provoquer une prise de conscience et une catharsis au sein de son groupe. Une seconde étape, celle de la reconnaissance par des groupes extérieurs, contribuera à accentuer ce premier objectif.

Au système de référence qui puise dans le vécu de Maillet et au réalisme du contexte socio-historique, s'ajoute l'importance du choix de la langue. Celui-ci est un second facteur essentiel qui ajoute à l'authenticité de la Sagouine et à la légitimité de sa parole. Sur les ondes de Radio-Canada, ce n'est plus le français québécois de Montréal que les auditeurs acadiens entendent, mais celui que certains reconnaissent comme un accent et un parler acadiens typiques. Le parler de la Sagouine est un facteur à la fois inclusif et exclusif. D'une part la langue est cristallisatrice car elle renforce l'idée d'une spécificité acadienne dont les auditeurs peuvent désormais être fiers. La diffusion dans une langue spécifique et sur le principal média francophone de la région des Maritimes à l'adresse de la communauté acadienne ont contribué à changer le rapport des Acadiens à

¹⁹² Royer, « La Sagouine... », *Le Soleil*, colonnes 1-3.

leur langue. Cette langue assumée et mise-en-scène tend à minimiser l'insécurité linguistique qu'avaient pu jusque-là ressentir les Acadiens vis-à-vis des autres francophones et tenants d'un français pur qui considèrent le parler rustique acadien comme du mauvais français.

Restrictif, le choix linguistique l'est principalement à l'extérieur de la communauté acadienne. Que ce soit au Théâtre du Rideau Vert à Montréal ou lors de représentations à Paris—car il contribue à distancier l'auditoire en créant de lui-même un espace de parole limité à ceux qui peuvent le ressentir et le comprendre. Vis-à-vis de la forme tout d'abord, car l'émotion et l'empathie que peut ressentir un Acadien en entendant son parler sur une scène publique est remplacé, chez le spectateur québécois ou français, par un exotisme linguistique. Vis-à-vis du fond ensuite, car le parler de la Sagouine est pour certains difficile à saisir voire incompréhensible. L'Acadien, de par la langue dont l'a investi Maillet, se trouve nouvellement et positivement discriminé par rapport aux groupes linguistiques francophones canadiens ou français avec lesquels il était habituellement assimilé. Qu'elle soit plus ou moins perçue comme une construction et le vecteur de la pensée de Maillet dans sa communauté ou à l'extérieur, la langue n'en affirme pas moins une représentation de la spécificité du groupe « Acadien » dans la manière dont il se représente le monde et dont le monde se le représente.

A l'époque, certains considèrent ce choix de la langue d'autant plus dommageable qu'il arrive à un moment où les Acadiens tentent de faire accepter le bilinguisme et le français comme langue officielle dans l'espace public et dans l'éducation au Nouveau-Brunswick et dans les Maritimes. Les réactions des lecteurs du journal *L'Évangéline*, le seul quotidien francophone des Maritimes, se font l'écho de la polémique linguistique que

la Sagouine de Maillet a déclenchée. Maillet fait s'exprimer une Acadienne dans un français et un accent qui sont éloignés de ce « français de France » que les notables acadiens—et notamment Louis J. Robichaud, qui fut le premier Acadien à occuper le poste de Premier ministre du Nouveau-Brunswick dans les années 1960—essayent de faire accepter comme langue officielle. La lutte est âpre et les enjeux sociaux et politiques réels : s'agit-il de faire reconnaître—et enseigner—comme langue officielle des Acadiens un français standard que la majorité ne parle pas et qui ne reflète pas—mis à part à travers *Évangéline* et le journal homonyme—la réalité et la mémoire collective acadienne récente ? La Sagouine ne semble pas s'intéresser directement à ces questions.

Le choix linguistique constitue une double rupture vis-à-vis du système de représentation centrée autour d'Évangéline¹⁹³. Maillet ne crée pas seulement un espace de parole ; elle tranche aussi avec le passé¹⁹⁴ en faisant le choix, en tant que femme, d'une oralité totale, de la parole et de la langue. La rupture est double car elle concerne aussi bien le poème en anglais de Longfellow que les palimpsestes et traductions qu'il a inspirés. Vis-à-vis du poème, la rupture est forcée car la Sagouine s'exprime non seulement en « français acadien », mais en plus, ce français dialectal a été épuré de la plupart des anglicismes qu'il avait pu intégrer au cours des 150 ans qui avaient suivis le Grand Dérangement, immergé qu'il était dans un contexte minoritaire et au contact du groupe anglophone dominant. Cette volonté d'une langue pure et authentiquement

¹⁹³ Ce système de représentations est parti du poème et s'est trouvé projeté comme une substitution métonymique à l'Acadie, aux Acadiennes et Acadiens et à leur histoire. Évangéline se trouve placée dans un système patriarcal et colonial dans lequel elle s'exprime peu et auquel elle « n'échappe » qu'en devenant nonne. De même sa vie semble régie par la Déportation qui sert autant de pivot au poème qu'aux choix du personnage qui ne semble pouvoir échapper à la tragédie et à l'image de victime.

¹⁹⁴ La rupture est manifeste, et ceci bien que le texte s'adresse à un public large et s'inscrive dans la tradition des conteurs (histoire cyclique, porteur d'une sagesse voire d'une morale populaire, ancrage dans un lieu reconnaissable mais pas nécessairement nommé, personnages au caractère tranché et subtilement manichéens...).

« acadienne » tranche aussi avec le français standard et irréaliste des principales traductions et palimpsestes. Évangéline parle très peu dans les poèmes¹⁹⁵, et quand elle le fait ses paroles n'ont rien du parler acadien d'une jeune paysanne illettrée :

« Donnerai-je ma main à qui n'a point mon cœur ?
L'amour est un flambeau dont la vive lueur
Éclaire et fait briller les sentiers de la vie. » (Lemay, 84)

Le choix du vers et de l'alexandrin détonnent singulièrement par rapport à la grammaire et la syntaxe approximatives et la tentative de restitution réaliste du parler archaïque de la Sagouine par Maillet que l'on retrouve dans chaque monologue :

« Je vivons en Amarique, ben je sons pas des Amaricains. Non, les Amaricains, ils travaillent dans des shops aux États, pis ils s'en venont se promener par icitte sus nos côtes, l'été, en culottes blanches pis en parlant anglais. Pis ils sont riches, les Amaricains, j'en sons point. Nous autres je vivons au Canada ; ça fait que je devons putôt être des Canadjens, ça me r'semble. » (*La Sagouine*, 56).

Maillet remplace donc le discours très (trop) littéraire de Lemay inspiré de Longfellow par une parole dépouillée qui se veut plus réaliste. La Sagouine, nouvelle allégorie hyperloquace d'une Acadie contemporaine toujours à la recherche d'elle-même, subvertit l'image d'Évangéline aussi bien par forme que dans le fond. Elle ancre sa langue dans un passé qui remonte bien plus loin que la redécouverte de l'Acadie qu'avait permise le

¹⁹⁵ Ses premiers mots, dans la version du Québécois Pamphile Lemay (1870 [1865]), elle les prononce au moment où elle se trouve séparée de son fiancé : « Gabriel, Gabriel ». (Lemay, 70) Ceux-ci ne sont prononcés qu'à la fin du quatrième et avant-dernier chapitre de la première partie. Cela ne signifie pas pour autant que les dialogues sont absents du poème, car avant cette courte intervention, on aura lu de longs monologues de la part des pères de Gabriel et d'Évangéline, du notaire, du prêtre et même du commandant anglais. Les derniers mots de l'héroïne s'inscrivent dans une perspective tout aussi paternaliste même s'ils s'adressent cette fois à Dieu : « O mon Père, merci » (Lemay, 127). Évangéline semble être au centre du poème, mais la parole lui est rarement donnée—comme c'est le cas de tout subalterne—et quand l'auteur masculin la lui donne, le discours concerne principalement Dieu (patriarche céleste) ou Gabriel (mari absent mais dont la pensée l'obsède). La seule autre femme qui s'exprime dans le poème est une femme conteuse amérindienne (Lemay, 111-114) qui relance Évangéline dans une quête de l'homme qu'elle croyait perdue.

poème de Longfellow. L'histoire de Longfellow, longtemps perçue et présentée comme un trait d'union comblant un vide historique et discursif entre la période présente et celle qui avait précédé le Grand Dérangement, ne suffit plus. La langue de la Sagouine est présentée comme un élément tangible et spécifique—« authentique »—de la survivance et de la transmission généalogique et mémorielle, car les Acadiens des années 1970 se reconnaissent encore dans une langue que parlaient leurs ancêtres avant de quitter la France¹⁹⁶. Le renversement épistémologique est de taille puisqu'il établit un nouveau rapport au récit du groupe en dépassant la narration fictionnelle ou scientifiquement « historique » des faits. La langue de la Sagouine, permet de créer une intimité qui

¹⁹⁶ Les études linguistiques menées notamment par la chercheuse française Geneviève Massignon, de la fin des années 1940 aux début des années 1960, ont permis de mettre en évidence la pluralité des dits acadiens. Cette diversification est à mettre au compte de l'isolement des communautés acadiennes des Maritimes et de leur positionnement géographiques dans des zones plus ou moins francophones ou anglophones. Au cours de ses recherches, Massignon a aussi mis en évidence les similitudes entre les parlers de certaines régions françaises avec les parlers acadiens au regard ou non de l'origine des colons. Geneviève Massignon, *Les parlers français d'Acadie, enquête linguistique*, 2 tomes (Paris : Librairie C Khncksieck, 1962), 975 pages. Voir aussi : *Atlas linguistique et ethnographique de l'ouest (Poitou, Aunis, Saintonge, Angoumois)*, Paris : B. Horiot, CNRS, 1971. À propos des origines des colons, voir notamment les travaux historiques de Jean Daigle, « L'Acadie de 1604 à 1763, synthèse historique », in *L'Acadie des Maritimes : études thématiques des débuts à nos jours*, pp. 1-44 (Moncton : Chaire d'études acadiennes, 1993), 908 p. Pour un aperçu de la spécificité et des origines du parler acadien, voir Yves Cormier, *Dictionnaire du français acadien* (Montréal : Fides, 1999), et Pascal Poirier, *Le Glossaire acadien*, édition critique établie par Pierre M. Gérin (Moncton : Éditions d'Acadie, Centre d'études acadiennes, 1993), 500 p.

n'existait pas vis-à-vis de l'anglais ou du français littéraire standard¹⁹⁷. *La Sagouine* propose ainsi une décolonisation de la langue et par la langue¹⁹⁸.

Alors que la diégèse et la langue placent *Evangéline* en complet décalage avec la réalité linguistique et historique¹⁹⁹, la Sagouine se veut au contraire une incarnation très concrète—quoique caricaturale—de l'Acadie moderne ; une « Acadie du discours » et qui se définit par le discours²⁰⁰ :

« Jusqu'aujourd'hui, l'Acadie vivait dans la dépossession : de sa langue, de sa terre, de ses ancêtres, de son temps, de son être.

Mais aujourd'hui... Le poète a chanté l'Acadie numineuse. On a aussi assisté en Acadie à la création d'un nouveau personnage, la Sagouine, substitut de la vieille identification à l'héroïque Évangéline. En personnalisant l'Acadie par les jeunes leaders étudiants de

¹⁹⁷ L'anglais de Longfellow est la langue centrale et normative, celle du pouvoir anglais, qui est doublement colonial dans le cas des Acadiens, puisque le Canada—aussi bien francophone qu'anglophone—est toujours perçu comme une colonie, et à l'intérieur de cette colonie, les Acadiens eux-mêmes sont des colonisés. La loi du Parlement britannique sur le rapatriement de la Constitution, destinée à pleinement établir l'auto-gouvernance du Canada, ne sera signée et promulguée qu'en 1982, plus d'un siècle après la création de la Confédération (1867). Le français des traductions et réécritures du poème de Longfellow est lui aussi aliénant car il est l'émanation d'un pouvoir lointain qui a finalement décidé de laisser ses colonies aux mains de la couronne britannique—chose que les Québécois plus que les Acadiens reprochaient à l'époque encore à la France. La normalisation de la langue française s'étant produite au 18^e siècle, le français des traducteurs tels que Pamphile Lemay, ne correspond pas à celui que les premiers colons acadiens avaient apporté avec eux en 1604. Ce français normatif récent correspond plutôt à cette même langue qui a accompagné les premiers pas de la construction nationale française moderne au 19^e siècle, ainsi que la vague colonisatrice et la mission civilisatrice qu'elle s'était alors confiée. En ce sens, l'ancienne Nouvelle France—mais aussi Haïti—sont les derniers reliquats de l'empire colonial français de l'Ancien Régime qui est tombé peu après la perte de la Nouvelle France. Utiliser le français moderne revient donc à utiliser le code linguistique normatif du centre et à minimiser les spécificités et la survivance de l'Acadie moderne ; éléments que Maillet veut justement mettre en avant.

¹⁹⁸ Précisons que Maillet, spécialiste d'un Rabelais dont la langue ressemblerait d'après elle au parler acadien des origines, (re)construit une langue qui puise sa légitimité dans l'histoire de la première genèse acadienne de 1604. Une langue que Maillet a retrouvé dans ses voyages en France et qu'elle place de manière récurrente au cœur de sa logique littéraire. Nous retrouverons cette volonté explicitement formulée dans la seconde partie de ce chapitre qui traite de la question de la place des autres écrits du début des années 1970 que je propose d'interpréter comme des manifestes littéraires. Dans ces écrits, le choix d'une littérature orale basée sur un parler dit *acadien* joue un rôle essentiel dans la volonté de légitimer une oeuvre d'identification.

¹⁹⁹ Évangéline n'a jamais existé et elle parle anglais ou alors en français standard dans les traductions en français.

²⁰⁰ Référence est faite ici au titre de l'étude sociologique et historique—et idéologiquement engagée—de Jean-Paul Hauteceur, *L'Acadie du discours. Pour une sociologie de la culture acadienne*, (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1975, 351 pp. Collection: Histoire et sociologie de la culture, no 10), p. 418.

1968-1969 et non plus par ses notables, Pierre Perrault²⁰¹ a repeuplé l'espace imaginaire de la société, il a provoqué la valorisation de nouveaux symboles qui sont pure réminiscence des plus anciens. L'enthousiasme qu'ont suscité en Acadie les deux œuvres est très significatif. Dans l'action, les signes du changement s'étaient multipliés ; dans l'idéologie, le néo-nationalisme avait aussi actualisé la vision du monde ; mais il manquait à l'imaginaire et à l'onirique de puissants symboles capables de revivifier le langage, de libérer la parole et la poésie. »

Maillet et ses commentateurs et sociologues se laissent ainsi prendre à la dialectique de la pureté. Rappelons que les récits de *La Sagouine* concernent principalement les années 1930 et 1940, et que sa langue est grandement « épurée » de ses influences anglaises. Sur le continuum linguistique du « créole acadien », la langue de la Sagouine se situerait à proximité de ce qui pourrait être considéré comme un acadien « pur » mais à la représentativité linguistique limitée. Le choix de la langue renvoie donc plutôt le public des années 1970 vers une langue fantasmée et reconstruite d'un passé relativement proche. Ce choix est aussi mystificateur, surtout pour les personnes de l'extérieur, car le fait que la Sagouine l'utilise dans le présent suggère qu'elle est représentative de la langue acadienne des années 1970. Pour les « Acadiens » qui comprennent mais ne parlent pas forcément la langue de la Sagouine, le rôle mimétique renvoie surtout à une nostalgie du passé et de la pureté.

Avec l'auteur et la langue, le choix des thèmes et motifs constitue un troisième ensemble de facteurs légitimant. Contrairement à *Evangéline* qui plonge les Acadiens dans le ressassement des événements traumatisants du passé, et dans une errance états-unienne qui aboutit à la perte de son identité acadienne, *La Sagouine* ancre le récit dans le

²⁰¹ Michel Brault et Pierre Perrault, *L'Acadie, l'Acadie?!?* (Office national du film du Canada, 117 minutes, 1971).

présent et dans un seul lieu—sa cabane d'un petit village côtier acadien. Ses sujets d'intérêt reflètent les questionnements quotidiens et identitaires de la population à laquelle elle s'adresse ; nouvelle place de la religion et du clergé dans la société acadienne, nouveau regard sur la sexualité, changement du rôle des femmes, mise en avant des rapports entre les riches et les pauvres, analyse souvent cynique du fonctionnement et de l'influence des différents niveaux de pouvoir publiques et politiques dans la vie des citoyens, reconnaissance des spécificités culturelles acadiennes et notamment de la place de la langue. Alors que le premier roman de Maillet, *Pointe-aux-Coques*, utilisait grossièrement la ficelle d'une prétendue redécouverte du pays de ses ancêtres par une institutrice venue des Etats, *La Sagouine* propose le même regard ethnologique mais présenté cette fois de l'intérieur. Dans *La Sagouine*, il n'y a pas d'évolution de la narration ni de passage plus ou moins subtil vers une prise de conscience identitaire qui avait amené la narratrice de *Pointe-aux-Coques* à utiliser le « je » au milieu du récit. *La Sagouine* parle, s'épanche sans chercher ouvertement à convaincre, raconte son petit monde qu'elle situe elle aussi grâce à des lieux bien réels, des détails de la vie quotidienne, des activités ou coutumes spécifiques (fêtes catholiques, recettes et nourriture « acadiennes » ou régionales, événements marquants de la communauté comme la mort de pêcheurs en mer) qui renvoient à des références socio-culturelles qui vont être plus ou moins inclusives ou exclusives en fonction du public. Dans les régions « acadiennes » qui se limitent à l'époque à des poches démographiques des Maritimes dans lesquels subsistent des communautés acadiennes et francophones, Maillet propose un personnage haut en couleur qui établit une complicité avec son audience grâce à des anecdotes culturelles, historiques et humoristiques que seuls des

individus très familiers avec le système historique, culturel et linguistique de référence peuvent directement comprendre. Une fois les barrières référentielles et linguistiques dépassées²⁰², la Sagouine et son bons sens populaire sont susceptibles d'intéresser une audience bien plus large.

Bien que la réception du discours diffère de l'Acadie à la France en passant par le Québec, le contexte socio-politique et culturel d'émission du discours offrent une réceptivité dans l'ensemble très favorable en ce début de décennie 1970. Après qu'un orientalisme exogène les ait poussées à s'intéresser essentiellement aux communautés humaines non-occidentales, des disciplines telles que l'ethnologie et l'anthropologie s'ouvrent à l'étude réflexive de leurs propres sociétés. À cette nouvelle réceptivité universitaire s'ajoute celle des groupes et communautés minoritaires qui « prennent conscience » de leurs spécificités culturelles et les considèrent comme des patrimoines identitaires à protéger. Les intellectuels marxistes ou marxisants s'intéressent à la micro-histoire sociale, explorent la situation des subalternes et des minorités intérieures—culturelles, sexuelles, linguistiques, économiques—alors même que les revendications indépendantistes du Québec offrent une incroyable caisse de résonance à la question du « fait français » au Canada²⁰³. Les mouvements féministes et la féminisation progressive du discours offrent à la Sagouine et aux autres personnages féminins—et féministes—de

²⁰² Certaines versions fournissent même un lexique qui traduit les mots « acadiens » en français standard. L'édition de Leméac de 1990 fournit ainsi huit pages de lexique (171-179).

²⁰³ Quelques années auparavant, en 1967, la visite du général de Gaulle ponctuée par son remarquable « Vive le Québec libre ! » avait contribué à orienter les projecteurs médiatiques sur la situation canadienne, tout en ajoutant de l'huile sur le feu d'une situation politique déjà explosive. L'histoire omet de préciser que le voyage du président français au Canada avait débuté dans les Provinces Maritimes et que sa visite avait enclenché une offensive culturelle française en Acadie. À partir de cette visite, un attaché culturel avait été nommé et des coopérants français étaient envoyés chaque année dans les écoles et à l'Université de Moncton pour enseigner le français et participer au « rayonnement culturel » du français en Amérique. Un consulat de France fût même créé à Moncton pour renforcer spécifiquement la coopération et la présence française auprès de la minorité acadienne des Maritimes. Au Québec ces systèmes de représentation diplomatique et culturelle existaient déjà.

Maillet, une place de choix et un échos critique en pleine synchronisation avec l'effervescence des questionnements littéraires et sociaux de la période. Dans les années 1970, des journalistes et critiques demandent régulièrement à Maillet la cause de ce choix récurrent qu'elle fait de placer des personnages féminins forts au centre de ses récits. Maillet se défend de toute exclusion masculine en citant les quelques récits qui se basent sur des hommes. S'il contribue à renforcer l'image de la Sagouine en tant qu'anti-Evangéline, il n'en reste pas moins que ce choix limite la mimésis et la légitimité du personnage dans une société encore fortement patriarcale et hétérophile²⁰⁴.

Les diffuseurs du discours, qu'il s'agisse des médias écrits ou audio-visuels ou des maisons de publications, participent aussi de la légitimation de la Sagouine dans l'espace discursif. Rappelons que les monologues constituent tout d'abord une commande de l'institution médiatique nationale (et francophone) Radio Canada. En choisissant de relayer ce discours sur ses ondes, la radio publique légitimise par là même ces discours et leur donne une importance nouvelle dans l'espace public. Ces médias permettront à Maillet d'atteindre successivement les Maritimes, le Québec puis la France. Les étapes de diffusions des monologues vont aussi assurer un rapide accès à l'audience et à la légitimité.

La presse québécoise s'empare du phénomène et contribue à intégrer *La Sagouine* dans une définition moderniste de la nation : *un pays, un peuple, une langue*. La

²⁰⁴ Personne à l'époque n'évoque—et très peu devaient connaître—l'homosexualité de Maillet et la double vie qu'elle menait entre Montréal et son village natal de Bouctouche. Le nom même du personnage aurait pu évoquer les soupçons, ainsi qu'un écrivain et intellectuel acadien me l'a fait remarquer en entretien pendant l'été 2008 à Moncton. Le terme « gouine », en argot, désigne une lesbienne, et mon interlocuteur me faisait remarquer que dans les milieux qui connaissaient les orientations sexuelles de Maillet, des blagues étaient faites sur l'auteure et « sa gouine » ; signe de la marginalité et du tabou encore récent de cette question.

rhétorique indépendantiste de l'époque cherche à justifier son indépendance par la revendication d'une authenticité qui se veut le reflet de son unité. En 1973, un journaliste québécois du journal *Le Devoir* encense une représentation de la pièce à laquelle il a assisté au théâtre du Rideau-Vert de Montréal. Il en fait une « vérité » porteuse de la sagesse et de la langue populaires avant de conclure

« [qu'il] regrette de ne pas être Acadien pour s'enorgueillir de participer indirectement à un pays qui peut encore produire des êtres aussi authentiques. Le Québec arrivera-t-il un jour à parler de sa Sagouine ? »²⁰⁵

Ce pays, dont parle Bélair, donnerait naissance à un être authentique qui se veut une allégorie auquel un peuple peut s'identifier ; une interprétation dans laquelle Maillet peut se reconnaître et qui fait office de reconnaissance.

Les systèmes de référence culturels littéraire et intellectuel et ceux de la culture populaire se combinent pour donner la parole aux petites gens. Bien que n'entrant pas dans la logique révolutionnaire et marxisante de l'époque car n'appelant pas à la lutte des classes, l'approche de Maillet n'en renvoie pas moins à une désaliénation qui passe par une prise du parole du subalterne. Cette rhétorique renverrait plutôt à une idée populiste qui voudrait que l'authenticité et la vérité viendraient non pas des grandes figures iconiques et de l'élite intellectuelle et politique mais de l'expérience et de la bouche des petites gens. La Sagouine devient la porte-parole de cette classe sociale qui s'oppose à la représentation traditionnelle promue par l'élite qu'incarne Evangéline.

²⁰⁵ Michel Bélair, « La Sagouine au Rideau-Vert : un moment privilégié », publié dans *Le Devoir*, 10 mars 1973, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

3) « Évangéline est morte. Vive la Sagouine! »²⁰⁶ : volonté de rupture ontologique avec l'évangélinisme

Avant même de le rappeler à Jean-Luc Desalvo vingt-cinq ans plus tard sur un ton beaucoup moins passionnel²⁰⁷, Maillet affirmait déjà en 1972 au journaliste du journal montréalais *La Presse* venu l'interroger à la suite d'une série de représentations de la pièce au théâtre du Rideau-Vert à Montréal, son projet de substituer « La Sagouine » à « Évangéline »²⁰⁸. Pour ce faire, Maillet utilisait un néologisme—*l'évangélinisme*—qu'elle nommait sans vraiment le décrire mais qu'elle entourait de références auxquelles on retrouve les mêmes allusions et fondement dans le monologue de la Sagouine intitulé « Le recensement »²⁰⁹ :

« A mon avis, en Acadie, 'l'évangélinisme', c'est-à-dire le culte d'Évangéline et de ce qu'il implique au niveau de la conscience collective du peuple acadien, est mort de sa belle mort. [...] Ce n'est plus un musée l'Acadie ! Ce n'est plus 1755, puis ce n'est plus Évangéline. L'évangélinisme est mort en Acadie et ça c'est énorme. Parce que jusqu'à aujourd'hui, pour être bon Acadien nationaliste, il fallait chanter Évangéline, Ave Maria Stella, porter le tricolore avec l'étoile papale, acheter son assurance à la compagnie l'Assomption. C'était du folklore, mais pris dans le sens péjoratif. L'Acadie, ce n'est plus

²⁰⁶ Martial Dassylva, « Évangéline est morte ; vive la Sagouine ! », publié dans *La Presse*, 14 octobre 1972, P.C. 4., in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

²⁰⁷ Jean-Luc Desalvo, *Le Topos du mundus inversus dans l'oeuvre d'Antonine Maillet* (San Francisco : International Scholars Publications, 1999), p.481.

²⁰⁸ Afin de faire la distinction entre le signifiant et le signe-personnage, les signifiants—« La Sagouine » et « Évangéline »—apparaîtront entre guillemets.

²⁰⁹ Antonine Maillet, *La Sagouine ; pièce pour une femme seul*, (Montréal : Leméac, c1971 ; Bibliothèque québécoise, 1990), p.156. Passage du monologue intitulé « Le recensement » dans lequel Maillet parle explicitement d'Évangéline (156-157). Après avoir parlé des difficultés qu'elle a à répondre aux questions du recensement quant à la définition de ce qu'est la « nationalité » et ce qui fait qu'on est Acadien, la Sagouine raconte les souvenirs que son père a de ses aïeux. Ceux-ci contaient la « déportation » et « les misères de sus l'empremier », la marche dans les bois, et le retour sur leurs terres occupées dorénavant par les Anglais. Les « aïeux » avaient alors rebâti des cabanes et s'étaient réinstallés, mais « dans le dérangement, ils avont perdu leu dide [acte de vente, soit par extension leurs terres et donc l'Acadie] et leu nationalité. » Et de poursuivre avec toujours cette ironie à peine voilée sous le masque du regard naïf : « Ah ! C'est point aisé de te faire déporter coume ça, et de crouère que tu y laisseras pas queques plumes dans ta déportation. Ça se paye ces voyages-là. C'est vrai que tu fais parler de toi après : ils te dounont toutes sortes de façons de beaux noms, coume Évangéline et les saints martyrs canadjens. Ils t'appelont un peuple héroïque et martyr et ils te jouqonts quasiment dans la niche de l'Écce Homo [dépicition de la Passion du Christ]. » (157)

ça du tout. Au contraire, c'est « L'Acadie, l'Acadie » de Pierre Perreault [sic], C'est ça, plus autre chose, c'est-à-dire des gens qui prennent conscience que dans ce folklore il y a des valeurs qui ne sont pas l'évangélisme, parce qu'en réalité on n'y croit plus à Évangéline Bellefontaine. »²¹⁰

Qu'il s'agisse ici d'un constat ou d'un appel à se mobiliser, Maillet se situe explicitement dans une dynamique de changement. Ce paragraphe est un condensé qui combine la volonté qu'a Maillet d'ancrer sa littérature et son discours dans une « pratique remémorante »²¹¹ et sa volonté de substituer à la « figure mythique »²¹² et aux thèmes et motifs traditionnels de la mémoire collective, de nouveaux signifiants, référents iconographiques.

Pour mieux la combattre, Maillet donne un nom à cette mémoire réifiante, qui a fait de l'Acadie un « musée » et a aliéné la « conscience collective du peuple acadien ». *L'évangélisme* a pour fonction d'incarner, d'unifier ce contre quoi Maillet se positionne. Le néologisme est ironique et constitue aussi un jeu de mot qui fait allusion à « l'évangélisme », à la transmission de la « bonne parole ». Dans le cas d'Évangéline, cet « évangile selon Longfellow » renverrait paradoxalement à un « culte » païen, dédié au personnage d'un poème profondément éloigné des réalités historiques et sociales que

²¹⁰ Dassylva, « Évangéline est morte ; vive la Sagouine ! », 14 octobre 1972, colonnes 1 et 2.

²¹¹ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté* (Hearst, Ontario : Les Éditions du Nordir, 1992), 42-43. François Paré replace la formation et le développement de ce qu'il nomme les « petites littératures » dans un système de dynamiques constitutives des discours nationaux, identitaires et mémoriels : « Comme toutes les formes d'expression culturelle, la littérature reste par-dessus tout alors une 'pratique remémorante'. Elle comble les interstices, rend intelligible pour la collectivité ce qui n'était qu'un immense trou de mémoire, insensé et vécu comme une origine confisquée par l'Autre. [...] 'Avoir' une littérature, dont on peut retracer l'histoire et rassembler anthologiquement les auteurs, c'est déjà exister comme collectivité nationale. [...] C'est [...] l'acheminement des œuvres et des écrivains dans une histoire réappropriée qui cimente idéologiquement les membres d'une collectivité nationale. »

²¹² Au concept de « mythe », on préférera celui de « figure mythique » développé dans l'ouvrage collectif de Véronique Léonard-Roques, *Figures mythiques—Fabrique et métamorphoses* (Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. « Littératures », 2008). L'avantage du concept de « figure mythique » est qu'il ne limite pas le sens à un référent unique et « rigide ». Évangéline, en tant que figure mythique ne se limite pas au personnage créé par Longfellow.

Maillet se propose d'exposer dans la bouche de *La Sagouine*²¹³. Maillet s'exprime ici dans un journal montréalais, québécois, et elle participe ainsi au décroisement du discours relatif à l'Acadie ; elle se pose donc à la fois comme observatrice, créatrice, interprète, relais et révélatrice de discours.

Le concept d'*évangélinisme* est polymorphe et combine un système de références complexe qui concerne l'Acadie des Maritimes, et plus particulièrement le Nouveau-Brunswick. Il renvoie tout à la fois à une vision réductrice et aliénante de la littérature « acadienne » (représentée quasi exclusivement, au niveau populaire, par *L'Évangéline* de Longfellow), à des symboles nationaux (chants et drapeau) frappés du sceau et de la prégnance de la religion catholique, à la problématique de la langue (un français qui est soit interdit ou subordonné à l'anglais, soit en complet décalage avec la réalité linguistique locale), au statu quo imposé par les élites acadiennes qui maintiennent les Acadiens dans leur statut de subalternes minoritaires, à un système économique cloisonné (celui de la compagnie d'assurance l'Assomption qui joue sur la fibre nationale et identitaire pour drainer l'épargne « acadienne »), à un système de valeurs morales passéistes (marqué notamment par une organisation patriarcale forte et des tabous notamment liés à la sexualité). Antonine Maillet souhaite une rupture avec cette culture et

²¹³ Dans l'introduction, on a développé l'argument selon lequel le poème de Longfellow serait plus qu'un texte romantique et moralisateur—issu d'une élite puritaine protestante nord-américaine et lui étant destiné — qui gloserait sur l'importance du contrôle de la sexualité féminine et de la place sociale de la femme dans la constitution et l'évolution de sa société. Longfellow écrit dans une période d'essor d'un Romantisme national qui a influencé l'essor d'une littérature dont le romantisme est un prétexte littéraire normatif pour développer des thèmes et motifs nationaux. Si on s'en tient à cet argument, la présence de l'histoire acadienne et du Grand Dérangement n'est aussi qu'un prétexte allégorique qui permet à Longfellow de replonger le lecteur dans les moments fondateurs de la nation américaine. Si les auteurs et acteurs nationalistes représentant d'autres groupes identitaires ou nationaux ont ensuite attaqué Longfellow à propos de la véracité historique de ses propos, c'est parce qu'ils lui ont prêté des intentions qui reflétaient leurs propres problématiques. Contrairement aux apparences, Longfellow n'écrivait pas sur l'Autre. Il s'intéressait à l'Autre à la manière des auteurs de la Renaissance s'intéressant aux Grecs ou des Romantiques recyclant les mythes ; c'est-à-dire comme d'un miroir allégorique ou métaphorique pour parler d'eux-mêmes, de leur époque et de leur société.

s'affirme comme étant plus proche des thèmes avancés dans le film *L'Acadie, l'Acadie !?!* (1971) de Pierre Perrault²¹⁴. Ce long documentaire tourné à la fin des années 1960, suit les mouvements de revendications des étudiants de l'Université de Moncton, leurs luttes pour défendre l'usage du français et faire connaître et reconnaître l'importance du fait acadien, et leur volonté—imprégnée des thèses marxistes et soixante-huitardes—de changer leur société. Plus qu'un appel à la révolution, c'est davantage un appel à la résistance et à un changement radical des mentalités qui est lancé au même moment dans le film et dans les monologues de *La Sagouine*.

La volonté de Maillet, en utilisant le concept d'*évangélinisme*, est d'exposer au regard et à la compréhension des lecteurs et de ses contemporains, la « chose » qu'est devenue « Évangéline » en tant que figure mythique, iconique et cristallisatrice d'un imaginaire et d'une culture. En exposant de la sorte « Évangéline » via une idéologie et un système qu'elle nomme l'*évangélinisme*, Maillet cherche à dénoncer ce qui dans l'imaginaire collectif acadien serait devenu « naturel »²¹⁵. C'est-à-dire que Maillet s'attache à dévoiler au « peuple acadien » que la perception qu'il a des différents niveaux de réalité du groupe—la mémoire, l'histoire, la vie sociale, économique, politique et religieuse—ne serait en fait que le produit d'une lente construction qui aurait débuté après la publication du poème de Longfellow. Cette construction serait le fait de l'élite clérico-bourgeoise qui se serait appuyée, dès la fin du 19^e siècle, sur le système de représentation développé et transmis par le poème, pour asseoir son influence. En ce sens, Maillet tente de rompre avec une mimésis qui selon ce qu'elle présente, consistait à

²¹⁴ Michel Brault et Pierre Perrault, *L'Acadie, l'Acadie?!?* (Office national du film du Canada, 117 minutes, 1971).

²¹⁵ Roland Barthes, *Mythologies* (Paris : Seuil, 1957).

utiliser Evangéline comme porteur d'un système culturel victimisant et aliénant au service de cette élite aussi surnommée « Patente²¹⁶ ».

Après l'avoir désignée comme artefact utilitaire, Maillet utilise la Sagouine pour créer un espacement, pour provoquer une prise de distance entre ce que l'audience pense connaître d'« Evangéline » et la construction du message qu'elle transmet. Ce nouveau sentiment d'altérité permettrait au « peuple acadien » de prendre conscience qu'« Évangéline » n'est pas, et qu'elle doit être reconnue comme l'incarnation et la métaphore d'une structure qui les aliène de leur passé et de leur présent. Annoncer la mort d'« Évangéline » c'est rompre définitivement avec cette dynamique d'aliénation. Et pour s'assurer qu'« Évangéline » retrouve le statut initial qu'elle n'aurait jamais dû dépasser—à savoir celui de personnage d'une œuvre poétique issu de l'imaginaire du poète américain Longfellow—et ne pas laisser de vide, Maillet comble l'espace qu'elle vient de créer avec une autre figure « authentiquement acadienne » qui ne serait pas porteuse de différence au regard de l'audience acadienne ; « La Sagouine »²¹⁷.

La Sagouine est à la fois la représentation d'une personne réelle, un produit et une œuvre. Représentation d'une personne réelle car elle s'inspire d'une femme que Maillet a rencontrée, ce qui lui confère des attributs « historiques », temporels et géographiques,

²¹⁶ La Patente est l'héritière officielle d'une organisation secrète qui s'était donnée pour but la survie du fait français au Canada.

²¹⁷ Référence ici à des concepts de Derrida qui permettent d'articuler les dynamiques discursives et rhétoriques de Maillet. Maillet tente de transformer la perception qu'a son audience d'Évangéline en tant que « chose »—c'est-à-dire perçue comment faisant naturellement partie du discours et d'un ordre culturel et référentiel « acadien »—en « produit »—c'est-à-dire dévoilé comme construction à but utilitaire lié à des idéologies et des enjeux de pouvoir politiques, économiques et sociaux—voire en « œuvre ». La prise de distance —l'espacement—que peut alors ressentir l'audience est une conséquence directe du dévoilement et de la déconstruction épistémologique de ces mécanismes culturels. Sur cette question de l'évolution/mobilité ontologique de la place de *La Sagouine* interprétée à l'aide des concepts de chose/produit/œuvre repris à Heidegger, voir Jacques Derrida, *La vérité en peinture* (Paris : Flammarion, 1978), pp.339-342. Pour les notions d'espacement qui participent de la volonté de Maillet de développer un regard critique vis-à-vis d'« Évangéline », voir aussi : Jacques Derrida, *La Dissémination* (Paris : Seuil, 1972), pp.270-274.

qui lui permettent d'avoir une emprise sur le réel et donc de créer une proximité physique avec l'audience. Elle est aussi un produit ; un texte dont le but est rhétorique et qui se représente, se « vend » et se consomme à différents niveaux dont le développement ultime s'incarnera dans *Le Pays de la Sagouine*²¹⁸. Elle est une œuvre, enfin, car elle est reconnue comme étant le fruit de l'imagination d'une écrivaine et qu'elle est présentée face à un panel d'audiences polymorphes ; auditeurs, lecteurs, spectateurs, représentants officiels, téléspectateurs et touristes de pays et de nationalités différents. En fonction du discours et du médium qui le transmet, l'audience pourra aller de la plus profonde abstraction—lors de réflexions de la Sagouine sur la religion ou l'identité acadienne par exemple—à l'expérience phénoménologique la plus complète—comme cela peut être le cas pour le visiteur du parc à thème *Le Pays de la Sagouine* qui ouvrira ses portes en 1992.

Ces différentes caractéristiques forment un continuum discursif qui selon les lieux et les époques correspondra plus ou moins à l'un de ces trois modes—représentation d'une personne réelle, produit ou œuvre -, tout en ne pouvant jamais complètement se défaire des autres. La notion d'*espacement* développée par Derrida permet de mieux comprendre le lien qui unit entre eux ces attributs de « La Sagouine » et l'utilisation qu'en fait Maillet. Tout d'abord, elle a pour but avoué de dévoiler le système de valeur porté par « Évangéline » afin que la majorité des Acadiens en découvrent le « vrai » sens et s'en écartent. Le but ultime étant de remplacer cette doctrine par un discours désaliénant. « Ouvrir les yeux » de son audience devient pour Maillet un leitmotiv qui concerne tous

²¹⁸ Parc d'attraction inspirée du personnage et de l'univers de *La Sagouine* qui a ouvert ses portes en 1992 à Bouctouche, au Nouveau-Brunswick, tout près de la maison natale de Maillet. Le touriste se déplace dans un village reconstitué qui est celui de la Sagouine et où il peut assister à des spectacles qui mettent en scène la Sagouine (encore jouée, en 2010, par Viola Léger) mais aussi d'autres personnages des pièces de théâtre de Maillet. On y écoute de la musique acadienne, on assiste à des démonstrations de cuisine acadienne typique que l'on peut goûter, on y voit des acteurs avec lesquels on peut parler et qui nous expliquent comment vivaient les Acadiens dans l'entre-deux guerres et juste après la Seconde guerre mondiale.

les éléments du système de valeur dont est porteuse « Évangéline », notamment la religion. La Sagouine donne ainsi des conseils ironiques à son mari Gapi dans le monologue « Le Bon Djeu est bon », un titre tautologique dont l'humour à peine voilé crée cette distanciation vis-à-vis des croyances que l'auteur perçoit comme communément admises par son lectorat « acadien » :

« Tchens ben ton souffle, que je dis à Gapi, et largue pas. Aussitôt mort, là tu pourras respirer à ton aise : t'aras pu besoin de crouère sans ouère [croire sans voir], tu comprendras tout seul. Ben tant que je sons encore en vie, il faut crouère tout ce que le cathéchîme pis les prêtres nous enseignont, les yeux farmés, et avec ta foi ben embourrée au creux de ta main, coume si c'était la clef du paradis. »²¹⁹

Cette mort à laquelle la Sagouine fait référence—et qui marque le passage à un autre état ontologique et signifie un regard ouvert sur la vérité—c'est aussi celle d'Évangéline et du livre sacré qui lui a donné vie—l'« évangile » selon Longfellow. Une fois disparus, « Djeu » et « Évangéline » peuvent laisser place à « La Sagouine ».

Dans cet esprit de substitution déjà évoqué et dans un mouvement inverse de rapprochement vis-à-vis de son audience, La Sagouine doit pouvoir réduire cet espacement entre ce qu'elle *est*—un personnage parlant et mouvant mais fictif et issu de l'imaginaire de son auteure et porteuse de ses valeurs—et ce qu'elle peut incarner dans l'imaginaire des « Acadiens ». « La Sagouine », en tant que mot et néologisme, peut alors dépasser son statut d'œuvre littéraire et de porte-parole des opinions de Maillet, pour devenir un nouveau concept fédérateur. La conteuse et son histoire orale peuvent alors s'affirmer comme de nouveaux discours qui remplaceront celui que les notables, les

²¹⁹ *La Sagouine*, p.112.

tenants d'une mémoire nationale dominée et transmis par l'élite clérico-bourgeoise depuis plus d'un siècle à travers l'*évangélinisme* :

« Il était venu des genses [personnes] de l'Assomption [première compagnie d'assurance « acadienne » qui a misé sur l'épargne des Acadiens pour se développer] et du Monument de la Reconnaissance [Monument de la Renaissance acadienne de Memramcook qui célèbre la « Renaissance nationale » de la fin du 19^e siècle²²⁰] nous parler de ça, dans le soubassement de l'église. Ils nous avons tout conté : l'Évangéline pis l'Ave Marie-Stella [sainte-patronne des Acadiens, sainte catholique et mère de Jésus]. C'était une belle histouère, c't'elle-là à Marie-Stella pis Évangéline ; ben moi j'aimais encore mieux les contes de mon défunts père. »²²¹

Ces éléments conservateurs—le pouvoir de l'argent, le pouvoir politique et idéologique et le pouvoir clérical—et partisans d'un status quo, se délitent face à la réalité des souffrances du petit peuple que La Sagouine décrit dans ses monologues. Toujours avec ironie, la Sagouine dénonce ce discours qui veut que parce que les Acadiens sont décrits comme « un peuple héroïque et martyr »²²² allégorisé par Evangéline, ils devraient tout accepter, même la misère, ceci parce qu'ils auraient déjà survécu au « dérangement » et à la spoliation de leur terre et autres biens.

La Sagouine préfère croire aux contes de son père, et remplacer le récit poétique et iconographique par une multitude de récits transmis oralement. Le changement de perspective est « révolutionnaire » ; Maillet à travers la Sagouine appelle à substituer une représentation phénoménologique constituée de souvenirs transmis individuellement et oralement, à une représentation transcendantale fondée sur un écrit. Ce n'est plus une élite minoritaire qui transmet sa vision de la mémoire du groupe à travers la lecture d'un

²²⁰ A propos du Monument Lefebvre, consulter le site Internet : http://www.monumentlefebvre.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=78&Itemid=27&lang=fr. Consulté le 17 novembre 2010.

²²¹ *La Sagouine*, p.156.

²²² *La Sagouine*, p.156.

poème censée représenter l'histoire officielle ; une lecture qui s'avère n'être qu'une construction visant à imposer une vision de l'histoire et fonder une mémoire nationale homogène. La Sagouine présente au contraire chaque membre du groupe comme étant le porteur des souvenirs des individus et les transmettant oralement pour reconstituer une nouvelle mémoire collective :

« [Parmi les contes de son défunt père] y avait l'histoire du capitaine Belliveau qu'était prisonnier avec les autres et qu'ils amenont pour se faire déporter, lui itou. Eh ben, il a tout garroché les Anglais par-dessus bôrd, le capitaine, et il s'achargé du gouvernail. Ça fait que v'là une goëlette qu'a viré de bôrd et qu'a jamais vu les côtes de la Louisiane. A's'en a été accoster dans le nôrd, que mon père contait, et les Anglais l'avons jamais su. Apparence que c'était des genses pas aisés, nos défunts aïeux, et tu pouvais pas leu faire des accrouères... Ben c'était pas ceusses-là, les héros pis les martyrs. Non, les héros pis les martyrs, c'était Évangéline pis Marie-Stella. »²²³

L'approche iconoclaste s'adresse à tous les éléments sémiologiques du discours. La Sagouine ne remet pas en question la signification dont est porteuse « Évangéline » en tant que signifiant ; elle discrédite le système de valeur qu'elle porte pour lui en substituer un autre. Le signe lui-même est remis en question puisque l'oral et le conte – habituellement perçus et présentés comme peu fiables et déformants la réalité—sont ironiquement appelés à remplacer l'écrit.

Si Maillet semblait au départ ne vouloir exprimer que des idées et déconstruire une figure mythique, il semble que la Sagouine soit elle-même rapidement devenue une icône de substitution dont le système initial de référence reste « Evangéline ». En témoigne le passage d'un article intitulé « La Sagouine. Un personnage universel qui

²²³ *La Sagouine*, pp.156-157.

prend ses racines dans l'enfance Acadienne d'Antonine Maillet » et paru dans le journal montréalais *Le Soleil* paru en 1972 :

« La Sagouine a été baptisée *Evangéline deusses* par le public acadien ». ²²⁴

L'intertextualité est fortement présente, et cette appellation, qu'elle soit vraiment le fait du « public acadien », d'autres journalistes ou de Maillet elle-même, sera reprise trois ans plus tard comme titre pour la pièce de théâtre qui est au centre du dernier chapitre.

Que Maillet ait un tant soit peu anticipé ce que son personnage allait devenir ou non, il est aisé de constater que La Sagouine et la parole qu'elle porte sont loin d'être neutres et présentent la vision d'un nouveau discours national que Maillet amplifie et oriente en fonction de l'auditoire auquel elle s'adresse. Maillet oppose à la mimésis traditionnelle *évangélinienne*—initiée à la fin du 19^e par les élites acadiennes—une *economimesis* qui multiplie les fausses « copies » intertextuelles. La surabondance des détails qui décrivent les univers des différentes « Sagouine »—la langue, les références contemporaines et puisées dans le proche, le réel—renforce ces dynamiques opposées qui tendent à rapprocher la Sagouine de son audience tout en mettant en évidence les caractéristiques de l'altérité d'Evangéline. Ce contraste participe de l'établissement d'une nouvelle légitimité et d'une authenticité que Maillet va rapidement exporter à l'extérieur de ce qui constitue l'espace « acadien » au début des années 1970.

Le succès de Maillet, chez elle et à l'étranger, la soumet au regard transformateur de l'autre. Grâce à la Sagouine et aux nombreuses tournées qu'elle effectue, Maillet prend

²²⁴ Jean Royer, « La Sagouine. Un personnage universel qui prend ses racines dans l'enfance Acadienne d'Antonine Maillet », in *Le Soleil*, 14 octobre 1972, p.47, colonne 1. Article tiré de *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981.

à la fois conscience des ponts qui existent entre les groupes qu'elle rencontre²²⁵, de l'universalité et de l'exotisme qu'offrent ses monologues, et bien sûr de l'impact de son discours sur les représentations que les « Acadiens » se font d'eux-mêmes, et que les « autres » de l'« Acadie »²²⁶. Cette prise de conscience participera de l'intense activité dont elle fera preuve dans les années qui suivront, autant au niveau de la production littéraire que dans son implication à produire et faire connaître son théâtre.

II. Littérature des interstices et confluence des mémoires : l'affirmation d'Évangéline comme motif et thème intertextuel dans la construction du capital littéraire acadien (1972-1974)

A travers *La Sagouine* et ses réécritures, et dans les ouvrages du début des années 1970, Maillet recycle les idées de ses écrits précédents. Cette forte intertextualité contribue à cimenter une littérature qu'elle veut « acadienne » et donc représentative d'un groupe, mais qui se trouve être le produit d'une seule et même auteure. Comme tout tenant d'une nouvelle approche, d'une nouvelle vision qu'elle veut explicitement affirmer comme singulière, Maillet se doit de justifier le caractère unique de son projet littéraire. Au cours des années qui suivent le succès grandissant de *La Sagouine* au Canada et à l'étranger—notamment en France -, elle singularise son projet en comblant

²²⁵ La passerelle linguistique est souvent mise en avant et Maillet, à travers la *Sagouine*, ressemble parfois à un apôtre prêchant la bonne parole, un nouvel évangile de l'Acadie, face à un public qui ne parlerait pas la même langue mais la comprendrait malgré tout. Ainsi, dans un article qui décrit une tournée en France, Maillet évoque l'accueil qu'on lui a fait, et ceci notamment en Province : « *Partout où elle passait, dira-t-elle de la Sagouine, chaque province la réclamait pour sienne : 'A cause de deux ou trois mots communs à l'Acadie et à la région visitée. Moi, à chaque étape, j'avais l'impression de trouver des racines communes aussi bien au niveau de la langue que des mentalités.* » Cité dans Martial Dassylva, « Au Rideau Vert, Gapi, le philosophe des petits sujets », in *La Presse*, 27 novembre 1976, p. E9, col. 4, Montréal. Article tiré de *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981.

²²⁶ Maillet : « Avant le succès de la *Sagouine*, je ne pensais pas en fonction du public. Aujourd'hui, je suis obligée d'y penser un peu. Mais ça n'enlève rien à la découverte et à l'étonnement. » Ibid., *La Presse*, 27 novembre 1976, col. 4.

progressivement les interstices littéraires qui apparaissent entre ses propres récits et à l'intérieur même de ses ouvrages. Ces interstices, ces espaces qui ne sont pas encore investis par les signes et par le sens, concernent aussi bien les genres littéraires que les thèmes et motifs qui fondent la diégèse²²⁷. Et toujours, dans ses récits du début des années 1970, l'empreinte et l'influence plus ou moins explicite d'Évangéline restent un des thèmes et des motifs centraux.

Une période charnière—1972-1974—fait le lien entre son premier grand succès littéraire et populaire qu'est *La Sagouine* et la pièce de théâtre *Évangéline Deusse*. Cette pièce de théâtre constitue une œuvre majeure de notre étude au sens où elle s'impose comme un discours énonciatif totalisant destiné « au peuple acadien »²²⁸. Ce récit de césure conclue une étape dans la réappropriation d'Évangéline et ouvre à Maillet de nouvelles perspectives d'énonciation. Nous nous intéresserons rapidement à trois œuvres significatives de cette période intermédiaire que sont *Par-derrière chez mon père. Un recueil de contes* (1972), *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie* (1973) et finalement *Mariaagélas. Roman Acadien* (1973). Les sous-titres évocateurs de ces trois récits soulignent explicitement la volonté qu'a Maillet d'explorer formellement différents genres littéraires. Si la volonté formelle semble diversifiée, il n'en va pas forcément de même du fond dans lequel apparaît une certaine redondance. Cette récupération intertextuelle souligne autant les tâtonnements de Maillet que l'affirmation d'une nouvelle épistémologie dans laquelle elle place sa littérature

²²⁷ Du point de vue du genre, seule *La Sagouine* propose une approche différente de ce que Maillet a abordé précédemment, à savoir principalement quelques pièces de théâtre et un roman de jeunesse autofictionnel. Dans le cadre plus large de la littérature «acadienne», Maillet fait office de pionnière. Du point de vue des motifs, des thèmes et approches argumentaires qui définissent ses écrits, Maillet va prolonger l'exploration micro-historique de son groupe et de sa région de référence. Elle va principalement préciser et exposer plus explicitement ses idées sur la langue, les fondements historiques de l'Acadie et de son peuple, la place de la mémoire orale...

²²⁸ Dédicace du livre : Antonine Maillet, *Évangéline Deusse*, (Montréal : Leméac, 1975), p. 7.

comme le modèle central d'une réappropriation des représentations de son groupe. Dans *Par-dérrière chez mon père* et *L'Acadie pour quasiment rien* constituent, sur la forme et sur le fond, deux *manifestes* dans lesquels Maillet développe sa vision de l'Acadie et de la nouvelle manière dont elle peut être représentée. Non seulement Maillet critique la construction des représentations antérieures—notamment celles se rapportant à Evangéline —, mais elle propose aussi aux « Acadiens » de donner à leur manière, leur propre version de leurs origines et de ce qu'ils sont. L'écrivaine leur montre la voie à travers une écriture dense qu'elle prétend baser sur son vécu et sur des histoires qu'elle aurait entendues. Avec *Mariaagélas*, Maillet proposera une nouvelle figure héroïque de substitution destinée à remplacer *Evangéline*.

La démarche littéraire de Maillet à l'époque pourrait se résumer en une phrase : écrire un roman mémoriel personnel en vue de (re)fonder un imaginaire national « acadien ». Et au cœur de cette démarche, une foule de figures de style—ou figures rhétoriques—au service d'une argumentation dont « Evangéline » reste un référent essentiel²²⁹. Le terme d'*évangélinisme* que nous avons abordé plus tôt lors de l'étude de *La Sagouine* est d'ailleurs apparu au cours de la période²³⁰.

²²⁹ L'analyse du discours et l'articulation qu'elle établit entre rhétorique et argumentation constitue l'approche théorique principale à laquelle nous allons nous référer ici. Intensément développée depuis les années 1990, notamment par Ruth Amossy, Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau, l'analyse du discours offre un cadre structurel et un solide ensemble conceptuel. En proposant de « problématiser la question du sujet en partant d'une tradition qui pose son décentrement et examine la production discursive dans ses déterminations socio-historiques », l'analyse du discours propose une grille de lecture permet de mieux comprendre les dynamiques qui animent la foisonnante production littéraire de Maillet en ce début de décennie 1970. Parmi les publications récentes effectuées sur l'analyse du discours, nous nous appuyerons notamment sur les travaux de recherches publiés dans les deux premiers numéros de la revue *Argumentation & analyse du discours* dirigés par Ruth Amossy et Roselyne Koren : *L'analyse du discours au prisme de l'argumentation* (no1, 2008) et *Rhétorique et argumentation* (no2, 2009). La citation ci-dessus est tirée de l'introduction du premier numéro : Ruth Amossy et Roselyne Koren, « Introduction », *Argumentation et Analyse du Discours*, n° 1 | 2008, p.11, mis en ligne le 08 septembre 2008. URL : <http://aad.revues.org/index184.html>. Consulté le 18 décembre 2010.

²³⁰ Martial Dassylva, « Évangéline est morte ; vive la Sagouine ! », in *La Presse*, 14 octobre 1972, P.C. 4. Article tiré de *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

1) Deux manifestes littéraires mailletiens : *Par-derrière chez mon père* (1972) et *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie* (1973)

Dans ces deux textes, Maillet développe plusieurs stratégies pour répondre aux problèmes précédemment cités qui sont tous des constats ou des risques d'aliénation touchant « l'Acadie » ou les « Acadiens » : la définition territoriale homogène d'une « Acadie » absente des cartes récentes, l'affirmation d'une langue représentative du groupe et la défense de cette langue face à l'assimilation, la narration d'une histoire qui la peur de disparition du folklore ou de l'acculturation liées à la modernité, la place des subalternes (que ce soit les pauvres ou les femmes), et bien sûr l'aliénation littéraire et mémorielle incarnée par *Evangeline*. Ces stratégies sont plus ou moins explicites et seront reprises par la suite. On retrouve notamment l'emploi du français mélangé à du parler acadien, le récit du quotidien des petites gens, l'insistance à utiliser tous les mots dérivatifs du terme « Acadie », le récit de contes et d'histoires orales, la désignations de lieux de mémoires , ou encore la répétition des poncifs *anti-évangéliniens*.

C'est autant sur la forme que sur le fond qu'on peut qualifier les deux textes de « manifestes ». Sur la forme, tout d'abord, leur nature hybride expose les différentes approches de Maillet. Les petits récits de *Par-derrière chez mon père* vont du conte à la nouvelle en passant par des dialogues théâtraux. Seule la poésie, qui n'apparaît d'ailleurs pas dans le reste de son œuvre, n'est pas abordée. Peut-être peut-on voir dans ce choix le comble d'un *anti-évangélinisme* qui rejetterait autant le personnage que la forme d'écriture qui lui a donné naissance ? *L'Acadie pour quasiment rien* revendique explicitement un point de vue subjectif sur l'Acadie, mais Maillet ne le considère pas

pour autant comme étant illégitime. L'équilibre discursif est précaire, car la remise en question de tout objectivité—qui par extension touche tous les producteurs du discours—ne doit toutefois pas remettre en cause la crédibilité du sujet d'énonciation—à savoir Maillet elle-même et plus largement les Acadiens qu'elle invite à s'exprimer. A travers le jeu discursif des figures de styles sur lesquelles Maillet base son argumentation, c'est la forme et le fond du discours qui se rejoignent:

« Mais vous êtes en droit de me dire qu'un Acadien ne saurait avoir une vision objective de l'Acadie ; surtout quand cet Acadien est né là-bas, y a vécu son enfance et sa jeunesse, en connaît les contes et les légendes et, de surcroît, quand cet Acadien est en réalité une Acadienne. Je ne me défends pas là-dessus. » (*L'Acadie...* 15)

a) Du conte à l'histoire

« La différence entre le menteur et le menteux dans mon pays, est la même qu'entre l'historien et le conteur : le premier raconte ce qu'il veut, l'autre ce que vous voulez.²³¹ »

Cette citation illustre plusieurs des particularités des deux œuvres que nous allons étudier dans cette partie, notamment cette volonté qu'a Maillet de transmettre une culture orale et d'offrir à chaque individu la possibilité de raconter l'histoire aux dépens des récits historiques plus traditionnels. L'objectif étant, via un large panel rhétorique et narratologique, de persuader son public de l'existence de l'Acadie tout en l'invitant à se la représenter autrement. La citation illustre la démarche qu'emploie Maillet pour y parvenir. L'argumentation affirme la relativité des points de vue et des récits, combinant avec ironie analogie et substitution : l'historien est crédité du sérieux et de la légitimité de

²³¹ Cette citation illustre le jeu de Maillet qui se dit appartenir à la race des « menteux » ; une transformation « acadienne » du mot « menteur » qui désigne un affabulateur ou un menteur non crédible, pas sérieux. Citation du journaliste Régis Tremblay tirée du livre de Maillet *Cents de ans dans les bois. Dossier de presse II*, Le Soleil 23.01.1982.

sa profession auprès d'un public qui est sensé le croire, il a la prétention de narrer la vérité et fait passer pour vrai ce qu'il raconte. Pourtant, c'est un menteur. Pour sa part, le conteur n'est qu'un « menteux » qui prétend aussi raconter la vérité tout en sachant que le public n'est pas vraiment dupe des petites histoires plus ou moins vraisemblables qu'il raconte, et les perçoit comme des visions kaléidoscopiques de la réalité. Entre euphémisme et litote, Maillet discrédite le narrateur institutionnel qu'est l'historien pour justifier le bien-fondé qu'il y a à réécrire l'histoire « acadienne ». Elle critique en ceci les historiens qui ont contribué à faire d'*Evangeline* le récit métonymique et réducteur de l'histoire acadienne. La conversion prend forme : le récit oral et le folklore sont transposés à l'écrit et se font histoire. Cette approche sert de base argumentaire à *Par-derrière chez mon père* (1972) et *L'Acadie pour quasiment rien* (1973), deux petits « manifestes » que Maillet publie à quelques mois d'intervalle.

Par-derrière chez mon père (1972), sous-titré *Un recueil de contes*, est une œuvre hybride, une sorte de fourre-tout littéraire atypique. Le petit ouvrage est à la fois un recueil de réflexions et de contes dans lesquels Maillet raconte de courtes histoires qui répondent à sa volonté de transmettre et conserver par écrit une certaine mémoire orale, tout en semblant faire le point sur l'état de sa réflexion. Les titres des différentes parties du livre s'inscrivent explicitement dans la droite ligne de la logique littéraire de Maillet qui met en avant les personnages et les lieux dans une volonté de définition identitaire fondée sur l'humain, sur l'oralité comme système de cohésion sociale et de transmission de la mémoire, et sur une territorialisation intimiste²³².

²³² Parmi les titres des chapitres de *Par-derrière chez mon père*, on notera combien les lieux cités sont à la fois exclusifs et inclusifs. Ils tiennent à distance le lecteur qui ne connaît pas les références géographiques très précises auxquelles Maillet fait référence tout en le faisant entrer dans la confiance. Tous les lecteurs sont invités à découvrir ces lieux et ces personnages qui appartiennent à ce mélange d'imaginaire et de réalité dont Maillet colore ses récits : « Par derrière chez mon père » (7-12) ; « Ma dune » (13-18) ; « La Tireuse de cartes » (19-30) ; « Les Saguillounes » (31-36) ; « La Bessoune » (37-42) ; « Le Revenant du

On pourrait reprendre cette même analyse descriptive pour *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie* publié quelques mois plus tard au début de l'année 1973. Le récit s'apparente à une petite encyclopédie de l'Acadie, et ressemble aussi à un répertoire mémoriel que Maillet semble chercher autant à conserver qu'à faire connaître, le tout marqué par une approche didactique très prononcée. Comme son sous-titre l'indique, l'ouvrage se veut un guide dans lequel Maillet décrit sur le ton de la conversation, les différentes facettes d'une « Acadie » qu'elle invite son public à aller découvrir ; « L'Acadie historique », « L'Acadie panoramique », « L'Acadie humaine », « L'Acadie folklorique », et « L'Acadie et sa parlure ». Ces anaphores qui ponctuent les titres des principales parties illustrent une profonde ambigüité. D'une part elles sont le signe de l'affirmation d'une évidence ; l'existence manifeste de « L'Acadie ». D'autre part le récit de Maillet ressemble plus à une litanie qui chercherait autant à prouver la réalité de l'Acadie qu'à en déterminer par écrit les contours qui en font la spécificité. L'ouvrage fait penser au *Martinique charmeuse de serpent* d'André Breton illustré par André Masson²³³. C'est une amie montréalaise de Maillet, Rita Scalabrini, qui s'est chargée des multiples dessins simples et naïfs qui font office d'illustrations. Ces dessins complètent le texte par la manière dépouillée et peu réaliste qu'ils ont d'exprimer visuellement une réalité humaine que les outils épistémologiques et structuralistes de l'époque ont du mal à décrire²³⁴. Le petit livre carré de cent trente trois pages comprend aussi quelques photos en noir et blanc, empreintes de vie et d'une certaine nostalgie, sur lesquelles on peut voir un phare (42), une petite fille

chemin des amoureux » (43-50) ; « Soldat-Bidoche » (51-56) ; « L'Ile-aux-Puces » (57-63) ; « Fanie » (65-70) ; « Le Démon de la Rivière à Hache » (71-76) ; « La Charrette de la Mort » (77-83) ; « Le Pays » (85-91).

²³³ André Breton, *Martinique charmeuse de serpents*, illustrée par André Masson, Paris : Sagittaire, 1948.

²³⁴ Scalabrini illustre une description de ce qui, selon Maillet, existe—dans le discours—sans exister juridiquement.

qui joue à différents jeux, ou encore une femme—très certainement Maillet—qui ramasse des coques dans le sable (80-81).

b) L'urgence à raconter un « pays » et un « peuple »

Ces deux récits paraissent répondre à une urgence, celle de raconter un « pays » et son « peuple » qui semblent avoir été de nouveau historicisés, dont on commence à parler au Canada et en Europe, mais dont les traces socio-culturelles semblent progressivement s'effacer. Cette peur d'une nouvelle disparition exprime l'angoisse qu'a Maillet de voir s'estomper, de sa mémoire et de sa réalité, les personnages et le pays de son enfance. Maillet affirme donc l'urgence qu'il y a à écrire et découvrir ceux qui, pour la folkloriste et chantre de l'oralité et de la culture populaire, sont les vrais porteurs d'une authenticité « acadienne »: « le conteux, le violoneux, le chanteux de complaintes, le navigateur, la défricheuse de parenté, la tireuse de cartes. Il en reste, mais hâtez-vous. » (*L'Acadie...* 83)

A la fois argumentaires et créatifs, les deux textes servent de liant entre l'œuvre passée de Maillet et ses futurs projets littéraires. Tout en se juxtaposant parfois sur le fond, les récits se complètent dans cette même fonction de jonction intertextuelle qu'ils occupent. C'est le recul par rapport aux écrits qui leur succéderont qui permet de mieux percevoir cet enchevêtrement intertextuel dont on pourrait à volonté multiplier les références précises²³⁵. Dans ces deux petits ouvrages aux approches uniques, Maillet

²³⁵ Dans *Par-derrière chez mon père*, si on considère les différents récits prétendument tirés de l'expérience personnelle de Maillet ou entendus dans son entourage, tous font écho à des ouvrages déjà publiés ou à paraître, que ce soit au niveau des histoires, des personnages ou des motifs et thèmes. « Ma dune » renvoie à *On a mangé la Dune* (1962), « La Charrette de la Mort » évoque *Pélagie-la-Charette* (1979)—le futur roman vainqueur du prix Goncourt. « Fanie » s'attaque directement à l'Évangéline de Longfellow en reprenant des arguments déjà présents dans plusieurs monologues de *La Sagouine* et elle propose une nouvelle héroïne acadienne énergique et indépendante comme le fera *Mariaagélas. Roman acadien* publié en 1973. « L'Ile-aux-Puces », quant à lui, fait notamment explicitement le lien avec la pièce

affiche par ailleurs la spécificité de son regard ironique et humoristique vis-à-vis de son écriture : « Je vous ai moi-même dès le début mis en garde contre les livres. Je vous répète : allez voir. » (*L'Acadie...* 15) Elle propose aussi la refondation d'un imaginaire homogène qui offrirait une nouvelle vision de l'Acadie.

Maillet évite le piège du syllogisme qui fonde le déterminisme territorial de la définition moderniste d'une nation : toute nation est associée à un territoire géographiquement défini, or l'Acadie ne correspond à aucun territoire géographiquement défini, donc l'Acadie n'est pas une nation. Les arguments qu'elle met en avant pour se qualifier elle-même d'Acadienne combinent ainsi des critères essentialistes—la naissance—et existentialistes—le vécu. Cette argumentation postule l'existence de l'Acadie et tente d'évincer les impératifs de la reconnaissance territoriale et frontalière comme fondement de l'identité. Plutôt que de « nation », Maillet préfère parler de « pays ». Et pour éviter tout malentendu, elle précise que la définition qu'elle donne au substantif fait fi de toute connotation nationale :

« Je l'appelle le pays : c'est une vieille expression populaire pour dire la région, le coin, le bout. En réalité, l'Acadie n'a jamais été un pays juridiquement reconnu. » (*L'Acadie...* 13)

2) L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie (1973)

Les Crasseux (1968) et implicitement avec le futur parc d'attraction *Le Pays de la Sagouine* (1992) qui sera construit sur un îlot du même nom dans la Baie de Bouctouche (N-B). Dans *L'Acadie pour quasiment rien*, Maillet raconte de nouveau l'histoire de la famille Cormier qu'elle avait rapporté quinze ans plus tôt dans *Pointe-aux-Coques*. Elle cite les mêmes lieux de la côte est du Nouveau-Brunswick qui apparaissent dans ses livres passés ou à venir. Nombre de ses références concernant l'Acadie et l'identité acadienne ont déjà été abordées dans plusieurs récits—en particulier *La Sagouine*— et seront repris plus tard.

Dans son « guide », Maillet fait plusieurs propositions pour *raconter* « l'Acadie ». La première est la réappropriation de leur histoire par les « Acadiens » qui sont appelés à se faire historiens. Vient ensuite une description très concrète de « l'Acadie », pour montrer que celle-ci ne se compose pas simplement de mots mais aussi de lieux, de folklore et de personnes. Le troisième axe est celui de la langue qui raconte et fait se rassembler les gens.

a) Une histoire vécue et racontée par tous

Maillet propose de décentraliser la production du discours historique et de rendre sa formulation à ceux qui vivent l'histoire et se la remémore. Le récit est constamment ponctué de commentaires intra et extradiégétiques destinés au lecteur et Maillet prend garde de ne pas laisser croire que son récit est fondamentalement sérieux et dépasse la représentativité de sa propre vision de l'Acadie :

« Peut-être n'aimez-vous pas l'histoire, cher ami? Je vous comprends, l'école a pu vous en dégoûter, vous aussi. L'école nous a tous dégoûtés de tant de choses. Ce n'est pas une raison pour renoncer à l'Acadie. Elle n'a pas qu'une histoire, elle a aussi une géographie. »
(*L'Acadie...* 35)

Ce passage pourrait faire office de transition entre chacun des chapitres, Maillet utilisant tous les arguments à sa disposition pour convaincre son lecteur de la réalité de l'Acadie et de la nécessité de la percevoir autrement. Pour autant, si la remise en question de l'approche et de l'interprétation sont nécessaires à la désaliénation, elle ne signifie en aucun cas une remise en question de l'existence du fait « Acadie », tout difficile à définir et à cerner qu'il soit. La rupture revendiquée est épistémologique car c'est bien de la

construction du savoir constitutif de la mémoire et de la représentation de « L'Acadie » dont il s'agit.

Parmi les multiples références ironiques et parfois contradictoires qu'impliquent cette dernière citation, nous en mettrons deux en évidence. La première critique concerne la remise en question du rôle de l'éducation institutionnelle dans la transmission du savoir et de la mémoire, et ceci alors que Maillet a été institutrice et a enseigné dans plusieurs universités canadiennes. Maillet affirme en ceci la primauté de l'interprétation personnelle que chaque individu fera de son histoire et de celle du groupe national²³⁶ auquel il s'identifie. Ses *manifestes* dépassent le simple appel au lecteur à critiquer les discours préexistants ; il l'invite à s'engager dans une approche plus phénoménologique et auctoriale vis-à-vis de l'Acadie :

« Faites-vous conteur, un instant, comme Nazarine. Allez vous promener dans le parc de Grand-Pré pour y chercher l'inspiration. [...] Faites-vous un peu Alice aux pays des Merveilles qui passait de l'autre côté du miroir. C'est là que se cachent les vraies dimensions des choses.

... Et au lieu d'Evangéline Bellefontaine, assise au bord du puits, vous verrez passer une femme qui s'en va éteindre avec son seau l'incendie de l'église ; et au lieu de Gabriel, l'angélique, vous verrez le capitaine Beliveau maîtriser l'équipage anglais, s'emparer de la barre et mettre le cap [31] sur Québec. Vous verrez l'Acadie des contes et de la chronique se dessiner sur la toile de fond de l'Acadie historique. » (*L'Acadie...* 31,32)

b) Affirmer l'existence de « l'Acadie » en la décrivant

L'urgence est de réinvestir par le présent une représentation du passé et de la mémoire qui a été volé au profit d'une icône devenue obsolète. Et puisqu'en « réalité,

²³⁶ La notion est encore à prendre au singulier. A l'époque, Maillet n'évoquera jamais l'Acadie au pluriel, et quand elle parle des Acadiens, le substantif n'implique en rien l'existence d'une pluralité au sein du groupe. Si Maillet conçoit les difficultés que posent les définitions modernistes de la nation pour parler de l'Acadie, et si elle tente d'y répondre en proposant à chacun de constater par lui-même l'existence de l'Acadie, elle n'en arrive toutefois pas encore à dépasser la tautologie qui affirme l'unicité du groupe et de la nation.

l'Acadie n'a jamais été un pays juridiquement reconnu et délimité » (*L'Acadie...* 13), Maillet propose une approche sensible—*proustienne*—de l'imaginaire et du temps. Elle invite à « partir dans le temps et non vers un lieu. Parce que l'histoire n'est pas spatiale, elle est temporelle. Et l'Acadie, c'est une histoire.²³⁷ » (*L'Acadie...* 15) Le guide touristique propose de substituer une expérience sensorielle complète à une glose sans fin ; une expérience que le lecteur et touriste ne pourra nier avoir vécue :

« L'Acadie folklorique? Elle se mange, elle se conte, elle se danse, elle se chante. »
(*L'Acadie...* 105)

Entre humour, ironie et passages plus sérieux, s'adressant parfois directement à son lecteur ou multipliant les narrateurs sans les identifier clairement²³⁸, c'est tout l'éventail de la rhétorique et de la narratologie *mailletienne* qui se trouve exposé avec ses multiples métonymies, ce constant jeu faulknérien que Glissant qualifie de « technique du différé »²³⁹. Ces jeux sont autant de tactiques destinées à conserver l'attention et l'intérêt du lecteur que des moyens de lutter contre l'angoisse du vide sémantique que masque le mot « Acadie ». Pour donner vie à ce qu'elle décrit, Maillet multiplie les figures de style, joue de personnifications, d'images et de métaphores pour donner de l'ampleur et de la densité à l'Acadie littéraire qu'elle essaye de créer : plus que d'*avoir* une histoire, « L'Acadie c'est une histoire » (*L'Acadie...* 15), « L'Acadie c'est là où il y a des Acadiens » (*L'Acadie...* 19). Aux prétérations—« ... Mais ne vous énervez pas ; je ne vous

²³⁷ Voir les citations complètes en annexe 3.

²³⁸ L'ambiguïté narrative étant surtout présente dans *Par-derrière chez mon père*. Dans *L'Acadie pour quasiment rien*, Maillet se présente clairement comme la narratrice du récit, qu'elle en soit l'auteure déclarée ou la rapporteuse.

²³⁹ Edouard Glissant dans William Faulkner, *Évangeline*. Traduit de l'anglais par Michel Gresset. Préface d'Edouard Glissant, « Une malédiction inextricable » publiée dans la Nouvelle Revue Française, le numéro 539, décembre 1997, (p. 5-8), copyright 1997. Paris : Mercure de France, 1998. [Gallimard, 1985 pour la traduction ; texte original de Jill Faulkner « Evangeline » dans *Uncollected Stories of William Faulkner*, Random House, 1979. La nouvelle, qui a inspiré *Absalom, Absalom!*, ayant été écrite aux environs de 1933]

raconterai pas l'histoire de la Déportation. » (*L'Acadie...* 29) suivi d'un court récit de la Déportation—succèdent les formules hyperboliques—« Pour raconter l'Acadie, il faudrait presque récrire la Genèse » (*L'Acadie...* 77) -. Du point de vue du fond, les poncifs *mailletiens* sont présents, et parmi eux celui qui cristallise notre intérêt, à savoir la critique d'Évangéline et la volonté de se la réapproprier. Maillet invite ainsi à une réécriture de l'histoire—événementielle ou littéraire—par chaque individu au regard de la mémoire du groupe. Elle guide ses lecteurs vers une nécessaire recherche de références et d'inspiration dans leurs souvenirs personnels et dans le monde qui les entoure, avec en ligne de mire l'importance de la survivance du groupe à travers la défense de ses traits identitaires forts que sont par exemple la langue et la mémoire orale et généalogique. Associés aux arguments critiques, les contes et récits fictionnels ont notamment pour objectif de ne pas laisser de vide à la place des symboles réducteurs *évangéliniens* transmis depuis cent cinquante ans.

c) S'exprimer dans la langue du « pays »

La langue est le premier élément distinctif des Acadiens que Maillet s'attache à protéger. Au centre de sa logique identificatrice, Maillet place ainsi l'oralité et la langue comme des éléments essentiels de la résistance et de la survivance. En mettant cette langue intime à l'écrit, Maillet lui donne aussi ses lettres de noblesse et l'insère dans la galaxie Gutenberg et la culture littéraire occidentale. Elle lui assure par la même occasion une nouvelle pérennité possible, cette dernière n'étant plus forcément assurée par ses locuteurs dont beaucoup sont déjà, dans les années 1970, assimilés ou en voie d'assimilation. La survie de la langue, en tant que marqueur culturel spécifique, est souvent perçue comme un des éléments stratégiques menacés de la survivance du groupe.

Maillet fait de la langue un élément central, et la dédicace de *Par-derrière chez mon père* en est l'un des principaux signes :

« à ma sœur Claudette qui parle encore la langue du pays.²⁴⁰ »

La dédicace est une sorte de condensé de son approche et un pied de nez à Evangéline. La référence à sa sœur apporte la proximité généalogique et concrète qui fonde cette authenticité et qui manque au personnage de Longfellow—Bellefontaine n'ayant jamais été un nom acadien. Comment douter de l'existence de personnes réelles, qui plus est si elles sont de notre propre famille ? Alors pourquoi chercher dans des images lointaines et imaginaires, des sources d'inspiration et des modèles auxquels s'identifier? Viennent ensuite l'oralité et la langue, pivots de la transmission de la mémoire et de la culture dans la logique de Maillet. Pourquoi alors s'identifier au poème en anglais d'un Américain qui donne par ailleurs très peu la parole à son héroïne? L'adverbe « encore » donne quant à lui à la fois une profondeur et une proximité historique, et l'image d'une résistance. Le temps qui passe n'a pas fait disparaître les gens et il se fait même le marqueur de la généalogie et de la survivance du groupe ; une manière de dire que malgré les événements tragiques et le temps qui passe, *nous sommes encore là!* Evangéline, au contraire est devenue nonne, n'a jamais été mère et si elle avait vraiment vécu, elle aurait disparu plus de cent cinquante ans auparavant. « Encore » marque aussi la résistance, celle de Claudette, une référence féminine et vérifiable, qui a su préserver sa langue maternelle malgré la colonisation anglaise et l'assimilation linguistique²⁴¹. « Le pays » enfin, marque une inscription dans un lieu physique qui va au-

²⁴⁰ *Par-derrière chez mon père*, 5.

²⁴¹ Rappelons que le début des années 1970 est aussi une période importante de la lutte linguistique des minorités francophone qui se battent pour conserver ou développer l'usage de leur langue, notamment dans les espaces publics et les écoles.

delà de la simple appellation géographique. Le terme lui-même est protéiforme, pouvant signifier à la fois « Nation », « région », « contrée » ou encore « lieu de naissance ». Que la métonymie s'applique à l'Acadie, au village d'enfance d'Antonine et Claudette ou encore aux lieux disparates des Maritimes où l'on parle encore cette langue qu'évoque Maillet, aucun ne peut s'appliquer à Evangéline. Evangéline, qui est partie en exil, n'est jamais revenue au « pays » et a terminé sa vie à Philadelphie, où ne subsiste aucune communauté acadienne. La dédicace de *L'Acadie pour quasiment rien*, en plus de la personnalisation de l'échange, indique cette nécessité de se faire connaître et reconnaître de l'extérieur comme moyen d'existence et de résistance :

« à tous nos amis du Québec : les Dubé, les Dufour, les Pelletier, les Parenteau... et particulièrement à Carmelle » (*L'Acadie...7*).

La section sur « L'Acadie humaine » (*L'Acadie... , 57-88*) dans laquelle Maillet passe huit pages (63-71) a énumérer les noms « acadiens » les plus communs, autant pour les garder en mémoire que pour aider la diaspora à se « reconnaître », affirme cette exception généalogique de l'Acadie au regard de la population du Québec. Le nom « Bellefontaine » est bien entendu absent, et encore une fois le lecteur et touriste ne peuvent nier cette réalité patronymique.

Outre les références textuelles et culturelles spécifiques qui font le tri entre les initiés acadiens (nous) et les lecteurs extérieurs (eux), les choix lexicaux ont le pouvoir de créer cette intimité ou cet exotisme. Aux lecteurs « acadiens » elle dit : nous avons une langue qui nous singularise, qui est encore vivante et constitue un des marqueurs de notre survivance, qui a sa place dans notre énonciation de notre récit national et dont nous

pouvons être fiers. Aux lecteurs extérieurs, elle dit : je vais vous faire le récit d'un groupe et d'un pays qui a été longtemps oublié, qui a survécu à vos côtés et qui parle une langue parfois proche de la vôtre mais que vous ne comprendrez pas toujours. A tous elle dit : entrez dans mon imaginaire, venez écouter une histoire qu'aucun livre ne vous a racontée dans une langue que vous n'avez jamais lue.

3) *Par-derrière chez mon père* (1972)

Les stratégies des deux ouvrages se superposent. Toujours dans le but d'affirmer la présence de l'Acadie dans le paysages géographique et imaginaires, Maillet propose de patrimonialiser le pays en suggérant une liste de lieux de mémoire. Elle crée aussi de nouveaux héros sensés avoir habités ces lieux qu'aucune histoire officielle n'a jamais racontés.

a) Substituer de nouveaux lieux de mémoire à l'absence de cohérence géographique de « l'Acadie »

Les titres des deux ouvrages sont les premiers signes de cette vision dense et englobante de l'Acadie, dans laquelle espace et temps semblent se confondre. Si dans *L'Acadie pour quasiment rien* Maillet fait ensuite la distinction entre « L'Acadie historique » et « L'Acadie panoramique », les qualificatifs ne font que s'adresser à un seul et même référent.

L'expression « par-derrière chez mon père » exprime plus fortement cette ambiguïté en jouant sur l'apparente insolubilité de la dualité spatio-temporelle. Les mots semblent avoir tous les pouvoirs ; de donner vie aux paradoxes, comme de faire vivre sur

papier une Acadie qui a disparu des cartes après 1755. « Par-derrrière » implique une référence géographique qui s'avère d'autant plus spécifique et intime qu'il s'agirait du lieu se situant derrière l'habitation paternelle ou familiale—« chez mon père ». Mais le sens mailletien, et acadien, est tout autre puisque l'expression signifie « Du temps de mes ancêtres ». C'est donc un regard historique qui partirait du moment de l'énonciation que Maillet propose au lecteur. L'expression semble anticiper les réflexions qui mèneront au concept de « lieux de mémoire » popularisé quelques années plus tard par Pierre Nora²⁴². Ce qui s'avère au premier abord correspondre à un lieu très restreint correspond en réalité à une référence temporelle qui n'est autre que l'histoire d'un groupe. Le temps prend la place du lieu, la référence intime—« chez mon père »—se substitue à celle du groupe acadien. On se trouve bien ici dans une rhétorique de substitutions métonymiques qui appellent à décroiser les raisonnements historiques et géographiques classiques—ceux-ci n'étant pas, dans une perspective mailletienne, à même de rendre compte de la situation atypique de « l'Acadie ». La réappropriation et la fondation du récit national se fait dans le fond et dans la forme. Il ne s'agit plus d'invoquer Grand-Pré, le village martyr d'Évangéline pour évoquer le lieu historique de l'Acadie et l'événement dramatique majeur qui valu aux Acadiens d'être réhistoricisés. « Par-derrrière chez mon père », pris au sens géographique du terme, correspondrait par ailleurs à Bouctouche au Nouveau-Brunswick, un lieu qui ne se situe pas dans l'Acadie historique de premiers moments de la colonie. La légitimité ne doit donc plus simplement passer par l'ancienneté et la symbolique qu'un lieu peut avoir dans l'imaginaire collectif. D'ailleurs, comme un autre clin d'œil destiné à évincer ce lieu hautement touristique et utilisé pour toutes les

²⁴² A la manière dont le fera Nora entre 1978—date de la parution de son article sur la mémoire collective dans l'encyclopédie *La Nouvelle Histoire*—et 1992—avec la compilation des articles sur le thème des « lieux de mémoire » dans les trois tomes du même nom, Maillet pose la question de la construction de l'histoire (nationale) au regard de la conciliation des mémoires collectives et individuelles.

célébrations « acadiennes » d'importance, Maillet substitue à Grand-Pré la forteresse de Louisbourg, en Nouvelle-Ecosse, comme nouveau lieu de mémoire. Elle développe sur plusieurs pages le travail de reconstruction et de reconstitution en cours. Par opposition à Grand-Pré qui symbolise la défaite et la Déportation, Maillet consacre ce lieu patrimonial comme le symbole de la résistance et de la survivance du fait français en Acadie. En effet, alors que Grand-Pré était devenu anglais en 1713 à la suite du traité d'Utrecht, la forteresse de Louisbourg n'avait été définitivement capturée et détruite qu'en 1958, soit trois ans après le Grand Dérangement. Et pour conclure sur une note plus légère et s'attirer un peu plus la sympathie de ses lecteurs franco-canadiens, elle décrit les réactions des touristes anglo-canadiens quand ils prennent les audio-guides et découvrent qu'ils ont l'option en français :

« 'This dam thing speaks French!' Et vous serez vengé, après deux siècles. »
 (*L'Acadie...* 27)

Maillet explore donc une alternative à l'option de l'indépendance territoriale qui agite les discours nationalistes franco-canadiens de l'époque. Car contrairement au modèle québécois et à ses frontières provinciales déjà bien définies, les îlots de population « acadiens » en peuvent être rationnellement rassemblés dans un espace homogène. A cette discontinuité territoriale inscrite dans l'espace et le temps s'ajoute une discontinuité historique que Maillet s'efforce de combler. Malgré ces contraintes, Maillet ne peut échapper aux représentations conceptuelles de son époque, et elle fait le lien entre un ancrage géographique et historique, et la nécessaire reconnaissance des minorités francophones par le gouvernement fédéral canadien²⁴³.

²⁴³ Maillet, bien qu'affirmant ce lien entre territoire et identité nationale, ne s'aventurera pourtant pas à revendiquer un territoire indépendant au moment où le Parti acadien est en position de force et essaye de faire accepter cette idée à la population acadienne des Maritimes.

b) Comblen les vides de l'histoire

Une des grandes difficultés de la reconstitution du récit national réside dans le fait que certaine période, et notamment le siècle qui a suivi la Déportation, ne soit pas historiquement documenté. Ce vide est d'autant plus problématique qu'il précède et anticipe le discours de la première Renaissance acadienne de la fin du 19^e siècle qui n'avait pour tout support écrit que le poème de Longfellow. Dans son recueil hétéroclite de conte, Maillet puise donc dans l'histoire orale pour combler ces vides.

Dans le premier chapitre de *Par-derrière chez mon père* qui sert d'introduction et donne son titre au livre, le lecteur comprend rapidement que la réalité spatio-temporelle évoqué peut être qualifiée d'« acadienne ». Et pour présenter son sujet, l'Acadie, Maillet utilise la ficelle de la confrontation au regard de l'Autre. Elle se met donc en scène lors d'un voyage en France, au cours duquel elle aurait visité les lieux d'origine de ses ancêtres. C'est là qu'elle aurait rencontré un couple de Français, curieux de savoir ce qu'étaient devenus les Acadiens après leur départ de France. Après les échanges habituels —mais essentiels— sur la particularité de la langue que « le vieux » comprend car il s'agit du « même jargon que [ses] aïeux », Maillet se lance dans le récit des trois siècles qui ont suivis la fondation de la colonie :

« ... Les débuts difficiles... la belle époque de Grand-Pré... l'exil... le retour dans les bois... l'isolement... l'isolement.. l'isolement...

- Et pis après? [...]

- Après? Mais après, les Acadiens ont connu la vie de tout le monde : boire, dormir, manger, labourer les champs, fouiller la mer, la vie qui va de la naissance aux obsèques en passant par cinq ou six sacrements. On a vécu là-bas une vie de pêcheur ou de paysan comme tous les peuples de la terre.²⁴⁴ »

²⁴⁴ *Par-derrière chez mon père*, 10-11.

Grand-Pré, comme souvent quand il s'agit d'évoquer l'Eden acadien ou le Grand Dérangement, sert de village métonymique, un statut que lui a conféré l'*Evangeline* de Longfellow. S'enchaînent ensuite les chapitres dans lesquels se mélangent réflexions, commentaires et contes. Après avoir évoqué avec calme et nostalgie, dans « Ma dune », la « petite histoire » du pays de son enfance, Maillet ne plus résister plus longtemps à l'impérieuse nécessité d'invoquer Evangéline.

Dans l'introduction de la « La Tireuse de cartes », elle lance un « vous » accusateur contre ceux qui disent que « nous sommes un peuple mou, lâche, sans épine dorsale et sans moelle dans les os. Vous dites qu'après toutes ces années, tous ces siècles, si nous avions voulu... On dit toujours ça. Si vous aviez voulu. Et bien je vous le dirai, moi, que nous avons voulu. [...] je vous le raconterai ce peuple [...].²⁴⁵ » Car pour elle, s'il ce peuple ne s'est pas levé, c'est parce que « vous » avez « cessé de l'écouter. Vous avez cru comme tous les autres qu'il était mort. »

Puis, avant de raconter le conte qui symbolise la résistance de ce peuple, la conteuse ironise sur le fait que la tragédie du Grand Dérangement se soit substituée à la réalité d'un groupe toujours présent, et elle met toute la hargne de son amertume ironique pour dénoncer celle qui leur aurait volé leur histoire²⁴⁶ :

« Mais voilà, c'est qu'on en parle encore [de ce peuple que vous avez cru mort], et cela vous agace. C'est indécent. Les morts [les Acadiens] devraient se taire. Surtout quand on est de ces morts glorieux, martyrs et vivants dans l'histoire.

L'histoire!... Elle a voulu nous acheter, celle-là. Oui, nous consacrer, nous momifier, nous enfoncer un baïllon. Mais c'est inutile. Celui qui a résisté à des vents de nord-noroît, à des

²⁴⁵ *Par-derrière chez mon père*, 19.

²⁴⁶ On notera le changement stylistique dans la narration. Quand Maillet se fait conteuse, l'oraliture impose un français qu'elle veut teinté d'« acadianismes »— que d'autres qualifieront de rabelaisien ou de patois.

vagues de soixante pieds, à des siècles de silence, et d'oubli, et d'isolement... vous pensez qu'il ne saura pas résister aussi à l'histoire²⁴⁷?

C'est elle qui nous a racontés. Ah! Le beau conte que nous sommes devenus!... Un jour, sur le rivage d'une mer enjoleuse, un peuple rassemblé pleurait, assis sur ses pénates. Puis une vierge-héroïne s'est dressée au milieu des siens, et les a conduit en terre d'exil en scandant le chant de la nostalgie et de la fidélité... Le beau conte!

Si l'on avait confié l'histoire aux conteurs de mon pays, aux chroniqueurs, et colporteurs, et défricheteuses de parenté, je vous assure qu'on s'y reconnaîtrait plus. A côté d'Evangéline, on verrait se dresser Mathilda, et Mariaagélas, et la Sagouine, et Sarah Bidoche, oui... celle qu'on pourrait appeler Evangéline Deusse, la vraie, la seule, qui fut en réalité la première.²⁴⁸ »

En prenant l'exemple des Acadiens, Maillet s'inscrit dans la perspective du colonisé ou du vaincu, qui se trouve aussi victime des logiques aliénantes de l'écriture de l'histoire telle qu'elle est écrite par les colonisateurs²⁴⁹. Maillet mélange elle aussi histoire et fiction mais propose une réappropriation de l'histoire de leurs ancêtres par des énonciateurs du récit qui appartiendraient au groupe. Qu'ils soient historiens ou conteurs compte peu ; le tout est de se réapproprier le pouvoir de la narration telle qu'elle soit marquée du sceau des adjectifs possessifs : « mon » passé, « mon » pays, « mes » ancêtres, « mes » héroïnes

²⁴⁷ Cette histoire c'est autant l'histoire officielle réifiante fondée que sur la tragédie de 1755 que celle d'*Evangéline*. Ces deux récits mettent en avant un « sensationnalisme » historique scarificateur et culpabilisant qui fait écho aux récits fondateurs des civilisations judéo-chrétiennes, et que les notables des mouvements de renaissance nationale acadienne de la fin du 19^e et des années 1950-1960 avaient choisi de mettre en avant.

²⁴⁸ *Par-derrière chez mon père*, 20.

²⁴⁹ Todorov et Trouillot font partie de ces auteurs qui ont décrit et dénoncé les mécanismes et les dérives d'une construction coloniale et postcoloniale de l'histoire notamment dans le Nouveau Monde. Tzvetan Todorov développe ses thèses et arguments dans plusieurs ouvrages tels que *La conquête de l'Amérique* (Paris : Seuil, 1982), *Les abus de la mémoire* (Paris : Arléa, 1995) ou encore *Les morales de l'histoire*. (Paris : Grasset, 1991). Lyonel Trouillot propose dans ses fictions et essais, plusieurs stratégies destinées à contrer ces tendances aliénantes. Il joue par exemple sur la multiplicité des perspectives par rapport au temps, à la durée et à la (re)construction historique des événements individuels et collectifs relatifs à Haïti. Comme Todorov, il remet en question l'accaparement des récits historiques par des castes d'historiens pris dans des logiques d'accaparement des récits historiques et mémoriels. Trouillot propose une révision parfois non-linéaire du temps et de l'histoire, comme c'est par exemple le cas dans son roman *Bicentenaire* (Arles: Actes Sud, 2004), qui plonge son héros auto-fictif dans un ressassement proleptique de l'indépendance haïtienne de 1804.

résistantes, « mes » conteurs, « ma » langue et « mon » histoire. Après avoir raconté l'histoire de Sarah Bidoche qui est une « Evangéline deusse »—au sens d'une autre figure héroïque acadienne—mais est la « première »—parce qu'elle représente une véritable héroïne résistante –, Maillet boucle le cycle en concluant qu'une autre vision de l'histoire d'un peuple debout aurait été possible²⁵⁰.

c) Féminisme nationale dans le conte « Fanie »

Dans cette critique d'une logique pour le moins positiviste, Maillet ne se cache plus derrière l'illusion d'objectivité historique des techniciens et scientifiques de l'histoire qui sont principalement des hommes de l'élite. Ironiquement, à la place des grands « hommes » elle met des femmes, et elle affirme l'importance des mémoires individuelles et orales dans la construction du récit du groupe²⁵¹. Maillet positionne « Evangéline » au cœur d'un système aliénant qu'elle s'attache explicitement à déconstruire et à remplacer.

Le conte « Fanie » est celui des douze chapitres de l'ouvrage qui s'affirme ouvertement comme participant de ces poncifs *anti-évangélinienne*. Maillet reformule clairement ses objectifs dans l'introduction et la conclusion du conte, faisant de ce dernier une illustration de sa rhétorique, plus qu'une simple parabole. Maillet y présente ironiquement le récit de Longfellow comme un beau poème, « de l'excellente littérature » qui malheureusement ne correspond en rien à la réalité acadienne. Car si les Evangéline

²⁵⁰ « ...Si seulement l'on avait confié l'histoire aux conteurs, aux chroniqueurs, aux défricheteuses de parenté, on aurait vu à la place d'Evangéline, se dresser Mathilda, et Mariaagélas, et la Sagouine, et Sarah Bidoche... et l'on aurait su comment, le long des côtes, se fondaient les villages, les paroisses et le pays. » (29)

²⁵¹ Maillet s'oppose en ceci à une approche de l'histoire acadienne à la Michelet ou à la Lavisse qui incarnerait le récit national par l'histoire événementielle, la biographie des grands « hommes » et le choix de figures mythiques représentatives de la nation. Plus proche de l'histoire plus sociale de l'école des Annales ou encore des tenants de la « nouvelle histoire » qui se développe dans les années 1970 et font la part belle à l'étude des mentalités et des représentations collectives, Maillet semble déjà anticiper les approches d'une histoire éclatée. Elle s'intéresse notamment à l'histoire du temps présent, l'histoire orale, l'histoire des femmes et de manière plus générale à une histoire plus culturelle. Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, *Historiographies : concepts et débats* (Paris : Folio-histoire, Gallimard, 2010).

sont « légion » en Acadie, aucune d'elle ne s'appelle Bellefontaine et ne ressemble à la statue de Grand-Pré ; « D'ailleurs, je crois que la plupart d'entre elles auraient brisé leur socle depuis longtemps et seraient redescendues au ras du peuple. »²⁵² Ce rappel à construire un récit plus proche de la réalité revient une nouvelle fois, comme si Longfellow la contredisait sans cesse. Elle confirme par ailleurs la volonté d'une prise de conscience populaire qui pourrait tenir d'un certain populisme. Comme s'il fallait désormais accepter les ascendances paysannes de la population acadienne et en faire un élément de fierté et non d'insécurité à l'intérieur d'un monde en pleine urbanisation. Cet appel à la reconnaissance d'une origine rurale et parfois rustre des populations acadiennes ne correspond toutefois pas à l'idéologie des romans du terroir—tel le *Maria Chapdelaine* d'Hémond (1913)—présente quelques décennies auparavant dans la littérature québécoise voisine. Il ne s'agit pas non plus de faire l'apologie d'une identité acadienne moderne qui se devrait d'être essentiellement urbaine²⁵³.

Un féminisme qu'on pourrait qualifier de « national » s'impose d'autre part comme un des fondements centraux de sa logique. *Evangéline*, femme soumise et inventée par un poète masculin « américain » de surcroît, semble être à la fois à l'origine de cette pensée aussi bien qu'une cible privilégiée. Maillet tente par ailleurs d'échapper à une simple logique néo-marxiste qui poserait les Acadiens comme les victimes subalternes d'un système contre lequel ils devraient se rebeller. Sa logique s'apparente plus à une approche fédéraliste qui appellerait la population française à ne pas faire de « l'Anglais » un ennemi colonisateur auquel il faudrait reprendre par la force des urnes, sinon des armes,

²⁵² *Par-derrière chez mon père*, 66. Voir en annexe 2 l'introduction complète et la conclusion au conte « Fanie ».

²⁵³ La pièce de théâtre *Evangéline Deusse* (1975) que nous étudierons dans la troisième partie de ce chapitre le confirme amplement puis que l'héroïne acadienne parvient à s'implanter à Montréal et à y conserver son identité acadienne.

le territoire qu'il aurait volé près de deux cent ans auparavant. Pour autant, Maillet en appelle à reconnaître de nouvelles figures de résistance—inspirée de personnes qu'elle présente comme réelles—qui feraient face à un système traditionnel patriarcal qui aurait imposé sa propre lecture victimisante—*évangélinienne*—de la mémoire du groupe, au risque de provoquer la disparition de ce dernier.

« Sûrement ma tante Evangéline. En voilà une de vos héroïnes qui aurait trouvé moyen de donner du fil à retordre à ses ravisseurs. On l'aurait relâchée à bout de force, ça, n'importe quel vieux du pays vous le jurerait. Aussi les ravisseurs ne sont pas assez bêtes pour s'attaquer à ce genre d'Evangéline-là. Ça se dit tout seul : pour faire une épopée avec tante Evangéline, il aurait fallu changer tout le décor, tous les thèmes, le style et jusqu'au ton de l'œuvre. Il aurait fallu quasiment, comment dire, raconter l'histoire comme elle s'est déroulée, montrer la vie telle quelle, sans embellir, ni rajeunir, ni agrandir, ni virginiser l'héroïne d'un drame que tout le monde connaît.²⁵⁴ »

Maillet appelle à la résistance par une refondation de la mémoire et du roman national, qu'ils soient prétendument historiques ou fictionnels. La question qu'elle pose indirectement renvoie au développement d'un processus d'identification singulier : comment assurer la construction d'un discours identitaire national si les figures symboliques existantes n'offrent pas aux Acadiennes—et aux Acadiens—la possibilité de se reconnaître en elles? La distinction des genres est notable et Maillet interpelle ses lecteurs masculins par un « Oui Messieurs » qui leur indique qu'ils ont une responsabilité et un rôle à jouer dans la refondation de la mémoire et des représentations du groupe. Maillet va au-delà de la mémoire et de l'image sociale des membres du groupe et pose la question épineuse de l'ancrage spatial de l'identité dont elle donnera une réponse plus élaborée dans *Evangéline Deusse* :

²⁵⁴ *Par-derrière chez mon père*, 67.

« Et si elles devaient ressembler à quelque héroïne légendaire, c'est du côté de la mère courage qu'il faudrait chercher. Pas en Louisiane. D'ailleurs, si on avait déporté tante Evangéline en Louisiane, elle est du genre qui serait revenu. Eh oui, les tante [sic] Evangéline, on ne les déporte pas ; quand il faut partir, elles savent se déporter toutes seules.²⁵⁵ »

La référence aux « tantes Evangéline » est d'autant plus ironique que c'est à la suite du poème de Longfellow que le prénom Evangéline est devenu populaire dans les populations acadiennes du Canada et de Louisiane. Maillet use d'humour pour renverser la logique en postulant que c'est Longfellow qui aurait dû s'inspirer de ces « Evangéline » dont chaque famille acadienne semble posséder un exemplaire. De martyre, elle veut désormais que l'on associe la figure d'Evangéline avec l'héroïsme maternel sinon matriarcal d'une résistante. Là encore Maillet joue sur le pouvoir inclusif de l'adjectif possessif « nos » pour faire le tri parmi son lectorat et créer cette intimité dramatique avec les « Acadiens » qui la lisent. Le paradoxe récurrent de la période se trouve aussi de nouveau dévoilé : l'omniprésence de l'identification à Evangéline dans un texte dont l'un des principaux objectifs est de saper son influence. La prise à partie et l'humour sont les principales armes de Maillet pour s'attirer la bienveillance et l'attention de son lectorat, et lui montrer qu'elle n'est pas dupe de ces contradictions qui habitent ses textes :

« Imaginez une Evangéline de type vraiment acadien, une Evangéline comme il s'en faisait du temps de nos tantes, marraines, grand-mères. Et figurez-vous-la qui prend la place de l'autre, celle que raconte le poème de Longfellow. Quel drame, quel roman de chevalerie, aurait pu faire un poète avec une héroïne pareille ! Lancez une Mère Courage sur les goélettes du Colonel Lawrence, et vous faites virer les vents de l'Histoire. Oui, Messieurs. J'ai connu ces Evangéline qui auraient été de trempe à s'emparer de la barre et à jeter à la mer l'équipage en capot rouge. Si vous pensez que ma tante Zélica serait partie sans rejimber pour l'abattoir ! Et la tante Maude qui était la marraine de tout le

²⁵⁵ *Par-derrière chez mon père*, 67.

village ! Et la Sagouine, et Mariaagélas ! Heh ! Si vous pensez qu'on fabriquait des vierges-à-faire-des-statues au pays des vaches marines et des aboiteaux ! Laissez-moi vous raconter la petite histoire d'Évangéline, celle que Longfellow n'a pas connue mais qui fut tout aussi Évangéline que l'autre.²⁵⁶ »

C'est après ce mélange entre mémoire prétendument familiale, personnages de fiction qu'elle a créés et références historiques à « l'Histoire », que Maillet commence sa « petite histoire » de Fanie. L'historienne se fait conteuse et nous offre le récit de cette « mère de onze garçons », acadienne des Iles-de-la-Madeleine, qui a résisté aux avances des marins Américains venus envahir les eaux « acadiennes » alors que les hommes acadiens étaient partis pêcher plus au nord pour trouver le poisson qu'on leur ôtait des filets. La résistance narrative²⁵⁷ de Maillet face à la littérature du poète américain s'incarne sous les traits d'une héroïne que sa nombreuse progéniture transforme en « femme acadienne type ». Alors que le marin américain—baroudeur et buveur—tente de prendre par la force ce que ses avances sexuelles ne lui ont pas permis d'obtenir, il se heurte à la résistance absolue d'une femme acadienne résolue à défendre sa vertu et sa famille. Comme souvent depuis *Les Crasseux* et *La Sagouine*, Maillet met en scène ses personnages dans des situations cocasses et rabelaisiennes et joue d'ironie pour parodier les relations de pouvoir et l'ingénieuse résistance des subalternes. Elle joue de cette

²⁵⁶ *Par-derrière chez mon père*, 67.

²⁵⁷ Ses tactiques de résistance narrative et littéraire sont multiples et s'apparentent parfois à une sorte de « réalisme merveilleux acadien », qui présente des situations invraisemblables présentées comme réelles. Le conte « La Charette de la Mort » raconte par exemple l'histoire de charrette fantôme annonçant la mort et que les Acadiens entendraient près des côtes. Dans le récit, deux hommes sont successivement sauvés d'un accident grâce à la solidarité du village et finalement la charrette repart sans prendre son dû. C'est la résistance solidaire face à la fatalité qui permet la survivance. Le parallèle avec le *réalisme merveilleux* haïtien est intéressant au sens où l'approche fait office, dans les deux cas, d'outil (passif) de résistance des faibles face à une fatalité portée par la barbarie des colonisateurs. Mais le parallèle s'arrête à la période historique (fin du 18^e) et à la situation coloniale et postcoloniale qu'ont connu les deux groupes. Si Pierre Vallières, dans ses *Nègres blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois* (Montréal : Éditions Parti pris, 1967), a pu par ailleurs assimiler les populations francophones canadiennes dominées aux populations noires descendantes des esclaves, la comparaison omet notamment les conséquences visibles de la couleur de peau.

complicité dans la moquerie et l'humour qu'elle crée avec son lectorat pour l'amener à changer son point de vue sur des situations contemporaines bien réelles : la lutte inégale pour la survie des petits pêcheurs des Maritimes face aux grandes industries de pêche venues des « États ». Mais toujours elle utilise le pouvoir représentatif du conte, de la parabole ou de la métonymie et jamais elle ne se perd dans l'argumentation sérieuse et la comparaison idéologique.

La petite conclusion au conte combine les éléments de sa rhétorique : mélange de faits et de récits historiques et de fiction, humour et ironie, jeu de proximité avec l'audience et le lectorat, dialectique entre réalité et fiction qui joue sur l'autodérision, parfois à la limite de l'hyperbole et du crédible.

« La voilà, votre véritable Evangéline ! Une courageuse, astucieuse, gueuleuse, mère de onze garçons. Lâchez-la au milieu d'un poème et elle saura bien en faire une épopée. Une épopée étoffée non plus de vierges-symboles et de femmes éternelles ; mais de tante Zélica, de Marraine Maude, de Mariaagélas, de Fanie. Si Longfellow avait dressé l'une de ces femmes en face des troupes anglaises, je ne dis pas qu'il aurait sauvé l'Acadie de l'exil, mais il aurait donné au Grand Dérangement un certain ton de vérité qui nous l'aurait rendu plus réel et, qui sait, moins tragique.²⁵⁸ »

Le tout au service d'une littérature qu'elle adresse alors principalement aux Acadiennes et Acadiens. Car c'est aussi en permettant aux Acadiens de s'identifier à son discours que Maillet fait de sa littérature une littérature « acadienne ». A la manière dont chaque histoire est une mise-en-abîme, une suite de paraboles en forme de synecdoques cycliques, les récits d'introduction— « Par-derrrière chez mon père »—et de conclusion—« Le Pays »—se rejoignent. Les titres, d'abord, prolongent l'ambigüité. « Par-derrrière chez mon père », comme on l'a vu, évoque un lieu intime et précis mais signifie en réalité

²⁵⁸ *Par-derrrière chez mon père*, 70.

« du temps de mes ancêtres ». Dans le dernier chapitre—« Le Pays »—l'intimité du passé et du lieu rejoignent le collectif et le présent.

Maillet finit de raconter son histoire à ses hôtes Français qui savent maintenant ce que sont l'Acadie et son histoire, telles qu'elles ont par la même occasion été racontées au lecteur. Mais là encore un long travail de reconquête de l'imaginaire et des représentations semble à faire. Maillet oppose Ancien et Nouveau Mondes et fait le lien entre les Québécois et les Acadiens qui pour les étrangers sont représentés par des personnages de fiction, d'énormes succès littéraires écrits par des étrangers—un Américain et un Français—qui ont forgé l'image de peuples passablement arriérés et fatalistes. Maillet se moque alors de la naïveté de ses interlocuteurs qui confondent réalité historique et fiction :

« ceux qui habitent le vieux continent surtout et qui s'interrogent [...] connaissent Evangéline et Maria Chapdelaine²⁵⁹. Si! Ils lisent beaucoup voyez-vous. Je leur ai dit que j'avais bien connu l'une et l'autre et ils furent ravis.²⁶⁰ »

Alors que c'est le parler acadien qui fait habituellement l'objet de moqueries ou de commentaires (aussi bien de la part des Français que des Québécois), Maillet inverse la moquerie et poursuit la veine de la complicité entre habitants du Nouveau Monde. Cette apparente complicité permet aussi de faire passer un message aux Québécois qui parfois se moquent du parler acadien et assimilent l'histoire des Acadiens à celle d'Evangéline. Ce jeu de catégorisation et de définition des nuances à l'intérieur des groupes et entre les groupes est participatif de l'effort d'affirmation d'une identité acadienne spécifique vis-à-vis

²⁵⁹ Maillet fait ici le lien entre les Québécois et les Acadiens qui pour les étrangers sont représentés par des personnages de fiction, d'énormes succès littéraires écrits par des étrangers—un Américain et un Français—qui ont forgé l'image

²⁶⁰ *Par-derrière chez mon père*, 85.

de la population acadienne et des autres francophones du Canada et de France en particulier :

« Puis on en est venu à nous. Remarquez qu'on a pas dit : 'Quoi c'est ça, un Acadien?' Oh! non. Mais : 'Un Acadien, qu'est-ce?' Une nuance de style qui change tout. Qui distingue un pays d'un autre.²⁶¹ »

Suit alors un petit dialogue qui reprend un monologue de la Sagouine et par lequel Maillet définit d'abord ce qu'un Acadien n'est pas, puis ce qu'il est non sans avoir effectué une petite pirouette tautologique.

« Alors un Acadien n'est ni français, ni canadien, ni québécois ; il est quoi, au juste?
- Un Acadien.²⁶² »

Mais son interlocuteur imaginaire ne la laisse pas s'en tirer à si bon compte et lui demande ce qu'est l'Acadie. Pour la définir, Maillet utilise une approche qui diffère des critères normatifs et essentialistes de définition des identités nationales (le juridique, les tracés sur les cartes qu'ils soient des « circonscription administrative indépendante » ou « une unité territoriale reconnue », la reconnaissance par les autres nations,). Elle propose une définition existentialiste, sensible, culturelle et fondée sur une langue orale qui remonte aux fondations de l'imaginaire national français : « [L'Acadie c'est] ma terre, le sol où je pose les pieds, le coin d'air que je respire l'horizon qui encercle mon champ de framboises, mes prés, ma dune, la rivière bleue ou grise selon les saisons... » ; c'est aussi « la langue des temps anciens » qu'on a gardé « parce qu'on avait pas le choix [...] et qu'on ne la trouve pas si mauvaise cette langue de Rabelais et de la Reine de Navarre.²⁶³ »

²⁶¹ *Par-derrière chez mon père*, 86.

²⁶² *Par-derrière chez mon père*, 86.

²⁶³ *Par-derrière chez mon père*, 87.

Et quand il faut parler de nouveaux lieux de référence à cette entité qui n'est « pas reconnue [...] mais connue de tout le monde », Maillet fait comprendre à son interlocuteur que ce n'est pas seulement le groupe et la pays qu'il faut apprendre à penser autrement, mais aussi la manière de le décrire. Et là commence une explication, avant l'heure, d'une vision plus éclatée et « postmoderne » de la nation et des liens complexes entre centres et périphéries, tels qu'elles sont décrites à la même époque et publié plus tard par Deleuze et Guattari²⁶⁴ :

«—Donc, la France avait envoyé un attaché culturel à Moncton.

- Moncton?...

- C'est la capitale, non, la métropole... non pas ça non plus, attendez... c'est une espèce de noyau, ou de pépin, une graine comme une orange ; c'est ça, l'Acadie n'a pas de noyau, elle a des graines un peu partout. Moncton est sa plus grosse graine, son plus gros pépin. [...] Moncton était le gros pépin de l'Acadie à cause de son université et de sa S.N.A. [Société Nationale des Acadiens].²⁶⁵ »

A la manière dont Deleuze voulait échapper au dictat de la logique capitaliste et de la psychanalyse, Maillet joue de métaphores pour écrire le roman national d'une nation et échapper aux systèmes aliénants—couronne britannique et colons anglais, impérialisme économique américains qui pousse les Acadiens à s'exiler, *évangélinisme* développé et entretenu par les élites traditionnelles clérico-bourgeoises—qui ont imposé des représentations de l'Acadie et des Acadiens qu'elle rejette.

Maillet utilise la littérature pour développer un discours qui lui est propre et pour ne pas calquer son engagement sur les discours politiques et idéologiques ambiants. Pour autant elle reconnaît parfois que ses écrits ne sont pas neutres et que ses interventions se

²⁶⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe* (1972) et *2. Mille Plateaux* (Paris : Minuit, coll. « Critique », 1980).

²⁶⁵ *Par-derrière chez mon père*, 88.

font finalement indirectement, via les paroles et les actes de ses personnages. Interrogée sur la première de la pièce *Mariaagélas* qui va être jouée au Théâtre du Rideau Vert elle répond :

« Ce que cherche le Parti Acadien et ce que je cherche c'est au fond la même chose... Mais je ne cherche pas le Parti Acadien. Ce qui m'intéresse ce sont les visages, les passions, mais non la politique. Sans parler de militantisme, il y aura de toute façon un engagement au sens large, du fait que mes personnages sont engagés... Ils ont des trippes au ventre. »²⁶⁶

Maillet initie une nouvelle approche—*mailletienne*—à l'intérieur d'une littérature qui ne se qualifie pas encore d'« acadienne » mais dont l'imaginaire est marqué par une approche commune—*évangélinienne*— de la littérature de l'Acadie. Cette identité littéraire en construction ne doit pas cacher un engagement national et qui est à l'époque très certainement influencé par le bouillonnement politique et idéologique qui agite le Québec et les provinces Maritimes en ce début des années 1970.

Maillet s'immisce ainsi dans les interstices, des espaces du discours qui n'ont pas encore été investis formellement ou thématiquement. Cela a commencé dans les années 1950 et 1960 par des ouvrages de fictions, teintés d'oraliture, qui racontaient ce qu'elle considérait comme étant son Acadie contemporaine. Tout en traitant avec légèreté et humour de sujets de société impliquant principalement les petites gens du monde de sa jeunesse qui ont modelé son imaginaire, l'auteure investit un espace discursif. Maillet engage toujours plus loin son discours littéraire en remettant en question les dogmes et la mythologie traditionnels sur lesquels s'est fondée la littérature qui l'a précédée. Le déplacement ontologique va plus loin puisqu'il implique que cette littérature historique

²⁶⁶ Gilbert Bourgoïn, « Ma petite comédie humaine, rien d'autre ! » in *Le Jour*, 18 mai 1974, p.V4, col. 4. Cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986*. 74 pages (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1986).

« sur l'Acadie » n'est pas une littérature « acadienne ». C'est cette dernière que Maillet se propose de fonder, sans que cette vision se soit forcément imposée à elle ou qu'elle l'ait explicitement postulée au départ. En focalisant son discours littéraire sur les espaces interstitiels, Maillet fonde un nouveau corpus et pousse ses lecteurs à repenser la littérature préexistante tout en les invitant à explorer des zones inconnues ou méconnues. Maillet se positionne à l'époque en tant que représentante d'une minorité linguistique et culturelle, et sa littérature se veut la projection et l'expression de cette minorité. Ce faisant, elle s'impose comme une voix dissidente, une forme littéraire transitionnelle qui invite ses contemporains à dépasser les limites de leurs préconceptions sociales, historiques et culturelles.

Plus qu'un socle fondateur d'une littérature, Evangéline s'impose résolument à la fois comme un faire-valoir et une cible privilégiée. Cette cible est par ailleurs plus facile à remettre en question que des essais historiques ou des recherches académiques, tout en constituant un élément tangible de l'imaginaire culturel qui fait le lien entre les différents domaines du discours se rapportant à l'Acadie. *Evangéline*—l'écrit -, Evangéline—le personnage et ses multiples incarnations tangibles- et « Evangéline »—l'allégorie culturelle, le signifiant polymorphe et porteur des représentations—étend ses ramifications et fait le pont entre les différentes régions « acadiennes » depuis plus d'un siècle. Son empreinte semble partout présente dans les discours culturels de l'histoire au folklore en passant par la littérature : corpus et canon littéraires, objet de traduction et de connexions intertextuelles entre les littératures du Nouveau Monde, argument de pouvoir et de rhétorique politique, elle se présente sous de multiples formes qui sont autant d'aspérités préhensibles pour le destinataire qui est aussi un potentiel relais énonciateur. Le

public reconnaît dans les textes de Maillet des références intertextuelles plus ou moins explicites qui lui permettent d'établir cette intimité avec le texte et le rend plus perméable aux arguments de l'auteur. Maillet ne peut ignorer le pouvoir qu'incarnent les empreintes d'un tel discours dans l'imaginaire de ses lecteurs ; elle l'utilise et le combat autant qu'elle en est la « victime ».

Après avoir créé cette nouvelle connexion entre une écrivaine « acadienne » et son public « acadien » qui la reconnaît comme telle, après s'être fait le chantre de l'intégration du parler acadien dans la littérature, et après avoir joué d'humour pour exposer le manque de justice sociale et les dynamiques d'aliénation économique, politique et mémorielle de la population acadienne, Maillet se met en devoir d'offrir une nouvelle héroïne littéraire aux Acadiens.

4) *Mariaagélas. Roman Acadien (1973) : héroïsation, résistance et féminisme*

Maillet utilise la littérature pour développer un discours qui lui est propre et pour ne pas calquer son engagement sur les discours politiques et idéologiques ambiants. Pour autant elle reconnaît parfois que ses écrits ne sont pas neutres et que ses interventions se font finalement indirectement, via les paroles et les actes de ses personnages. Interrogée sur la première de la pièce *Mariaagélas* qui va être jouée au Théâtre du Rideau Vert, elle répond :

« Ce que cherche le Parti Acadien et ce que je cherche c'est au fond la même chose... Mais je ne cherche pas le Parti Acadien. Ce qui m'intéresse ce sont les visages, les passions, mais non la politique. Sans parler de militantisme, il y aura de toute façon un

engagement au sens large, du fait que mes personnages sont engagés... Ils ont des trippes au ventre. »²⁶⁷

Maillet initie une nouvelle approche—*mailletienne*—à l'intérieur d'une littérature qui ne se qualifie pas encore d'« acadienne » mais dont l'imaginaire est marqué par une approche commune—*évangélinienne*— de la littérature de l'Acadie. Cette identité littéraire en construction ne doit pas cacher un engagement national et qui est à l'époque très certainement influencé par le bouillonnement politique et idéologique qui agite le Québec et les provinces Maritimes en ce début des années 1970.

Maillet s'immisce ainsi dans les interstices, des espaces du discours qui n'ont pas encore été investis formellement ou thématiquement. Cela a commencé dans les années 1950 et 1960 par des ouvrages de fictions, teintés d'oraliture, qui racontaient ce qu'elle considérait comme étant son Acadie contemporaine. Tout en traitant avec légèreté et humour de sujets de société impliquant principalement les petites gens du monde de sa jeunesse qui ont modelé son imaginaire, l'auteure investit un espace discursif. Maillet engage toujours plus loin son discours littéraire en remettant en question les dogmes et la mythologie traditionnels sur lesquels s'est fondée la littérature qui l'a précédée. Le déplacement ontologique va plus loin puisqu'il implique que cette littérature historique « sur l'Acadie » n'est pas une littérature « acadienne ». C'est cette dernière que Maillet se propose de fonder, sans que cette vision se soit forcément imposée à elle ou qu'elle l'ait explicitement postulée au départ. En focalisant son discours littéraire sur les espaces interstitiels, Maillet fonde un nouveau corpus et pousse ses lecteurs à repenser la

²⁶⁷ Gilbert Bourgoïn, « Ma petite comédie humaine, rien d'autre ! » in *Le Jour*, 18 mai 1974, p.V4, col. 4. Cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986*. 74 pages. Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1986.

littérature préexistante tout en les invitant à explorer des zones inconnues ou méconnues. Maillet se positionne à l'époque en tant que représentante d'une minorité linguistique et culturelle, et sa littérature se veut la projection et l'expression de cette minorité. Ce faisant, elle s'impose comme une voix dissidente, une forme littéraire transitionnelle qui invite ses contemporains à dépasser les limites de leurs préconceptions sociales, historiques et culturelles.

Plus qu'un socle fondateur d'une littérature, Evangéline s'impose résolument à la fois comme un faire-valoir et une cible privilégiée. Cette cible est par ailleurs plus facile à remettre en question que des essais historiques ou des recherches académiques, tout en constituant un élément tangible de l'imaginaire culturel qui fait le lien entre les différents domaines du discours se rapportant à l'Acadie. *Evangéline*—l'écrit -, Evangéline—le personnage et ses multiples incarnations tangibles- et « Evangéline »—l'allégorie culturelle, le signifiant polymorphe et porteur des représentations—étend ses ramifications et fait le pont entre les différentes régions « acadiennes » depuis plus d'un siècle. Son empreinte semble partout présente dans les discours culturels de l'histoire au folklore en passant par la littérature : corpus et canon littéraires, objet de traduction et de connexions intertextuelles entre les littératures du Nouveau Monde, argument de pouvoir et de rhétorique politique, elle se présente sous de multiples formes qui sont autant d'aspérités préhensibles pour le destinataire qui est aussi un potentiel relais énonciateur. Le public reconnaît dans les textes de Maillet des références intertextuelles plus ou moins explicites qui lui permettent d'établir cette intimité avec le texte et le rend plus perméable aux arguments de l'auteur. Maillet ne peut ignorer le pouvoir qu'incarnent les empreintes

d'un tel discours dans l'imaginaire de ses lecteurs ; elle l'utilise et le combat autant qu'elle en est la « victime ».

Après avoir créé cette nouvelle connexion entre une écrivaine « acadienne » et son public « acadien » qui la reconnaît comme telle, après s'être fait le chantre de l'intégration du parler acadien dans la littérature, et après avoir joué d'humour pour exposer le manque de justice sociale et les dynamiques d'aliénation économique, politique et mémorielle de la population acadienne, Maillet se met en devoir d'offrir une nouvelle héroïne littéraire aux Acadiens. Après avoir consciencieusement planter le décor dans lequel évoluera son héroïne dans *L'Acadie pour quasiment rien* (publié au premier semestre 1973), Maillet donne naissance à *Mariaagélas* (publié le troisième semestre 1973).

a) Genèse et intrigue du roman

Avec *Mariaagélas*, Maillet replonge une nouvelle fois dans les lieux et la période de l'entre-deux-guerres—celle qui a juste précédé et suivi sa naissance—à savoir « les côtes d'Acadie » des années 1920 et 1930. Si le titre place de nouveau une femme au centre du récit, le moteur de l'action est le fait des tensions qui existent entre Maria Caissie dite Mariaagélas, et la veuve à Calixte. Mariaagélas est une héroïne du peuple, une femme célibataire qui bataille pour s'affranchir des contraintes de son époque, qu'elles soient économiques, sociales ou religieuses. Depuis le jour où elle avait frappé la maîtresse d'école, son destin de hors-la-loi était tracé et elle « compris qu'elle n'avait plus le choix, qu'il lui fallait se lancer à l'aventure et s'inventer une carrière si elle voulait éviter les shops [notamment les conserveries détenues par des industriels anglophones] ou les Etats [l'exil aux Etats-Unis pour trouver du travail]. » (14) Pour ne pas devenir

servante ou se vendre aux hommes, Mariaagélas profita de la prohibition pour se lancer dans la contrebande d'alcool. Tout aurait pu se passer sans encombre si la grenouille de bénitier du village, la veuve à Calixte aussi surnommée « la Vierge », n'avait décidé de mettre fin à l'entreprise de sa benjamine. Tout au long des trente-trois petits chapitres, Maillet nous conte ainsi par une lente accumulation, les péripéties de sa nouvelle « femme-héroïne acadienne ». Elle y détaille sa lutte pour l'indépendance face aux représentants masculins de l'ordre social—policiers, douanier, évêque -, et face à l'éternelle obsession de la tenante de l'ordre moral—la veuve—qui n'interrompt ses prières à l'église que pour mettre en place ses stratagèmes destinés à faire tomber Maria.

Dans ce roman, Maillet propose un nouveau type de récit dans lequel elle n'insiste plus tant sur le passé et les grands événements historiques « acadiens », dans lequel elle réfrène sa tendance à la digression socio-politique ou mémorielle pour n'insister que sur déroulement de l'action de ses personnages. Mais quand Maillet parvient à éviter toute référence directe à Evangéline, ce sont les commentateurs qui s'en chargent.

b) Mariaagélas : « L'Évangéline selon Antonine »²⁶⁸

« Voilà Évangéline descendue de son socle et devenue marchande de 'flacatoune' [d'alcool de contrebande] entre la côte et les États.²⁶⁹ »

Cette Evangéline, qui en descendant de son socle—en référence à la statue de Grand-Pré et au statut de mythe qu'elle représente—s'est réincarnée en contrebandière et héroïne du peuple sous le nom de Mariaagélas. Là encore le titre du roman est évocateur.

Mariaagélas, comprendre « Maria à Gélas »—c'est-à-dire « Maria fille de Gélas » -, est

²⁶⁸ Réginald Martel, « L'Évangéline selon Antonine » publié dans *La Presse*, 14 mars 1974, p.D.2., in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

²⁶⁹ Ivanhoé Beaulieu, « C'a quasiment trop l'allure de la vérité », publié dans *Le Devoir*, 25 octobre 1973, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

située de par son nom même, dans une lignée généalogique qui se veut avant tout patriarcale. Le prestige, comme le lecteur le comprendra dans le texte, n'est pas celui des grands personnages mais celui d'une place particulière dans l'imaginaire d'un lieu et d'une époque. Dans son « Roman acadien »—un qualificatif qui laisse lui-même la place à une certaine ambiguïté ; est-il *de l'Acadie?* *Sur l'Acadie?* D'un auteur qui se dit « acadien » ou serait reconnu comme tel? –, Maillet poursuit son travail de conteuse. A la manière dont le fait Diderot dans *Jacques le fataliste*, Maillet se permet des incursions extradiégétiques dans un texte qu'elle présente une nouvelle fois comme la projection d'une mémoire orale : « Et c'est dans le but de jeter un peu de lumière sur cette page de notre histoire que je poursuis mon récit », un récit de contrebande qui « devait conduire le pays à la plus glorieuse débauche de notre histoire. » (35) Maillet rompt de nouveau avec les codes littéraires traditionnels et attire le lecteur dans son récit en l'interpelant directement. Pour ne pas s'enfermer dans le statut de narratrice du roman, la conteuse use des codes et artifices constitutifs de la formation d'une intimité avec le public. L'histoire est présentée comme vraisemblable, et sans qu'elle ne se donne autrement la peine de fournir de preuve historique tangible, la narratrice s'immisce parfois dans son texte et glisse sans transition : « Mon père en savait quelque chose. C'est qu'il l'avait connue, la Mariaagélas. » (47) Cette approche va plus loin qu'un simple clin d'œil ludique ; elle invite à un vrai positionnement ontologique de la part du lecteur. L'annonce d'un « roman », une œuvre à priori fictionnelle, implique une certaine distanciation diégétique que Maillet rompt par de courtes interventions du *je*. L'emploi d'adjectifs possessifs—« notre histoire »—invite incidemment le lecteur—qu'il se considère ou non « acadien » ou « du pays »—à se

positionner vis-à-vis du sens à donner au récit et vis-à-vis de son propre système d'identification.

Dans le cas de *Mariaagélas*, c'est principalement la littérature épitextuelle relative au roman qui établit explicitement un lien direct avec Evangéline. En prenant appui sur le personnage et le poème de Longfellow, les critiques et journalistes proposent différentes interprétations imbriquées du texte de Maillet. La première orientation fait le point sur les différentes formes d'aliénations dont furent—et sont encore—victimes les franco-canadiens ; aliénation coloniale, historique, littéraire, religieuse, économique ou linguistique. Une seconde lecture est celle de l'affirmation d'une héroïsation de personnages littéraires qui s'imposent comme autant de figures de résistance acadienne ou québécoise. Une troisième piste, liée à la seconde, insiste sur une lecture féministe du roman.

Que les exemples soient ou non significatifs, les commentateurs québécois étudiés croient aider au travail de désaliénation entrepris par Maillet en interprétant son nouveau roman au regard d'Evangéline. Leur approche correspond à celle de Maillet qui veut donner une nouvelle héroïne à l'Acadie, mais elle contribue aussi à cristalliser un peu plus la présence d'Evangéline comme un métadiscours qui sert de grille de lecture interprétative à toute la littérature que Maillet produit à l'époque. Réginald Martel, dans un article de présentation du roman nouvellement publié, n'échappe pas à cette approche :

« EVANGELINE attendit Gabriel jusqu'au bout de leur âge. Leur cas réglé, le larmoyant Longfellow passa à autre chose, tandis que l'Acadie entrait dans cent autres années de silence. Mort le peuple acadien, croyait-on, ou pis encore : en situation d'anglagement définitif. [...] Cette Maria à Gélas n'est pas une fabrication romantique, fardée à souhait et qui par ces artifices divers saura vous faire pleurer. Oublions une fois pour toutes Evangéline, remerciant Dieu de lui avoir rendu un Gabriel qui n'est plus qu'un mort.

Mariaagélas est faite pour la vie, pour la vie toute de suite, comme tout le monde. Et si elle est exilée un jour ce ne sera pas la faute des Anglais: ce sera son choix d'Acadienne libre. »²⁷⁰

La démarche des commentateurs—et idéologues—québécois va parfois plus loin. Ceux-ci s'approprient parfois le discours de Maillet, font de l'auteure et de son personnage des référents québécois : « Mariaagélas est la première et la seule femme libérée de la littérature québécoise²⁷¹ ». Le Québec de l'époque est pris dans une rhétorique de lutte coloniale et postcoloniale dans laquelle des voix multiples tentent de se faire entendre. L'exemple d'un groupe extérieur—qui plus est lorsqu'il s'agit du groupe représentant la première colonie franco-canadienne et dont le discours est reconnu au Québec²⁷²—sert alors d'exutoire à ces tensions internes. Ivanhoé Beaulieu, auteur de nombreuses critiques littéraires publiés dans plusieurs journaux montréalais influents, n'hésite pas à faire le parallèle entre *Mariaagélas* et l'un des livres incontournables de la littérature québécoise qu'est *Bonheur d'occasion* (1945) de Gabrielle Roy²⁷³. Mais alors que Beaulieu voit dans le couple que forment Rose-Anne et sa fille Florentine, « les deux visages de l'humiliation canadienne-française », il fait de Mariaagélas et de la veuve à

²⁷⁰ Réginald Martel, « L'Évangéline selon Antonine », *La Presse*, 14 mars 1974 (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981). Voir la citation complète en annexe 3.

²⁷¹ Martial Dassylva, « Mariaagélas, Acadienne et... libérée. Une interview d'Antonine Maillet par Martial Dassylva » publié dans *La Presse*, 18 mai 1974, p. E 7, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

²⁷² Parmi trois des prix que va lui rapporter *Mariaagélas*, Maillet gagne le prestigieux Grand prix littéraire de la ville de Montréal, devenu Grand prix du livre de Montréal. Les deux autres prix sont tout aussi significatifs de la reconnaissance que la littérature de Maillet acquiert à l'extérieur de son espace référentiel acadien : le second—le prix France-Canada devenu le prix Québec-Paris—fait un premier lien à l'international entre la France et le Canada, et le second—le prix des Volcans—est un prix international décerné en France.

²⁷³ Le roman de Roy a marqué ses contemporains par sa narration sans concession de la vie d'une famille québécoise pauvre dans un quartier populaire de Montréal au début des années 1940. Roy évoque la pauvreté, les souffrances du petit frère de Florentine Lacasse mourant d'une leucémie, les difficultés de l'appréhension de la sexualité dans une société toujours sous l'emprise du catholicisme.

Calixte la représentation des « deux faces du masque de Janus » qui se seraient enfin libérées de l'influence de Longfellow :

« A lire madame Maillet, on se prend à croire que tout cela peut se multiplier à l'infini, que les ressources de l'auteur sont inépuisables, tant ses romans fourmillent de la vie (humble) de ces Acadiens à qui elle rend la dignité, le goût de vivre, la fierté d'un passé débroussaillé du mythe d'Évangéline.²⁷⁴ »

Maillet qui vit entre le Québec et l'Acadie est au fait de ces discours et de ces tensions, et elle en tire avantage pour placer son propre discours au-devant de la scène. Évangéline sert dans ce cas de faire-valoir vis-à-vis d'une population québécoise qui connaît le récit tragique de la jeune acadienne²⁷⁵.

Ainsi quand un journaliste lui demande de commenter les femmes exceptionnelles de l'histoire acadienne autre que celle qu'elle présente sous les traits d'une Mariaagélas, Maillet ne peut échapper—ou s'assure de ne pas échapper—à la référence à Évangéline :

« Le peuple a de ces personnages exceptionnels. L'Acadie en a beaucoup. Moi j'ai l'impression que plus un peuple est opprimé ou plus un peuple est minoritaire, plus il aura de ces femmes exceptionnelles. Vous savez les femmes-héroïnes, symboles d'un peuple, c'est souvent pas celles qu'on pense. [...] En Acadie, c'est ça aussi. Ce n'est pas Évangéline Bellefontaine.²⁷⁶ »

Alors que les commentateurs s'associent à la démarche de Maillet pour dénoncer l'image des Acadiens qu'a pu transmettre Longfellow, ils tombent dans la même dynamique de récupération primaire—au regard de leur propre réalité—qui avait pu animer Longfellow au moment de l'écriture de son poème.

²⁷⁴ Ivanhoé Beaulieu, « C'a quasiment trop l'allure de la vérité », publié dans *Le Devoir*, 25 octobre 1973, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981)

²⁷⁵ L'histoire est devenue fameuse depuis la traduction mainte fois rééditée qu'en a fait le prêtre et écrivain québécois Pamphile Lemay en 1865.

²⁷⁶ « Mariaagélas, Acadienne et... libérée. Une interview d'Antonine Maillet par Martial Dassylva », publié dans *La Presse*, 18 mai 1974, p. E 7, col.3-4, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages* (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

c) Un ancrage local et une descendante de *Pélagie-la-Charette*

Encore plus que la Sagouine, Mariaagélas est une maîtresse femme, une matriarche, une maîtresse de clan, celui des Gélas dont on peut faire remonter la généalogie jusqu'aux lendemains de la déportation. Contrairement à la Sagouine ou aux Mercenaires de *la Veuve enragée*, Mariaagélas va quitter le pays. On ne va pas savoir où elle est passée, mais un jour elle réapparaît à peu de distance, dans les îles de la Madeleine. Toutes ces femmes qui occupent un rôle central dans les récits de Maillet, que ce soit dans leur combat pour leur survie et celle de leur famille et de leur clan, sont des figures héroïques qui anticipent le personnage de Pélagie la charrette. Pélagie les précède historiquement parlant, mais se trouve être, dans la chronologie de l'œuvre de Maillet, l'héritière de ces personnages forts qui l'ont « précédée ». Ces femmes sont issues de la mémoire, elles la transmettent dans la diégèse et en sont aussi la substance et l'incarnation. Comme la Sagouine et la future Evangéline Deusse, « cette Mariaagélas qui s'est battue si joyeusement avec la mer, les douaniers, les pêcheurs, les curés, les commères, et la vie, pendant la plus glorieuse et tragique épopée de l'histoire de mon pays »²⁷⁷, la figure féminine s'impose autant en tant qu'élément de rupture et de liaison.

Le récit s'achève sur la disparition mystérieuse de Mariaagélas. L'héroïne se perd dans l'espace instable et mouvant de la mer, mais elle a déjà eu un impact si important sur le réel qu'elle marque ses contemporains et empreigne leur imaginaire. Cette pseudo-apothéose qui frappait les héros romains d'un sceau divin est garanti d'une survie éternelle

²⁷⁷ *Mariaagélas. Roman acadien*, 236. Phrase finale.

puisqu'on n'a pas vu la personne mourir. Autant que l'incertitude de la mort d'un individu, l'existence d'une littérature nationale est une des formes possibles de l'immortalité.

Confluence des « mémoires »

Par confluence, il faut entendre une mise en commun parfois apaisée et parfois confrontationnelle des discours mémoriels, qu'il s'agisse des livres d'histoire, des œuvres littéraires, du folklore ou de la mémoire orale. Maillet invite à porter un regard totalisant, qui ne se limiterait pas aux récits officiels des livres d'histoire et de géographie mais partirait aussi d'une myriade de mémoires individuelles et collectives présentes chez les individus et dans les familles acadiennes. La définition d'une culture, en tant que représentation spécifique que les individus se font d'eux-mêmes dans un lieu à une époque donnée, prend tout son sens quand elle est partagée par d'autres individus. Maillet, dans ses écrits, offre explicitement un nouvel espace intime d'identification. Elle fait de sa littérature un point d'ancrage et de référence pour toute une population qu'elle présente comme ayant été en partie aliénée de toute réalité historique. Ces extensions diégétiques de son propre imaginaire offrent à ses lecteurs acadiens, ou se reconnaissant comme tels, un ensemble de discours référentiels dans lesquels ils pourront puiser et à partir desquels ils pourront construire un discours identitaire et national cohésif et cohérent. Ces discours référentiels représentent autant de possibilités de rattacher les mémoires et les imaginaires individuels aux discours du groupe qu'elle tente de (re)définir et auquel elle s'identifie, et autant d'attaches auxquelles ancrer son identité culturelle.

Maillet partage avec l'historien Pierre Nora la même volonté d'échapper à une approche trop déterministe et marxisante de l'histoire. Ils posent ces mêmes questions de

la construction d'une histoire et d'une mémoire collective et nationale, d'une volonté d'historiciser les questionnements sociaux et identitaires, de répondre aux angoisses des groupes à propos de leur survivance à travers une (re)valorisation d'un passé qui n'aurait pas encore été « historicisé ». Si les questionnements se rejoignent, les objectifs et les réponses apportées sont toutefois très différents. Alors que Nora propose d'observer et de comprendre, Maillet offre de réinterpréter les récits sur le passé et elle propose de nouvelles références mémorielles et d'identification qu'elle présente comme étant plus adaptées au discours national moderne qu'elle construit. Maillet ne peut prononcer de *Damnatio Memoriae* à l'encontre d'Évangéline, à la manière des Romains qui lorsqu'ils prononçaient cette condamnation, effaçaient de tous les écrits le nom d'une personne condamnée afin d'en supprimer le souvenir. Dans sa volonté de remise en question des dogmes et de l'iconodolie du passé, Maillet propose ainsi de nouveaux lieux de mémoire qui sont d'abord ceux de son imaginaire et de son enfance plutôt que ceux créés par l'industrie touristique autour du personnage d'Évangéline. Longtemps ces lieux réels ou imaginaires évoqués dans sa littérature ne seront pour le public que des mots sur le papier ou dans la bouche des personnages de Maillet. Ce capital littéraire constitue un premier ensemble mémoriel, autant par la singularité de son approche qui explore différents aspects de l'imaginaire et différentes formes d'écritures, que par sa cohérence qui utilise notamment Évangéline comme thème et motif récurrent²⁷⁸.

²⁷⁸ En tant que capital littéraire « acadien » reconnu comme tel à l'extérieur du groupe, il constitue une première ébauche de lieu de mémoire déterritorialisé dans lequel se reconnaissent des Acadiens. Ce n'est que bien plus tard, avec la création en 1994 du parc d'attraction *Le Pays de la Sagouine*, que le concept de « lieu » prendra l'apparence d'un espace physique dans lequel le public se retrouvera pour voir sur scènes des personnages qu'il avait vu, jusqu'à cette date, n'apparaître que sur papier.

Maillet tente d'instaurer un nouveau rapport à la mémoire, ce que Régine Robin désignerait plus précieusement sous le terme de « roman mémoriel »²⁷⁹. Ce discours en gestation n'est pas encore vraiment entré dans l'« histoire » et reste dans une zone limbique où il se trouve soumis à de multiples tensions et influences. Que ce soit à travers des « manifestes », ou en explorant le théâtre, les contes ou encore le roman, Maillet s'essaye à une littérature de la liaison, une littérature retotalisante qui ferait le pont entre les entités constitutives de la mémoire d'un groupe. Mais entre sa critique de la mémoire savante traditionaliste et patriarcale, sa volonté de débarrasser la mémoire nationale de tout *évangélisme*, sa manie d'imposer une subjectivité ironique à la mémoire collective et sa difficulté à définir une mémoire culturelle dans lequel le traumatisme de 1755 serait « neutralisé » ; la constitution du roman mémoriel n'en est qu'à ses débuts.

Maillet poursuivra malgré tout ses efforts d'écriture, luttant pour créer une continuité discursive qui se voudrait parfois le reflet d'un passé fantasmé dont les stigmates seraient effacés. *Évangéline Deusse* participera à cette démarche de réaffirmation du sujet, de prise de distance par rapport aux grands événements et de complexification du récit historique du groupe auquel Maillet s'adresse.

Chapitre 3. *Évangéline Deusse (1975) : vers le post-évangélinisme*

²⁷⁹ Robin définit le roman mémoriel comme une appropriation du passé, un récit par lequel « un individu, un groupe ou une société pense son passé en le modifiant, le déplaçant, le déformant, s'inventant des souvenirs, un passé glorieux, des ancêtres, des filiations, des généalogies, ou, au contraire, luttant pour l'exactitude factuelle, pour la restitution de l'événement ou sa résurrection » (48) Ce récit se trouverait à la confluence des mémoires nationale, savante, collective et culturelle. La mémoire nationale est définie comme un ensemble de gestes, de récits et de rites à la temporalité propre (rappel d'un temps héroïque, d'un temps épique, retour aux origines, légendaire national). Caractérisée par une temporalité cyclique, la mémoire collective est du registre de l'émotion, de « souvenirs réels » ou « souvenirs écrans », elle instaure la participation du corps au souvenir et établit le lien entre la « mémoire vivante » et la « mémoire normée » (de groupe, encadrée socialement et par la tradition familiale). La mémoire culturelle n'est pas une mémoire de groupe au sens identitaire du terme mais plutôt l'enregistrement d'un événement dans la longue durée. La mémoire savante, enfin, est celle des historiens, elle s'appuie sur un « rapport sérieux au référent », elle élabore la trace et se veut la gardienne de la chronologie. Régine Robin, *Le roman mémoriel: de l'histoire à l'écriture du hors-lieu* (Montréal: Les éditions du Préambule, 1989).

D'un point de vue littéraire, le troisième volet de cette étude correspond au basculement de Maillet dans le post-évangélinisme. Le discours littéraire qui incarne ce passage est sans conteste la pièce *Évangéline Deusse* (1975)²⁸⁰. Cette création qui combine l'écrit, l'oral et la représentation théâtrale, marque une transition vers une nouvelle ère : celle du décloisonnement de l'imaginaire et de la production littéraires « acadiens ». Dans les faits, la période qui suit est celle de l'institutionnalisation de Maillet qui en remportant le Goncourt en 1979, entre non seulement dans le panthéon littéraire français mais aussi québécois et canadien. Les signes de cette reconnaissance et ces multiples appropriations marquent le discours mais aussi les lieux ; c'est en 1979 que la petite ville d'Outremont, dans la banlieue de Montréal, a rebaptisé « Antonine Maillet » la rue où habite toujours l'auteure en 2011. Évangéline est au cœur de cette transition, ainsi qu'en témoignent les figures de substitutions qui n'ont de cesse de faire leur apparition dans le paysage littéraire acadien à la fin de la décennie 1970. Et chose nouvelle, Maillet n'en est plus l'unique source. Si au regard d'« Évangéline » Antonine Maillet conserve son statut de principale écrivaine iconoclaste de la période, une nouvelle génération d'écrivains, de dramaturges et de poètes s'approprie peu à peu la figure *évangélinienne*. Ce sont pourtant trois œuvres majeures de Maillet qui marqueront la période ; la pièce *Évangéline Deusse* (1975), le roman *Les Cordes de bois* qui manque de peu le Goncourt en 1977, et surtout le roman historique et épique *Pélagie-la-Charette* (1979). C'est ce dernier qui va permettre à Maillet d'éclipser temporairement *Évangéline* et Longfellow.

²⁸⁰ Antonine Maillet, *Évangéline Deusse*, préface de Henri-Paul Jacques (Montréal : Leméac, 1975). Les futures références et citations seront tirées de cette édition et les numéros de pages de cette sous-partie seront indiqués entre parenthèse dans le texte.

Cette période marque l'affirmation d'une rhétorique qui, pour reprendre les trois axes de la rhétorique aristotélicienne, présente un *èthos*, un *pathos* et un *logos mailletien* de plus en plus caractéristiques et perceptibles²⁸¹. A la fin des années 1960 et au début des années 1970, Maillet s'était d'abord faite la porte-parole d'un nouveau discours acadien, et s'était affirmée initialement comme telle auprès d'un public « acadien » des Maritimes et québécois. Elle y vantait l'importance de l'ancrage dans un lieu d'origine et dans une oralité portée par une langue « purifiée », comme étant des marqueurs identitaires forts. Mais ces certitudes ataviques, ancrées dans des lieux et dans des mémoires et comportements d'individus qu'elle prétendait connaître, allaient se trouver confrontées à la pluralisation de son public et au style de vie décloisonné qu'elle s'imposa. A cette époque, l'imaginaire social et littéraire est colonisé par les représentations *évangélinienne* dont Maillet a du mal à se défaire.

Au milieu de la décennie 1970, Maillet tente d'affirmer une certaine posture littéraire—auctoriale et discursive—qu'elle se façonne au coup par coup et qu'elle tente

²⁸¹ L'*èthos* fait essentiellement référence aux éléments qui crédibilisent l'émetteur du discours ; dans le cas de Maillet il s'agit par exemple de sa manière de s'exprimer, de son attitude face aux médias et au public. Cette attitude s'appuie sur les ressorts qui constituent sa légitimité, à savoir ses origines, sa maîtrise des langues, sa formation universitaire et internationale, son expérience en tant qu'auteure, ou encore la reconnaissance qu'elle a déjà reçue de la part des institutions ou des médias. Le *pathos* est plus directement lié à l'émotion que l'émetteur peut faire ressentir au récepteur ; il peut s'agir dans le cas de Maillet de ses nombreuses digressions et références historiques à la Déportation, des questions de l'assimilation culturelle et linguistique, de la dénonciation de la pauvreté et de la souffrance des populations acadiennes colonisées, mais aussi de l'humour. Le *logos*, enfin, fait plus directement référence à la manière dont le discours est exposé et rationalisé dans le but de convaincre et d'argumenter : cela concerne par exemple la question de l'écriture de l'histoire, du retour des Acadiens, du fait qu'un poète américain ne puisse rendre compte de l'histoire complète des Acadiens, ou encore du fait que les représentations présentées dans certains textes historiques ou fictionnels ne correspondent en rien à la réalité sociale du milieu. Jean Jacques Robrieux, *Éléments de rhétorique et d'argumentation* (Paris : Dunod, 1993). Pour les approches faisant le pont entre rhétorique, argumentation et discours littéraires et culturels au sens large, consulter Ruth Amossy, *L'argumentation dans le discours* (Paris : Nathan, 2000) ; Aron Kibédi-varga, *Rhétorique et littérature* (Paris : Klincksieck, 2002) ; Thomas Rosteck (dir.), *At the Intersection: Cultural Studies and Rhetorical Studies* (New York: Guilford Press, 1999) ou Glenn Stillar, *Analyzing Everyday Texts: Discourse, Rhetoric and Social Perspectives*. (Thousand Oaks, CA : Sage Publications, 1998).

de moduler en fonction de son public critique et populaire²⁸². Parmi les caractéristiques qui qualifient cette posture mouvante, il y a celle d'écrivaine et dramaturge « acadienne » qui s'impose peu à peu comme une ambassadrice de son Acadie natale. Maillet s'affirme aussi comme la promotrice d'une langue « acadienne » qui fait passer le folklore et la mémoire orale des classes populaires dans la sphère de la culture littéraire écrite. L'auteure est par ailleurs la seule intellectuelle « acadienne » des Maritimes à utiliser une approche humoristique féministe pour critiquer la société traditionnelle, religieuse et bien-pensante de l'avant-guerre et de son époque, sans entrer dans la revendication révolutionnaire indépendantiste marxisante. Autre spécificité de taille, Maillet sera l'unique représentante de sa génération à dépasser durablement les frontières des Maritimes, et à faire connaître sa littérature sur les scènes nord-américaines et européennes.

Cette posture de médiatrice nomade, qui promène son imaginaire et sa littérature entre des époques, des générations et des lieux, trouve une résonance dans une vie quotidienne qu'elle passe à voyager et qu'elle investit plus complètement dans son métier d'écrivaine. La jeune novice qui était devenue institutrice au Nouveau-Brunswick, puis étudiante en littérature au Québec et en France, folkloriste puis écrivaine et intellectuelle reconnue, allait poser de nouveaux questionnements dans sa littérature. L'écriture de Maillet reflète en partie son parcours atypique et une vie de l'entre-deux : le nomadisme pendulaire entre son village natal de Bouctouche au Nouveau-Brunswick—où se sont ancrés tous ses récits—et la ville de Montréal, les tournées théâtrales au Canada et en

²⁸² Qu'il soit destinataire passif ou consommateur critique, le public joue un rôle dans le positionnement ontologique complexe que Maillet s'attache à définir dans son œuvre. Que le public soit « acadien », québécois ou français, francophone ou anglophone, qu'il s'agisse des spectateurs de ses pièces, de ses lecteurs, des téléspectateurs qui dès 1975 pourront voir les monologues de la Sagouine sur leur postes de télévision, ou encore des critiques littéraires ; tous participent activement ou non à la construction de l'image et de la posture de Maillet.

France, sa volonté de toujours écrire une littérature et un théâtre sur l'Acadie alors qu'elle va principalement le faire jouer à Montréal, les influences sur son écriture qu'induisent les relations pérennes qu'elle établit avec des éditeurs influents à Montréal (Leméac, 1971) et à Paris (Grasset, 1973). Ces contingences biographiques sont autant de facteurs dialectiques et de liminalité qui vont influencer l'écriture de Maillet. L'auteure va ainsi se trouver placée en porte-à-faux, prise entre trois systèmes d'identification et d'influence qui sont aussi trois pôles géographiques et symboliques.

1) Trois pôles majeurs d'influence : Paris, Montréal et l'« Acadie »

Le pôle le plus éloigné est Paris, mais il est loin d'être le moins influent. Cette capitale littéraire va prendre une place de plus en plus importante dans la vie et l'œuvre de Maillet quand Grasset va commencer à pousser l'auteure vers le Goncourt. Jusqu'à son obtention en 1979, et avec la reconnaissance que le prix va lui apporter, Paris sera sans nul doute le centre d'influence le plus marquant quant aux choix littéraires de Maillet à la fin des années 1970. Le second pôle est Montréal qui s'impose économiquement et culturellement comme le centre dynamique de la Francophonie canadienne²⁸³. Plus qu'un tremplin offrant à Maillet la possibilité de développer sa vie professionnelle éditoriale et théâtrale, Montréal lui permet aussi de s'épanouir dans sa vie sentimentale²⁸⁴. Montréal offre de multiples avantages à Maillet. La ville cosmopolite se situe au Canada

²⁸³ On notera que ces deux premières entités géographiques et symboliques sont à l'époque principalement liées à la diffusion de la littérature de Maillet qui jusqu'en 2011 reste fidèle à ses deux éditeurs, Leméac et Grasset. Il faut noter que très peu de maisons d'édition francophones hors Québec existent à l'époque. Au milieu des années 1970, une seule maison d'édition francophone existe pourtant dans les Maritimes, les Éditions d'Acadie, qui ont été fondées en 1972 et fermeront en 2000. Maillet ne publiera pas avec ces maisons régionales.

²⁸⁴ Rappelons que sa compagne est la fondatrice et la directrice du théâtre du Rideau-Vert où seront jouées les pièces de Maillet. Ce sera notamment le cas d'*Évangéline Deusse* qui y sera jouée pour première fois le 4 mars 1976 (9).

francophone et offre une vitrine sur le monde à une écrivaine issue d'une minorité périphérique. Elle offre à Maillet un public potentiel important à qui montrer son théâtre, et ce public est par ailleurs friand à l'époque de cet exotisme « acadien »—on pourrait aisément parler d'orientalisme, non seulement à cause de la position géographique, mais surtout à cause de cette altérité que le public et la critique québécoise expriment vis-à-vis de l'Acadie. Ce choix permet par ailleurs à Maillet d'être en contact avec une presse et une critique qui relaient le plus souvent positivement ses œuvres dans les principaux journaux francophones mais aussi anglophones de la province. D'un point de vue plus personnel mais tout aussi essentiel, le choix de la vie urbaine permet à Maillet de vivre son homosexualité sans se cacher ; chose qu'elle ne pourrait faire dans une société « acadienne » rurale encore très traditionnelle et marquée par un système normatif hétérosexuel et patriarcal. Le troisième et dernier pôle d'attraction et d'influence est « l'Acadie²⁸⁵ », et Maillet fait tout pour la conserver au centre de son imaginaire et de son écriture. Deux raisons principales justifient cette orientation : d'une part Maillet est sincèrement et personnellement impliquée dans un lieu et une société auxquels elle continue de fortement s'identifier et dont le devenir lui importe. D'autre part cette niche qu'elle a investie reste à la base de sa légitimité et de son projet littéraire et intellectuel. La nécessité qu'a Maillet de conserver ce lien avec l'« Acadie » pour compléter la gestation du capital littéraire national « acadien » est double : le lien légitimise le discours, et en retour le développement du projet littéraire légitimise toujours un peu plus Maillet. Par ailleurs, la conservation pragmatique de l'intérêt du public pour la marque

²⁸⁵ La référence est dans ce cas principalement géographique. Pour Maillet, il s'agit essentiellement rappelons-le, de l'Acadie du Nord, celle des provinces orientales et Maritimes du Canada.

commerciale « Maillet » nécessite de conserver cette connexion intime avec l'« Acadie » dont elle est perçue comme une—la—porte-parole incontournable²⁸⁶.

La pièce de théâtre *Évangéline Deusse*, publiée en 1975, est produite à la conjonction de ces deux derniers pôles d'influence que sont Montréal et l'« Acadie ». C'est en effet dans un parc anonyme de Montréal que se déroule l'intrigue. Dans cette comédie, Montréal est à la fois un prétexte pour illustrer la question de la territorialité de l'identité, et une manière de légitimer « l'exil »²⁸⁷ que s'impose Maillet. On y retrouve une femme acadienne « exilée » dans la métropole québécoise où elle essaye de se faire une place dans un « ailleurs » pas toujours accueillant. Encore une fois il s'agit d'un personnage féminin fort, pétri de la mémoire de son pays d'origine et de son histoire stigmatisante, mais qui se défend de toute victimisation. On le comprend, cette pièce résulte d'une part des tensions qui agitent la vie de l'auteur et les sociétés québécoises et acadiennes à l'époque, plongées qu'elles dans les grands questionnements idéologiques, identitaires et indépendantistes. Elle représente d'autre part un aboutissement dans la démarche intellectuelle et littéraire de Maillet qui s'affranchit du déni mémoriel en affrontant et se réappropriant explicitement « Evangeline ». La dédicace de la pièce, adressée « au peuple acadien », ouvre une perspective critique à laquelle il serait toutefois dommage de se limiter. Dans *Évangéline Deusse*, Maille pose une série de nouveaux questionnements ontologiques qui problématissent le positionnement des individus dans le temps et l'espace. La dramaturge met notamment en scène les questions de l'ancrage identitaire au regard de l'altérité (humaine, sociale, géographique, mémorielle), ainsi que

²⁸⁶ On parle ici de la période des années 1970. Le discours d'appartenance et d'identification évoluera par la suite, notamment après le succès littéraire et international de *Pélagie-la-Charette* (1979).

²⁸⁷ Les guillemets indiquent qu'il s'agit aussi bien d'un concept extrait du texte, que d'une notion problématique et dont la définition dans la pièce est loin d'être homogène et stable dans le temps.

les problématiques de l'exil et de la transplantation. Ces questions sont posées aussi bien au niveau du récit qui en expose diverses facettes, qu'au niveau de la publication du support et de la représentation de la pièce. La réponse est une comédie de la désaliénation.

Évangéline Deusse est sans nul doute le texte de Maillet qui a produit un ensemble discursif dans lequel les différentes dimensions herméneutiques d'« Évangéline » jouent le rôle transtextuel le plus complet²⁸⁸. Les explorations et les positionnements de Maillet quant à la figure mythique d'Évangéline, trouvent leur aboutissement dans cette pièce qui dès le début fait le lien entre représentations scripturale et théâtrale. Depuis quelques années déjà le terme « Évangéline Deusse » apparaissait dans les discours littéraires ou journalistiques. Maillet avait déjà intégré ces deux mots dans une rhétorique quasi populiste puisque qu'elle les présentait comme étant l'émanation du peuple acadien qui voyait déjà, dans plusieurs personnages littéraires de l'auteure, une « Évangéline Deusse » à même de remplacer la première.

Dans cette pièce, la mise-en-abîme atteint son plus complet aboutissement, tant au niveau du rapport entre l'auteure et son personnage principal, que des espaces diégétiques impliqués²⁸⁹, des destinataires possibles—lecteurs ou publics multiples—, ou encore de la

²⁸⁸ C'est jusqu'à ce jour le seul texte de Maillet qui utilise explicitement la référence à Évangéline comme l'élément cohésif principal et explicite du récit.

²⁸⁹ Nous nous intéresserons principalement ici à l'énoncé et aux dimensions paratextuelles et intertextuelles qui lui correspondent. Ces concepts narratologiques font référence aux travaux que Gérard Genette a exposés dans plusieurs de ses ouvrages : *Palimpsestes*, *La littérature au second degré*, (Paris : Éditions du Seuil, collection Essais, 1982) ; *Seuils*, (Paris : Seuil, 1987) et *Discours du récit*, (Paris : Editions du Seuil, collection Points Essais, 2007). Ces outils permettent de mettre en évidence l'implication de tous les espaces discursifs dans la logique argumentaire de Maillet : l'énoncé en tant que tel (diégèse) mais aussi et surtout les dynamiques transtextuelles qui incluent notamment l'intertextualité (les références à des textes antérieurs vont encore une fois du plus explicite à l'implicite) et la paratextualité (qu'elle soit à l'intérieur – péritextuels – ou à l'extérieur de l'ouvrage - épitextuels). L'étude de la transtextualité permet de lier les différents éléments du discours et de souligner la consistance, l'évolution et l'extension de la trame discursive gravitant autour d'« Évangéline ».

mixité et de la fonte des représentations du réel et des imaginaires²⁹⁰. Auteur et personnage semblent se confondre autant par leurs expériences personnelles que par les opinions que Maillet exprime par le truchement de son héroïne, Évangéline Deusse.

La mise-en-abîme est aussi diégétique et scénique car le personnage principal se nomme Évangéline, on parle explicitement dans le texte de l'*Évangéline*²⁹¹ de Longfellow dont la traduction de Lemay est apportée sur scène, et les échanges entre les personnages font implicitement référence à l'*évangélinisme* que Maillet critique et déconstruit depuis quelques années déjà. Les références péritextuelles donnent par ailleurs une dimension particulière à la pièce notamment du fait du titre qui renvoie lui-même à de multiples interprétations que nous allons développer. D'un point de vue intertextuel, le texte fait directement référence au poème de Longfellow mais aussi à d'autres textes de Maillet dans lesquels elle traite en des termes similaires, des représentations qu'elle se fait d'Évangéline et de sa vision plus contemporaine de l'Acadie qui en découle. Finalement, les écrits journalistiques et critiques qui accompagnent la présentation de la pièce et la publication du texte, fournissent à Maillet et à ses commentateurs l'opportunité d'imposer leur rhétorique et de combler les vides interprétatifs que le récit ne manque pas de laisser

²⁹²

²⁹⁰ Un lecteur qui s'adonnerait au jeu des métonymies pourrait voir dans chacun des deux actes de la pièce, un récit qui raconte à la fois l'histoire de Maillet, l'histoire des exilés, l'histoire des Acadiens revues par Longfellow et ses lecteurs, l'histoire en condensé du Canada français et de l'Acadie.

²⁹¹ On fera dans ce chapitre la distinction orthographique entre l'Évangéline de Maillet écrite avec deux accents aigus, et celle de Longfellow écrite sans accent.

²⁹² Parmi ces références critiques et analyses du texte et des paratextes, on se référera en particulier aux articles de Jonathan Weiss, « Acadia Transplanted: The Importance of Evangeline Deusse in the Work of Antonine Maillet », in *Colby Quarterly*, Volume 13, Issue 3 (September 1977), pp.173-185 ; Jean Godin, « L'Évangéline selon Antonine », in *Si-Que* 4 (1979), pp. 23-46 ; Janis Pallister, « Antonine Maillet's *Évangéline Deusse*: Historical, Popular and Literary Elements, » in *American Review of Canadian Studies*, 18.2 (1988), pp. 239-48 ; Lise Ouellet, « Mythe, intertextualité et fonctionnement de la parole chez la vieille femme dans *La Sagouine* et *Évangéline Deusse* d'Antonine Maillet » in *Dalhousie French Studies*, 15 (1988), pp. 48-68 et Marie-Noëlle Rinne, « L'Acadie d'Évangéline Deusse et l'Irlande de Maria: femmes et frontières chez Maillet et Joyce », in *Dalhousie French Studies* 62 (2003), pp.137-45.

Contrairement à *La Sagouine* dont Maillet s'était faite dans les premiers temps une énonciatrice totale—s'accaparant à la fois les rôles de locuteur et de scripteur—, l'auteure laisse son actrice fétiche Viola Léger endosser le rôle d'Évangéline Deusse. La transtextualité se trouve ainsi incarnée, puisque Viola Léger joue non seulement le rôle de la Sagouine, mais elle interprète aussi des personnages féminins dans d'autres pièces écrites à l'époque. Ces personnages seront parfois différents de part leurs noms et leur vécu, mais ils seront tous liés par leur incarnation physique qui les fait parler d'une même voix. Le choix du Théâtre du Rideau Vert de Montréal comme lieu principal des représentations de la pièce, est aussi un élément central de la démarche de Maillet puisqu'il participe de sa volonté de créer et de présenter des œuvres « acadiennes » dans un lieu qui ne « l'est pas ». Cette dernière analyse ne devant point occulter les raisons sentimentales et personnelles qui ont amené Maillet à passer une grande partie de son temps à Montréal avec sa compagne, Mercedes Palomino, qui est aussi la directrice du Théâtre du Rideau Vert.

2) Évangéline Deusse : signe et antidote de la schizophrénie

Sur la couverture de l'édition originale, le titre—*Évangéline Deusse*—, se trouve au-dessus du nom de l'auteur—Antonine Maillet—sous lequel apparaissent deux gros plans du visage de Maillet ; un qui semble triste et un qui sourit. Plus qu'une nouvelle référence métonymique au masque de Janus et au théâtre, les deux photos sous les deux noms sont le reflet d'une approche profondément dialectique—parfois à la limite de la

schizophrénie²⁹³. Maillet se réapproprie doublement le premier titre en anglais de Longfellow—*Evangeline. A Tale of Acadie*²⁹⁴. Il y a tout d'abord les deux accents aigus ajoutés sur le prénom « Évangéline ». Puis, à la suite du prénom, un mot en français « acadien »—« Deusse », qui signifie « deux » au féminin ou « seconde »—donne un sens exclusif au texte. La volonté de différenciation s'adresse non seulement à l'anglais, mais aussi à d'autres formes de français²⁹⁵. S'ajoute à ces critères orthographiques et linguistiques la question sémantique plus complexe de l'interprétation à donner au titre. Ce nom porteur de sens poursuit la comparaison critique vis-à-vis de l'image mythique de son homonyme. Plutôt que d'intituler sa pièce *Évangéline*, ce qui pourrait prêter à confusion, Maillet lui préfère un titre explicatif qui oriente la lecture ou l'interprétation du spectateur et s'inscrit dans la logique mailletienne de l'*anti-évangélinisme*. Loin d'être un simple énoncé, l'intitulé fait office de guide herméneutique, à la manière dont le font traditionnellement les titres des tableaux²⁹⁶. La comparaison avec des œuvres picturales ne s'arrête pas là, puisque la pièce en deux actes est divisée en cinq « tableaux »²⁹⁷ qui représentent chacun un moment particulier des six premiers mois qu'Évangéline²⁹⁸ passe

²⁹³ Les deux noms placés côte à côte sur la couverture—Évangéline Deusse et Antonine Maillet—se réfèrent-ils chacun à une des photos? Or ces photos représentent deux facettes de la personnalité – ou de l'humeur – d'une même personne qu'on peut directement identifier comme étant Antonine Maillet. Ces deux images sont aussi deux regards portés par deux représentations « opposées » de la même personne sur une même réalité ; le lecteur et le monde extérieur au livre. Le jeu des associations dialectiques entre noms et images peut ainsi mener à une spirale d'interprétations.

²⁹⁴ Un titre qui n'a cessé de changer au cours du temps dès le 19^e siècle, que ce soit dans les rééditions anglaises ou les multiples traductions : *Evangeline. A Tale of Acadia* (anglicisation de l'Acadie) ou *Evangeline* étant les deux autres titres en anglais les plus communément utilisés.

²⁹⁵ D'autres intitulés tels que *Évangéline II* ou *Évangéline la Seconde* auraient été plus inclusifs et moins spécifiquement « acadiens ».

²⁹⁶ Le *Guernica* de Picasso ou *Le fils ingrat* de Greuze tirent ainsi leur portée tragique et leur pouvoir énonciatif autant de leur titre que des scènes qu'ils représentent.

²⁹⁷ C'est ainsi que les désigne Maillet : Acte I, « Premier tableau, en mai », « Deuxième tableau, à la mi-juin », « Troisième tableau, fin juin » ; Acte II « Premier tableau, en septembre » et « Deuxième tableau, en octobre ».

²⁹⁸ Ce n'est qu'à la fin du second tableau, après une longue discussion sur les origines du prénom « Évangéline », qu'un des personnages, le « Breton » annonce : « Et voila Évangéline II, d'Acadie » (50).

en « exil » à Montréal. Par-delà le simple intitulé, c'est à l'ensemble du processus d'énonciation se rapportant à la pièce que nous nous intéresseront.

3) *Évangéline Deusse* : quelle(s) suite(s) à donner à *Evangeline*?

Les multiples interprétations du titre trouvent leur écho dans un texte qui semble présenter les personnages et les thèmes qu'ils véhiculent, comme autant de d'éléments d'un mobile en constant mouvement, et en constant repositionnement et reconfiguration les uns par rapports aux autres. En fonction de l'interlocuteur – ou des interlocuteurs – les personnages se présenteront différemment, et les représentations qu'ils exprimeront d'eux-mêmes ou des autres évolueront aussi au cours de la pièce. Nous suivrons trois de ces pistes interprétatives du texte qui vont dans le sens d'une « suite » que Maillet se propose d'écrire. Nous considérerons ce terme de « suite » au sens large : au sens d'une nouvelle écriture—parfois d'une réécriture—et aussi d'un effort de transposition et de réappropriation totale des représentations que Maillet associe au texte et au personnage de Longfellow.

Évangéline Deusse est tout d'abord une « suite » interprétative et critique du récit littéraire qui s'inscrit dans le logos. A travers la voix de son *Évangéline*—avec accents—Maillet contredit directement les représentations forgées à partir d'*Evangeline*. Maillet rend ainsi compte des inconsistances que le poème a pu générer. Elle les contredit à l'aide de faits prétendument historiques, que le poème avait selon elle contribué à occulter, et qui sont parfois vérifiables dans le présent ou dans la mémoire orale des contemporains : les Acadiens avaient résisté, ils étaient revenus sur les côtes d'où ils avaient été chassés et ils y vivaient encore.

Le second type de « suite » se voudrait un droit de réponse idéologique aux idées véhiculées par l'*évangélinisme* depuis plus d'un siècle, une sorte de dénonciation d'une histoire coloniale et postcoloniale qui se répèterait²⁹⁹. Dans cette seconde tendance, Maillet fait plus souvent appel au pathos. L'héritage de la conquête anglaise est toujours présent, les conséquences des spoliations territoriales se font toujours ressentir, et les Acadiens qui sont de nouveau obligés de quitter leurs terres pour des raisons principalement économiques, paraissent encore être les victimes des multiples aliénations—territoriales, culturelles et mémorielles—qui les frappent depuis plusieurs siècles.

Le troisième type de « suite » ressemble plus à une transposition autofictive dont la problématique touche plus personnellement Maillet, et relève plus spécifiquement de l'éthos. Il s'agit de la problématique du déplacement, de la transplantation et de l'ancrage territorial de l'identité : comment rester « Acadienne » quand on ne vit pas en « Acadie »? Cette question ouvre au questionnement plus large de la (dé/re)territorialisation de l'identité individuelle et nationale : comment gérer le fait de ne pas avoir de territoire pour se (re)construire en tant qu'individu ou nation, et pour ressentir un sentiment d'appartenance identitaire ou nationale? Pour y répondre, Évangéline doit-elle d'abord se débarrasser de l'image victimisante de peuple déporté véhiculée par *Évangéline* ? Au gré de la métaphore de la transplantation dans un parc de Montréal d'un sapin venu des côtes « acadiennes », et au gré des discussions avec les autres personnages « exilés » rencontrés dans le parc montréalais, Évangéline tente d'apporter des réponses simples à ces questions identitaires complexes.

²⁹⁹ L'idée de répétition est double. Il y a celle du ressassement du passé par le biais des représentations que les contemporains de Maillet peuvent se faire des Acadiens à cause du poème. Et il y a la question de l'exil, du déplacement plus ou moins forcés et de la « disparition » des Acadiens pour des raisons aussi multiples que les migrations économiques ou l'assimilation linguistique.

Enfin, à la manière d'un sous-titre destiné à lever toute ambiguïté quant à la démarche argumentaire dans laquelle s'expriment ces questionnements et réflexions, la dédicace précise : « Au peuple acadien » (7). Ces quelques mots postulent l'existence d'un groupe que Maillet singularise et auquel elle va de nouveau tenter de donner une « souvenance »—une mémoire—et un « pays » déterritorialisé. Autant qu'à un peuple acadien imaginaire, c'est à elle-même et à tous les individus pris dans un monde agité par les migrations et le contact avec l'Autre que Maillet s'adresse.

Dans une premier temps, nous verrons comment Maillet explore différentes dimensions de l'aliénation de son imaginaire, en commençant par le thème de l'exil qu'elle décline en diverses réalités changeantes.

Dans une seconde partie, nous verrons comment Maillet complexifie cette notion d'exil qui pose la problématique de l'enracinement de l'imaginaire et de l'identité dans un territoire des origines. Dans cette tentative de libération de l'attachement à un territoire, Maillet utilise la métaphore de la transplantation et du réenracinement d'un petit sapin qu'Évangéline a reçu de son Acadie natale.

La troisième partie du chapitre montrera comment le rapport à l'autre permet à chaque personnage de s'engager dans des identités-relations qui leur permettront finalement se libérer de la forme d'exil qui les aliénait au début de la pièce.

I. Aliénation(s) et exil(s)

- « - C'est votre pièce 'Évangéline Deusse' qui démontre bien le drame de l'exil acadien?
- 'Oui. Nous sommes des exilés, puisque nous n'avons pas de terre. La terre acadienne n'appartient plus aux Acadiens. Juridiquement, nous n'avons pas de pays qui s'appelle l'Acadie. Nous n'avons pas de gouvernement acadien. L'Acadie n'existe pas sur la carte. Il y a un peuple acadien mais qui n'a pas de terre. Tandis qu'il y a une terre et un

gouvernement québécois. C'est toute la différence. Et de ce point de vue, l'Acadien est un exilé chez lui. Nous avons dû défricher et racheter nos terres. En rentrant d'exil, les Acadiens sont allés dans la cour-arrière de leur ancienne propriété pour défricher de nouveau leur propre terre. C'est énorme, dans la vie d'un peuple! Un point que maintenant nous sommes chez nous chez les autres! »³⁰⁰

Dans cette réponse, Maillet démontre que ses œuvres sont prétextes à aborder une large variété de sujets qui font parfois des ponts et des raccourcis entre des situations ou des époques, sans avoir à justifier les détails et arguments intermédiaires de son approche. Dans le cas cité, elle décrit une psychologie générale postcoloniale de l'aliénation des Acadiens de son époque qui serait la directe conséquence des événements qui ont eu lieu plus de 250 ans auparavant. Pour en arriver à ce raccourci rhétorique, Maillet passe outre les détails du retour des Acadiens et des différents endroits où ils se sont réinstallés. Maillet livre à ses publics des visions différenciées et simplifiées de l'histoire, que le filtre de l'interprétation au regard de la mémoire rend extensible et compressible à souhait³⁰¹.

Ce genre d'analyse que propose Maillet fait par ailleurs complètement l'impasse sur le parallèle qui existe avec sa situation personnelle, et cela s'adresse surtout à un public québécois immergé dans les problématiques territoriales et indépendantistes³⁰². Maillet contrôle plus que jamais les informations qu'elle offre en fonction de son public et change en fonction des contextes et personnes auxquelles elle s'adresse. Elle pose ici la

³⁰⁰ Lise Moreau, « Antonine Maillet, une perdante qui a gagné », publié dans *Le Devoir*, 10 décembre 1977, p.31, in Claude Pelletier, *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

³⁰¹ Dans le cas présent, elle s'adresse à un journaliste québécois qui publie dans un journal québécois et principalement destiné à un lectorat du Québec. Ceci explique son attitude didactique ; elle se met en devoir d'expliquer et de réexpliquer ce qu'est l'Acadie et quelles sont les différences majeures qui existent dans les expériences et la situation postcoloniales que vivent les Québécois et les Acadiens. Au-delà d'une apparente histoire commune, Maillet met explicitement en évidence les différences de vécu qui ont marqué les deux principales « communautés » francophones canadiennes.

³⁰² Le premier référendum sur l'indépendance du Québec aura lieu en 1980, moins de trois ans après la publication de l'article de Lise Moreau, « Antonine Maillet, une perdante qui a gagné ».

problématique de la définition de l'exil. Ce « drame de l'exil acadien », tel qu'il est formulé dans la question à propos de la pièce, pourrait être interprété par Maillet comme une réécriture du Grand Dérangement. La réponse de l'auteure redirige toutefois l'attention du journaliste et du lecteur vers une interprétation métaphorique plus postcoloniale et contemporaine de la problématique de l'exil. Dans le cas présent, *Évangéline Deusse* n'est plus tant présentée comme une relecture théâtrale du poème de Longfellow. Maillet la présente comme un moyen d'affirmer, sur la scène québécoise, la problématique très matérielle des conséquences de la spoliation de la terre acadienne et de l'exode économique qu'elle provoque.

Évangéline Deusse problématise la notion des origines, que celles-ci renvoient aux lieux ou à l'imaginaire, et qu'elles soient associées à un individu ou à des groupes.

1) Un conte moderne de l'exil

Derrière *Évangéline*, qui prendra le surnom de « deusse », on devine aisément les différents niveaux de présence du personnage du poème de Longfellow. Mais dans cette pièce, le prénom est problématique à plusieurs endroits. Le parallèle que l'on peut établir avec Maillet est lui-même évident et c'est à plusieurs points de vue que le personnage est auto-fictif : il y a l'exil montréalais d'une acadienne des Maritimes pour des raisons (excuses) familiales et apparemment économiques ; des retours fréquents au pays pendant les vacances (un départ qui correspond dans la pièce à l'entracte) ou encore une famille restée majoritairement en « Acadie » (à priori six des sept fils). Le rapprochement avec l'*Évangéline* de Longfellow présente autant de points communs formels explicites que de différences ontologiques fondamentales.

D'un point de vue structurel, le long poème de Longfellow se compose aussi de deux parties, mais celles-ci sont divisées en cinq sous-parties. La première partie du poème se déroule en Acadie et représente la sédentarité à Grand-Pré. La seconde suit d'abord l'errance d'Évangéline en exil dans les colonies américaines jusqu'à sa nouvelle sédentarisation à Philadelphie. En racontant l'histoire d'une Évangéline moderne en exil, les cinq « tableaux » d'*Évangéline Deusse* pourraient simplement s'affirmer comme une transposition contemporaine de la seconde partie du poème de Longfellow. Mais la version « Deusse » propose une approche toute différente à la question du déracinement. Évangéline n'est pas cette exilée qui petit à petit s'enracinerait et se perdrait dans sa nouvelle terre d'accueil. On y découvre plutôt une femme qui tente tout de suite de s'enraciner dans son lieu d'exil. Petit à petit elle (re)trouve dans le regard de l'Autre une manière de mieux comprendre ses origines et de les conserver dans sa mémoire tout en s'installant dans un lieu qui lui devient de moins en moins étranger. Les deux actes se situent dans le même lieu et bien que certains personnages aient voyagé pendant l'entracte, ils se retrouvent tous une nouvelle fois dans le parc de Montréal. De la même manière que dans le poème de Longfellow, le retour vers l'« Acadie » ne semble pas être possible pour Évangéline. On pourrait y voir une manière d'excuser le fait que l'Évangéline de Longfellow soit restée à Philadelphie. Mais la différence s'affirme dans les choix que fait la nouvelle Évangéline en exil : elle préférerait rentrer chez elle, et son acceptation ultime de l'éloignement du pays d'origine n'est pas une raison pour accepter l'effritement de la mémoire et l'assimilation que peuvent provoquer l'exil. C'est aussi une manière d'affirmer, pour Maillet, que bien qu'elle vive à Montréal, elle reste fondamentalement « Acadienne ».

Pour appréhender au mieux les implications que la pièce présente dans cette étude, on ne peut faire l'économie d'un résumé de l'intrigue. Les cinq tableaux des deux actes se déroulent dans un parc public de Montréal dans lequel la protagoniste principale, Évangéline, se liera d'amitié avec trois hommes ; un homme « sans âge » chargé de faire traverser les piétons—« le STOP »—, un « Breton » octogénaire et un « Rabbín » assez vieux, tous deux installés depuis plusieurs décennies à Montréal. Évangéline est une dynamique octogénaire qui vient d'arriver dans la ville où elle s'est installée chez son fils cadet et sa belle-fille. Sans que la cause du départ de son Acadie natale soit clairement formulée, il semble que des raisons économiques aient justifié cet exil. Une quête motive la première visite d'Évangéline au parc : planter un jeune sapin que lui a envoyé d'Acadie un des ses (sept) fils. Les cinq tableaux correspondent à autant de rencontres entre les quatre personnages et autant de découvertes que le public fait des personnages et que les personnages font entre eux et sur eux-mêmes. En échangeant avec les autres et en racontant son histoire au gré de rencontres qui s'étalent sur six mois, Évangéline va (re)découvrir son passé, celui de « son groupe » et les origines de son nom. Elle va aussi contribuer à révéler et faire se révéler les trois autres « exilés » qui se retrouvent par hasard avec elle dans ce parc anonyme de la métropole québécoise.

Que ce soit dans sa représentation plurielle de l'exil, dans la naturalisation et la métaphore de l'enracinement qu'incarne le sapin, ou dans le jeu mouvant des identifications avec l'Autre, Maillet expose dans sa pièce une vision problématique de l'identité «acadienne » moderne, telle qu'elle se la représente au milieu des années 1970.

2) Exils et représentations géographiques de « l'ici » et du « là-bas »

« ÉVANGÉLINE – [...] avec un pareil lotte d'exilés, je pourrions nous crouère encore en 1755. » (50)

L'exil peut prendre des formes variées, et c'est ce que Maillet s'attache à démontrer à travers les expériences et les récits des personnages de la pièce. Chaque personnage et la façon dont il perçoit définit son « exil » par rapport aux autres met en évidence les différentes facettes de ceux qu'Évangéline rassemble sous le vocable unique d'« exilés ». Si on s'en tient aux personnages qui ne sont « pas de par icitte », le texte dévoile quatre profils d'exilés qui se retrouvent ensemble dans un parc. Ce lieu public et doublement anonyme—car sans nom et perdu dans une grande métropole—devient pour chacun des personnages, pendant six mois de leur vie, et grâce à leur amitié naissante, un nouveau « chez-soi »³⁰³. Au fil des conversations, le questionnement sur les origines géographiques finit par faire se rejoindre « l'icitte » et le « là-bas de delà »³⁰⁴ (19-20). Maillet complexifie la vision de l'exil, elle en pluralise les causes et les formes à partir de critères qui sont tout d'abord géographiques.

a) Lieux de référence et perspectives géographiques des « origines »

Plus qu'une présentation des formes multiples de l'exil, c'est aussi une définition nuancée du fait d'être « étranger » que propose Maillet. Chaque personnage est dans un endroit autre que celui d'où il est « originaire » ou auquel il s'identifie. La vision de Maillet suit chaque personnage dans ce qui offre tout d'abord au lecteur une vision des « origines » qui se veut d'abord géographique et dont elle propose une cartographie. Bien

³⁰³ Le sapin représente lui-même une version déshumanisée, naturalisée de l'exil, dont nous parlerons en fin de partie. Le sapin n'a pas de le choix ; pour survivre il doit trouver une terre dans laquelle ses racines devront prendre. Maillet ne tombe pas dans une réduction simpliste qui ferait de l'histoire du sapin la métaphore de la nécessité de l'enracinement dans un lieu comme condition essentielle à la survie.

³⁰⁴ Une forme franco-canadienne pour exprimer l'ici et le là-bas.

que toute l'action se déroule dans le parc de Montréal, le public est invité à projeter son imaginaire hors de ce lieu, par un traveling arrière progressif qui l'amène à repousser les limites de la vision que chaque personnage a du « monde ». Car très vite on comprend que si le regard des personnages, des lecteurs ou des spectateurs est pris dans la contingence objective du moment—les rencontres dans le parc—celle-ci ne reflètent que très partiellement le réel des personnages. Pour comprendre l'imaginaire de l'exil des personnages, Maillet invite le lecteur à s'exiler lui-même vers d'autres lieux et d'autres époques au gré des dialogues. L'exploration des lieux suit alors une spirale excentrique qui s'élargit au fur et à mesure des rencontres que fait Évangéline.

Cela commence avec le Stop qu'on pourrait qualifier d'exilé économique intérieur car il s'est déplacé à l'intérieur du Québec mais ne se revendique d'aucune nationalité spécifique. L'exode rural est une forme d'exil, et bien que venant de la même entité administrative et « nationale », le Stop est un étranger, un déplacé de l'intérieur qui est venu à Montréal parce qu'il « charchai[t] une job » (27). Son identité semble floue et c'est son activité qui lui donne son nom—avec son panneau « stop », il fait traverser les piétons. Il est étranger au lieu et on sait tout de suite que lui non plus n'est « point de par icitte » (19). Sa langue trahit son origine québécoise, mais Évangéline ne parvient pas à deviner d'où il vient et elle insiste : « Vous n'êtes point de par icitte ben vous parlez français » (19). Des suppositions sont émises, partant de loin—de la Gaspésie ou du Bas du Fleuve—et se rapprochant de Montréal, mais la réponse du Stop reste vague : « J'étais un habitant [il vivait sur une ferme], moi, avant de venir en ville. » (27) On apprend finalement qu'il vient de la province de Québec, mais d'un endroit retiré et loin des espaces urbains, le « Lac Saint-Jean ». Le Stop est par ailleurs le plus jeune des quatre

personnages, et en tant que « Canadien » ou « Québécois », il se trouve associé, qu'il le revendique ou non, à la « nation » la plus jeune—que ce soit le Québec fondé en 1608 ou la Confédération canadienne fondée en 1867.

Évangéline pourrait être qualifiée d'exilée intérieure infra-nationale : elle se dit du « Fond de la Baie » ou encore « Acadienne ». Ces références correspondent à une origine nationale à la géographie floue et dont les territoires sont, selon les cas, officiellement reconnus comme faisant partie d'ensembles nationaux spécifiques—Canada ou États-Unis. Sans le citer explicitement, Évangéline situe son origine au Canada, et elle situe plus particulièrement son origine dans un second cercle géographique qui se trouve hors des frontières provinciales du Québec. Là encore, il est difficile pour ses nouveaux compagnons de situer avec précision sa provenance. Comme le fait le Stop, Évangéline décrit le lieu d'où elle vient comme s'il s'agissait d'une évidence et que tout le monde était censé le connaître : « [...] là-bas du Fond de la Baie. Le STOP – Là-bas de delà? [comme s'il savait de quoi il parlait ; ironie qui renforce l'imprécision] ÉVANGÉLINE – Oui, Monsieur. » (26) Sans que les qualificatifs nationaux ne soient utilisés, le public averti comprend qu'Évangéline est une étrangère au sens québécois du terme, mais elle est aussi une exilée de l'intérieur au sens canadien du terme car le Nouveau-Brunswick se situe à l'intérieur des frontières fédérales. Comme l'est la distance par rapport au parc montréalais, sa légitimité historique est intermédiaire. L'origine d'Évangéline est plus ancienne que ces autres entités du Nouveau Monde que sont le Canada et le Québec, mais moins lointaine dans le temps et l'espace que ne peuvent l'être les « Vieux pays. » L'autre point commun qui rapproche ces deux « exilés intérieurs » est l'histoire de leurs groupes de référence qui sont liés à la situation postcoloniale canadienne. Le Stop et Évangéline

appartiennent tous les deux à des groupes de colonisés. Si le Stop n'en parle pas, Évangéline évoque souvent ce nouvel exil dans l'exil qu'elle vit à Montréal. Elle considère que depuis 1755, les Acadiens qui étaient revenus en « Acadie » mais n'avaient pu reprendre leurs terres, vivaient donc en « exil » dans leur propre pays d'origine. Pour les autres qui avaient survécu—en Nouvelle-Angleterre, en Louisiane ou en France—sans essayer de revenir, l'exil était diasporique et se faisait à « l'étranger ».

L'entrée en scène du Breton pousse un peu plus loin les limites géographiques et « nationales ». Le Breton est le premier protagoniste à être d'origine « étrangère » à l'entité nationale et normative canadienne :

« ÉVANGÉLINE – Ah! coume ça, vous êtes point de par icitte vous non plus?

LE BRETON, *qui se lève* – Breton de France, ancien marin, habitant le pays depuis un demi-siècle, François Guéguen pour vous servir, Madame.

ÉVANGÉLINE – J'suis ben bénaise de faire votre counaissance. Un Français de France, ben là asteur, faut-i' ben! Moi je me noume Évangéline, tout fraîchement aouindue du Fond de la Baie.

LE BRETON – D'où ça ?

ÉVANGÉLINE – Le fond de la Baie. C'est entre Bouctouche et Richibouctou.³⁰⁵ » (26)

L'effet humoristique est multiple : le Breton est un étranger, qui se présente comme étant d'abord Breton originaire de France. Évangéline semble ignorer ce détail alors qu'elle-même se revendique d'un lieu et non d'une nation officielle. Puisqu'il se trouve au « pays »—le Canada? Le Québec?³⁰⁶—depuis un demi-siècle, le Breton pourrait bénéficier d'une

³⁰⁵ Deux petits village côtiers du Nouveau-Brunswick. Bouctouche étant, on le rappelle, le village d'origine de Maillet. Le « Fond de la Baie » de Bouctouche—une appellation non-officielle et purement locale—étant le lieu où Maillet a fait construire un petit phare privé qui est aussi sa maison de vacances.

³⁰⁶ Le fait de ne pas préciser évite d'évoquer la question de l'indépendance nationale qui fait polémique à l'époque au Québec, lieu de l'action et de la représentation de la pièce. La notion de « pays » utilisée au Canada francophone permet d'éviter d'entrer dans le débat et peut désigner le « Québec » en général ou tout lieu ou espace d'origine de la personne qui s'exprime. Le détail sémantique est plus qu'anecdotique car il renvoie à l'hymne national officieux du Québec—*Gens du pays*—, écrit et composé par Gilles Vigneault et qui fut interprété pour la première fois lors de la fête nationale du Québec du 24 juin 1975. Ceci quelques mois avant la première représentation de la pièce *Évangéline Deusse* qui fut jouée au théâtre du Rideau Vert de Montréal le 4 mars 1976. Cette période intermédiaire des années 1970 fait suite à l'éveil national de la Révolution tranquille (années 1960) et précède l'un des moments culminants du débat nationaliste que

plus grande légitimité vis-à-vis de son lieu de vie, mais il y est toujours étranger. C'est Évangéline—qui a la légitimité historique de l'appartenance à la nation canadienne—, qui lui fait innocemment remarquer qu'il est aussi un exilé : « cinquante ans, c'en fait des jours en exil » (29). Le Breton ne sera d'ailleurs pas appelé par son nom mais par son origine qui est aussi une identité infra-nationale française particulièrement distincte et revendicatrice à l'époque³⁰⁷. On apprendra plus tard, qu'en tant que marin, le Breton se perçoit plutôt comme un nomade, appartenant à la « race des navigateurs », à laquelle s'identifie aussi Évangéline. Mais après cinquante ans passés dans le « pays », il est devenu un nomade sédentaire en exil. Lui aussi est un colonisé, bien qu'il ne se revendique pas explicitement comme tel, mais son exil diasporique est choisi et non le fait de contraintes économiques ou politiques. Malgré ces représentations mouvantes, le Breton reste associé, de par son passé, à une origine territoriale et nationale précise : « Comme ça vous êtes Français de France » (29). Alors que le Breton est pris dans le particulier de ses origines géographiques qui renvoient aux cadres bien déterminés de la vieille province d'un vieux pays, il prétend à une appartenance globale.

Ceci n'est pas le cas du Rabbini qui rejette la qualification de « citoyen du monde » car il veut enfin pouvoir s'associer au local et à un « pays ». Le Rabbini ouvre un quatrième cercle beaucoup plus flou et dont la logique chronologique n'est pas unidirectionnelle. Cet espace est plus flou géographiquement car il n'a pas d'origine nationale précise. Chronologiquement son « origine » est assez problématique car elle

sera le premier référendum sur l'indépendance du Québec (1980). Yves Bourdon et Jean Lamarre, *Histoire du Québec* (Laval : Québec, 1998).

³⁰⁷ A la manière dont le font les mouvements indépendantistes au Québec dans les années 1960 et 1970, le Front de libération de la Bretagne menait des campagnes de luttes parfois violentes contre ce qu'il considérait comme le pouvoir colonial français et s'attaquait aux symboles—des bâtiments publics notamment—qui représentaient l'occupant. Jack E. Reece, *The Bretons against France: ethnic minority nationalism in twentieth-century Brittany* (University of North Carolina Press, 1977).

puise autant dans un passé immémorial que, paradoxalement, dans le futur. Le passé est celui de la mémoire atavique d'un peuple dispersé loin de la Terre promise avant même le début de l'ère chrétienne, et son avenir est celui du premier voyage en Israël que le Rabbín s'apprête à effectuer à la fin de l'histoire. Contrairement aux trois premiers personnages, le Rabbín ne définit pas la forme de son exil, sa légitimité nationale et la hiérarchisation de son degré d'« étrangeté » par rapport à une origine territoriale et nationale spécifique. Il est pris dans les limbes de la représentation de ses origines : il est à la fois attaché au plus ancien lieu de l'imaginaire judéo-chrétien, mais cette même terre à laquelle il rêve et qu'il n'a encore jamais vue est paradoxalement l'ensemble national le plus récent (Israël n'ayant été fondé qu'en 1948). Le Rabbín est à la fois de « partout » et d'aucun « pays ». Son angoisse du « nulle part » va toutefois s'atténuer et son système d'identification national va évoluer du transnational vers l'unique :

« LE BRETON – Vous habitez le pays depuis longtemps?

LE RABBIN – Quelques années.

LE BRETON - Et vous veniez de...

LE RABBIN – De partout. D'abord de la Roumanie, puis de l'Allemagne, de la Suisse, la Suède, la France... longtemps en France... le Brésil, l'Argentine... c'est beau l'Argentine... puis le Canada.

LE BRETON – Tout ça en un demi-siècle. Et après?

LE RABBIN – Après...

LE BRETON – Aucun de ces pays n'est resté votre pays? Où avez-vous laissé votre cœur?

LE RABBIN – Mon cœur? Heh!... J'ai laissé en Amérique du Sud ma fortune ; en France, mes amis ; en Suède, en Suisse, ma santé ; en Allemagne, j'ai laissé trois fils dans les camps ; et mon père et ma mère reposent en Roumanie. Quand nous avons débarqué au port de Montréal, ma femme et moi nous n'avions plus rien. Elle est morte ici, l'an dernier.

LE BRETON – Alors vous seul aujourd'hui êtes citoyen du monde.

LE RABBIN – C'est trop grand, le monde. » (54)

Dans un premier temps et au regard de son expérience passée, le Rabbin ne ressent pas cette liberté du nomadisme du Breton. Il cherche un autre type d'identification qui passe par l'ancrage dans un lieu pourtant inconnu—Israël—dont il se considère l'héritier : « Les hommes sont bizarres. Alors que certains rêvent constamment de partir en haute mer vers l'aventure, j'en connais qui traversent pendant quarante ans le désert pour retrouver leur terre natale. » (55) Mais à la fin de la pièce, après une première tentative de voyage avorté vers Israël, le Rabbin prendra finalement la décision de rejoindre la « terre de ses aïeux » (100). Le mythe de la citoyenneté universelle que pourrait incarner le Rabbin semble n'être qu'une chimère qui ne semble pas répondre aux besoins d'appartenance nationale et d'ancrage territorial et mémoriel que revendiquent les personnages.

b) Entre lieux et espaces : la cartographie mailletienne

Dans ces deux derniers cas que sont le Breton et le Rabbin, Maillet affirme l'importance du lieu et de ses représentations comme repères essentiels dans la définition d'une identité individuelle et collective sereine. Les systèmes culturels *ataviques*—s'appuyant sur des récits fondateurs anciennement constitués—des deux hommes bénéficient de la relative stabilité territoriales des nations auxquelles le Breton—Français de France—et le Rabbin—juif allant en Israël—sont associés.

Dans le cas du Stop et d'Évangéline, l'origine n'est pas un lieu officiellement reconnu et clairement limité par des frontières nationales ou administratives, mais un espace. Ces espaces aux contours flous sont le résultat *composite* de tensions qui ont fait de certains colons—les Français installés au Canada—des colonisés—les Canadiens-français. Le tout combiné à l'influence de plusieurs imaginaires culturels et nationaux—«

canadien », « acadien », « québécois »—en voie de normalisation. Les deux personnages sont en partie des allégories de la maturation de ces imaginaires nationaux.

Si à première vue les personnages semblent pouvoir se différencier en deux groupes—le Rabbín et le Breton donnant deux exemples d'exilés « extérieurs », alors qu'Évangéline et le Stop sont deux exemples d'exilés « intérieurs »—on constate rapidement que le système de catégorisation dépasse les logiques et les frontières géographiques ou nationales. Autant que le sont les échelles, les légendes, l'arbitraire des couleurs ou des projections planisphériques, la cartographie mailletienne est relative et soumise aux récits historiques individuels et collectifs des origines. Avec l'aide d'Évangéline, Maillet ne fait pas que « remettre l'Acadie sur la mappe »³⁰⁸, elle propose de redessiner les cartes de son monde.

Quand Maillet utilise les notions de « pays », de « terre des aïeux », ou encore de « citoyen du monde », elle représente des tensions que Glissant oppose dialectiquement entre système et errance : « La pensée de système est la pensée du territoire. La pensée de l'errance, c'est la pensée du non-système et de la terre »³⁰⁹. L'errance se substitue à l'exil et ouvre de nouvelles perspectives d'identification identitaires à Évangéline et au Stop.

³⁰⁸ Cette expression qui revient régulièrement dans les écrits et commentaires de Maillet, fait moins référence à une réalité géographique et cartographique qu'à une représentation mentale du monde dans laquelle l'Acadie serait de nouveau présente. L'anglicisme « mappe » peut être remplacé par « discours », « imaginaire », « mémoire » et Maillet utilise l'expression pour parler de ses travaux ou du poème de Longfellow.

³⁰⁹ Édouard Glissant, avec Alexandre Leupin, *Les entretiens de Baton Rouge* (Paris : Éditions Gallimard, avril 2008) p.124.

3) Les exils : une métonymie de l'aliénation des « origines »

La présentation de Maillet pose la question de la superposition des lieux et des époques : la pathologie de l'exil semble partout présente. Le récit de Maillet semble toujours renvoyer au traumatisme historique de 1755, à cette chute à laquelle a succédé une période de soumission coloniale. Dans ses textes, Maillet veut se faire l'inspiration et l'écho de ce que ressentent les « Acadiens » dans les années 1970 : entre velléités de reconnaissance et de culpabilisation de la majorité anglophone, d'inclusion et d'indépendance vis-à-vis du Canada, de victimisation et de fierté nationale et identitaire. *Évangéline Deusse* offre des perspectives multiples pour amener le « peuple acadien » à participer à l'élaboration de cette nouvelle « mappe » de l'imaginaire.

Si aux yeux d'Évangéline les personnages sont « tous des exilés », chacun révèle au fur et à mesure du déroulement de l'intrigue, que l'éloignement du point de référence est changeant et pas seulement géographique. La cartographie de la notion des « origines » prend un aspect plus ontologique et renvoie à la perception des identités au regard de la mémoire. Les exils renvoient à des aliénations plus ou moins choisies ou forcées qui oscillent entre visions essentialistes et existentialistes. A chaque personnage correspond une expérience de l'exil, et chaque personnage finit par rompre avec l'aliénation de l'exil. Cette « désaliénation » dépasse la notion de lieu et renvoie dans tous les cas à une construction de l'imaginaire remplie de contradictions.

Le Breton, lui, est un explorateur, un voyageur de la « race » des navigateurs qui s'est pourtant sédentarisé depuis longtemps. Il s'est installé dans un « ailleurs » parce qu'il garde en mémoire un « chez-soi » auquel il se rattache, tout en étant nomade dans l'âme. Il le restera d'ailleurs car son retour au pays est une désillusion : « Ce n'est plus ma

Bretagne, ça. » (83). L'aliénation se trouve révélée quand il prend conscience de l'impossibilité de réconcilier l'image de sa Bretagne fantasmée avec ce qu'elle est *devenue*. Pour lui, la rupture avec la vision idyllique de son port d'attache mène vers l'aliénation ultime qu'est la mort.

Dans le cas du Rabbīn, il y a d'abord le sentiment de n'être d'aucun pays, puis la reconnaissance d'un « pays » d'identification, une terre fantasmée de ses aïeux—Israël. Le « juif errant » ne peut s'y rendre et briser l'anathème qu'après avoir épuisé toute possibilité de faire sienne une autre terre que celle qui lui était « destinée » (105).

Pour les deux exilés intérieurs que sont Évangéline et le Stop, le processus de désaliénation passe par une double étape : le regard de l'Autre qui repose la question des origines et finalement l'acceptation de ne pas avoir de « pays » propre—ils sont tous deux des colonisés. Le Stop est parti pour des raisons économiques, certainement parce qu'il ne pouvait pas travailler dans la ferme familiale. Alors que le Stop semble n'avoir jamais mis cette notion d'origine en perspective, ses compagnons s'acharnent à lui demander d'où il vient et qui il est, tout en racontant leurs propres visions de leurs origines.

Le cas d'Évangéline est à la fois plus concentré dans le temps et plus détaillé. Contrairement aux autres personnages dont on ne suit que la dernière étape de leur processus de désaliénation, Maillet offre au public les six mois qui vont du début à la fin de « l'exil » d'Évangéline. Évangéline arrivée du Fond de la Baie plante son sapin, rencontre d'autres personnes qu'elle identifie comme des exilés et auxquelles elle s'identifie. Elle se découvre et prend la mesure des spécificités de ses origines géographiques et culturelles en se trouvant confrontée à celle des autres. Mais la prise de conscience de la possibilité de « refaire sa vie » n'arrive qu'après le départ du Breton et du

Rabbin, la réussite de la transplantation du sapin et l'arrivée des goélands. Seule avec le Stop qui veut connaître la fin de l'histoire d'Évangéline et Gabriel, elle termine cette histoire fictive. Le Stop raconte sa propre histoire littéraire, fictive et mythique et les deux personnages finissent par affronter les récits aliénants de leurs origines et s'en libérer. Le cercle de l'exil est brisé, les deux derniers personnages quittent le parc à la poursuite des oiseaux de mer, complétant le mouvement d'extériorisation initié par le Breton et le Rabbin—les deux exilés de l'extérieur. Évangéline et le Stop, nés tous les deux sur cette terre du Nouveau Monde, sont les deux derniers à se libérer du lien organique qui les y liait. Quelque soit le chemin emprunté par les personnages—la mort, le retour, la découverte et la réécriture des récits constituants—tous proposent une alternative vers une possible désaliénation dont le résultat commun est de quitter la scène. Seul le sapin transplanté reste l'humble signe de leur passage sur îlot anonyme d'une grande métropole.

II. Entre identité-racine et identité-rhizome : le sapin au cœur de la (dé/re)territorialisation

A première vue, la pièce se structure autour de cinq tableaux et de quatre personnages. Pour autant une cinquième entité impose toujours sa présence sur scène, bien qu'elle ne s'exprime jamais et n'entre pas activement en interaction avec les autres personnages humains. Le sapin est présent d'un bout à l'autre de la pièce et occupe souvent une place centrale, aussi bien au sens spatial que figuré du terme. Le sapin est une figure paradigmatique : il sert d'élément de référence identifiable, et son rôle sémantique se trouve recyclé tout au long du texte. Il sert de lien organique non humain

entre les différentes parties du texte et occupe de multiples fonctions qui sont autant de figures stylistiques et rhétoriques. Il est aussi macrostructural, car il est non seulement présent dans le texte mais aussi sur scène, et cette présence traverse tout le récit (elle n'est pas limitée à un emplacement précis dans une phrase ou dans une partie du récit).

Chaque personnage a un objet qui le représente ; un panneau « stop » pour le Stop, une petite goélette sculptée nommée la *Défunte Espérance* (24) pour le Breton et un « journal en hébreu » (39) pour le Rabbin. Le sapin est particulièrement associé à Évangéline et permet d'évoquer des moments importants de sa vie passée—ses origines géographiques et socioculturelles, son départ, son voyage, et son arrivée à Montréal, ses liens familiaux—, présente—la mémoire et la nostalgie du pays, la volonté d'enracinement de son « âme » dans un nouveau lieu, la lutte contre les dangers de l'assimilation et de la perte de son identité, la solidarité et l'amitié—, et à venir—la possibilité de refaire sa vie et de ne plus être une exilée.

Plus qu'une simple présence, le sapin fait aussi office de catalyseur. Au tout début de la pièce, c'est lui qui est à l'origine de la rencontre des personnages puisqu'Évangéline se rend dans le parc pour le planter et assurer sa survie. Il est aussi fondamental car il permet d'initier des contacts entre les personnages. Au moins une fois dans chaque tableau, ces derniers vont centrer leur attention sur cette altérité qu'ils essayent de protéger et qu'ils intègrent de maintes façons dans leurs conversations. Le sapin est finalement central au sens spatial car il fait office de point de repère physique, de poteau-mitan « naturel », d'être vivant totémique autour duquel les personnages vont se rencontrer, vont discuter et vont même chanter et danser. Il structure le récit et constitue une sorte d'arbre généalogique de l'exil, dans lequel chaque personnage correspondrait à

l'aboutissement de l'un des embranchements. En « défrichant » la parenté de l'exil³¹⁰, Évangéline et ses compagnons en arrivent à la conclusion ultime que la *Relation*³¹¹ et l'enracinement—même temporaires—conditionnent la survie de l'exilé.

Comme trait d'union, le sapin renvoie à la fois au général et au particulier et il permet de dépasser la complexité du jeu des interactions et des identités mouvantes des personnages humains. L'arbre a d'une part une vocation holistique qui contrebalance la fragmentation narrative et identitaire que suggère chacun des individus humains qui l'entourent. Il offre la possibilité de dépasser les spécificités individuelles et de revenir à une vision d'ensemble simplifiée car débarrassée de toute conscience et de tout imaginaire. Au sens végétal du terme, le sapin renvoie à un tout ; il est un arbre qui en apparence représente tous les arbres de son espèce. Le sapin donne à l'identité et aux processus d'identification une constance, un but qui dépasse les processus conscients de l'imaginaire individuel humain : le sapin pousse, il ne choisit pas, il a une vocation « naturelle » à survivre dans un lieu en s'y adaptant, grâce à ces racines et son feuillage. Ses capacités d'adaptation et de survie dans un milieu et à un moment donné, sont toutefois limitées et conditionnées par ses origines et ses caractéristiques intrinsèques—génétiques et acquises dans son milieu de naissance (le difficile biotope de la côte). Tout en imposant l'importance de la mise en contexte et la logique du lieu, le sapin contribue à créer une identité narrative³¹² simplifiée, plus stable et élémentaire, que celle qui ne

³¹⁰ Maillet qualifie de « défricheur » ou « défricheuse de parenté » les généalogistes populaires qui s'intéressent à la reconstruction des structures de parenté. Cette appellation apparaît régulièrement dans ses écrits de l'époque et renvoie aux personnes qui reconstituent oralement les généalogies dans les familles et petites communautés. Ces discussions auxquelles prenaient part les adultes plus âgés, permettait de recréer à l'oral la trame du tissu familial et de la mettre à jour : nouveaux mariages, naissances, décès, changements d'activité, ragots, voyages et déplacements. Selon Maillet, cette activité qui était très répandue dans les familles acadiennes, s'était mise à décliner au cours du 20^e siècle.

³¹¹ Au sens *glissantien* du terme ; c'est-à-dire la relation à l'Autre. Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, (Paris: Gallimard, 1990).

³¹² Vincent de Gaulejac, « Identité », in J. Barus-Michel, E. Enriquez et A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, pp.174-180, Paris : Érès, 2002.

s'intéresserait qu'à des dynamiques d'identification individuelles en constants changements. D'autre part, ce sapin est unique car il a subi un déplacement forcé et lointain que les arbres ne subissent pas « naturellement » ; il rejoint en ceci une caractéristique plus humaine que végétale, comme tous ses compagnons d'exil. Bien qu'il n'exprime pas de désir et n'ait pas de mémoire active, il a une histoire spécifique et impose son particularisme dans un parc où il est le seul de son espèce. Ce sont des humains qui le menacent, mais sa survivance est aussi conditionnée par sa relation avec les humains qui l'entourent et qui s'occupent de lui. Ce réductionnisme³¹³ qui s'intéresse à l'histoire spécifique d'un individu de l'espèce, renvoie une nouvelle fois à l'impératif qui garantit la survie symbiotique et la réussite de la transplantation : la relation à l'autre.

1) Parallèle avec Longfellow : au-delà du motif commun, une grille de lecture différente

Que la référence soit ironique ou calculée, le motif du sapin apparaît dans le premier vers du poème de Longfellow et dans la première phrase de la pièce de Maillet. Sans entrer dans une glose comparative critique des deux références, on peut les prendre comme point de départ d'une comparaison entre les deux textes³¹⁴ :

<p>Début du poème <i>Evangeline, A Tale of Acadie</i> (Boston: William D. Ticknor & Company, 1847), p.5. :</p> <p>« This is the forest primeval. The murmuring pines and the hemlocks, Bearded with moss, and in garments green, indistinct in the twilight, Stand like Druids of eld, with voices sad and prophetic,</p>	<p>Début de la pièce <i>Évangéline Deusse</i>, (Montréal: Leméac, 1975), p.17. :</p> <p>« [Didascalie décrivant l'arrivée d'Évangéline dans le parc où se trouve déjà le Stop] Finalement, [Évangéline] s'assoit sur un banc et défait lentement le colis, sous l'œil intrigué et pourtant discret du Stop. Elle en sort un sapin. ÉVANGÉLINE – Un sapin. Oui. Rien qu'un plant encore, ben un jour ça sera un sapin. Vous</p>
---	--

³¹³ Au sens épistémologique et ontologique du terme, à savoir la réduction d'une situation complexe à quelques éléments fondamentaux et facilement discernables.

³¹⁴ Voir les premiers paragraphes du poème de Longfellow et de la pièce de Maillet en annexe III.

<p>Stand like harpers hoar, with beards that rest on their bosoms. Loud from its rocky caverns, the deep-voiced neighboring ocean. » (5)</p>	<p>en avez point par icitte, par rapport que c'est point un âbre de ville. Ah! queques-uns, coume ça, que vous transplantez... Non, [18] c'est un âbre des bois... pis des côtes. Oui, de la mer. Voyez-vous, même le sel parvient pas à le tuer, c'te petit chenapan-là. »</p>
--	---

Dans les deux cas le sapin est tout de suite personnifié, qu'il se fasse discret et « murmurant » sur les côtes de son Acadie originelle, ou déjà résistant au affres du déracinement lorsqu'il est qualifié de « chenapan ». On retrouve aussi dans les deux textes un décor planté d'arbres et une référence aux côtes de l'Acadie. S'il n'y a point de lyrisme et d'image romantique dans la pièce de Maillet, les différences de représentations de l'arbre ne s'arrêtent pas au style. Longfellow met en scène des sapins dans leur milieu « naturel », originel, comme des signes de la stabilité d'un lieu immuable. Il s'agit de l'Acadie romantique et fantasmée *ante deportanda*³¹⁵—d'avant le Grand Dérangement— donc de celle qui « existait encore » sur les cartes. Dans le cas de la pièce, il ne s'agit que du souvenir de l'origine d'un sapin déraciné³¹⁶, natif de côtes qui ne sont plus celles de l'Acadie historique (devenue la Nouvelle-Écosse) mais celles de l'Acadie démographique moderne (du Nouveau-Brunswick)³¹⁷.

³¹⁵ Littéralement : d'avant la déportation. Mon expression.

³¹⁶ Qui dans une des acceptations figurée peut aussi signifier « exilé ». Le *Trésor de la langue française* précise aussi que le sens renvoie à « arracher quelqu'un à sa terre natale, à son milieu d'origine » et par extension « à tout ce à quoi il tient par des liens étroits ». Le dictionnaire prend comme exemple l'emploi qu'en fait Lamartine dans *Voyage en Orient*, t. 2 (Paris : Ed. Gosselin, Furne et Cie, 1835) p. 106.

³¹⁷ Les représentations géographiques de l'Acadie, qui dans le cas des écrivains canadiens ne concernent à l'époque que les espaces se référant à une « Acadie des Maritimes », ont été fréquemment formulées et reformulées depuis les années 1970. Des géographes, historiens et sociologues ont cherché à identifier géographiquement les différentes représentations de l'Acadie et son évolution dans le temps. Les modèles les plus fréquemment repris sont ceux d'Adrien Bérubé formulé à partir de 1979 et plusieurs fois repris, puis celui de Cécyle Trépanier que la géographe a développé en 1996, en réponse à celui de Bérubé. Tous deux essayent de montrer que le jeu des représentations de l'Acadie est complexe, qu'il dépend des systèmes de référence spatio-temporels et des populations—acadiennes ou non—à qui on demande de formuler une représentation. Bérubé modélise quatre représentations géographiques de l'Acadie : l'Acadie historique (qui serait celle de l'établissement de la colonie et de son expansion aux 17^e et 18^e siècle), l'Acadie, l'Acadie généalogique (qui serait celle de la diaspora issue de la dispersion des Acadiens en Amérique du Nord suite à la Déportation mais aussi suite aux exodes économiques), l'Acadie fonctionnelle ou opérationnelle (qui serait celle de l'Acadie des Maritimes, c'est-à-dire fonctionnant sur des bases revendicatrices sociopolitiques « acadiennes » ancrées dans les différentes provinces maritimes du Canada) et l'Acadie prospective (qui serait celle d'une Acadie politique mais qui aurait été abandonnée dans les

Ce premier décalage territorial est d'importance car il illustre la complexité du jeu des représentations de l'« Acadie » telle qu'elle se dessine dans l'imaginaire de chaque émetteur et récepteur des discours. L'ironie s'installe encore plus complètement quand on sait que la description que fait Longfellow de cette « vraie » Acadie est en partie erronée. Longfellow ne s'était jamais lui-même rendu à Grand-Pré et avait utilisé d'anciennes descriptions historiques pour se représenter une Acadie qui en 1755, avait depuis longtemps été défrichée par les colons acadiens, et dont les côtes situées dans la profonde baie protégée de Fundy, ne subissait pas les assauts des vagues de l'Atlantique. Ceci sans entrer dans les détails de la description des mousses qui ressembleraient plus à un mélange des côtes de son Maine natal et des paysages sylvestres de Louisiane qu'à ceux de la côte sud-ouest de la Nouvelle-Écosse³¹⁸. Encore une fois, Longfellow n'avait pas l'intention de faire un récit historique nécessairement fidèle de l'Acadie territoriale et humaine qui avait précédé et succédé au Grand Dérangement. Pour autant la description s'en voudrait une peinture au fondement réaliste pétri de romantisme, à la manière des tableaux des peintres de la Hudson River School contemporains de Longfellow.

années 1970 et 1980 avec la fin des velléités d'indépendance). Trépanier critique ces représentations empiriques et tente de montrer qu'elles sont inadaptées ou ont évolué. Elle propose de caractériser un peu plus dans le détail chaque zone « acadienne » des Maritimes, faisant ressortir leurs spécificités et les jeux complexes d'identification des populations aux critères définissant « l'Acadie des Maritimes ». Dans les deux cas, la situation est fortement complexifiée par l'absence de frontières et le jeu des tensions politiques et sociales qui reflètent le pathos du contexte postcolonial (la tragédie du Grand Dérangement joue sur l'émotion des récepteurs qui s'ils s'identifient plus ou moins au groupe acadien pourront ressentir de l'injustice, du ressentiment ou de la colère ; s'ils s'identifient au groupe anglais pourront ressentir de la honte, de la gêne ; ou s'ils ne se reconnaissent dans aucun des groupes pourront ressentir de l'empathie, de l'indifférence ou de la pitié). Les définitions spécifiques de ces représentations sont développées dans Samuel Arsenault et Rodolphe Lamarche « Les géographes et l'aménagement des structures spatiales », in Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes : études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton : Centre d'études acadiennes, Université de Moncton, 1993, p. 104 et dans Cécyle Trépanier, « Le Mythe de 'l'Acadie des Maritimes' », in *Géographie et Cultures*, no 17, 1996. Notons que bien que le Québec accueille une importante population d'origine acadienne, jamais il n'a été et n'est considéré comme une terre « acadienne ».

³¹⁸ Dès la fin du 19^e siècle, une exégèse approfondie du texte existait déjà, dans laquelle les lecteurs et critiques du poème faisaient remarquer les nombreuses inconsistances et erreurs factuelles qui parsemaient le poème, en référence notamment aux descriptifs des lieux, au folklore acadien ou à des éléments historiques strictement événementiels.

Dans la représentation de Maillet, pas de grandiloquence mais l'expression d'une double césure : celle de l'exil—s'exprimant dans la nécessité de transplanter le sapin déraciné—et celle du souvenir nostalgique d'un lieu qui n'est lui-même qu'une tentative de récupération moderne d'un territoire mythique disparu. Alors que dans le poème les arbres sont le symbole vivant et harmonieux des temps immémoriaux, c'est un petit sapin seul, menacé et déraciné qui doit être replanté, dans un parc public, loin de son lieu de naissance, au milieu d'arbres dont aucun n'appartient à son espèce. Contrairement aux représentation traditionnelle des groupes ancrés dans leur milieu d'origine, l'individu moderne vivant dans un contexte minoritaire est en lutte constante pour sa survie.

Ces distinctions entre les motifs végétaux et le rôle des arbres dans les paysages se confirment aussi à la fin des deux récits, et une rapide comparaison fait apparaître les différentes approches des deux auteurs. Elle met aussi en évidence l'occultation complète que fait Maillet de l'épilogue du poème, aussi bien dans ses commentaires littéraires—incorporés aux récits ou paratextuels—que lorsqu'elle a l'occasion de commenter verbalement l'Évangeline de Longfellow :

<p>Fin du poème <i>Evangeline, A Tale of Acadie</i> (Boston: William D. Ticknor & Company, 1847), p.162-164. :</p> <p>« Still stands the forest primeval; but far away from its shadow, Side by side, in their nameless graves, the lovers are sleeping. Under the humble walls of the little Catholic churchyard, In the heart of the city, they lie, unknown and unnoticed; Daily the tides of life go ebbing and flowing beside</p>	<p>Fin de la pièce <i>Évangéline Deusse</i>, (Montréal: Leméac, 1975), p.107-108. :</p> <p>« ÉVANGÉLINE – [...] Faut point dire à c'ti-là qui transplante ses racines en terre étrangère sus ses vieux jours de quelle couleur qu'est le temps et coument rauque qu'est le cri des oiseaux de mer...</p> <p><i>On commence petit à petit à entendre le cri des</i></p>
--	--

<p>them, Thousands of throbbing hearts, where theirs are at rest and forever, (162) [...] Thousands of weary feet, where theirs have completed their journey!</p> <p>Still stands the forest primeval; but under the shade of its branches Dwells another race, with other customs and language. Only along the shore of the mournful and misty Atlantic Linger a few Acadian peasants, whose fathers from exile Wandered back to their native land to die in its bosom; In the fisherman's cot the wheel and the loom are still busy; (163)</p> <p>Maidens still wear their Norman caps and their kirtles of homespun, And by the evening fire repeat Evangeline's story, While from its rocky caverns the deep-voiced, neighboring ocean Speaks, and in accents disconsolate answers the wail of the forest.</p> <p>THE END (164)</p>	<p><i>goélands qui ira s'accentuant.</i></p> <p>ÉVANGÉLINE – [...] faut point venir instruire les vieux, ni les dorloter ni surtout leu faire des accrouères... Ni les vieux, ni les déportés. Par rapport qu'i' sont les seuls que je connais qui savont toute sus la vie, parce qu'i' sont les seuls qui l'avont recoumencée plusieurs fois et pis qu'i' s'avont rendus jusqu'au bout... jusqu'au bout... [...] (107) Le STOP – Les goélands sont arrivés!</p> <p><i>Il court dans tous les sens avec son « stop ».</i></p> <p>ÉVANGÉLINE - Va les qu'ri. Montre-leur à traverser la ville sans se faire chier sus les ailes par les pigeons. Et asteur, mon petit sapin naissant, tu seras pus tout seul pour grandir à l'étrange. Le cri du pays est arrivé. <i>(Pause.)</i>... Qui c'est qu'est l'enfant de choeur qu'a osé dire qu'une parsoune pouvait point recoumencer sa vie à quatre-vingts!</p> <p><i>Elle s'élance à son tour à la poursuite des goélands.</i></p> <p>RIDEAU » (108)</p>
---	---

Encore une fois la forêt fait office de témoin du temps et de l'immuabilité de certains éléments. A la manière dont Fernand Braudel différenciait les temps de l'histoire³¹⁹, on y distingue le temps long des paysages, le temps un peu plus rapide des sociétés—des populations acadiennes—et celui plus court et changeant des individus dont le destin ultime reste la mort. Car c'est le cimetière de Philadelphie que Longfellow décrit, celui dans lequel Evangeline et Gabriel finissent par se retrouver pour l'éternité. Mais l'épilogue ne s'arrête pas là, et le poète clôt le cycle en évoquant explicitement le retour des paysans acadiens d'exil—malgré l'installation sur leurs anciennes terres d'une autre «

³¹⁹ « La première met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler et à se transformer, faite bien souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés. [...] Au-dessus de cette histoire immobile, une histoire lentement rythmée : [...] une histoire sociale, celle des groupes et des groupements. [Il y a] enfin, [...] l'histoire traditionnelle, si l'on veut de l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle. » Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Préface, Paris : Colin, 1949, pp. 13-14.

race »—et surtout la persistance de leurs coutumes—vestimentaires et activités quotidiennes. Longfellow concluant sur une mise-en-abîme à valeur anticipatrice : la transmission orale de l'histoire d'Evangeline par les descendants des Acadiens revenus dans leur pays.

A la manière dont l'Evangeline de Longfellow est décrite dans sa mort—toujours à l'écart et anonyme dans une ville étrangère—, l'Évangéline de Maillet semble déconnectée de sa société d'accueil, entre le logement de son fils et un parc anonyme de Montréal. La fin de la pièce offre toutefois une ouverture possible vers l'extérieur. Grâce au sapin qui aurait attiré les goélands des côtes, Évangéline envoie le Stop chercher les oiseaux, et elle-même décide de s'élancer à leur poursuite à travers la ville. La réussite de la transplantation n'est pas une fin en soi, et les oiseaux qui représentent le « cri du pays » complètent, avec le sapin, l'allégorisation dialectique de l'identité : d'une part la nécessité de l'enracinement et d'autre part la liberté du mouvement et de l'expression qui affirme l'existence de l'individu dans sa (nouvelle) société. « L'animal-autre » et la « plante-autre » deviennent des révélateurs et des allégories libératrices.

Maillet combat l'image qu'a laissé Longfellow, mais comme beaucoup de commentateurs critiques du récit hagiographique³²⁰, elle semble ignorer l'épilogue du poème qui parle justement de retour, de la persistance de la forêt et des Acadiens qui perpétuent leur présence et leurs coutumes dans ce qui était l'ancienne Acadie. Maillet occulte cet aspect et s'attache à faire ressortir ce que les lecteurs et la transmission orale du poème ont retenu de l'histoire de Longfellow : la séparation des amoureux pendant la tragédie du Grand Dérangement, l'exil, l'errance et la fin de leur vie à Philadelphie³²¹.

³²⁰ Il est aisé d'assimiler le poème de Longfellow à une œuvre hagiographique au sens où Evangeline (sans accent) est présentée comme une sainte, porteuse de quantité de vertus et toujours tournée vers Dieu.

³²¹ Longfellow apparaît encore une fois comme un faire-valoir littéraire et une cible facile, car nombre de ses commentateurs n'ont soit jamais lu l'œuvre originale, soit ils en ont lu les traductions de Lemay ou

Bien que Maillet continue d'insister sur l'importance de la transmission orale qu'incarne le cri des oiseaux et le sapin-enfant de chœur, son rapport au territoire change fondamentalement et semble abandonner l'idée d'une Acadie territoriale. Alors que l'écrivaine-migrante accuse Longfellow d'avoir créé ces fausses représentations qui auraient ignoré le retour des Acadiens, c'est finalement elle qui exile l'homonyme d'Évangéline et suggère une déterritorialisation de la nation et de l'identité.

Au-delà d'un simple point de départ comparatif entre le poème génétique de Longfellow et la pièce palimpseste de Maillet, le sapin permet d'aborder d'autres thèmes et motifs se rapportant à l'expression de la personnalité et de l'identité des personnages. Plus qu'une projection métaphorique d'Évangéline, l'arbre et ses racines renvoient à une allégorisation des origines et de la mémoire du pays. Le sapin ne se limite toutefois pas aux contingences individuelles et sert aussi de révélateur de la solidarité et de l'empathie au sein des exilés. En tant qu'être inanimé et passif intégré dans un petit groupe humain, l'entité végétale permet une objectification et une naturalisation des identités individuelles et collectives. Maillet l'intègre par ailleurs dans plusieurs digressions humoristiques qui offrent à l'auteur l'opportunité de masquer, derrière des figures de styles, des discours revendicateurs identitaires et nationaux.

2) Le sapin : entre la projection allégorique du « Ça » et du « Moi »³²²

d'autres traducteurs plus ou moins attentionnés et fidèles au récit initial, soit ils préfèrent n'en retenir que ce qui semble le mieux répondre à leur propre argumentaire.

³²² Selon la théorie freudienne, le *Ça* représente l'instance inconsciente de l'individu, celle des pulsions qui se trouve hors de toute norme ou réalité spatio-temporelle et dont le but premier est la satisfaction des besoins nécessaires à la survie. L'influence du *Ça* et son expression sont limitées et soumises à l'influence du *Surmoi* qui correspond aux structures normatives et culturelles dans lesquelles un individu grandit. Le *Moi* s'exprime plus ou moins consciemment à la conjonction de ces deux instances. Bela Grunberger et Janine Chasseguet-Smirgel (dir.), *Le ça, le moi, le surmoi : La Personnalité et ses instances*, préface de Serge Lebovici (Paris : Sand & Tchou, 1997 [c1978]) et Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, texte établi par Jacques-Alain Miller, (Paris: Seuil, 1978).

Le sapin est plus qu'une ficelle théâtrale ; il est l'expression des facettes de la personnalité d'Évangéline et de ses compagnons. Le sapin incarne le *détour* glissanien par excellence : plutôt que de proposer une vision explicite du monde, il révèle de manière indirecte voire elliptique la subjectivité des personnages, faisant du texte lui-même un lieu d'errance³²³. Au-delà de la simple interprétation du sapin comme étant le symbole de la transplantation et de l'enracinement d'Évangéline dans un nouveau lieu³²⁴, le petit arbre est un relai métaphorique polysémique. La métaphore filée est présente tout au long du récit et offre à Évangéline la possibilité de s'exprimer pudiquement sur son histoire personnelle, son expérience de l'exil et sur le monde qui l'entoure. A la fin de la pièce, alors que le Breton est mort et que le Rabbín vient de partir pour Israël, Évangéline se retrouve seule avec le Stop et le sapin et fait le bilan sur sa vie. Non seulement elle dévoile ses états d'âmes, mais elle remet en perspective ses relations aux autres et à l'exil en utilisant une nouvelle fois les métaphores liées au sapin pour affirmer l'adaptation toujours possible à des changements qui l'affectent dans le temps et dans l'espace :

« ÉVANGÉLINE - [...] quand c'est que toute une longue vie t'as vu naître et mourir les âbres et les houmes tout autour de toi, tu coumences peut-être sus la fin de tes jours à comprendre ce que ça veut dire d'être né natif ici-bas. Après ça, venez point me dire à moi, Évangéline, que je sus rendue au bout, que ma vie acheuve, que j'ai pu rien à ouère, ni à voulouère, ni à demander au bon Dieu, chaque matin à genoux. Faut point venir dire à c'ti-là qui transplante ses racines en terre étrangère sus ses vieux jours de quelle couleur qu'est le temps et coument rauque qu'est le cri des oiseaux de mer... » (107)

³²³ Valérie Masson-Perrin, *Le statut du personnage dans l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant* (Université de Cergy-Pontoise, novembre 2006) p. 291.

³²⁴ L'analyse très intéressante de Jonathan Weiss, effleure les principes de la déterritorialisation de l'Acadie comme stratégie de survivance sans explorer en profondeur les articulations de la rhétorique de Maillet. Il convient de préciser que cet article a été écrit seulement deux ans après la parution de la pièce et sans que le critique n'ait l'avantage du recul historique. Jonathan Weiss, « Acadia Transplanted: The Importance of Evangeline Deusse in the Work of Antonine Maillet », in *Colby Quarterly*, Volume 13, Issue 3 (September 1977), pp.173-185.

Il apparaît dans cet extrait que toute tentative de réenracinement est une lutte constante qui ne s'achève que lorsque le déraciné a repris racine dans son nouveau lieu et sa nouvelle société d'accueil.

a) Une projection allégorique d'Évangéline

« Je peux pas ouère quoi c'est qu'ils avont contre les sapins. T'es peut-être point un arbre des villes, ben... moi non plus, j'suis point une femme des villes et m'y v'là rendue asteur. Ca fait qu'i me r'semble que si i' me recevont icitte, faut ben qu'ils recevont itou un petit brin de la senteur et de la fraîcheur du pays. » (23)

Évangéline s'exprime ici après avoir caché le sapin à la vue d'un policier car elle avait peur qu'on l'empêche de le planter dans le parc. Dans ce court extrait, différents éléments des deux entités évoquées—le « je » d'Évangéline et le « tu/il » du sapin—se croisent et se superposent. Évangéline est seule dans la grande métropole, et au début de la pièce elle n'a pas d'interlocuteur privilégié. Elle en arrive donc à parler à son sapin à la fois comme s'il était une entité extérieure ou comme s'il faisait partie d'elle-même. Plutôt qu'un arbre à feuilles caduques—tel l'érable dont la feuille orne le drapeau fédéral canadien—Maillet choisit un arbre à feuillage persistant. Cet arbre s'avère résistant puisqu'il survit tout d'abord au voyage de 1000 kilomètres du Nouveau-Brunswick à Montréal, puis il survit aux excréments d'oiseaux qui le recouvrent, et enfin il survit même à l'arrachage et à une nouvelle transplantation. Persistance et persévérance semblent être deux des caractéristiques dont Maillet veut faire se prévaloir son héroïne et son groupe. Le sapin s'impose ensuite comme une métaphore filée qui permet à Évangéline de créer des liens en extériorisant sa personnalité, son histoire personnelle et

son exil. Maillet joue sur les différentes parties de l'image de l'arbre et notamment sur le sens propre et figuré du mot « racines »³²⁵.

Le sapin fait souvent office de « cinquième personnage », sans conscience et à l'ontologie mouvante caractérisée par les représentations que s'en font les autres personnages. Évangéline s'adresse parfois même à lui ou le considère comme un enfant : « pauvre petit marmot » (41), « S'en prendre à un pauvre petit âbre sans défense et encore quasiment au berceau » (83). Ni chose ni animal, le jeune arbre constitue un support objectifiant idéal pour métaphoriser le *Ça*, cette instance inconsciente et orientée par les nécessités de la survie. Ce faisant, le sapin permet de replacer la Nature au sein du questionnement identitaire tout en associant la nécessité irréfléchie de la survie à un acte de résistance. La métaphore comporte toutefois plusieurs niveaux sémantiques qui vont au-delà de l'individu.

Le sapin dépasse le lien direct qu'il peut avoir avec Évangéline et permet d'exprimer par extension une instance psychique qui serait le *Ça* collectif de la société postcoloniale canadienne. Évangéline reçoit l'arbre de la part de son fils qui avant son émigration, lui avait promis de lui envoyer un sapin. Au-delà du parallèle évident entre l'expérience de l'exil et de la transplantation du sapin et d'Évangéline, l'arbre représente l'allégorie d'une origine et d'une hérédité qui ne sont pas unidirectionnelles. Ce sont en effet les descendants d'Évangéline qui lui transmettent le jeune plant : son fils Robert l'a déraciné et envoyé des côtes via le CNR³²⁶, et son cadet Raymond chez qui elle loge à

³²⁵ Celles de l'arbre mais aussi les racines généalogiques et plus largement des origines d'Évangéline, les attaches et liens profonds qui existent avec des personnes du passé (sa famille) et du présent (ses nouveaux amis). Par extension, Maillet utilise la notion d'enracinement pour évoquer les efforts d'établissement et d'attachement solide et profond qu'Évangéline développe pour son lieu d'exil, tout autant que sa volonté de s'introduire et de s'établir solidement dans un milieu social.

³²⁶ La compagnie nationale de chemin de fer, plus largement connue à l'époque sous son sigle anglophone de CNR—Canadian National Railway.

Montréal l'a récupéré à la gare. Le *Ça* représente à la fois un capital inné et héréditaire donc incontrôlable, mais aussi un acquis refoulé : les Acadiens seraient tous, par définition, des déracinés et des exilés depuis le Grand Dérangement de 1755. Le sapin, en tant qu'être vivant passif, aurait d'abord (sur)vécu les premiers moments de sa vie sur les côtes d'un territoire rude (1604-1755)—« c'est un âbre des bois... pis des côtes. Oui, de la mer. Voyez-vous, même le sel parvient pas à le tuer » (18). Puis il aurait été déraciné (1755) sans l'avoir choisi et n'ayant d'autre but que de survivre dans un lieu qui n'est pas celui de ses origines. Selon une dernière perspective, il peut être interprété comme l'incarnation de l'expérience d'Évangéline, et par extension celle des Acadiens et de Maillet.

L'importance de l'enracinement en tant que besoin vital et naturel, semble toutefois limité dans sa liberté d'expression par les gardiens de l'ordre et de la norme. L'exil est tout d'abord source d'angoisse et d'incompréhension des codes qui régissent le lieu de l'exil. Dès le début, sans qu'elle ne l'explique, Évangéline a peur de la police et des inconnus qui déambulent autour du parc : « Le verrat [cochon en termes injurieux, en référence au policier qui ne fait que passer], i' vient pour mon sapin. » (20). Elle parvient pourtant à planter le sapin qui semble prendre, ce qui fait le bonheur de ses nouveaux amis qui expriment ainsi leur sympathie et leur solidarité vis-à-vis de leur compagne d'exil. A la fin du premier acte, tous les personnages reconnaissent le sapin comme une entité incontournable qui va vivre et qui s'apprête à « s'exprimer » (via l'oiseau que rapporte le Stop) :

« EVANGELINE – Surtout que des déportés comme j'en sons, c'a point l'droit de vieillir aussi vite que les gens du coumun, par rapport que ceuses-là, ils avons un pays à transplanter.

Les trois dévisagent le sapin.

LE BRETON – Il a pris racine!

LE RABBIN – Il pousse!

EVANGELINE – Il va vivre, le petit enfant de Dieu !

Pendant qu'ils s'approchent du sapin, le Stop revient emportant dans le creux de ses mains un oiseau. » (70)

L'anthropomorphisation du sapin—ils le « dévisagent », l'appellent « le petit enfant de Dieu »—évoque à nouveau cette métonymie polysémique de l'autre végétal qui renvoie à Évangéline, aux Acadiens et par extension à l'Évangéline de Longfellow. La peur de la police reste toutefois présente et cristallise une peur de l'autorité, d'un pouvoir arbitraire qui pourrait s'imposer à Évangéline et qui voudrait contrôler l'expression de sa personnalité pour effacer son origine et pour l'assimiler. La police n'est pas ici protectrice de la liberté ou de la sécurité des individus. Elle est perçue comme la garante de l'homogénéité et la gardienne d'un ordre normatif local. Elle s'apparente à l'expression d'un *Surmoi* d'une société postcoloniale protectrice de l'ordre et de la norme. Évangéline fait part, vis-à-vis de cet ordre normatif, d'une incompréhension qui la dépasse : « Je peux pas ouère quoi c'est qu'ils avont contre les sapins » (23). Ce qui compte pour elle, c'est la survie du sapin : « je le planterai et i' réchappera » (20). Elle se cache pour se mettre à l'abri de cet ordre du centre qui s'impose à elle et ne lui permet pas de conserver ce qui fait sa spécificité et donc sa différence. Sa résistance n'est pas confrontationnelle mais elle est efficace puisqu'elle réussit à sauver le sapin. A la fin de la première partie l'arbre semble de nouveau enraciné. On peut aisément faire le parallèle entre ce moment de l'intrigue et le poème de Longfellow dont la première partie décrit les Acadiens partis de France et réinstallés avec succès à Grand-Pré. Au début de la seconde partie—qui succède au Grand Dérangement dans le poème de Longfellow—Évangéline retrouve avec

horreur son arbre déraciné. La surprise est totale et contredit directement ce qu'Évangéline est en train de dire à ses amis, à savoir que les arbres—les Acadiens—ont une espérance de vie plus longue que les puissances qui les contrôlent. Ce sentiment d'invincibilité est remis en question par le déracinement—la déportation—que personne n'attendait :

« EVANGELINE - Un sapin, par chus nous, est capable d'enterrer son maître, ses enfants, pis les enfants de ses enfants. Parlez-moi de ça!... Ben quoi qu'est que je vois?

L'esclave du Bon Djeu! Qui c'est qui y a fait ça?

Elle se dirige vers le sapin, déraciné. [...]

« LE BRETON – Les salauds!

LE RABBIN – A votre avis, c'est du vandalisme ou c'est le zèle des gardiens de la paix? » (82-83)

Ces gardiens de la paix montréalais, au nom de l'ordre ou par manque de connaissance ou d'empathie, ignorent et éliminent ce qui est différent dans le parc. Et pourtant, encore une fois, le sapin va survivre à son déracinement grâce à la solidarité et l'aide des autres. C'est le Stop qui permet la survie du sapin en le rapportant. Le détail est particulièrement évocateur quand on replace cette solidarité du personnage « québécois » vis-à-vis de l'exilé minoritaire « acadien » dans le contexte plus large de la question indépendantiste. En effet, pour certains francophones minoritaires hors-Québec, l'indépendance du Québec signifierait une disparition à plus ou moins long terme de ces minorités³²⁷. Car c'est le poids démographique, économique et politique du Québec au sein de l'état fédéral canadien qui servirait de garant à la protection et à la promotion de politiques (bilinguisme, système scolaire) en faveur des minorités francophones hors-Québec. La survie du sapin « acadien » dépasse donc la simple volonté individuelle des « Acadiens »,

³²⁷ Pour les défenseurs de cette pensée anti-indépendantiste, l'indépendance du Québec provoquerait l'assimilation linguistique de ces populations dont la langue ne serait plus protégée, ou alors les obligerait à migrer au Québec pour pouvoir continuer à vivre en français.

et elle passe notamment par la prise de conscience et l'assistance du « grand-frère » québécois.

Finalement, au fur et à mesure des mois et des tableaux, le sapin va dépasser le mode basique de la survie—une sorte de *pré-Moi* infantile—pour prendre peu à peu racine et grandir. A la fin de la pièce, grâce à sa persévérance et à la solidarité, il a survécu à la transplantation et aux forces hostiles et normatives qui l'avaient—une seconde fois—déraciné dans le parc.

b) Le révélateur de la solidarité et de l'empathie au sein des exilés

Bien qu'il ne s'exprime pas, le sapin est le catalyseur des relations et le révélateur des personnalités et des sentiments des autres personnages. Au tout début de la pièce, Évangéline engage la conversation avec le Stop pour expliquer sa venue dans le parc et raconter l'histoire du petit arbre qu'elle transporte. Il est un médiateur dans la dynamique relationnelle qui unit les quatre personnages humains, et il sert plus largement de prétexte pour évoquer les aléas de la vie des individus—en particulier d'Évangéline—et du fonctionnement des sociétés.

L'arbuste est un prétexte à l'entraide qui permet aux personnages de dépasser leur pudeur dans l'expression de leur sentiment. Par-delà le mutisme du Stop, le sapin révèle un être altruiste et agissant, qui fait tout pour protéger le petit arbre ; il lui apporte de l'eau, chasse les pigeons qui viennent déféquer sur ses aiguilles, il le récupère après qu'il a été arraché, et il aide Évangéline à le replanter. De manière générale, le sapin dévoile et catalyse l'empathie des hommes. Il permet de dépasser les distances interpersonnelles qu'imposent les conventions sociales comme autant de facteurs limitatifs de l'intimité entre étrangers ou entre hommes et femmes. Cette solidarité et cette empathie sont à relier directement à ce que représente le sapin pour Évangéline, à savoir un lien concret qui lui rappelle son pays. Ses trois compagnons sont conscients de l'importance que joue l'arbre dans les premiers moments de l'exil d'Évangéline et dans la capacité qu'elle aura à s'enraciner de nouveau.

Sa présence en est parfois même obsessionnelle, à tel point qu'Évangéline en revient toujours au sapin, même lorsqu'il ne s'agit pas du sien. C'est le cas lorsque le Breton parle de la redécouverte de sa Bretagne et des arbres qui s'y trouvaient :

« LE BRETON – [...] on trouve des chênes, en Bretagne, et des aulnes, et des saules, et des trembles, et des tilleuls, et de la bruyère, et des pins...

ÉVANGÉLINE – Des sapins?

LE BRETON – Oui, presque des sapins, mon amie. La Bretagne est un pays d'Atlantique, comme l'Acadie. » (85)

Cette connaissance du milieu naturel est aussi le signe du lien intime qu'un individu a avec son écosystème d'origine. Dans cet exemple, ce qui semblait encore une fois être une barrière linguistique s'affirme comme une nouvelle manière de se rapprocher : tout devient prétexte à créer des liens et à rapprocher les personnages et leurs représentations du monde. Les « âbres » d'Évangéline et les « arbres » du Breton diffèrent

linguistiquement, par la forme et la nature de leur biotope, mais comme pour les êtres humains, seules la désignation change.

3) L'allégorisation des origines et de la mémoire du pays

« *Le rabbin se retourne vers Évangéline et le sapin.*

ÉVANGÉLINE – Il allait pèrir, c'était manière de doumage... Manière de doumage de laisser corver ta part de pays que t'emportes avec toi. Une personne peut consentir à s'expatrier, pis s'exiler au loin ; ben faut point qu'i' y demandiont d'oublier. (*Pour elle-même* :) Quand c'est que t'as pu droit à la terre, ni à tes biens, ni à ton pays, ben t'as encore droit à ta souvenance, toujou' ben. Ça, parsoune peut te la louter. I' pouvont point t'obliger à oublier. » (22)

Évangéline évoque une nouvelle fois³²⁸ l'ambiguïté ontologique que représente le sapin comme étant extérieur à elle-même ou faisant partie d'elle-même, et la référence renvoie cette fois encore directement aux origines : le sapin vient du « pays » et n'est « point [...] des villes » (23). D'une part Évangéline se compare à lui comme un être extérieur à elle qui lui permet de se définir—« moi non plus, j'suis point une femme des villes » (23)—mais aussi comme l'allégorisation de la mémoire de ses origines—« un petit brin de la senteur et de la fraîcheur du pays » (23).

Dans cette perspective d'une identité-racine, d'une représentation verticale des origines centrée sur le discours d'un unique individu, le sapin semble renvoyer à une vision atavique de l'histoire d'Évangéline. Mais la volonté de déconstruction du mythe d'Évangéline devenu Histoire, la création horizontale d'un réseau d'individus qui

³²⁸ « T'es peut-être point un arbre des villes, ben... moi non plus, j'suis point une femme des villes et m'y v'là rendue asteur. Ca fait qu'i' me r'semble que si i' me recevont icitte, faut ben qu'ils receviont itou un petit brin de la senteur et de la fraîcheur du pays. » (23)

participent à cette déconstruction et à la reconstruction d'un récit basé exclusivement sur l'oral, tout cela renvoie à une vision rhizomatique et composite de l'imaginaire.

Évangéline considère à la fois le sapin comme la métaphore de ce qu'elle est, comme un héritage inversé que sa descendance lui transmet. A travers le sapin, Évangéline évoque une nouvelle vision non-victimisante de l'Acadie et des Acadiens qui ne sont plus les victimes totalement passives de pouvoirs qui les déracinent, puisqu'ils choisissent de partir et de rester *Acadien* « ailleurs ». Pour Évangéline, le sapin est aussi un être vivant fragile à protéger et qui donne à cette vieille femme un but dans sa vie en exil : « ben si tu [son fils Robert] m'envoyes un sapin, je le planterai et i' réchappera » (20).

Le sapin est le signe concret de l'adaptation d'Évangéline à son nouveau milieu et à sa nouvelle société. L'allégorisation explicite de l'expression du *Moi* est encore plus flagrante dans le dernier tableau, après que le Rabbini a exprimé sa volonté de partir après le décès du Breton. Évangéline veut essayer de le retenir et évoque elle-même, comme une nouvelle mise-en-abîme, le cas du sapin comme la métaphore d'une possible transplantation du Rabbini à Montréal. Le Rabbini lui répond par une autre métaphore qui ferait du sapin le principe transcendantal de vie d'Évangéline—son âme :

« ÉVANGÉLINE – [...] Venez ouère mon sapin, si vous croyez qu'y a pas moyen de se redorser pis de replanter ses racines sur ses vieux jours.

Tous les trois s'approchent du sapin.

LE RABBINI – Il pousse très bien, en effet.

ÉVANGÉLINE – Quoi c'est que je vous disais? C'est point de la si mauvaise terre après toute que j'avons au pays.

LE RABBINI – Mais ce n'est pas la mienne. Et le sapin non plus, n'est pas à moi. C'est [101] votre âme que vous avez transplantée là, Évangéline. Et voilà qu'elle germe. »

(102)

Le sapin permet aussi, par son odeur, de créer un lien phénoménologique avec le pays, ce que les nouvelles générations tendent à perdre. Évangéline lance ainsi une accusation pleine d'humour qui renvoie à l'assimilation linguistique et à la perte d'authenticités des moeurs urbaines qu'elle souligne chez sa bru. Cette dernière n'accepte pas que le sapin soit conservé dans son appartement :

« ÉVANGÉLINE – A' conte que ça fait ben des déchets, et ben de la senteur de bois dans la maison. Tant qu'à ça, sa maison, elle la tient ben propre, faut y donner ça, et elle la paouèse toute les jours de sa senteur en can *Evergreen*³²⁹. C'est qu'elle est née native en ville, la bru, et les bois , a' counait point ça... » (21)

Non seulement l'atmosphère est artificielle, mais en plus elle se remplissait d'un parfum « anglais »—« *Evergreen* ». Le refus d'accepter le sapin est le signe de cette diffusion, un peu partout, de l'influence anglophone, jusque dans l'intimité des foyers. Les référents naturels et authentiques sont remplacés par des produits de consommation de masse artificiels venus des États-Unis voisins. Le sapin, mot français, s'oppose à la « can »—la bombe aérosol—qui évoque une standardisation consumériste anglophone de la société de consommation québécoise de l'époque.

a) Discours identitaire et national revendicateurs, et effets humoristiques

La métaphore polysémique du sapin appartient à ces sophismes mailletiens qui tentent de combler les vides mémoriels en jouant sur le bon sens populaire et la preuve « historique »—quoiqu'indémontrable—qu'est sensée apporter la transmission orale. La critique de la situation coloniale et postcoloniale est rarement directe. Le sapin sert de prétexte pour dénoncer les dangers de l'assimilation linguistique et la domination que la

³²⁹ On a ici une superposition de sens et de langues. Le choix du mot « senteur », plutôt qu'« odeur », est une manière « acadienne » ou franco-canadienne de parler. La « can » est un des rares signes des emprunts linguistiques qu'Évangéline—et le parler « acadien »—fait à l'anglais ; il s'agit ici d'une bombe de diffusion aérosol.

majorité anglophone fait subir aux francophones³³⁰. L'oralité lui permet de court-circuiter le récit historique officiel et normatif, mais il lui reste à résoudre certaines apories si elle veut pouvoir légitimer son propre discours au regard des publics qu'elle cible. Car si les publics influents qui peuvent relayer son discours—médias, intellectuels, institutions politiques, universitaires ou du divertissement—écoutent parfois l'écrivaine « acadienne » avec une bienveillance exotisante et paternaliste, il reste encore à les convaincre de dépasser certaines « évidences » dialectiques. Parmi ces logiques binaires aux allures dogmatiques, se distinguent notamment l'attachement d'un groupe à une identité nationale, et l'association de cette même identité à un territoire défini. L'utilisation de l'humour et du sapin permet d'éviter tout discours idéologique mélodramatique qui s'en prendrait directement à tel ou tel groupe. Tout en créant une complicité avec un public averti, Maillet fait subtilement passer un message sur ce qu'elle considère comme des droits légitimes dont son groupe a été aliéné ou qui sont en voie d'aliénation : sa terre, sa mémoire, sa langue, sa « race ».

Deux exemples significatifs de zeugmes—les « pigeons anglicisés » (49) et la « vengeance des borceaux » (83)—illustrent ces assemblages de mots et d'idées en apparence disparates à la portée sémantique complexe. Dans les deux cas, ils critiquent subtilement le pouvoir (post)colonial anglophone en associant humour et références socio-historiques.

Le passage dans lequel Évangéline s'énerve contre les « pigeons anglicisés » de Montréal qui viennent déféquer sur le sapin fait référence à la présence grandissante de

³³⁰ Une situation que le public québécois peut tout à fait comprendre, même si dans le cas du Québec, c'est une minorité anglophone qui dominait une majorité francophone, jusqu'à ce que la Révolution tranquille des années 1950-1960 redonne aux élites québécoises et francophone, le contrôle politique et économique de la province. Chose qui ne se produira pas dans les provinces à majorité anglophone des Maritimes.

l'anglais perçu comme une menace assimilationniste³³¹, au pouvoir de la minorité anglophone de la capitale économique du Québec. Le passage a une double fonction : d'une part il évite de tomber dans la sensiblerie de victime et dégonfle le pathos qu'Évangéline vient de créer lors d'un long monologue dans lequel elle décrit la « deuxième déportation » des Acadiens causée par les difficultés économiques. Dans un même temps, c'est un appel à peine voilé à la résistance et au soulèvement qui se traduit dans la pièce par un élan du groupe qui aide Évangéline à chasser la « volaille étrangère ». L'animalisation des anglophones, réduit à des pigeons piailleurs et déféquant, est une première revanche. L'ironie permet aussi de critiquer la puérité des discours haineux qui peuvent exister à l'encontre de la population anglophone :

« ÉVANGÉLINE – (*Elle s'élanche, furieuse, sur les pigeons.*) Ben ça va faire! Vous allez larguer mon sapin à la fin mes espèces de pigeons anglicisés! Ça sera pas dit que j'arons marché dix ans dans les bois, et pioché deux siècles sus nos côtes, et fait le voyage tout seul là-bas du pays, pour nous faire chier sus les branches par des volailles étrangères! Non, ça sera pas dit!

Les autres l'aident à chasser les pigeons. Cris d'enfants dans la rue. Le Stop s'arrête brusquement, puis s'élanche, oubliant son « stop ». (49)

La revanche orale continue un peu plus tard, après qu'Évangéline retrouve le sapin déraciné dans le parc. Cela provoque l'énervement de l'octogénaire qui se lance dans une nouvelle digression historique dans laquelle elle critique les gardiens de l'ordre. Elle y

³³¹ Référence est faite au jocal, ce parler « créolisant » issu des quartiers populaires de Montréal qui mélange de l'anglais au français. Maillet passe sous silence la forte tendance à l'assimilation linguistique des populations acadiennes francophones, et en particulier dans la région de Moncton et dans le reste des provinces Maritimes où l'anglais reste la langue majoritaire. Un autre « créole », mélange de français et d'anglais appelé le « chiac » est justement issu de quartiers ouvriers francophones—« acadiens »—de Moncton. Maillet passe cette menace de l'assimilation linguistique en « Acadie » sous silence et ses personnages s'exprime dans un français le plus souvent « purifié » de tout anglicisme, ou n'utilisant que de rares mots anglais. Maillet fait ainsi référence aux « cans » (21) ou aux « shops » (48) comme autant d'éléments extérieurs, produits de la culture anglophone, qui plus qu'une pollution de la langue, sont des signes tangibles de l'imposition du pouvoir colonial anglais ou de l'impérialisme économique américain qui viendrait une nouvelle fois soumettre les « Acadiens » et autres francophones du Canada.

dévoile une autre manière de résister ; la guerre démographique, aussi appelé la « vengeance des berceaux »³³² :

«ÉVANGÉLINE – Vous me parlez d'une manière de gardien de la paix! S'en prendre à un pauvre petit âbre sans défense et encore quasiment au berceau. C'est coume ça que ça se passe par chus nous itou : ils s'attaquent tout le temps à plus petit que soi. Mais ça leur arrive de rester surpris, des fois, et de ouère même les borceaux leur borcer sus les pieds. Ils avons appelé ça la vengeance des borceaux. » (83)

Dans ce passage, c'est l'arbre qui est humanisé, assimilé à un petit enfant sans défense. Le déracinement du sapin se fait métaphore du violent arbitraire historique du pouvoir anglophone, qui de « gardiens de la paix » (le Rabbin, Evangéline) deviennent des « ennemis » dans la bouche du Breton. Quand les protagonistes traite les déracineurs de « salauds » et de leur acte de « vandalisme » (83), c'est donc encore un petit acte de résistance et de dénigrement du pouvoir anglais dont fait preuve Maillet à travers ces insultes. La réaction du Breton relativise toutefois le rôle du pouvoir central sur la destruction des groupes culturels minoritaires : « C'est pas les ennemis dans mon pays qui déracinent les arbres, c'est le progrès. » (83)

Le pouvoir s'exprime sous plusieurs formes—les « pigeons anglicisés », les « gardiens de la paix », « le progrès »—mais toujours, les éléments de cohésion et incarnations de la mémoire (les arbres) en sont les victimes. Les arbres représentent les

³³² Communément appelée la « revanche des berceaux », l'expression désigne l'explosion démographique des populations catholiques francophones, durant les décennies qui précédèrent la « Révolution tranquille » (1960). Que ce soit dans un Québec déjà majoritairement francophone ou dans certaines provinces francophones comme le Nouveau-Brunswick, les francophones prenaient leur revanche par le nombre face aux spoliations économiques et politiques des anglophones en les dépassant numériquement. Il n'était pas rare à l'époque que les familles québécoises, mais aussi acadiennes – Evangéline en est un exemple, elle qui a eu 11 garçons - soient composées de 10 à 20 enfants. A cause de cette importance relative croissante des francophones dans un pays (post)colonial démocratique, les élites québécoises et « acadiennes » s'imposèrent progressivement sur la scène politique et économique des provinces dans lesquelles elles étaient présente. Ceci explique notamment l'élection de Louis J. Robichaud, au poste de premier ministre « acadien » du Nouveau-Brunswick, de 1960 à 1970. Après cette période, d'autres hommes politiques « acadiens » ou au moins bilingues, firent carrière dans la province.

signes tangibles d'une mémoire menacée qui n'est parfois que simple nostalgie. Une nostalgie qui participe aussi des fondements référentiels d'une mémoire des origines, et fait partie du système d'identification d'un individu. Pour Évangéline et le Breton, cette nostalgie se rattache à des souvenirs et des impressions qui peuvent trouver leur incarnation dans des éléments concrets, visibles—les arbres—qui faisaient partie du cadre « naturel » du nostalgique.

b) Objectification et naturalisation des identités individuelles et collectives

Le sapin est ailleurs l'achèvement le plus complet de l'objectification et de l'identité individuelle et collective, telle que Maillet les développe dans la pièce. Il serait toutefois réducteur d'extraire et de complètement distinguer le sapin de la dynamique globale du récit. La démarche ne peut être isolée des autres éléments de la pièce, et elle va de pair avec les interactions des personnages qui se positionnent identitairement en se comparant les uns aux autres. D'un point de vue individuel, le sapin est « l'âme » d'Évangéline prête à être transplantée dans le parc. L'identité fonctionne comme un être vivant dans un écosystème : les êtres vivants qui le peuplent sont intimement liés au lieu dans lesquels ils peuvent survivre. Si elle est transplantée, une adaptation est parfois possible, mais elle est difficile, et parfois c'est la mort.

D'un point de vue collectif il est la généalogie de sa famille et de son groupe, la représentation de son hérité qui justifie son enracinement dans un lieu. Métaphore ou métonymie de l'arbre généalogique parcourent le texte et l'arbre s'impose que le signe d'une filiation, comme un élément tangible et organique, un lien indéfectible qui impose des droits et des devoirs : « je le planterai et i' réchappera » (20). L'arbre, en tant qu'être

vivant formant un tout, postule des obligations biologiques de solidarité entre ses composantes et le territoire dans lequel il est enraciné : des racines au bout des branches, tous les éléments sont liés et n'ont pas le choix de fonctionner séparément du reste.

Au final, dans un temps et un espace limité, Maillet tente de recréer une image unifiée d'un groupe d'individus—les « Acadiens »—dispersés depuis près de deux siècles. Tout en présentant les accidents que sont le déracinement et la transplantation comme des ruptures artificielles dont l'homme serait responsable, Maillet s'essaye à une naturalisation de l'identité et de la culture individuelles et collectives. L'individu est porteur du code génétique de son espèce (mémoire) et des capacités de survie qu'il a acquises dans son milieu d'origine (la rudesse des côtes, l'âpreté de leur climat et la rareté de leur ressources). Pour survivre et croître, l'identité a besoin d'un milieu—d'un biotope—favorable.

4) La (dé/re)territorialisation : de l'identité-racine à l'identité-rhizome

Au début de cette partie, on a vu combien la notion d'exil intérieur était problématique, alors que Maillet interprétait encore les Acadiens comme étant un peuple toujours aliéné de ses terres dans le contexte (post)colonial canadien. Alors que le contexte socio-politique des années 1970 appelle les populations francophones du Canada à se positionner par rapport à la réappropriation—on non—d'un territoire national, Maillet tente de rompre la logique du paradigme nation-territoire. L'enjeu est la survie d'un peuple ou d'une nation sans territoire. La question qui se pose est celle du rapport de l'identité et de la mémoire au lieu.

Les expériences des personnages seuls, pris dans leur limitations physiques—une personne n'est pas physiquement « attachée » à un sol—ne semblent pas pouvoir offrir de

réponse directe et univoque à ces questions. L'allégorie—ou la métaphore—du sapin est une tentative de réponse à cette question lancinante de l'ancrage territorial de l'identité. Tout en portant le discours à un niveau plus symbolique, cette métaphore permet d'incarner concrètement la problématique de la territorialité et de la territorialisation.

La transposition dans une époque contemporaine d'une Évangéline II qui ne se trouve sur aucune terre mythique acadienne (Louisiane ou Provinces Atlantiques), renforce l'idée d'une identité rhizomique qui peut faire prendre racine à l'arbre/âme n'importe où, même dans un parc public de Montréal et ce malgré les agressions du monde moderne. Ce nouveau personnage semble se définir dans l'exil, démystifiant la quête d'une terre promise, offrant à Évangéline II la possibilité de se réenraciner n'importe où tout en restant acadienne. Comme c'est le cas pour son sapin, Évangéline semble se libérer en partie des contingences naturalistes, écosystémiques qui l'attachent à son Acadie natale. Ce détachement est la condition sine qua non à sa survie dans un ailleurs. C'est aussi la contrainte sous laquelle vivent les déportés, les migrants, les exilés, les nomades en tout genre qui entourent Évangéline dans le parc. Une dissociation ontologique semble peu à peu s'opérer entre l'identité individuelle, l'identité collective et le territoire. Pour se détacher de son territoire d'origine, le sapin n'a pas le choix et il reste cette parcelle d'identité-racine, d'incarnation d'une mémoire transportable qui nécessite de s'enraciner dans un lieu pour survivre. Le sapin est une métonymie des signes tangibles de la transplantation et du réenracinement. Ces signes sont concrètement la reconstitution d'un foyer (Évangéline vit chez son fils, mais le parc est un second foyer), l'existence d'une activité (un emploi pour le Stop qui est ce qu'il fait), la constitution d'un réseau social (amitiés, amours). Maillet répond à l'aporie de conservation identitaire de l'exilé en

dissociant la nécessité d'enracinement dans un lieu, et la possibilité de se projeter hors d'un lieu que constituent la parole et la pensée. La pensée et la parole se font rhizomatiques et peuvent se transporter dans différents lieux et différentes époques.

Plutôt que parler d'errance, d'exil, ou de nomadisme, Maryse Condé propose de voir en termes de « renouvellement »³³³. Condé propose de considérer une identité qui se définit, se renouvelle et passe par l'expérience personnelle et individuelle. Au-delà d'un vécu passif tel que le propose Maillet avec le sapin, ce renouvellement passe par un ensemble d'interactions au cours desquelles les personnages d'*Évangéline Deusse* s'influencent et changent.

III. « Identité-relation » et jeux/« je » de la « représentation » : une galerie de portraits changeants

Le jeu des identifications dépasse la relation à l'origine territoriale. Il passe par l'interaction avec les différents niveaux d'altérité que chaque personnage révèle dans ses rapports aux autres. Dans chaque cas, une des premières questions qui établit cette altérité passe par le : « Vous venez d'où? ». Nous avons vu que les implications des représentations des « origines » géographiques diffèrent et évoluent pour chaque personnage. Maillet les met en scène comme autant de ruptures et de problématiques qu'elle expose au regard de son public. Elle les confronte aux représentations et au rapport au lieu qu'avait pu poser et transmettre *Évangéline* dans l'imaginaire « acadien »³³⁴. Les difficultés du rapport à l'origine et à l'exil définissent les personnages

³³³ Marie-Agnès Sourieau and Maryse Condé, « Entretien avec Maryse Condé: de l'identité culturelle » in *The French Review*, Vol. 72, No. 6, pp. 1091-1098 (May, 1999), p. 1092.

³³⁴ Jusque dans années 1960, les descendants des déportés, dans le discours des élites politico-cléricales, devaient s'en tenir aux valeurs incarnées par *Évangéline*. Seules ces valeurs, ainsi que le respect du clergé catholique chargé de guider les petites communautés villageoises plus ou moins isolées, devait permettre la

mais ils ne sont pas une fatalité. A la fin de la pièce, chacun trouve une « solution » et semble se libérer des mécanismes d'aliénation qui les inhibent. Maillet emboîte le pas aux philosophies existentialistes de son époque. Si les termes de « race » et « d'âme » qu'elle utilise semble nuancer cette vision, ils ne sont pas des obstacles fondamentaux à la libération des sujets.

1) La catégorisation et la stéréotypisation à l'épreuve de l'Autre

Dans ce parc sans nom de Montréal, îlot dans une métropole, les personnages vont se rassembler sans avoir préalablement de récit, d'imaginaire préétabli auquel ils pourraient se référer et dans lesquels ils pourraient s'intégrer pour former un nouveau groupe. Ce sont donc des *agrégats* circonstanciels—des *clusters* tel que les conceptualise Papastergiadis³³⁵—qui se façonnent dans le présent et n'ont pas de profondeur historique. Ils s'établissent alors en-dehors des groupes basés sur des liens familiaux, claniques ou nationaux. A l'inverse, Papastergiadis décrit aussi des groupes qui se basent sur des récits préexistants dans lesquels des individus vont s'identifier pour s'agrèger en systèmes d'identification. Dans certains cas, les personnes impliquées dans ces *agrégats* ou petits groupes, peuvent se développer en communautés d'intérêts, peuvent instaurer des échanges et s'influencer. Les liens dureront le temps de l'échange puis se déferont au gré

survivance des groupes minoritaires et dispersés. Les faibles capacités de communications et l'analphabétisme expliquaient certainement cette volonté de recentrer la survivance sur les élites sociales et religieuses des petites communautés plutôt que de créer des réseaux d'influence et d'échange plus larges. Le récit d'*Évangeline* et le journal *L'Évangéline* contribuèrent à rendre plus dense la cohésion entre les groupes. Mais ce n'est qu'avec l'avènement de moyens de communication et de voyage de masse—la radio, le téléphone, la télévision, le train ou encore l'automobile—qu'une structuration rhizomatique des communautés « acadiennes » dispersées était possible. En ce sens, le renfermement et la claustration avaient sans nul doute des causes aussi bien culturelles et sociales que techniques.

³³⁵ Nikos Papastergiadis, *The Turbulence of Migration : Globalization, Deterritorialization, and Hybridity* (Malden, MA : Polity Press, 2000). Papastergiadis y développe sa notion de *clusters* dans le dernier chapitre de son ouvrage, p.196-213.

des circonstances. Dans sa pièce, Maillet expose la formation, l'évolution et l'effritement d'un de ces groupes.

Dans la pièce, le premier point de rapprochement est le résultat d'une improbable conjonction qui amène les quatre personnages à se retrouver au même moment à un endroit précis. Ensuite tout commence par la parole. Les premiers liens se forment à partir des mots d'une vieille femme, conteuse à ses heures, et que la rencontre avec des inconnus ne semble pouvoir inhiber. Ces mots vont étonner, éveiller la curiosité, séduire et amener les personnages à s'intéresser les uns aux autres.

Dans le cas d'Évangéline Deusse, Maillet fait évoluer le quatrionome qui forme son *cluster*. Au début, l'inconnu et l'étrangeté séparent ces quatre personnages qui représentent quelques-unes des minorités invisibles d'une cité déjà cosmopolite. Puis il y a cette notion de rassemblement et d'influence mutuelle transitoire fondé sur une représentation commune : l'exil. Cette notion qui est présente dès le début, est un motif essentiel du métarécit et qui rapproche chacun des individus. Mais là encore, l'exil est propre à chaque individu, bien qu'Évangéline s'acharne à rappeler, comme pour s'en convaincre, qu'ils sont « tous des exilés ». Les personnages apprennent finalement à se connaître en se racontant mais aussi en fonction de ce qu'ils croient savoir des autres— suivant leur lieu d'origine ou groupe d'identification et d'appartenance. Quand la cohésion semble construite et stable, que le groupe semble s'être construit une histoire commune, le Breton meurt et l'agrégat se dissout rapidement.

Le décloisonnement individuel est initialement possible car chaque personnage entre en relation avec les autres. Cette mise en relation se fait au cours d'une suite d'échanges durant lesquels ils apprennent chacun à connaître l'Autre tout en changeant

plus ou moins profondément leur regard sur eux-mêmes. Chaque « tableau » de la pièce produit ainsi sa galerie de portrait, mais d'un « tableau » à l'autre les portraits changent au gré des interactions³³⁶.

Chaque contact s'établit par la curiosité que les personnages vont ressentir par rapport à un objet associé à leur interlocuteur. Dans le cas d'Évangéline, c'est le sapin qui éveille la curiosité du Stop et du Rabbin. Dans le cas du Breton, c'est la curiosité qu'Évangéline ressent vis-à-vis du petit bateau qu'il est en train de sculpter qui sert de point de départ à la conversation. Tout part d'objets, et au début de la pièce, les paroles que chaque personnage prononce à propos de l'Autre sont le plus souvent objectifiantes et réductrices. Puis les personnages s'écoutent parler, laissent les autres s'exprimer et réagissent de plus en plus en posant des questions ou en faisant partager leur propre regard sur la réalité. A la fin de la pièce, la parole de l'Autre devient libératrice.

2) « LE BRETON – Et voilà Évangéline II, d'Acadie. » (50)

³³⁶ A propos du concept d'identité-relation développé par Édouard Glissant dans plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels *Poétique de la Relation* (Paris : Gallimard, 1990) et le *Traité du Tout-monde* (Paris : Gallimard, 1997), on pourra consulter la thèse de doctorat de Valérie Masson-Perrin qui s'intéresse en particulier aux personnages dans les romans de Glissant et dont l'analyse s'applique aussi remarquablement aux personnages de la pièce de Maillet : « Les relations rhizomatiques des personnages ouvrent leur identité fractalisée nourrie de transculturation. Il s'agit de nourrir d'autres cultures et d'en partager d'autres (soit une exploration des relations fractales et des espaces entre deux qui résultent du jeu de la mobilité). Les échanges culturels que donnent les personnages (transculturation) permettent la formation de l'identité. La Poétique de la Relation permet d'approcher la différence entre une terre (lieu incontournable de l'étant) et un territoire (réclamation traditionnelle, et désormais infertile, de l'Être). Les mythes fondateurs occidentaux se rattachent à une filiation et à une Genèse pour légitimer l'appropriation de la terre en territoire. Or le territoire implique, pour Édouard Glissant, la possession et engendre l'accroissement des limites de ce territoire y compris par la force. Cet état de fait légitime par exemple la colonisation. [...] Dans ses romans le territoire redevient terre [...]. Les personnages occultent les frontières, leur imaginaire se décompose dans le Tout-monde. La modernité est ici le jeu, à chaque fois recommencé, de cette différence et de cette mutation. » Valérie Masson-Perrin, *Le statut du personnage dans l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*, thèse de Doctorat, Littérature et civilisation française (Université de Cergy-Pontoise, novembre 2006) p.295-296. Homi K Bhabha propose d'autres approches dans lesquelles la notion d'hybridité est utilisée pour analyser la recréation de discours représentatifs communs et adaptés à une nouvelle représentation postcoloniale de certaines cultures et sociétés. Les personnages sont autant créateurs de ce récit qui parviennent à recréer dans l'Ailleurs, une entité hybride éphémère qui s'installe dans un lieu qu'elle ne possède pas et résiste en se cachant au discours et au pouvoir dominant ambiant. Homi K. Bhabha (éd.), *Nation and Narration* (New York: Routledge and Keegan Paul, 1990).

La première rencontre qui a lieu dans le premier tableau semble conditionner l'évolution de la relation entre les personnages. C'est Évangéline qui engage la conversation et qui recentre sur elle l'attention et l'intérêt des personnages. Sa parole se fait « travorsière »³³⁷, elle rassemble, et elle permet aux personnages de créer cette communauté d'intérêt qui ne va cesser de se renforcer au fur et à mesure des échanges. Dès le début, c'est la force de caractère et l'énergie d'Évangéline qui résiste à l'opinion des autres et aux préjugés liés à son âge : « [...] j'étais encore capable de pacter mes affaires et de m'éloigner du pays, deboute! Et qu'à quatre-vingt sounés, j'avais encore tous mes cheveux et toutes mes dents. » (36) Évangéline doit partir pour Montréal, mais elle veut affirmer que ce départ ne signifie pas une disparition, mais un devenir existentialiste. Pour appuyer cette affirmation, elle se replace dans une lignée—« une race »—dont l'une des caractéristiques essentielles est la survie. Elle prépare ainsi toute la rhétorique de la résistance et de l'agentivité qu'elle développera par la suite. Pour des raisons qui s'avéreront bien différentes, cette force et cette énergie attirent les trois hommes et soudent le groupe :

« ÉVANGÉLINE – [...] oui, le dire à tous les ouasins, toutes les brus et tout le monde qui veut l'entendre que je m'appelle Évangéline moi, et que j'suis d'une race, ça s'adoune, qui peut recoumencer sa vie à l'heure que les autres achevont d'achever la leur. Voilà ce que je leur dis.

Le Breton, le Stop et le rabbin la regardent fascinés. » (36, fin du premier tableau)

Cette première partie du récit de l'exil d'Évangéline ne prend une réelle profondeur mimétique et cathartique qu'après la longue discussion sur le poème

Evangeline de Longfellow qui a lieu dans le second tableau. Dans les dix pages du

³³⁷ En référence au métier du Stop qu'il exerce dans les rues de Montréal : un « travorsier » (27) aide les gens à traverser (la rue, un pont, l'eau). Il est un médiateur et un protecteur, il met en contact le lieux et les personnes. Évangéline, la conteuse, n'établit pas ce contact physiquement mais par les mots.

deuxième tableau (40-50), Maillet fait de *l'Évangéline* de Longfellow l'élément déclencheur de la remise en question de l'histoire transmise par le poème. Il devient aussi le prologue à la réhistoricisation orale de l'histoire de l'Acadie et de la Déportation. Dans le premier tableau, en situant les lieux constitutifs de son identité—« du Fond de la Baie », « Française d'Acadie » dont les ancêtres sont venus des « Vieux pays »—Maillet avait donné à son héroïne une amplitude géographique. Dans le deuxième tableau, l'Évangéline de Maillet acquiert une profondeur historique qui la replace dans un imaginaire culturel et littéraire plus large. En quelques phrases et monologues, Évangéline contredit factuellement et ironiquement le récit de Longfellow, elle le remplace par la mémoire orale telle qu'elle lui aurait été transmise, et elle raconte sa propre version des événements de 1755 à Grand-Pré. Puis la conteuse pousse jusqu'à l'apothéose cathartique en amenant ses compagnons à éteindre symboliquement l'église en feu de Grand-Pré. Elle devient enfin la gardienne de la mémoire généalogique de son peuple « d'exilés » et la preuve vivante de sa survivance et de sa résistance. La révélation s'achève sur un pathos plus contemporain qui raconte en quelques phrases les souffrances récentes de son peuple : le pénible retour sur leurs terres colonisés par les Anglais, le défrichage et la lente reconstruction, la crise économique et la deuxième « déportation » de l'exode rural. Malgré la souffrance, peu de victimisation et aucune résignation : « Ça sera pas dit que j'arons marché dix ans dans les bois, et pioché deux siècles sus nos côtes, et fait le voyage tout seul là-bas du pays, pour nous faire chier sus les branches par des volailles étrangères! Non, ça sera pas dit! » (49) Et à la fin du tableau, comme un signe de recommencement toujours possible, la révélation des personnages qui en se nommant, posent les fondements d'un nouveau *cluster*.

Dans un premier mouvement, c'est l'étranger de France, le Français de Bretagne, qui interpelle Évangéline et la resitue, à travers son nom, dans un récit historique plus large. En faisant le lien avec Longfellow, le Breton dévoile le jeu de stéréotypisation et de catégorisation qu'a instauré le poème *Evangeline*. Il renvoie à cette idée que les Acadiens ont rejoint l'Histoire grâce au poète américain³³⁸.

« LE BRETON – C'est bien Évangéline que vous vous appelez?

ÉVANGÉLINE – C'est ça.

LE BRETON – Évangéline, figurez-vous... Tout comme Évangéline Bellefontaine, héroïne d'Acadie. » (41)

Le réductionnisme de cette remarque qui réduirait Évangéline à un statut d'avatar, et par extension les Acadiens à un peuple de déportés, subit d'emblée l'« innocent » travail de sape d'Évangéline. Elle ne se laisse pas limiter à un personnage sans histoire—puisque fictif—et elle s'historicise en se replaçant dans la petite histoire très concrète d'une généalogie qui remonte à l'époque de la première genèse³³⁹.

« ÉVANGÉLINE – Ben moi c'est Évangéline à Thaddée à Olivier à Charles à Charles, telle que me v'là, haire et descendante et l'un des premiers et seuls fondateurs du Fond de la Baie. » (42)

Dans un deuxième temps elle ironise sur la double réification—statufié et affublée de qualificatifs déshumanisants—qu'elle perçoit dans la comparaison du Breton. En ce sens, Maillet s'inscrit ici dans son anti-évangélinisme « primaire ».

« LE BRETON – Eh ben! ça vous empêche pas de vous ressembler, toutes les deux.

ÉVANGÉLINE – Coument vous dites ça? Moi je ressemble à c'telle-là qu'a son estâtue

³³⁸ Maillet se place ici dans une logique de l'ethos qui voudrait qu'il faut « appartenir » à un groupe pour pouvoir correctement le comprendre et le raconter.

³³⁹ Celle de 1604, par opposition à celle de 1755 qui a « re-créé » les Acadiens en les désignant comme le peuple à déporter.

jouquée sus une colonne à Grand-Pré? Vous êtes drôle, vous! (*Elle rie. Le Stop aussi.*) »
(42)

Maillet renforce l'ironie en faisant de « son » Évangéline la porteuse du discours *anti-évangélinien*. Son personnage s'adresse autant aux « Acadiens » qu'à un public plus large qui se laisserait encore porter par les images et clichés romantiques de Longfellow. Elle multiplie les inversions et figures de styles de substitution—qui font des ponts avec des références « acadiennes », « québécoises » ou « françaises »—pour renforcer la sophistication et l'impact de sa rhétorique. Après l'insistance du Breton, Évangéline use d'humour pour substituer une inconnue que tout le monde connaît à une célébrité « inconnue » :

« Excusez-moi, c'est point pour vous offenser. Ben par chus nous, vous compornez, Évangéline, ben c'est une manière de patronne, de Sainte Vierge³⁴⁰, queque chouse comme le soldat inconnu³⁴¹. Pis moi, ben... tout le monde me counait.

Le Breton ouvre le livre Évangéline de Longfellow, traduction de Pamphile Lemay. »

(42)

Le Breton « de France » est le détenteur de la connaissance littéraire—l'incarnation d'un préjugé lié à son origine nationale?—, mais il n'essaye pas d'imposer l'écrit comme le système de référence de la mémoire. Il ne se fait pas le défenseur d'une histoire officielle ou communément admise dont il est lui-même une « victime » en France. En apportant le livre et en permettant à Évangéline de raconter sa version de l'histoire, le Breton brise la

³⁴⁰ Autonomase : le nom propre est employé comme nom commun et l'ironie pousse à la limite du blasphème. Mais il s'agirait plus d'une accusation de blasphème vis-à-vis de celles et ceux, catholiques ou non, qui auraient donné à Évangéline les mêmes vertus et pouvoirs sacrés qu'à la Sainte Vierge. La remarque participe de cette volonté de briser les tabous liés à la religion et à la bien-pensance. La rupture vis-à-vis de ces tabous étant d'ailleurs plus importante au Québec que dans les régions acadiennes dans lesquelles l'emprise de l'église catholique, garante de la religion des groupes en situation minoritaire, s'était prolongée après les 1950-1960.

³⁴¹ Entre litote (l'inconnu est connu) et l'antiphrase (si on ajoute la petite remarque finale d'Évangéline qui dit que tout le monde la connaît : elle ou Evangeline?). Ceci renforce aussi l'ironie mais joue cette fois sur des associations d'idées. Maillet utilise un autre symbole, qui n'est pas sacré au sens religieux mais au sens national du terme, puisqu'il renvoie aux souvenirs des morts non-identifiés dans les guerres nationales françaises.

métaphore filée que Maillet avait intégrée dans ses écrits depuis vingt ans. Le Breton offre la possibilité d'une mise en contact et d'une confrontation entre *Evangeline* et Évangéline, et contribue à montrer qu'elles peuvent coexister. La fiction poétique se fait —littéralement et figurativement—représentation.

Le récit du poème marque le début de la troisième étape, qui est celle de la contestation du logos (44-45). Le Breton s'appuie sur l'écrit comme base de son savoir pour partager les connaissances historiques qu'il a de l'origine du nom d'Évangéline et des pérégrinations des Acadiens. Il raconte les grandes lignes de l'histoire d'*Evangeline* en s'appuyant sur une version du poème de Longfellow qui n'est même pas l'écrit original, puisqu'il s'agit de la traduction du poète et prêtre québécois Pamphile Lemay. Après chaque phrase, Évangéline se fend de petits commentaires qui mettent directement en opposition l'histoire de Longfellow et la réalité présente et mémorielle de la vie d'Évangéline. Chaque petite remarque est autant de clins d'œil au public qui en reconnaîtra l'ironie en fonction de ses connaissances du poème et du milieu « acadien » des Maritimes : « Je croyais qu'elle était morte sans laisser de descendance, la vierge Évangéline. » (43) ; « Un Américain, t'as qu'à ouère! Coume si les Américains aviont point assez de nous bailler des patrons dans les *shops*³⁴², v'là qui s'en venont bailler une patronne au pays asteur! » (43) ; « Mon houme à moi s'appelait Noré. » (44) ; « Moncton³⁴³ asteur!... Ils avont coumencé de bonne heure à se moquer de nous autres. » (44).

³⁴² Maillet utilise toujours ce mot de « *shops* » pour décrire les usines états-uniennes dans lesquelles vont travailler les migrants économiques qui partent « d'Acadie ». Au Québec, cette référence est inclusive car le phénomène a aussi fortement touché les francophones du Québec de la fin du 19^e au milieu du 20^e siècles.

³⁴³ Double orthographe dans le texte : le colonel anglais Monkton qui avait participé à la répression militaire des Acadiens et à la déportation, a donné son nom à la ville de Moncton au Nouveau-Brunswick. Ironie de l'histoire, Moncton était devenue le centre principal de la production artistique et intellectuelle « acadienne » dans les Maritimes, accueillant plusieurs institutions clef, notamment l'Université de Moncton ainsi que le journal *L'Évangéline* ou encore la plus importante compagnie financière « acadienne », l'assurance Assomption.

Évangéline conserve son calme et une distance vis-à-vis de l'histoire jusqu'au moment où le Breton commence à raconter l'épisode de la Déportation. A partir du moment où le Breton décrit le rassemblement des hommes dans l'église pour se faire lire l'ordre d'expulsion, le pathos prend le dessus. Évangéline fait part de son énervement face à une histoire qui montre des Acadiens passifs face aux Anglais qui vont les déporter. Passé et présent commencent à se confondre dans un appel cathartique à la résistance. Évangéline y ridiculise l'image passée et idéalisée d'une anti-héroïne pleurnicharde et la remplace par une féconde matriarche meneuse d'hommes³⁴⁴ :

« ÉVANGÉLINE - Pis i' s'avont quitté faire! Si c'est pas une honte! J'aurais voulu être là moi, avec mes onze garçons!

LES TROIS HOMMES, *en chœur* – Onze garçons? »

ÉVANGÉLINE – [...] J'en ai sept de vivants. [...] c'est encore assez pour point se laisser enfarmer dans une église par des Anglais. Même pas catholique pis ça rentre dans nos églises et ça nous fait prisonniers.

LE BRETON – Les hommes seulement.

ÉVANGÉLINE – C'est pour ça. Il leu manquait une femme ou deux dans l'église à nos houme pour les organiser, pis les fouetter, pis leu faire honte. Ben votre Évangéline, quoi c'est qu'a' faisait durant ce temps-là?

LE BRETON – Elle était assise sur les rives de Grand-Pré et elle pleurait, le visage dans son tablier.

ÉVANGÉLINE – C'était ben le temps! Peuh!... » (44-45)

Le barbarisme des Anglais est renforcé par le viol symbolique du lieu sacré où ne sont rassemblés que des hommes impuissants. Évangéline développe un discours à double agentivité : féministe car il replace les femmes au centre de l'action historique et leur reconnaît la capacité de donner aux hommes le pouvoir d'agir et de résister. Le discours

³⁴⁴ Le thème de la femme acadienne mère d'une famille nombreuse, présenté comme étant plus conforme à la réalité historique, est un motif intertextuel récurrent dans l'œuvre de Maillet. L'héroïne de Maillet entre en opposition directe avec la virginité et la stérilité d'Évangéline. Encore une fois, Maillet utilise ce jeu des inversions qui est présent dans toute son œuvre et qui a été très bien étudié par Jean-Luc Desalvo, *Le Topos du mundus inversus dans l'œuvre d'Antonine Maillet* (San Francisco : International Scholars Publications, 1999).

est aussi masculiniste car il s'attache à redonner à postériori aux hommes un pouvoir que la force armée anglaise protestante leur avait ôté. Maillet profite de ce passage pour replacer une nouvelle fois son récit dans la trame intertextuelle plus large de son œuvre littéraire. Évangéline part ainsi dans une digression qui raconte l'histoire contemporaine d'un naufrage³⁴⁵, pour illustrer que cette image d'un peuple soumis et fataliste qui a été transmise dans le poème est en décalage avec ce que rapporte la mémoire orale.

L'épisode mimétique et cathartique constitue la quatrième étape de la démarche, et s'appuie sur un autre événement intertextuel³⁴⁶ à haute valeur symbolique : l'incendie de l'église de Grand-Pré par les Anglais (46). Maillet insiste sur la critique implicite de l'inaction des hommes et en particulier de Gabriel, l'homme parfait d'*Évangéline*. Très sérieusement, ce qui renforce l'ironie de la scène, Évangéline demande ce que faisait Gabriel au lieu de résister. Le Breton raconte l'église qui brûle et Évangéline se demande pourquoi ils ne se sont pas battus pour éteindre le feu. Appel est lancé au bon sens du spectateur et à l'action.

L'apothéose est atteinte quand actions et récits se superposent—passés et présents, fictifs ou « réels ». Tout se combine dans un même mouvement qui implique tous les acteurs—les personnages et le sapin. La catharsis—la communion avec le pathos de l'histoire—est complète. La parole descriptive et outil de déconstruction se fait performative ; le mots d'Évangéline sont porteurs d'un pouvoir qui déclenche l'action :

« ÉVANGÉLINE – Je voudrais en ouère un s'en venir sous mes yeux mettre le feu à l'église. (*Elle passe le seau au Stop qui cherche l'église.*) Garroche, garroche! [...]

³⁴⁵ Cette histoire est un lien intertextuel récurrent, puisque Maillet l'a déjà racontée dans *Pointe-aux-Coques* et *Par-derrière chez mon Père*.

³⁴⁶ Cette même histoire qui était déjà dans *Pointe-aux-Coques* et *La Sagouine*. Dans les deux cas, les habitants du village s'unissent pour éteindre l'incendie et reconstruire l'église. Solidarité et résistance sont deux thèmes qui reviennent quand les narratrices des récits de Maillet raconte la mémoire orale du groupe.

Le Stop, affolé, fait le tour du parc avec le seau, le passe au Juif, qui le passe au Breton, qui le rend à Évangéline, qui arrose l'arbre.

ÉVANGÉLINE – Sus le brasier!

LE RABBIN – Personne n'a péri dans le temple?

LE BRETON – Pas dans le feu, non.

LE RABBIN – Tant mieux.

ÉVANGÉLINE – Ben vous figurez pas qu'ils allions brûler du monde en vie, toujours ben?

Le Breton regarde le Juif qui prend un drôle d'air. Silence. » (46-47)

Ce passage, tout comique qu'il soit, illustre en la caricaturant, la force que le récit peut avoir sur le public. L'inaction des personnages du poème est remplacée par l'action des personnages dans le présent. En étant amené à confondre la projection imaginaire de l'église en feu et le sapin présent sur scène, le public est involontairement impliqué dans la métaphorisation performative. L'action chargée de répondre symboliquement à un problème du passé a une conséquence concrète dans le présent : l'eau qui éteint le feu imaginaire permet au petit arbre de survivre dans le présent. Maillet met en scène et en abîme le jeu des réappropriations et des substitutions. L'émotion, le pathos, rassemble les quatre compagnons qui s'impliquent physiquement dans le sauvetage symbolique (seau d'eau sur le sapin) et mémoriel (en écoutant et en vivant l'histoire).

La réappropriation orale de l'histoire acadienne signifie sa survie : raconter c'est se souvenir, c'est contribuer à garder vivante une histoire particulière et subjective dans le discours en la faisant partager à d'autres. La scène est une mise-en-abîme de ce que fait Maillet avec la pièce et sa littérature. Un homme « non-acadien »—Longfellow, Lemay, le Breton—rapporte un récit, qui est relayé par d'autres personnes—Maillet, Évangéline—qui le commentent, le critiquent et le transforment en fonction de leur propre vécu et imaginaire. Une conteuse-écrivaine se cache derrière une actrice-conteuse incarnant une

conteuse, et toutes trois transmettent une projection de leurs imaginaires aux personnages de la pièce, aux acteurs-personnages et au public. Maillet joue sur la confusion humoristique des récits et des imaginaires pour mieux imposer son éthique de la mémoire

³⁴⁷.

Dans un cinquième mouvement qui va de pair avec l'oralité de la représentation théâtrale, Maillet dévoile la complémentarité qui peut exister entre la conservation orale et écrite de la mémoire. *Évangéline*, en tant que récit fictif et figé par l'écrit, ne peut se substituer aux subjectivités de l'histoire (les récits de la mémoire des gens). *Évangéline* sert de point d'ancrage, de déclencheur possible à la conversation et à l'interaction entre les personnages, et elle permet à chacun d'exprimer une subjectivité ou de s'en faire le témoin. Quand le Breton continue le fil de l'histoire du poème et de la Déportation, il en arrive à l'épisode de la séparation des familles et de leur éparpillement. Pour la première fois, Évangéline ne contredit pas *Évangéline* et confirme la véracité historique du fait. Mais cette conjonction des récits n'est qu'une autre ficelle de Maillet pour réaffirmer la place prépondérante de l'oralité et de la transmission orale dans la conservation de la mémoire généalogique. La mémoire orale des origines s'impose comme la condition sine qua non de la survivance des « Acadiens » après la Déportation³⁴⁸ :

« ÉVANGÉLINE – Oui... ça je le savais. C'est pour ça que ç'a été si malaisé que mon père contait, de démêler les familles ensuite. C'en a pris des défricheteuses de parenté pour racommoder tous ces lignages-là. [...] Par chance qu'au pays nous avons du monde

³⁴⁷ Maillet se veut conteuse, et elle-même est influencée par les histoires qu'elle a pu entendre dans sa propre famille, mais aussi au contact des personnes qu'elle a pu rencontrer quand elle faisait ses recherches de folkloriste. Elle a incorporé dans ses récits les histoires collectées auprès de ses informants qui eux-mêmes mêlaient leurs propres souvenirs et leurs propres histoires à celles qu'on avait pu leur raconter, sans en connaître les origines exactes et la véracité.

³⁴⁸ Maillet ne cesse de le rappeler dans ses commentaires, tout en regrettant que cette transmission orale ne se fasse plus autant dans sa société contemporaine. On peut voir dans l'urgence de la construction du capital littéraire mailletien, une réponse à cette angoisse de la disparition des porteurs de mémoire que sont les conteurs et autres transmetteurs de paroles.

[...] pour nous défricher notre parenté et nous faire regrimper nos racines à rebours jusqu'à la Déportation. (46) Ben aujourd'hui, je pouvons le dire la tête haute et sans frissons dans la voix que j'avons nos seize quartiers d'exilés, nous autres, ben propres, ben forbis par les lames et les vents salés du large, et ben consarvés après deux siècles. » (47)

Chacun a son rôle à jouer dans l'élaboration de la « trame »³⁴⁹ mémorielle qui vient se substituer au fantasme de l'Histoire et de l'universalisme de certains récits. Le récit unifiant proposé par Longfellow et relayé par diverses élites, avait fait d'*Évangéline* un écrit porteur des valeurs « universelles » des détenteurs du pouvoir. Par la voix d'Évangéline, Maillet déconstruit cet prétention à l'« universel » qui avait dépossédé les Acadiens de « leur » histoire.

Après avoir écouté l'histoire, l'avoir subtilement critiquée et avoir revécu les moments tragiques du récit poétique, Évangéline propose une (re)formulation condensée de l'histoire *post deportanda*. Évangéline, héritière involontaire de Longfellow, prend le relais de son ancêtre fictive pour raconter que l'histoire ne s'est pas arrêtée à Philadelphie ou en Louisiane. En deux monologues d'un peu plus d'une page (48-49), propose une (ré)écriture de deux siècles d'histoire d'après la Déportation : le retour, la soumission coloniale et la recolonisation, la seconde déportation (exode rural) et les risques de l'assimilation postcoloniale. La compression chronologique des événements historiques invite à dépasser l'enfermement dans les souffrances du passé pour reconnaître et agir sur celles du présent. Le seul apitoiement passager que s'accorde Évangéline sur le sort de son peuple, concerne ce passage historique qui succède à la Déportation. Évangéline fait remarquer que l'épisode tragique de 1755 a fait passer sous silence ses conséquences tout

³⁴⁹ Les apports des personnages ne sont que d'infimes morceaux de la « trame du monde » telle que la décrit Glissant : « La trame du monde s'avive de toutes les particularités, quantifiées; de tous les lieux, reconnus. » Édouard Glissant, *Traité du tout-monde* (Poétique IV), (Paris: Gallimard, 1997), p.192.

aussi dramatiques, et que la deuxième déportation de la période postcoloniale a apporté son lot de souffrances :

«ÉVANGÉLINE – [...] ... Ben sus deux siècles, j'en avons passé un à nous en revenir de Louisiane et à charcher nos terres et nos dides que j'avions perdues en chemin ; et j'avons passé l'autre à les redéboiser, ces terres-là, pas à les replanter. C'est justement à l'heure que j'avons achevé de replanter, que j'avons fini de payer nos églises et nos écoles, pis achevé de jeter nos trappes à l'eau, qu'ils s'en venont nous dire que la mer est vide et pourrie, et que je serions aussi ben de mouver à la ville dans les *shops* gouvernées encore un coup par les Anglais... Encore un coup ils nous déportons ; ben c'te fois-citte, sans même nous fournir les goélettes.

LE BRETON, *ému* – C'est pour ça, Évangéline, que vous avez dû quitter l'Acadie? » (48)

Ce n'est pas seulement le fait qu'*Evangeline* ait présenté une version édulcorée et réductrice de la Déportation qui pose problème à l'Évangéline de Maillet, mais aussi le fait qu'elle ait signifié une nouvelle *sortie* de l'histoire pour les descendants des perdants des guerres monarchiques. Alors que Longfellow replaçait 1755 sur les frises chronologiques, il réduisait les descendants des déportés à un pathos tellement fort, une apothéose si bouleversante qu'aucun événement ultérieur ne semblait pouvoir prétendre prendre place à ses côtés dans le récit historique des conquérants. Passés sous silence la soumission coloniale et postcoloniale des populations revenues en « Acadie » et le sort des *Nègres blancs d'Amérique*³⁵⁰. Pourtant le dénuement de certains vaincus et la crise économique du début du 20^e siècle³⁵¹ allait les pousser à s'exiler de nouveau pour s'aliéner au pouvoir économique des « Anglais » propriétaires des moyens de production.

³⁵⁰ Vallières fait plus spécifiquement référence aux francophones du Québec. Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique, autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois* (Montréal : Éditions Parti pris, 1967).

³⁵¹ Évangéline fait ici référence en particulier à la raréfaction des ressources piscicoles qui s'est accentuée dans les années 1940 et 1950, mais les migrations économiques avaient commencé bien avant cela. Dès la fin du 19^e siècle, mais aussi en particulier suite à la crise économique des années 1930, accentuée par une forte poussée démographique, les populations rurales francophones et pauvres des Maritimes et du Québec avaient été poussées à l'exode rural et vers les États-Unis.

Évangéline insiste avec ironie et sarcasme sur un retour qui se serait fait sans goélette : des bateaux qui ont « facilité » la déportation mais sur lesquels de nombreux déportés sont morts. Elle met en avant les capacités de résistance et de résilience dont ont fait preuve les Acadiens après la déportation et elle réhabilite les ancêtres déportés : « Ça c'est un chouse que je leur dirai à nos aïeux : ils nous avons point forni les goëlettes à nous autres ; pis ils avont point fait de nous autres des héros pis des martyrs. » (48). Maillet tente ainsi de faire le lien entre les générations passées et présentes, et propose de faire sortir Evageline de l'équation mémorielle en discréditant « l'héroïne » qui n'a pas fait l'effort de revenir au pays et qui est restée une déportée toute sa vie : «Évangéline, la première, ils l'avons déportée dans le sù. Pis elle y est restée. [48] Ben nous autres, je sons revenus... Je sons revenus par les bois, à pieds, durant dix ans. Et je nous avons rebâti. Et j'avons replanté. » (49) Finalement, plutôt que d'appeler explicitement ses contemporains à résister ou à se battre en mémoire des efforts de leurs ancêtres, elle met la résistance en pratique en faisant éclater sa colère contre les « pigeons anglicisés » qui viennent déféquer sur son sapin, et elle les chasse furieusement (49).

Évangéline reprend symboliquement le contrôle de son environnement et du parc, et cette énergie qu'elle insuffle finit de cimenter l'amitié des quatre personnages. Dans ce tableau, *Evageline* joue à la fois le rôle de métarécit et d'infrarécit. Son rôle est paradoxal, car le poème est critiqué à tous les niveaux—auctorial, factuel, symbolique—mais c'est finalement lui qui permet de rassembler tous les personnages, malgré leur origines et leurs intérêts. Au départ, *Evageline* est perçu comme un récit aliénant qui aurait, de manière perverse et castratrice, replacé les Acadiens dans le récit de l'Histoire

tout en les présentant comme des fatalistes impuissants. Par de simples paroles, Évangéline transforme le récit fictif en un élément de cohésion et d'agentivité qui dépasse les « Acadiens » et permet à chacun de se positionner identitairement par rapport aux autres :

« Le STOP – Je vas revenir... si vous voulez m'attendre pour l'histoire [d'*Évangéline* et de la suite de la Déportation racontée par Évangéline]... je vas revenir.

Il disparaît. Les trois autres éclatent de rire. Puis le Breton tend la main au Juif.

LE BRETON – Français Guéguen. Breton de Bretagne.

LE RABBIN – David Cohen, juif errant.

LE BRETON – Et voilà Évangéline II, d'Acadie.

Le Juif s'incline.

ÉVANGÉLINE – Ben coume je dirais, avec un pareil lotte d'exilés, je pourrions nous crouère encore en 1755. » (50, fin du deuxième tableau)

En faisant se rejoindre 1755 et le présent, Évangéline fait de cette nouvelle histoire de la Déportation un récit référentiel de l'exil. *Évangéline*, mis en relief par Évangéline, semble avoir une résonance qui transcende les origines et les époques. Le récit amène les personnages à créer leurs propres systèmes de catégorisation et d'identification dans lesquels ils se situent et situent leurs compagnons. Cet éparpillement et cette pluralisation ne s'arrête pas à la fin du deuxième tableau : toute la pièce n'est qu'une suite mouvante de représentations de soi et de l'autre. Chaque personnage, dans ses interactions avec les autres, se révèle porteur d'« identité(s) plurielle(s)³⁵² » pris dans de multiples « systèmes d'identification ». Non seulement le nomadisme et la relation à l'étranger n'empêchent pas l'individu de conserver son identité, mais ils lui offrent de nouvelles perspectives géographiques et ontologiques. Pour autant le récit de Longfellow

³⁵² Ces dynamiques identitaires sont le résultat de la confluence de subjectivités individuelles qu'amplifient les mouvements de populations : la (dé/re)territorialisation, le contact à l'altérité, la catégorisation, la stéréotypisation, ou encore l'identification.

garde son pouvoir aliénant. Évangéline ne semble pas pouvoir s'y soustraire, et quand elle croit l'avoir fait en tombant amoureuse du Breton, la trêve ne dure que le temps d'une danse car le Breton meurt d'un malaise dans les bras d'Évangéline. Il faudra attendre les derniers moments de la pièce et la discussion finale entre Évangéline et le Stop à propos d'*Evangeline*, pour que la libération soit effective.

3) Le Breton : Amour de l'Autre et du soi

La mort du Breton à la fin du quatrième des cinq tableaux constitue la première désaliénation complète d'un personnage et elle initie la dernière phase narrative. Toute tragi-comique et définitive qu'elle soit pour le personnage, elle n'est que l'aboutissement d'un processus de transformation qui touche autant le Breton que ses compagnons. Nous allons nous intéresser plus particulièrement dans cette partie, aux dynamiques qui s'instaurent entre le Breton et Évangéline, et dont le passage de la discussion du poème *Evangeline* n'est qu'une des facettes. Le rôle du Breton va plus loin que celui d'un simple médiateur qui permettrait à Évangéline d'exposer son récit de l'histoire « acadienne » et de se réconcilier avec le poème réifiant de Longfellow. Au-delà de son statut d'exilé, ce sont ses origines, sa personnalité et son expérience de vie qui l'amènent à établir une connexion particulière avec Évangéline. Cette relation amoureuse, sensuelle, inféconde entre deux vieillards, dans laquelle finissent par se rejoindre l'eros et le thanatos, illustre autant la résurrection toujours possible de la passion amoureuse que la fragilité de ces instants. L'Évangéline de Maillet n'est pas la femme d'un seul homme et elle trouve dans une relation exogame, un premier exutoire tout éphémère à sa condition d'exilée. Dans l'îlot du parc de Montréal, une autre conjonction encore plus improbable se fait au sein du

groupe des quatre compagnons. Évangéline est une femme ouverte à l'Autre et elle trouve l'amour de l'Autre sans le chercher. Son ancêtre littéraire aura passé sa vie à chercher un fantasme sans pouvoir le rattraper. Ironie de l'histoire, et réconciliation sous forme de récupération tragi-comique de la part de Maillat : les deux femmes voient mourir dans leur bras l'homme qu'elles aiment. Mais si cela signifie la fin de toute perspective pour Evangeline, il ne s'agit que d'une étape dans la libération de l'héroïne de Maillat.

Trois étapes marquent le développement de la relation entre le Breton et Évangéline, et dans chaque étape une évolution des personnages, de regard et de ses sentiments qu'ils expriment l'un pour l'autre.

La première étape est celle de la rencontre et de la catégorisation de l'Autre (24-26, 29-30, 34-34). La langue, le français, est le premier élément qui permet la connexion. Elle l'élément primordial de la relation et de l'établissement des liens. C'est aussi elle, de par les accents, qui fait de chaque personnage un étranger aux yeux d'Évangéline qui ne se lasse pas de répéter : « vous êtes point de par icitte vous non plus » (26).

C'est ainsi qu'Évangéline va tout d'abord catégoriser le Breton, mais celui-ci ne s'en offusque pas. Sa catégorisation est d'ailleurs positive, et Évangéline cherche avant tout à trouver dans celui qui lui est étranger et est un étranger au « pays », des points communs qui le rapprocherait d'elle. Alors qu'il se présente comme un « Breton de France », Évangéline le renomme en généralisant : « Un Français de France » (26). Au-delà de l'âge qui les rapproche, ils se découvrent petit à petit des points en commun qu'il relèvent dans leur vécu : ils sont deux « exilés », de la « race des navigateurs » (24), ils sont parents et veufs. Petit à petit ils apprennent à se connaître et se découvrent des

espaces communs d'identification qui vont peu à peu les mener vers une communion des esprits et des corps (déclaration d'amour, embrassades, phrases suggestives du désir sexuel).

Un jeu de miroir plus ou moins déformant qui se met en place entre le Breton et Évangéline : « une parsoune qui comprend les mots de ta langue, est peut-être ben pas loin de te comprendre toi itou » (100). Le miroir de la langue est le premier espace d'intimité. Il montre que des siècles et des milliers de kilomètres de séparation n'effacent pas des origines communes. Il montre aussi que dans les populations du Nouveau Monde originaires des Vieux pays ont connu une évolution propre qui les différencie des populations restées en Europe. Paradoxalement, toutefois, les points communs entre des personnes du Nouveau et de l'Ancien Monde sont plus importants qu'entre deux personnes du Nouveau qui ont elles-mêmes connu des évolutions séparées. C'est ce qu'Évangéline constate quand elle aborde avec le Breton la question culinaire des coques :

« ÉVANGÉLINE – [...] j'ons trop de sel dans la gorge et de nordet dans les pommons, trop la voix rau que pour parler en québécois. Non, j'apprendrai jamais à parler ni en joual, ni en grandeur [...]. Il est trop tard quand c'est qu'une parsoune a fessé ses quatre-vingts. Ça fait que la bru a beau noumer ça des clams, moi je les appelle encore des coques.

LE BRETON – Mais c'est des coques, Madame, pas des clams.

ÉVANGÉLINE – Ah! coume ça, vous êtes point de par icitte vous non plus?» (25-26)

Le joual, parler typiquement québécois qui incorpore des mots d'anglais —les « clams »—, semble plus éloigné de l'acadien que le français de France. Nouvelle pirouette ironique et antithétique de Maillet : c'est le fait d'être plus proche du parler d'Évangéline qui révèle le Breton comme étant étranger. Au fil des conversations, les deux octogénaires vont parfois se différencier par la langue, mais comprendre que ce que

le mot désigne recouvre une réalité qui leur est commune et ne l'est pas forcément aux autres personnages. C'est parfois l'étranger de Bretagne qui finit par jouer le rôle de médiateur avec le Stop.

La nostalgie qui a tant touché le Breton après son séjour dans une Bretagne bouleversé par le « progrès », va rapprocher les deux personnages autour du miroir de l'origine historique fantasmée. Comme si le fantasme du Retour—pas celui qui irait vers l'éden de l'Acadie d'avant 1755, mais vers la France et la première genèse de 1604—était toujours présent présent :

« ÉVANGÉLINE - J'aurais voulu le connaître ce pays-là d'où c'est que je sons ersoudus [venus], dans le temps. » (85)

Petit à petit, les reflets se superposent, renvoient à des émotions et des systèmes de valeurs communs qui renforcent l'intimité des personnages. La dernière étape vers la fusion des reflets se fait à travers le miroir des imaginaires des personnages. Le Breton utilise le miroir de l'Atlantique et de la mer comme d'un élément concret qui de séparation—« L'Atlantique est la seule chose qui sépare votre pays du sien, Madame Évangéline » (58)—devient trait d'union : « La Bretagne est pays d'Atlantique, comme l'Acadie. » (85) La fusion ultime des imaginaires se fait quand le Breton et Évangéline, restés seuls dans le parc, se racontent tous les deux en même temps une histoire, un conte qu'ils s'inventent en alternant les phrases, celui du « vaisseau-fantômes (sic) » (90) :

« ÉVANGÉLINE – Il brûlait en mer, le pauvre bâtiment, corps et biens.

LE BRETON – Des côtes de Bretagne, je le voyais.

ÉVANGÉLINE – Je le voyais du Fond de la Baie.

LE BRETON – De grandes flammes montaient dans le ciel comme un présage.

ÉVANGÉLINE – Je l'appelais le feu du mauvais temps. Ça annonçait tout le temps une tempête en mer...

LE BRETON - ... et l'automne tout proche. [l'histoire continue]» (91)

[...] *Il sort de sa valise le petit bateau qu'il a achevé de sculpter.*

ÉVANGÉLINE – Il est fini!

LE BRETON – Pour vous. (91)

ÉVANGÉLINE – Quoi c'est que je vois là? Vous l'avez baptisé Évangéline?

LE BRETON – C'est pour partir vers la Louisiane qu'ri' Gabriel.

ÉVANGÉLINE – Ah!... m'est avis que c'est ben loin, la Louisiane, quand c'est qu'y des Gabriels un petit brin partout.

LE BRETON – Mon amour!

Évangéline se laisser glisser dans les bras du Breton. (92)

Le (mé)tissage des imaginaires et des récits atteint un nouveau paroxysme. Les deux récits se combinent pour ne faire plus qu'une seule histoire. Enfin rassemblés dans un même lieu, loin de leur contrée d'origine—ce qui est dans la réalité improbable en soi—, les deux conteurs se projettent en pensée vers leur pays natal où ils sont tous les deux les témoins extraordinaires de l'incendie du vaisseau. Cet incendie du vaisseau-fantôme, celui du *middle passage* « acadien », précède la déclaration passionnée de leur flamme. L'extraordinaire du conte qui permet de voir, à partir des deux côtes de l'Atlantique, brûler un bateau qui n'est pas sensé exister, renvoie à l'extraordinaire de la relation qui s'est établie entre ces deux êtres. Réalité et imaginaire entrent aussi en relation, le récit prend vie et l'improbable se concrétise sous la forme d'une petite goélette sculptée par le Breton. Une goélette qui initialement représente la *Défunte espérance* (24)—par métonymie la mémoire du Breton car c'est une histoire que lui avait raconté son père. Or le Breton transforme cette mémoire d'un espoir éteint (du nom du bateau) en un avenir qu'il renomme « Évangéline ». Maillet multiplie aussi les références intertextuelles et se réapproprie une nouvelle fois l'histoire de Longfellow en montrant qu'elle aussi peut faire une histoire romantique avec son Évangéline Deusse.

Après l'apothéose de l'improbable amour, Maillet reprend son rôle de conteuse extradiégétique et dégonfle le romantisme de la scène par un rebondissement tragico-comique tout aussi improbable. Eros et thanatos convergent. Le récit rendu encore plus « réel » par le théâtre, semble avoir permis de briser des tabous et repoussé les limites de la raison. Après la déclaration d'amour, le Rabbín et le Stop entrent joyeusement en scène et tous font la fête et dansent autour du sapin. Mais le Breton fait un nouveau malaise et s'écroule :

« LE RABBÍN – Évangéline... Évangéline est là...

LE BRETON - ... Évangéline... allez en louisiane... qu'ri [quérier]... Gabriel...

Sa tête tombe. Le stop arrive tout essoufflé. Évangéline agrandit les yeux et crie.

ÉVANGÉLINE – Cyprien! » (94)

L'appel ultime qu'il lance à Évangéline d'aller à recherche de Gabriel, n'est pas seulement le dernier souffle d'un homme que la mort déconnecterait de toute emprise rationnel sur le monde qu'il quitte. La surcharge émotionnelle touche d'ailleurs Évangéline qui appelle le Breton du nom de son premier et seul amour : Cyprien. Encore une fois, Maillet multiplie les références intertextuelles en direction de l'imaginaire littéraire québécois cette fois-ci³⁵³. Ce clin d'oeil témoigne de l'emprise d'*Evangeline* sur la réalité. La désaliénation n'est pas complète, mais Maillet s'apprête à lancer l'appel à ne pas rejeter et à assumer les récits constitutifs de l'imaginaire « acadien ». La discussion finale entre Évangéline et le Stop sera d'ailleurs le signe de ce regard nouveau qu'Évangéline parviendra à porter sur *Evangeline*.

³⁵³ On apprend au début de la pièce que Cyprien était un marin contrebandier d'alcool qui est mort en mer. Il était le père du premier fils d'Évangéline, mais celle-ci a finalement réussi à épouser Noré qui «avait une terre à côté de c'telle-là de mon père.» (63) Cette image renvoie à celle de François Paradis—coureur des bois qui était le seul amour de *Maria Chapdelaine* mais qui est mort dans une tempête de neige—et celle du propriétaire terrien qu'elle a finit par épouser.

Après s'être libéré de sa colère face au récit de Longfellow, après avoir exposé sa propre version de l'histoire et des origines, Évangéline se libère à la fois de l'influence du mâle et des contingences de son grand âge. Restent autour d'elle le Rabbin, le Stop et le sapin. Le Rabbin, en retournant vers la « terre de ses aïeux », s'est défait de la fatalité de l'errance et ne se reconnaît pas dans la « race de déportés » d'Évangéline. Lui aussi s'est désaliéné : il est sorti de la logique de l'exil et s'apprête à reprendre racine. Avant son départ, il se fend de prédictions qui anticipent les derniers moments de la pièce : l'arrivée des goélands et la libération d'Évangéline. Autant que sa présence, son absence permet aux deux derniers personnages de poursuivre leur « renouvellement ».

4) Le STOP : autre-intérieur et identité niée

« ÉVANGÉLINE – Pour l'amour de Djeu, d'où c'est que vous d'sortez, vous? » (27)

Dès le début de la pièce se pose pour le Stop la question de l'identité, et ses compagnons essayent de lui en dresser une carte. Le Stop ne semble pas avoir d'identité propre, et il se rattache aux expériences et aux histoires de ses compagnons pour pouvoir se situer. Jamais il ne se plaint, et jamais il ne semble souffrir de sa situation. Son activité de « travorsier » semble être l'élément le plus structurant de sa vie jusqu'à ce qu'Évangéline lui raconte son histoire et lui offre la possibilité de prendre soin du sapin.

Évangéline cherche à situer les composantes de ses origines—le « où » et le « pourquoi » de l'exil—puis elle cherche à le définir par son activité qui est tout aussi mal définie : « Là je traverse le monde » (27) L'ambiguïté humoristique de la réponse joue sur la syntaxe québécoise qui permet de donner à la phrase deux sens opposés. Soit le Stop est un voyageur qui est en train de faire un tour du monde. Soit, et c'est ce que confirme Évangéline, il est un agent de la circulation qui aide les gens à traverser. Le premier cas

renvoie à une activité individuelle et individualiste nomadique. Le second est une activité « altruiste » et sédentaire.

Pour se définir, et il le répète deux fois avec certitude—« je traverse le monde »—le Stop se rattache à son activité de passeur. Il est pourtant celui qui est originellement le plus proche de Montréal—son lieu d'exil—mais celui qui paradoxalement est le moins stable quant à son identité généalogique. Il est le seul à être en apparence chez lui—né au Québec et il y reste puisque Montréal est au Québec—mais en fait il est aussi exilé et pas sûr de son identité (un rural qui se retrouve dans la ville québécoise la plus grande et la plus cosmopolite). Les courtes discussions avec le Rabbin qui lui donne toujours différents noms de famille mette aussi en évidence les difficultés du Stop à se situer dans une généalogie. Il contredit toujours le Rabbin, que ce dernier reconnaisse en lui un Tremblay ou un Dufour³⁵⁴. Le STOP est incertain quant à son identité alors que son patronyme est le plus répandu. Différents niveaux d'incertitude s'opposent ici : la question de l'identité nationale et donc du groupe, ceci alors que les mouvements indépendantistes vont fortement entendre leur volonté d'indépendance d'un pays qu'ils considèrent unifiés. Le Stop serait le signe que les revendications indépendantistes ne sont pas la garantie, pour tous les habitants, d'une identité nationale forte et clairement définie. Paradoxe de sa situation : le Stop guide les autres (fait traverser le monde) mais n'a pas lui-même de personne pour le guider. Le Stop semble aliéné de son appartenance à une origine stable : il ne sait pas trop comment dire d'où il vient, ce qu'il fait, comment il s'appelle. Il est celui qui s'exprime le moins sur ses origines et son « identité » alors qu'il est celui qui

³⁵⁴ Le choix des noms est ironique et renvoie à la prépondérance de certains noms de famille dans les communautés francophones canadiennes. Les acadiens sont ainsi aisément reconnaissable via leur patronymes qui ne sont que quelques dizaines. En 2006, selon les statistiques du gouvernement du Québec, le patronyme « Tremblay » est de loin celui qui est le plus répandu au Québec (plus de 1% des noms ; le second nom sur la liste ne représente que 0.8% des noms), et le patronyme « Dufour » est quant à lui 60^e). http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/noms_famille/noms_famille_1000.htm

semble le moins certain. Il est aussi le plus jeune des quatre personnages, et est décrit au départ comme étant sans âge : il peut être n'importe qui, et même de l'extérieur il n'est pas définissable en tant qu'appartenant à une classe d'âge par exemple. Le Stop est le stéréotype du Québécois qui ne sait pas vraiment qui il est, qui a une connaissance limitée de ce qui se passe à l'extérieur, qui est seulement pris dans son activité quotidienne.

Évangéline va aider le Stop à se libérer de cet emprisonnement dans le présent et dans un manque de perspective. Cela commence par l'aide que le Stop apporte pour sauver le sapin. Évangéline le sollicite et celui-ci fait preuve d'un altruisme et d'une empathie qui ne se démentiront jamais. D'autre part, c'est l'imaginaire d'Évangéline qui contribuera à sa libération. Le Stop est attiré par le pathos, les histoires romantiques et tragiques que racontent Évangéline et ses compagnons. C'est en particulier l'histoire d'Évangéline et de Gabriel qui l'intéresse, comme s'il était lui-même à la recherche d'un récit fondateur sur lequel fonder son imaginaire.

Finalement, se sont les deux exilés-intérieurs, les deux colonisés restés seuls qui vont s'entraider et se libérer mutuellement. Pour en arriver à se libérer et à sortir à leur tour du parc, ils sont de devoir affronter ensemble les deux puissants récits de leur imaginaire national que sont *Évangéline* et *Maria Chapdelaine*. Quand les deux personnages se retrouvent seuls à la fin de la pièce, tous deux regardent s'éloigner le Rabbin, et le Stop engage pour la première fois la discussion :

« LE STOP - Ben moi, y a de quoi que j'aurais ben aimé savoir. .. C'est-i' ben vrai qu'Évangéline a retrouvé Gabriel à la fin de l'histoire?

ÉVANGÉLINE – À la fin de l'histouère, oui. Évangéline a retrouvé Gabriel, qu'i' contont, ben sus son lit de mort. » (103)

La « fin de l'histoire » ne semble pas apporter de réponse satisfaisante—les courtes retrouvailles sont immédiatement suivies d'une séparation définitive cette fois. La désaliénation est-elle alors possible et s'arrête-t-elle à la mort de Gabriel et d'Évangéline enterrés tous les deux dans un cimetière de Philadelphie? Si c'est le cas, signifie-t-elle une homogénéisation et une acculturation des descendants des premiers Acadiens à la Fukuyama? Maillet paraît vouloir prouver le contraire : l'histoire ne s'est pas terminée là, et l'héroïne de Longfellow n'a pas été la dernière Evangeline³⁵⁵. Évangéline *deusse* semble être la preuve concrète, bien qu'imaginée, que la désaliénation est possible sans disparition ou assimilation mémorielles dans le *melting pot* nord-américain.

Quand Évangéline veut rassurer le Stop en le renvoyant à des « histouères qui finissent mieux que c'telle-là à Évangéline [comme celle de] la Belle au bois dormant » (103), ce dernier ne semble pas prêt à passer à un récit plus « universel »³⁵⁶ qui puiserait moins spécifiquement dans son imaginaire. Il finit par évoquer un autre récit mythique (national) fondateur au Québec : *Maria Chapdelaine*. Le roman fut écrit par le Français d'origine bretonne Louis Hémon alors qu'il résidait au Québec et publié en 1913³⁵⁷. En ce début de 20^e siècle, Maria Chapdelaine, dont le père est un inlassable défricheur, vit dans une ferme isolée en bordure de forêt dans le nord du Québec. L'habitation est à l'époque considérée comme l'élément de base et d'incarnation essentiel du Canada français et de ses valeurs. Maria est pieuse, et malgré les sentiments qu'elle éprouve pour le coureur des

³⁵⁵ Plus qu'un clin d'œil à l'essai de Fukuyama, ces remarques sur la pièce de Maillet renvoient aux tensions qui existent dans les années 1970 au sein des pays occidentaux, pris dans les tourmentes idéologiques marxistes, culturalistes et identitaires qui reflètent et alimentent les clivages intellectuels, nationaux et générationnels dont *Évangéline Deusse* se fait l'écho. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York, NY: Free Press, 1992).

³⁵⁶ «Universel» dans le sens de transculturel, faisant partie d'un imaginaire culturel occidental plus large qui contribuerait donc à atténuer ou effacer les spécificités des imaginaires périphériques ou minoritaires.

³⁵⁷ Notons que Louis Hémon est originaire de Bretagne et arrivé au Québec en 1911. Il y est mort en 1913 à l'âge de 33 ans, avant même que son roman le plus célèbre ne soit publié. C'est par ailleurs une visite dans une colonie villageoise de défricheurs du Lac-Saint-Jean—lieu d'origine du Stop—qui inspirera *Maria Chapdelaine*. Alfred Ayotte (dir.), *L'aventure Louis Hémon* (Montréal : Fides, 1974).

bois François Paradis, malgré la possibilité qu'elle aurait d'épouser Lorenzo Surprenant parti faire fortune aux États, elle choisit finalement d'épouser un petit paysan local—Eutrope Gagnon—et de s'ancrer un peu plus dans une terre et un milieu difficiles. Bien qu'il n'ait pas eu la même résonance internationale du poème de Longfellow³⁵⁸, ce roman « du terroir » est à la littérature et à l'imaginaire du Québec ce qu'*Evangeline* est à ceux de l'Acadie. Pendant des décennies il marquera l'imaginaire des lecteurs Français et surtout Canadiens-français et contribuera à réifier une somme de représentations sur le Québec et les Québécois. Dans les années 1950-1960, le récit sera accusé d'avoir contribué à créer une image mièvre du Québec et de ses habitants, et à les avoir maintenu dans un passéisme rétrograde que les néo-nationalistes ne cesseront de saper.

En tombant amoureuse du Breton—un étranger qui plus est—, Évangéline semblait avoir conjuré le sort qui la liait à sa génitrice à une endogamie et une monogamie. Mais il ne s'agit pas pour Maillet de réécrire l'histoire, il faut créer une figure de substitution à la manière dont l'avait fait en 1907 le juge cadien de Louisiane, Felix de Voorhies, quand il avait écrit son *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline*³⁵⁹. *Évangéline* et *Maria Chapdelaine*, deux figures féminines soumises, imaginées par deux écrivains étrangers, ne peuvent être les incarnations de nations qui se veulent modernes et indépendantes.

³⁵⁸ Il est difficile de comparer les deux écrits sans les contextualiser. Notons que le roman de Hémon, d'abord imprimé à Paris sous forme de feuilleton dans le journal *Le Temps* (futur *Le Monde*), a été publié pour la première fois à Montréal en 1916. Il a ensuite été traduit en une trentaine de langues, a été réédité plusieurs centaines de fois, a inspiré plusieurs films, s'est inséré dans la toponymie au Québec et s'est imposé comme un mythe littéraire internationalement reconnu. Il est aussi au centre d'un courant littéraire dit «terroiriste». Parmi les nombreuses études, on pourra consulter la synthèse de Guy Lafèche, «L'édition critique de *Maria Chapdelaine* par Ghislaine Legendre», in *Voix et Images*, vol. 8, n° 1 (1982), p. 61-82, et le classique Nicole Deschamps, Raymonde Héroux et Normand Villeneuve, *Le mythe de Maria Chapdelaine* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1980). Huit ans plus tard, suivant une approche très similaire, Brasseaux publiera *In Search of Evangeline: Birth and Evolution of the Evangeline Myth* (1988).

³⁵⁹ Felix Voorhies, *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline* (New Iberia, La.: F. J. Dauterive, 1907).

En confrontant leurs deux récits allégoriques, Évangéline et le Stop finissent par se les approprier au point de se libérer de la destinée qu'ils semblaient leur avoir respectivement tracée. Et devant les doutes du Stop quant à la capacité de résilience d'Évangéline—et du vieux peuple de déportés qu'elle incarne—, celle-ci se rebiffe contre le *jeunisme* de son compagnon. Évangéline se lance dans un long monologue qui souligne son bilan introspectif, son deuil du Breton et du passé, et volonté positiviste de se tourner vers le présent et l'avenir. Son cri de révolte précède le cri des goélands et la renaissance qu'incarne la sortie du parc—véritable ventre maternel de Montréal où s'est achevée la gestation des quatre personnages :

« ÉVANGÉLINE – Quoi c'est vous voulez dire avec votre jeunesse? [...] l'âge a point d'âge. Les seuls qu'avont eu une longue vie, c'est les vieux, souvenez-vous de ça. [...] et quand c'est que toute une longue vie t'as vu naître et mourir les âbres et les houmes autour de toi, tu coumences peut-être sus la fin de tes jours à comprendre ce que ça veut dire d'être né natif ici-bas. Après ça, venez point me dire à moi, Évangéline, que je sus rendue au boute, que ma vie acheuve [...]. Faut point venir dire à c'ti-là qui transplante ses racines en terre étrangère sus ses vieux jours de quelle couleur qu'est le temps et coument rauque qu'est le cri des oiseau de mer. » (107)

L'empathie du Stop et l'identification qu'il ressent trouvent leur plus complète expression à la fin de la pièce, quand il fait enfin le lien avec son propre imaginaire et quand il exulte à la vue de l'arrivée des goélands :

« LE STOP – Les goélands sont arrivés!
Il court dans tous les sens avec son « stop ». » (108)

Les cris des goélands et la sortie précipitée des deux derniers personnages semble être le signe d'un renvoi du Stop et d'Évangéline à un chaos libérateur. Ils s'inscrivent en cela dans les mêmes dynamiques qui animent tous les personnages, pris qu'ils sont entre déterminisme et chaos. Le Rabbin qui est de nulle part et a toujours été destiné à une terre

promise vers laquelle il veut se rendre mais qu'il n'atteindra pas dans le récit. Le Breton qui mourra en découvrant qu'il est d'un pays qui n'est plus. Quelque soit le sort des personnages, ces six mois dans le parc leur ont permis d'établir des liens et d'alimenter leur imaginaire. Ils ont appris à lutter contre le déterminisme et le chaos de l'exil en combinant enracinement—le sapin a pris—et *Relation*—d'amitié ou d'amour.

A travers les relations entre les personnages et les récits, Maillet exprime une conception de l'identité qui rompt avec celle exprimée dans ses précédents ouvrages, car elle n'implique pas de relation stable et essentialiste au monde. Ce qu'Évangéline et ses compagnons mettent en œuvre s'apparente plus à ce que Jean-François Bayart appelle des « opérations d'identification »³⁶⁰. Tous les protagonistes en « exil » de la pièce expriment tous, à un moment ou à un autre, la nécessité de se positionner. En réponse au détachement de leur territoire des « origines », ils fondent une territorialité de l'humain dans un parc public anonyme, et semblent fonder cette « poétique de la Relation »³⁶¹. La réalité de l'identité individuelle est une constante négociation qui se fait au contact de l'Autre ; un Autre qui porte un regard curieux et bienveillant source de « renouvellement » (Condé), de métissage et de « créolisation » (Glissant) des imaginaires.

Le paradoxe d'Évangéline : l'apogée avant l'effacement ?

³⁶⁰ Jean-François Bayart, pour qui « il n'est point d'identités, mais seulement des opérations d'identification. Les identités dont nous parlons pompeusement, comme si elles existaient indépendamment de leurs locuteurs, ne se font (et ne se défont) que par le truchement de tels actes identificatoires, en bref par leur énonciation » Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire* (Paris, Fayard, 1996), p. 98.

³⁶¹ Une Relation, qui selon les mots de Glissant, « relie (relaie), relate ». Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris, Gallimard, 1990) p.187. Pour un exemple d'utilisation des concepts de Glissant comme grille de lecture d'une auteure, voir l'article d'Ines Moatamri, *Poétique de la Relation : Amina Saïd et Édouard Glissant*, in *Trans*, no4 (Paris : Publications de la Sorbonne Nouvelle, 4 février 2007).

Évangéline avait contribué à créer un ensemble de représentations basées sur le passé qui modèlent les représentations que les Autres se font des « Acadiens ». Évangéline se détache de ce récit et se libère d'une *Évangéline* qui lui impose un présent et un futur ; le récit à la manière de la lettre écarlate de Hawthorne, frapperait la « race de déportés » du sceau de l'exil. L'archétype du Québécois et de l'Acadienne sont les derniers à sortir du *parc-placard*³⁶² et à s'élancer vers un présent et un avenir qui ne sont pas encore écrits.

Le *parc-placard* fait référence au cloisonnement identitaire et au déni qui touchent les individus qui sont au milieu d'un système normatif social—ici Montréal et sa population—mais dont une ou plusieurs dimensions de leur identité est considérée comme anormative. Pour de multiples raisons, tous les personnages sont des autres-intérieurs, et cette remarque s'étend aussi à Maillet qui s'affirmera toujours comme une « acadienne » au Québec et ne « sortira du placard » pour avouer publiquement son homosexualité que dans un documentaire produit en 2009.

Non seulement Maillet propose sa propre Évangéline qui contredit directement le récit d'*Évangéline*, mais elle en profite pour *désanctifier* le personnage de Longfellow. En lui prêtant une sexualité et des amours multiples, elle rompt avec l'image d'un Eden idéaliste—d'une Acadie perdue—, et elle finit par faire vivre son Évangéline hors de son territoire d'origine, justifiant ainsi la possibilité d'une transplantation identitaire hors de « l'Acadie ». Maillet impose en ceci une vision déterritorialisée et individualisée du rapport de l'identité d'un individu vis-à-vis de celle du groupe auquel il s'identifie. La Chute ne faisant que se répéter sous de multiples formes. Si la « Chute » de 1755 prend la

³⁶² Ginette Pellerin, *Antonine Maillet. Les possibles sont infinis*, Office national du film du Canada, Améri Ka Productions, 52 min 30 s, 2009.

forme d'une rupture catégorique, les impératifs migratoires de la fin du 20^e siècle sont pour leur part plus insidieux et individualisés (exode rural, exode économique, volonté d'exotisme ou d'indépendance face à un petit milieu parfois obtus). Au cœur de ces attermolements, quelques repères solides et concrets comme le sapin, sont sensés incarner ces liens culturels et imaginaires toujours présents qui unissent les individus et les groupes.

Un même processus auctorial semble rapprocher Mailliet et Longfellow : tous deux se servent de l'Autre comme prétexte pour exposer les représentations du monde imaginaire qu'ils se proposent de raconter. La substitution est complète : l'espace, le temps, la nature des personnages, et même les thèmes. Le renvoi de Mailliet à Longfellow, dans la clarté explicite de sa référence à *Évangéline*, substitue son récit à celui de Longfellow. Mailliet fait de son palimpseste une réinterprétation qui, pour des besoins rhétoriques, ignore—ou transforme—des passages clef du texte original. Par extension métonymique, Mailliet représente une nouvelle définition (post?) moderne de l'exil et des origines débarrassée à la fois de la représentation romantique d'individus partant à la conquête du Nouveau monde (exil positiviste des pionniers porté par le rêve d'une vie meilleure), mais aussi de la tragique (auto)-victimisation d'un peuple de déportés (exil négativiste et négationniste qui viserait à effacer l'Autre pour asseoir un pouvoir dans un espace donné). L'exil de l'Évangéline de Mailliet se pluralise et renvoie plusieurs systèmes d'aliénations qui s'effritent ou disparaissent à la fin de la pièce.

Avec *Évangéline Deusse*, Mailliet pousse les limites de l'exiguïté narrative et territoriale dans laquelle elle a enfermé sa littérature. Elle tente de sortir de son milieu et de son imaginaire pour atteindre des perspectives qui, si elles ne sont pas universelles,

vont en direction de ses lectorats nord-américain et français. Elle dépasse le déni qu'elle s'était imposé à propos d'Évangéline et à travers l'*anti-évangélisme* pour tenter une autre approche dans sa manœuvre de réappropriation. Autant que cela a été le cas pour Longfellow, Évangéline répond avec le temps à de multiples questions que les auteurs se posent à propos d'eux-mêmes, de leurs groupes de référence et de leur imaginaire au sens large. Cette pièce est toutefois une exception dans toute l'œuvre de Maillet car elle postule que le nomadisme et la relation à l'étranger permettent aux individus de se repositionner dans leur rapport à leurs origines et leurs identités, et même de s'en détacher. C'est la seule œuvre intimement liée à « Évangéline » qui affichera cette vision « postmoderne » et postnationale, ce rapport décentré et déterritorialisé aux représentations des origines et des devenirs que Deleuze et Guattari conceptualisent et rassembleront quelques années plus tard dans *Mille Plateaux* (1980).

Les œuvres postérieures peuvent être qualifiées de réactionnaires au sens où elles reviennent aux orientations littéraires qui avaient précédé *Évangéline Deusse*. Pour ce faire, Maillet se recentre tout d'abord sur « l'Acadie » territoriale des Maritimes avec *Les cordes-de-bois* (1977). Elle propose ensuite, avec *Pélagie-la-charrette* (1979), un nouveau récit épique national *anti-évangélinien* qui transformera les Acadiens en un peuple élu.

Conclusion

L'originalité de cette recherche tient au fil directeur utilisé—« Évangéline »—et aux différentes perspectives qui sont développées pour suivre et analyser la place du motif et du thème dans l'œuvre d'Antonine Maillet.

Le motif sert de guide. Bien qu'abordé selon une approche généralement linéaire, l'analyse suit « Évangéline » dans des digressions qui permettent d'explorer différentes dimensions du discours. Cette cartographie d'« Évangéline » dans le discours offre aussi la possibilité de multiplier l'utilisation ponctuelle d'outils conceptuels et de grilles de lectures théoriques et interdisciplinaires—analyse du discours, approche postcoloniale, histoire littéraire et sociale, philosophie des idées, réception des textes littéraires.

Le but n'est pas de compiler les quelques études générales précédentes qui avaient insisté sur la place d'« Évangéline » comme mythe littéraire et son rejet dans les années 1970. Il ne s'agit pas non plus de s'intéresser à l'œuvre de Maillet indépendamment de son contexte de production. L'objectif est de mettre en évidence les dynamiques qui existent entre les différents niveaux du discours dans lesquelles « Évangéline » a laissé implicitement ou explicitement sa trace.

Le résultat est un regard nouveau sur les débuts de l'œuvre de Maillet. Dans un triple mouvement, l'étude offre de regarder l'œuvre de Maillet à travers le prisme d'« Évangéline », de voir comment Maillet a intégré Évangéline dans le développement de son projet littéraire, et de comprendre les enjeux de la production et de la réception du discours.

1) Antonine Maillet et les trois phases d'« Évangéline »

Cette étude s'est principalement attachée à analyser le rôle et l'influence d'« Évangéline » sur l'imaginaire *mailletien* au moment où Antonine Maillet donnait naissance à une littérature « acadienne ».

Dans les années 1950, la présence du poème de Longfellow, *Evangeline. A Tale of Acadie* (1847) s'est peu à peu estompée en Amérique du Nord. Les régions où se sont historiquement concentrés les « Acadiens » après le Grand Dérangement—provinces Maritimes du Canada et Louisiane—font quand à elle toujours une place au personnage dans leur imaginaire et leur folklore. Depuis près d'un siècle, le personnage de Longfellow est passé au rang d'icône incarnant une histoire et un système de valeurs qui a permis à « l'Acadie » de rester présente dans le discours nord-américain. Après la récession économique des années 1930 et après la Seconde guerre mondiale qui précède un développement socioéconomique sans précédent de toute l'Amérique du Nord, de nouvelles voix s'élèvent pour appeler à de profonds changements de société. Ce qui reste de « l'Acadie » des Maritimes, dans les années 1960, est pris entre cette volonté de rupture avec un système de valeurs conservatrices, et l'affirmation des revendications des minorités et des peuples colonisés.

C'est dans ce contexte de désirs drastiques de changements, et de conservation d'une mémoire et d'une identité qui ont été en partie garantis par une société religieuse et patriarcale, qu'Antonine Maillet va commencer à écrire. Bien que l'imaginaire de Maillet ait baigné dans ces références à *Evangeline*, l'auteure va changer son positionnement vis-à-vis de l'icône littéraire, autant pour affirmer un projet d'écriture original que pour proposer un nouvelle épistémologie de la mémoire et du récit national « acadien ». Progressivement, la substitution va s'opérer et toucher les différents niveaux de

l'énonciation et du discours : la langue, le rapport à l'espace et au temps, la nature des personnages, et le positionnement de l'auteur dans sa société et dans l'espace public. Au cours de trois phases allant de la fin des années 1950 à la fin des années 1970, Maillet est d'abord passée de simples références intertextuelles à *Evangeline*, à un rejet violent du personnage de Longfellow et des valeurs qu'elle lui reconnaît. Dans un troisième mouvement, Maillet a accepté cette présence et se l'est réappropriée en créant sa propre *Évangéline* et en proposant une nouvelle héroïne à « l'Acadie ».

a) La présence

La première étape a été celle de la prise des marques et d'une position auctoriale. *Evangeline* a toujours été présente dans l'imaginaire de Maillet, depuis son enfance, à côté de la réalité sociale et postcoloniale qui reflète encore les conséquences historiques du Grand Dérangement. *Evangeline* n'apparaît pas explicitement dans *Pointe-aux-Coques* (1958), mais elle constitue déjà un métarécit qui transparaît en filigrane. Dans les années 1960, les séjours d'études littéraires que Maillet effectue à Paris et son regard de folkloriste naissant, l'amènent à développer une perspective nouvelle à propos du monde « acadien » qui l'entoure. Le regard sur le passé et la situation sociolinguistique de son groupe minoritaire se combinent à l'atmosphère révolutionnaire de l'époque, que ce soit dans le Québec voisin ou plus généralement dans le monde occidental. Bien que déjà trop âgée pour faire partie des révoltes et revendications estudiantines, Maillet s'engage par l'écriture. Elle le fait à travers un roman autofictive qui raconte les lieux de son enfance et la place d'Évangéline dans l'imaginaire « acadien » d'avant-guerre (*On a mangé la dune*, 1962). Elle propose aussi et surtout une nouvelle langue qui « donne la parole » au petit

peuple « acadien » et à sa réalité sociale (*Les Crasseux*, 1968). Ces premiers pas littéraires offrent au lecteur un aperçu sur une littérature naissante dans laquelle Evangeline est présente à l'état de traces de plus en plus significatives.

b) La contestation

La rupture et la critique explicite de *l'évangélinisme* ne commencent toutefois qu'au début des années 1970. Maillet cherche alors à affirmer la spécificité de sa littérature à travers un langage humoristique et féminin qui rencontre rapidement un franc succès populaire. Une nouvelle porte-parole « acadienne » incarnant le bon sens populaire semble née : « Evangéline est morte. Vive la Sagouine! » (1970-71) Le succès conforte Maillet dans un engagement qu'elle va employer à critiquer les fondements aliénants qu'« Evangeline » a pu avoir sur l'imaginaire « acadien » : vision réductrice, traditionnelle et victimisante d'un peuple dont la tragédie du passé efface les souffrances du présent, histoire et littérature « acadiennes » qui se résument parfois à la seule évocation d'*Evangeline*—écrite qui plus est par un Américain—, absence de la possibilité symbolique d'hériter d'une entité territoriale nationale définie puisque la vierge « Evangeline » est devenue nonne et est morte à Philadelphie. Pour contrer cet héritage *évangélinien*, Maillet propose une série de « manifestes »—*Par-derrrière chez mon père* (1972) et *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique et humoristique d'Acadie* (1973)—qui promeuvent l'oralité portée par un parler « acadien » typique et authentique (reconstitué). En explorant différents genres—sauf la poésie qu'elle semble laisser à Longfellow—et différents supports écrits, Maillet constitue rapidement un petit corpus littéraire et théâtral qui sert de point de départ à la constitution d'un premier

capital littéraire « acadien ». Ses récits du début des années 1970 sont toujours ancrés dans des lieux fictifs basés sur des lieux réels de la côte est du Nouveau-Brunswick dont Maillet est originaire. Au-delà de l'écrit, Maillet fonde aussi une cartographie littéraire de « l'Acadie » qui lui permet de remettre sur les cartes cette nation sans territoire. Elle offre aussi aux « Acadiens » de nouveaux héros, et surtout des héroïnes—*Mariaagélas* (1973)—qui sont issus du petit peuple et affirment leur pouvoir de résistance et de survivance. Le message central se répète pour répondre à l'aporie que suppose l'existence d'une nation sans territoire : pour assurer la pérennité de « l'Acadie » face à l'assimilation anglophone et à la perte de sa mémoire et de son folklore, il faut se débarrasser des représentations paralysantes du passé et lui redonner une substance dans le discours.

c) L'acceptation

A la volonté d'anathème littéraire et mémoriel succèdent la réconciliation et la réappropriation d'« Evangeline ». Dans sa pièce de théâtre *Évangéline Deusse*, Maillet offre son récit lié à Évangéline qui a la plus grande densité sémiotique³⁶³. Dans cette pièce qui ne sera qu'une parenthèse assez peu connue dans sa carrière littéraire, Maillet propose un récit plus intime et plus intimiste qu'elle place explicitement sous le sceau d'Évangéline.

Dans ce qui n'est en apparence qu'un petit conte lyrique et autofictif de la tentative d'une vieille femme « acadienne » de survivre à l'exil, Maillet revisite profondément le concept d'identité. Non seulement la pièce est l'aboutissement d'un processus qui anticipait depuis quelques années la venue d'une « Évangéline Deusse », mais elle

³⁶³ Il ne s'agit pas uniquement de sémantique—de mots—car la pièce donne lieu à un spectacle vivant qui permet d'exposer une plus large variété de signes et de symboles. Pour autant, cette recherche se basant uniquement sur le texte écrit, il s'agit plus précisément d'une étude sémantique.

propose aussi un nouveau rapport à l'histoire et à la mémoire qui passe par une rupture ontologique profonde. L'être déraciné ne se perd pas dans l'Ailleurs ou dans l'Autre. Au contraire, l'Ailleurs permet une nouvelle relation à l'Autre, et chacun se révèle à l'Autre et à soi-même dans la Relation. A travers les cinq personnages de sa pièce, Maillet illustre la subjectivité de l'exil et le fantasme d'un possible enracinement dans le désenracinement. Les rapports à la nation, à la langue, au territoire, à l'histoire et à la mémoire se révèlent comme autant de *continua* qui changent en fonction des expériences et du ressenti de chaque personnage engagé dans une relation à l'Autre. Chaque personnage est un être changeant qui aide Évangéline à accepter petit à petit son exil, à comprendre les origines historiques et littéraires de son nom, à retrouver l'amour et l'amitié et finalement à se libérer. Évangéline se repositionne sereinement face à son histoire personnelle, celle de son peuple, et surtout celle de Longfellow. La parole est autant libératrice que les actes ; que ceux-ci se jouent dans la mort, le retour vers la terre des aïeux, ou l'acceptation positive des récits mythiques fondateurs québécois et « acadiens » que sont *Maria Chapdelaine* et *Évangéline*. La pièce de théâtre qui donne concrètement vie à une Évangéline se mue en fable philosophique que Maillet dédicace « au peuple acadien ».

Après cette pièce, Maillet ne proposera plus de telle possibilité de (mé)tissage transformatif et libérateur des imaginaires et des êtres. Au contraire, son énorme succès à venir, *Pélagie-la-charrette*, insistera encore plus fortement sur la notion de pureté de la « race » et d'ancrage dans une acadianité exclusive. En ce sens, *Évangéline Deusse* marque le passage à une ère *post-évangélinienne* dans laquelle les références à

Évangéline seront plus fragmentées, et joueront un rôle moins central dans le discours culturel et identitaire « acadien ».

Les pistes de réflexion qui suivent constituent ce qui reste à faire dans le cadre d'une étude qui graviterait de moins en moins autour d'Antonine Maillet. Ces discours *post-évangéliniens* essentiellement francophones des années 1980-2000, font tout autant la place à « Évangéline » dans les discours nationaux du Nouveau Monde, mais ils sont plus fragmentés et moins confrontationnels. Ils tentent d'objectifier les discours qui les ont précédés et insistent sur l'aspect mythique d'Évangéline, tout en essayant d'affirmer qu'ils prennent du recul face à cette présence. Pourtant, la décolonisation littéraire et des esprits met du temps à s'opérer et reflète la situation (post)coloniale dans laquelle ils sont développés, principalement au Nouveau-Brunswick, au Québec et en Louisiane. Avant que les artistes et écrivains, les universitaires et les internautes ne s'emparent d'« Évangéline », Maillet aura l'occasion, avec son œuvre la plus connue, de dépasser le régionalisme pour affirmer sa littérature et sa substitution d'« Évangéline » sur la scène littéraire internationale. Elle répondra en ceci à l'aspiration qu'a toute littérature minoritaire en gestation : la reconnaissance.

2) Vers le Goncourt : des *Cordes-de-bois* (1977) à *Pélagie-la-charrette* (1979)

En 1977, Antonine Maillet publie en même temps chez son éditeur montréalais—Leméac—et chez son éditeur parisien—Grasset—le roman les *Cordes-de-bois*. L'histoire reprend les mêmes approches littéraires que dans *Mariaagélas* : humour, parler acadien, tensions entre les riches et les pauvres mais aucune référence directe n'est faite à Évangéline, et les critiques non plus n'y font pas référence. Le récit se déroule une

nouvelle fois dans cette même région de la côte est du Nouveau-Brunswick. Avec les *Cordes-de-bois*, Maillet est pour la première fois directement co-éditée dès la parution de son ouvrage, par une maison d'édition française qui la fait participer au Goncourt. Cette année-là, elle finit seconde, à une voix près³⁶⁴.

Lors de sa deuxième tentative d'emporter le prix, Maillet va totalement changer d'approche et proposer une histoire épique qui raconte l'épopée du retour des Acadiens déportés des États-Unis vers une Acadie qui ne leur appartient plus. Le discours de Maillet changera aussi dans les journaux. Alors qu'elle mettait en avant son attachement à l'Acadie au moment de la publication des *Cordes-de-bois*, c'est avant tout sa volonté d'écrire le monde et de présenter une histoire universelle qu'elle veut affirmer au moment de l'obtention du Goncourt 1979 avec *Pélagie-la-charrette*. Maillet a écrit pour gagner le Goncourt³⁶⁵, et l'originalité de son récit autant que le pouvoir de sa maison d'édition et

³⁶⁴ L'attente est grande au Québec et au Canada francophone de voir une franco-canadienne emporter un tel prix, et les critiques de certains journalistes se font amères quand ils parlent du jury Goncourt. Dans *Le Jour* du 9 décembre 1977, Jacques de Roussan s'empare contre « l'égoïsme culturel français »—représenté par le président du Goncourt Hervé Bazin—qui « a manqué là une occasion unique – en plus du talent d'Antonine Maillet – de reconnaître une fois pour toute que la francophonie dépassait désormais le cadre de l'hexagone français. [...] Heureusement, Paris n'est pas la France et n'est plus le nombril de la francophonie. » Jacques de Roussan, « En parlant d'Antonine Maillet. Du côté de l'Acadie et des *Cordes-de-bois* », publié dans *Le Jour*, 9 décembre 1977, p.29, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

³⁶⁵ « 'You know beforehand if you're on the list and you know your chances,' says Maillet in her lightly-accented English. 'It has never, before me, been given to a writer outside Europe or to a writer outside the classical French tradition.' In fact, Maillet, who taught French Literature at Université de Montréal and Université de Laval, disparaged certain works to her students, saying: 'This is written in the Goncourt style. » Sherry Simon, « English version of 'Pelagie' is brilliant », publié dans *The Gazette*, 3 avril 1982, p.B8, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1986).

l'intérêt du moment pour des écrivains francophones³⁶⁶ lui permettent de remporter le prix.

Pélagie : apothéose littéraire et achèvement du processus de remplacement d'Évangéline

Pour la première fois, Maillet propose un roman dont les enjeux dépassent les petites histoires ancrées dans le local et dans le présent ou le passé proche. Cette fois-ci, le retour épique de son héroïne renverse le cours de l'Histoire et l'action prend place dans une époque lointaine et peu documentée. Le roman s'impose comme un récit ayant une portée thématique universelle et transnationale—en faisant revenir les Acadiens de Géorgie jusqu'à Grand-Pré—que n'avaient atteint aucun de ses écrits précédents. Maillet s'appuie aussi, en arrière-plan, sur l'imaginaire évangélinien et celui de la Déportation sans qu'*Évangéline* ne soit citée. Ceci n'empêche pas les critiques d'opposer les deux personnages :

« L'anti-Évangéline qu'est Pélagie est un être social vivant, agissant, qui transmet aux siens en même temps que la vie—une fille et neuf garçons—, une parole qui dépasse le seuil de sa porte [...]. »³⁶⁷

³⁶⁶ Maillet remporte notamment le prix face à Rachid Boudjedra et Simone Schwartz-Bart. Une dépêche de l'AFP met en avant cette nouvelle tendance : « Le Prix Goncourt de cette année, répond en outre à une préoccupation constante de ces dernières années, de s'ouvrir plus largement à la francophonie. A ce sujet, il faut souligner que cette année fut une année faste avec le livre de Simone Schwartz-aart qui évoque son pays natal de Guadeloupe et celui de la mauricienne aarie-Thérèse Humbert. » « Un écrivain voué au peuple acadien et à ses légendes », publié par l'AFP (Agence France Presse, Paris), 20 novembre 1979, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

³⁶⁷ Madeleine Ouelette-Michalska, « Antonine Maillet. Un roman parfait cent ans trop tard... », publié dans *Le Devoir*, 21 novembre 1981, p.23, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1986). Dans *Le Devoir*, Robert Mélançon confirme : « Épopée du retour au pays natal, grand conte qui fait la somme de tous les contes d'une tradition touffue, ce roman est aussi l'admirable portrait de cette Pélagie qui lui donne son titre. Portrait épique et très haut en couleur d'une héroïne où s'incarne mieux que dans la résignation de quelque Évangéline, l'extraordinaire volonté de vivre de l'Acadie. Depuis *La Sagouine*, Antonine Maillet a créé de nombreux portraits de femmes, mais il n'en est peut-être pas de plus chargés d'humanité que la Pélagie de ce roman. »

Les critiques franco-canadiennes—québécoises ou « acadiennes »—sont particulièrement positives et replacent l'histoire dans le contexte sociopolitique de l'époque, sans tomber dans les polémiques indépendantistes ou fédéralistes. Parmi les critiques canadiens, certains verront en Pélagie un symbole de résistance, de survivance et de vitalité à même d'inspirer les nouvelles générations d'Acadiens. D'autres au contraire liront en elle la réactualisation des anciennes vertus que Longfellow avait attribuées à son héroïne :

« *Pélagie* has little to say about the Acadia of today. It's more about the creation of a memory, the building of the past. The symbol of fidelity to Acadia is no longer the solitary Evangeline but the female Moses of the carts: Pélagie. »³⁶⁸

Certains commentateurs parisiens ne feront preuve d'aucune indulgence face à une parvenue qu'ils ne prennent pas la peine de replacer dans son contexte :

« La vendant à bas prix, Antonine Maillet trahit la cause et la langue qu'elle prétend défendre. Elle ne fait que la « produire » comme un ours grotesque sur des patins à glace. Ce qui s'exprime dans son dernier roman est à l'Acadie ce que Disneyland est au monde réel : un leurre. »³⁶⁹

« Antonine Maillet n'est pas à son pays ce que Giono fut à la Provence : son roman, racoleur, peuplé de paysans d'opérette, donne une représentation folklorique de la réalité. Il sonne creux. »³⁷⁰

Ces critiques ne doivent pas masquer le fait qu'avant même de recevoir le Goncourt, le roman était déjà un bestseller en France. Maillet ne s'y trompe pas et

³⁶⁸ Sherry Simon, « English version of 'Pelagie' is brilliant », publié dans *The Gazette*, 3 avril 1982, p.B8, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1972-1986* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1986). Notons que *The Gazette* est le principal et le plus ancien quotidien anglophone paraissant à Montréal. Sa ligne éditoriale étant fédéraliste.

³⁶⁹ Louis-Bernard Bataille, « Antonine Maillet essuie à Paris de sévères critiques », publié dans *La Presse*, 1^{er} décembre 1979, p.A 5, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981). Cet extrait est tiré d'une critique de Gérard oordillat publiée dans *Le Nouvel Observateur*, p.103 (Paris).

³⁷⁰ « Du bon usage des prix littéraires », publié dans *L'Express* (Paris), 1^{er} décembre 1979, p.34, in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981* (Sherbrooke : Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1981).

présente son roman comme un don et une réaffirmation des « liens fraternels et consanguins » entre l'Acadie et la France.

Ce récit propose une nouvelle perspective historique. Jusqu'à l'écriture de ce roman, et à l'exception notable d'*Évangéline Deusse* qui se déroule aussi dans un « ailleurs », Maillet s'était contentée de commenter et de saper la légitimité historique et littéraire d'*Évangéline*. Elle la remplaçait, dans la période contemporaine, par de nouvelles héroïnes plus proche des Acadiens contemporains, elle affirmait l'importance d'une vision féminine et féministe. Mais jamais elle n'avait proposé d'alternative historique et littéraire concrète consistante à celle que Longfellow avait proposée. Pélagie allait offrir cette nouvelle vision et les lecteurs, plus ou moins guidés par les critiques du moment, n'allaient pas s'y tromper.

Pélagie-la-charrette est le dernier écrit majeur de Maillet dont le personnage principal et le récit se verront directement mis en relation avec *Évangéline*. C'est aussi par cet écrit que Maillet « remplacera » *Évangéline* par une héroïne qui aura un tel retentissement national et international. En écrivant l'histoire du retour des « Acadiens », marquée par la reconnaissance symbolique du centre littéraire de la francophonie, Maillet atteint l'apogée de la légitimité. Cette crédibilité et la fierté nationale qui en rejaillit sur tout le Canada, lui permet d'imposer un récit qui met fin à la polémique *évangélinienne*. Seuls les commentateurs—chercheurs, universitaires—continueront par la suite de faire le lien entre *Évangéline* et les écrits de Maillet de cette période des années 1970. Le roman est arrivé à un moment clef, et peut apparaître comme le marqueur d'une époque. C'est en effet quelques années plus tard, en 1982, que *L'Évangéline*, le seul quotidien francophone et « acadien » des Maritimes, ferme ses portes. Celui-ci est autant victime de

difficultés économiques que d'un décalage croissant entre ses administrateurs, représentants des pensées de l'élite traditionnelle, et son lectorat. La fermeture est le signe d'un changement de société qui s'est opéré pendant les années 1970 et dont Maillet aura été une des actrices.

3) Au-delà de Maillet : réappropriation artistique, critique et académique

Les années 1980 constituent à la fois un effacement relatif d'Antonine Maillet au profit de nouveaux artistes ou écrivains qui vont s'affirmer sur la scène littéraire et théâtrale. Ceux-ci vont ponctuellement s'emparer de l'image d'Évangéline tel que l'artiste, poète et dramaturge de Moncton, Herménégilde Chiasson, ou encore le folkloriste, universitaire et poète cadien Barry Jean Ancelet qui publiera des poèmes sous le pseudonyme de Jean Arceneaux.

Ce qui va surtout marquer cette époque, c'est le développement d'une recherche universitaire locale qui va se centrer autour de l'Université de Moncton au Canada, et en Louisiane autour de l'Université de Lafayette. La particularité de cette recherche, dans les années 1980-1990, est qu'elle est essentiellement menée par des universitaires qui se revendiquent comme « acadiens », travaillant pour des universités situées en milieu « acadien » ou « cadien »³⁷¹. Ceux-ci vont commencer à s'intéresser au phénomène « Évangéline » en marge de la recherche littéraire et universitaire qu'ils effectuent sur « l'Acadie ». La première étude conséquente est celle de l'historien louisianais Carl Brasseaux qui publie *In search of Evangeline: birth and evolution of the Evangeline*

³⁷¹ Une historienne originaire d'Angleterre, Naomi Griffiths, est une des exceptions qui a aussi publié sur le mythe d'Évangéline, Naomi Griffiths, « Longfellow's *Evangeline*: The Birth and Acceptance of a Legend », in *Acadiensis*, XI, 2, 28-41, Spring 1982. C'est aussi le cas de la thèse en anthropologie de Ross, Rita, *Evangeline: An Acadian Heroine in Elite, Popular and Folk Culture*, Ph.D.dissertation (Berkeley: University of California, 1993).

*myth*³⁷² en 1988. Cette étude se veut clairement démystificatrice et propose un aperçu détaillé, événementiel et parfois anecdotique de la place d'Évangéline dans la société « cadienne » depuis la publication du poème de Longfellow. Ce livre de Brasseux est symptomatique d'une difficulté qui existait à créer des connexions entre les « Acadie » du nord et du sud. Dans les années 1990, ce sont principalement les universitaires de l'Université de Moncton et des universités québécoises qui vont étudier le phénomène « Évangéline ». Les travaux de recherche de Barbara LeBlanc, universitaire de Nouvelle-Écosse devenue responsable du site historique national de Grand-Pré, se sont ainsi en particulier intéressés aux dynamiques de la construction du mythe d'Évangéline³⁷³.

En 1992, la création du parc littéraire et folklorique à thème, le *Pays de la Sagouine*, permet d'incarner concrètement l'univers mailletien. Plus qu'un simple théâtre en plein air, le parc reproduit sur une petite île de la baie de Bouctouche, un village « acadien » de pêcheurs dans lequel évoluent les personnages des pièces de Maillet. Les visiteurs peuvent interagir avec ces personnages entre deux représentations des pièces de la dramaturge. Toujours en fonctionnement en 2011, et attirant en majorité des touristes venus de l'extérieur du Nouveau-Brunswick, le *Pays de la Sagouine* est peu à peu devenu un lieu patrimonial qui est un véritable pied de nez et concurrent au principal lieu de mémoire consacré à Évangéline qu'était historiquement Grand-Pré. Au final, ce sont deux imaginaires qui s'opposent ; celui de Longfellow et celui de Maillet.

Le premier Congrès mondial acadien organisé en 1994 à Moncton, a permis aux nombreuses familles d'explorer cette nouvelle attraction touristique. En 1999, c'est la statue d'Évangéline à Saint-Martinville en Louisiane, qui reçut la visite des familles

³⁷² Carl Brasseaux, *In search of Evangeline: birth and evolution of the Evangeline myth* (Thibodeau: Blue Heron Press, 1988).

³⁷³ Barbara LeBlanc, « *Evangeline as Identity Myth* », in *Canadian Folklore canadien* 15.2, 139-153, 1993.

ressemblées par groupes patronymiques pour se souvenir de leurs ancêtres communs séparés par la Déportation. En 2004, le rassemblement se passa en Nouvelle-Écosse dans la région de Grand-Pré où des processions furent organisées entre la statue d'Évangéline et la côte où les Acadiens auraient été embarqués sur les bateaux. En 2009, ce fut le tour de la Péninsule acadienne, dans le nord du Nouveau-Brunswick. Parmi les centaines de maisons décorées aux couleurs du drapeau acadien, on pouvait régulièrement apercevoir des petites scènes avec des personnages en grandeur nature représentant Évangéline et Gabriel. Dans le folklore et la culture populaire, la présence d'Évangéline ne s'est jamais démentie.

En 1997, les célébrations du 150^e anniversaire de la publication du poème offriront la dernière apothéose d'un retour d'Évangéline sur le devant de la scène. Dans chacun des projets développés, il s'agira d'exposer le phénomène en prenant du recul quant à sa construction, en le critiquant ou en l'utilisant de manière ludique dans des œuvres picturales ou des chansons.

Dans son documentaire *Evangéline en quête*³⁷⁴, Ginette Pellerin, ira de Grand-Pré à la Louisiane pour raconter de nouveau l'histoire et en montrer les traces dans le paysage culturel et l'imaginaire « acadien ». Accompagnée d'un universitaire de Moncton, Maurice Basque, la réalisatrice ira interroger des chercheurs tels que Carl Brasseaux ou Barbara LeBlanc.

L'exposition *L'Odyssée d'Évangéline* dirigée par Deborah Robichaud fut d'abord exposée dans le Musée acadien de l'Université de Moncton avant de se déplacer pendant plusieurs années au Québec. Des centaines d'objets de toutes sortes, ayant tous pour motif

³⁷⁴ Ginette Pellerin, *Evangéline en quête/Evangeline's Quest*. Film documentaire, 53min40s (National Board of Canada, 1996).

Évangéline, avaient été rassemblés pour l'occasion. Quelques éléments de la collection qui est conservée au Musée acadien de l'Université de Moncton, ont par la suite été exposés dans l'exposition permanente du musée³⁷⁵. A la même époque et dans le même cadre, le livre de Robert Viau, *Les visages d'Évangéline. Du poème au mythe* (1998)³⁷⁶ complète cette volonté d'appréhender « Évangéline » selon l'angle d'approche du mythe ; une manière de se distancier du récit et de ses influences passées en l'objectifiant.

Herménégilde Chiasson, alors directeur de la Maison d'édition « acadienne » Perce-Neige, publiera pour la première fois le poème *Évangéline* en « Acadie »³⁷⁷. C'est aussi lui qui initiera avec d'autres artistes « acadiens » des Maritimes, le projet artistique *À l'ombre d'Évangéline* qui avait pour objectif de faire produire trois œuvres tous les trois ans par trois artistes « acadiens » sur le thème « Ève, Angèle et Line ». Pour les promoteurs du projet, le but était de créer une collection « acadienne » qui serait exposée dans les bâtiments de l'université de Moncton. Le projet se prolongera jusqu'en 2003, à la veille des célébrations du 400^e anniversaire de la fondation de l'Acadie au cours desquelles toutes les œuvres seront rassemblées.

« Évangéline . . . nul autre mot, nul autre mythe n'a été plus utilisé, exploité, travaillé, réutilisé, ré exploité et retravaillé chez nous depuis plus de 150 ans. Abondamment célébré, consacré ou glorifié, mais aussi de plus en plus questionné, critiqué et dénoncé, le poème de l'Américain Henry Wadsworth Longfellow est sans contredit un prétexte de création par excellence en Acadie, que l'œuvre d'art, par ce thème inspirée, sert à consacrer ou à contester le mythe. »³⁷⁸

³⁷⁵ Ce sont des photos de ces objets qui ont été par la suite mis en ligne par le Musée McCord de Montréal.

³⁷⁶ Robert Viau, *Les visages d'Évangéline. Du poème au mythe* (Beauport, Québec : MNH, 1998).

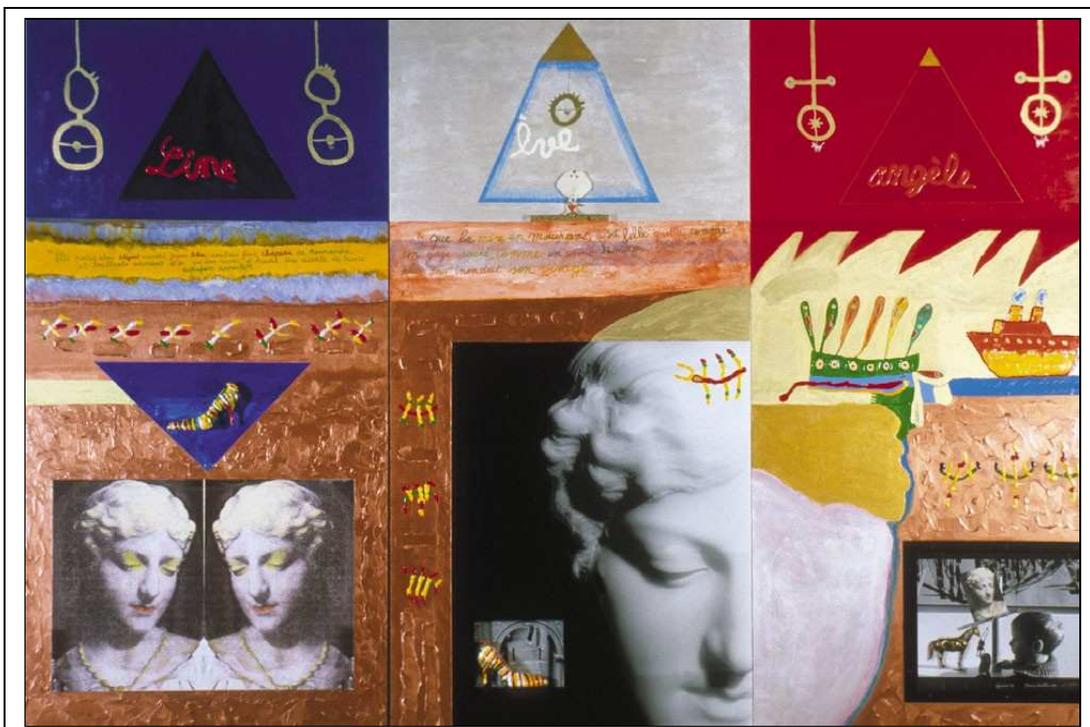
³⁷⁷ Il précisera dans un entretien effectué à Moncton en juin 2008, que cette publication participait d'une volonté de se réappropriier le poème, de ramener le texte en « Acadie ».

³⁷⁸ Pénélope Cormier, « Évangéline décomposée », in *L'Accent Acadien, L'Acadie Nouvelle* (Moncton), semaine du 11 au 17 juillet 2003, p. 6. Citation extraite de la plaquette de présentation de l'exposition des œuvres dans la Galerie d'art Beaverbrook organisée à partir de 2004 à l'occasion du 400^e anniversaire de la fondation de l'Acadie.

A l'ombre d'Évangéline, de par son titre et son thème, reflète explicitement cette volonté de reconnaître la présence et l'influence d'« Évangéline » dans l'imaginaire « Acadien » tout en la déconstruisant³⁷⁹. Le tableau de Francis Coutellier, *Line* (1997), est une œuvre intéressante à cette égard, puisqu'elle intègre les différentes dimensions d'Évangéline, oscillant entre iconodolie et iconoclasme. Les trois prénoms qui forment celui d'Évangéline sont placés dans le désordre—Line, Ève, Angèle—, illustrant la schizophrénie du personnage. Plusieurs représentations parfois grimées ou tronquées d'un buste³⁸⁰ qui appartient au Musée acadien se font face comme autant de copies plus ou moins bien reproduites de l'originale. Le palimpseste ne s'arrête pas là puisque des passages du poème de Lemay sont aussi collés sur le tableau.

³⁷⁹ Luc A. Charette : « Dans le cadre des festivités entourant la publication du poème, la Galerie d'art de l'Université de Moncton entreprit, à l'été 1997, de développer le projet *À l'ombre d'Évangéline*, répondant ainsi à l'exposition majeure présentée sur le personnage de Longfellow par le Musée acadien de l'Université de Moncton. Selon moi il était temps de poser un regard moderne sur cette héroïne (Made in U.S.A.), qui fait partie du patrimoine acadien depuis maintenant 157 ans. Il était temps de sortir de l'ombre projetée par cette figure emblématique ensoleillée par les rayons ardents venant du sud. [...] Par le fait même, la communauté acadienne pourra, dans un avenir rapproché, s'enorgueillir de posséder une collection unique d'œuvres majeures réalisées par la plupart de nos artistes contemporains. » Plaquette de présentation de l'exposition des œuvres dans la Galerie d'art Beaverbrook, mars 2004.

³⁸⁰ William Couper, *Evangeline by Wm Couper*, buste, 41.3 x 30.8 cm, 1996-292-a, propriété du Musée acadien de l'Université de Moncton, années 1880.



Francis Coutellier, *Line*, 1997. Acrylic, photographs and objects on wood. 2.4 x 3.7 mètres (8 x 12 ft.)³⁸¹

Cette fragmentation sur un même tableau et entre différents tableaux exprime explicitement la volonté d'exposer une vision postmoderne de l'Acadie et des peuples qui s'en réclament. Malgré cet éclatement, Évangéline reste un symbole toujours présent et unifiant que les « Acadiens » continuent d'utiliser comme élément de cohésion et comme repère identitaire transnational.

Nombre de conférences locales furent aussi organisées, dans des centres culturels, des salons du livre ou des écoles et des universités pour parler de l'*Évangéline* de Longfellow et du phénomène qu'il avait inspiré. Les célébrations de 1997 constituent le plus récent événement pendant lesquelles autant de projets liés à Évangéline ont été développés. Ils sont à la fois le signe d'une fragmentation et d'une présence toujours forte

³⁸¹ Ce large tableau est actuellement exposé dans le bâtiment du Département des Arts de l'Université de Moncton.

qui est à la fois portée par le public, les artistes et les chercheurs. Après 1997, l'intérêt va de nouveau s'estomper mais sans complètement disparaître.

En 2001, l'écrivain et ancien professeur de lettre à l'Université de Moncton publiait *Le complexe d'Évangéline*³⁸² dans lequel il racontait l'histoire contemporaine d'une jeune acadienne partie à la recherche du garçon qu'elle aime à New York. A la fin de l'histoire fictive, la jeune fille qui avait joué le rôle d'Évangéline dans une pièce de théâtre quand elle vivait encore au Nouveau-Brunswick, décide finalement de rentrer en « Acadie ». Sans pouvoir complètement échapper à la présence « d'Évangéline », Gallant crée une héroïne contemporaine qui semble pouvoir dépasser le « complexe d'Évangéline » et retourner vivre sa première vie³⁸³.

En 2007, Georgette LeBlanc qui avait joué le rôle d'Évangéline dans une pièce à succès montée par la troupe de Nouvelle-Écosse, les Araignées du Boui-Boui, publiait son poème *Alma*³⁸⁴. Ce poème bilingue raconte l'histoire de sa grand-mère et se veut avant tout un hommage mémoriel. Le contexte de l'écriture de ce long poème qui a remporté deux prix franco-canadiens—les prix Félix-Leclerc et Antonine-Maillet–Acadie Vie—est particulièrement significatif des difficultés que les auteurs peuvent parfois avoir à gérer l'héritage d'Évangéline. Originaire de Nouvelle-Écosse, LeBlanc appartient à une famille « acadienne » francophone très attachée à la francophonie dans une province où les Acadiens sont très minoritaires. Après avoir incarnée Évangéline dans la comédie musicale du même nom, elle se rend en Louisiane faire des études de littérature

³⁸² Melvin Gallant, *Le complexe d'Évangéline* (Moncton : Éditions de la Francophonie, 2001).

³⁸³ Le roman est parsemé de référence intertextuelles qui le lient explicitement à d'autres œuvres antérieures. On y retrouve une adaptation moderne du poème de Longfellow ou encore des liens avec *Évangéline Deusse* (l'héroïne se lie d'amitié avec un jeune juif new yorkais qui tombe amoureux d'elle et l'initie à la vie de la cité états-unienne). En posant à Melvin Gallant—lors d'un entretien que j'avais eu avec lui au Nouveau-Brunswick en juin 2008—, la question de l'origine et du sens de ces références, il m'avouait ne pas avoir eu la moindre conscience.

³⁸⁴ Georgette LeBlanc, *Alma* (Moncton : Éditions Perce-Neige, 2007).

francophone à l'Université de Lafayette. Elle prévoit de faire son doctorat sur le mythe d'Évangéline et s'intéresse notamment à l'analyse d'« Évangéline » dans le développement du discours national acadien. Mais après avoir écrit l'introduction de sa thèse, elle prend conscience que le sujet n'est pas aussi important que d'écrire sur des personnes qui lui tiennent vraiment à cœur³⁸⁵. Pour elle, l'urgence n'est plus pour elle, une « Acadienne », de gloser sur un phénomène littéraire ancien, bien qu'il soit toujours présent dans la réalité mémorielle « acadienne ». Elle décide donc d'écrire *Alma*. Elle se sert de ses souvenirs de sa grand-mère et de ses recherches en littérature pour écrire un texte fragmenté, parcouru de citations en anglais et en français qui reflètent les tensions identitaires qu'elle ressent à l'intérieur du groupe « acadien ». L'une de ces tensions concerne la langue. Elle qui a été élevée dans un milieu francophone, s'est battue pour conserver et promouvoir le français présenté comme étant un signe essentiel de l'« acadianité », se retrouve en Louisiane entourée de jeunes cadiens qui ont souvent perdu leur français. Pour autant ces derniers s'affirment « Acadiens » ou « Cadiens ». LeBlanc souhaite que son texte illustre sa volonté de dépasser les critères modernistes de l'identité acadienne, et intègre une approche plus « postmoderniste » et transnationale qui serait moins rigide et plus inclusive. En substituant *Alma* à une étude sur « Évangéline », elle propose de la même manière que Maillet, d'accepter et de dépasser la présence d'« Évangéline ».

Plus récemment, le développement de l'internet a offert de nouvelles possibilités de créer des nouvelles représentations liées à Évangéline. La chanson *Évangéline* du français Michel Conte écrite en 1971, semble avoir pris le relais des publications écrites

³⁸⁵ Ces informations sont tirées d'un entretien informel que j'avais eu avec Georgette LeBlanc en décembre 2006 à Lafayette, en Louisiane. A cette occasion, j'ai aussi eu accès à sa thèse et à première version du poème qui serait publiée quelques mois plus tard.

du poème. La chanson ne devient un énorme succès que dans les années 2000 et elle remporte en 2006 le prix de l'ADISQ—Association québécoise de l'industrie du disque, du spectacle et de la vidéo. Cette chanson très populaire dans les Maritimes et au Québec est régulièrement chantée par de multiples interprètes. Cette popularité est aussi le signe de la récupération d'Évangéline par un public non-« acadien », puisqu'elle fut utilisée pour représenter les « Acadiens » lors du spectacle d'ouverture des cérémonies du 400^e anniversaire de la fondation de la ville de Québec en 2008. Très symboliquement, devant le parlement de Québec surmonté du drapeau fleurdelisé, les différents tableaux du spectacle s'intéressent exclusivement aux grands personnages et aux moments historiques clés de l'histoire de la ville. La chanson *Évangéline* chantée par Marie-Jo Thério accompagnée de dizaine de figurantes habillées en Évangéline semble faire exception à la règle. Elle signifie pourtant la volonté qu'a le Québec de reconnaître la présence et l'existence d'un peuple-autre qui l'aurait précédé dans le Nouveau-Monde. Cela illustre aussi cette incorporation d'« Évangéline » dans l'imaginaire national québécois et la place qu'elle occupe comme symbole de l'« Acadie ». En continuant d'apparaître dans différents discours, « Évangéline » s'affirme toujours comme le terreau fertile d'une pluralité d'identifications qui transcendent les frontières nationales et culturelles.

Cette étude s'intéresse à une période pendant laquelle un discours littéraire en gestation tente de se défaire d'une influence coloniale—*évangélinienne*—que ses producteurs, et en particulier Maillet, ne maîtrisent pas. Le projet d'étude ne s'arrête pas là et peut logiquement se poursuivre sur la période suivante qui n'a jamais été étudiée de manière critique. Car cette période est justement celle de l'avènement de la critique

universitaire *post-évangélinienne*, et ceux qui s'y sont intéressés n'ont pas pris de recul pour porter un regard objectifiant sur leurs propres pratiques d'énonciation et celles de leurs contemporains. A ces nouveaux discours universitaires à cartographier s'ajoutent ceux des usagers plus ou moins anonymes sur internet, des jeunes artistes et écrivains ou des organisateurs de rencontres culturelles mémorielles ou commerciales. Le discours produit depuis les années 1980 apparaît dans une complexité fragmentée et nécessite de nouveaux outils conceptuels. Son analyse permettrait de poursuivre la cartographie de l'élaboration de discours nationaux, transnationaux et postnationaux récents du Nouveau Monde.

ANNEXE 1 – *On a mangé la dune* (1962) : la bataille des enfants pour le monastère

Maillet, Antonine. *On a mangé la dune*. Montréal : Leméac, 1977 [Beauchemin, 1962]. pp.156-160.

« Et en claquant les talons, la nouvelle fondatrice s'en va fonder.

Il y a Christin, et Marie-Zoé, et Pauline, et Leona, et Fernande a Ben, et Tom et Peggy... Non, pas Peggy, pas d'Anglais! La religion, c'est aux Acadiens; c'est pour ça qu'on les a dispersés. Radi n'aura plus rien à faire avec les Anglais, maintenant qu'elle connaît toute l'histoire.

Léopold, aux vacances de Pâques, lui a expliqué la chicane entre Groulx et Maheux. C'est Groulx qui a raison, bien sûr. Il veut l'union et non pas l'unité. Ça ne fait pas de différence à Radi, vrai- (155) ment, qu'on soit uni dans l'union ou dans l'unité. Pourvu qu'on reste français. Mais c'est Groulx qui a raison, Léopold l'a dit. Et puis, on n'y va pas en traînant de la patte avec lui. Ça fait trop longtemps qu'on nous en fait manger. C'est pourtant les Français qui sont venus les premiers au pays. Et les Acadiens avaient les meilleures terres, et vivaient heureux. Puis voilà qu'un bon matin, Lawrence est arrivé et a mis le feu à l'église avec tous les hommes dedans. Et les femmes étaient dehors qui criaient, et les enfants jetés dans les cales de bateaux, et les vieillards massacrés, et les hommes pendus. Puis on les dispersa, tous. Évangéline seule resta sur la côte à pleurer, avec le Père Félicien... Il avait un curieux chapeau, le Père Félicien. Comme un cardinal noir... Puis on dispersa Évangéline avec les autres. Jusqu'en Louisiane. Mais ils sont revenus, crains pas. Ils sont revenus, tous!

Et Radi descend la butte en secouant la poussière de ses souliers. Elle aussi se ramassera une communauté ; elle aussi aura ses hommes. Et on leur montrera aux Anglais qu'ils sont des traîtres, que le pays est au premier occupant, qu'on en a assez de payer des taxes aux écoles des autres, et qu'il est temps de brûler les drapeaux, allez! » (156)

[Après une première « défaite », Radi rassemble ses troupes et se dirige vers le couvent dirigé par Céline :]

« Des drapeaux étoilés et multicolores, des carabines de bois, des tambourins de faïence, une armée rangée en bataille marche sur les roches au son de la Marseillaise.

Allons enfants de l'Acadie,

Le jour de guerre est arrivé.

Pom, pom-pom!

Pom, pom-pom!

Allons, les fils de la patrie,

Les descendants des exilés.

Pom, pom-pom!

Pom, pom-pom!

Céline et ses nonnes se cabrent derrière leurs murs de pierre et font le guet.

- Qui va là? crie Radi aux portes du monastère.

« De la peste, de la famine et de la guerre, »

« Libéranosdominé! »

- Ouvrez! commande Radi. (158)

« De la grêle, des fléaux, des tremblements de terre »,

« Libéranosdominé! »

- Choisissez la paix ou la guerre!

« De tout mal »,

« Libéranosdominé! »

Radi renverse jusqu'à la nuque de son képi de carton et cherche un autre argument à opposer aux litanies.

- Dieu vous garde! qu'elle crie.

Et les filles de Dieu ouvrent aux fils de la patrie.

La paix est faite. Les nonnes et les soldats fraternisent. Citrouille et Catchou, et Francis, et Pit Motté et Tit-Jean à Vitaline, et Fernande et Ben Hou-hou, tous les genoux sales d'en bas du village ont suivi Radi en gonflant les joues. Et pour la patrie, la jeunesse ardente s'est levée, bâton au poing. Puis on a fait halte un instant dans la remise de la gare, où Radi a expliqué Groulx et Maheux, les Anglais, l'exil, Évangéline et la Société l'Assomption.

- Qu'ils viennent! a crié alors Pit Motté.

Et tous ont ramassé des pierres et des rondins.

Mais voilà que Céline, à son tour, se met en train de les endoctriner.

- Dieu, premier servi, qu'elle leur dit en levant les bras.

Et Citrouille, et Pit, et Catchou lèvent aussi les bras en jurant. (159)

- Commencez par votre perfection, pis après vous changerez le pays.

Et tous les soldats ajoutent à leur bagage d'exil et d'Évangéline et de Groulx, le nouveau thème de leur perfection. Citrouille et Tit-Jean à Vitaline déjà bourrent leurs poches de cailloux ronds et guettent les ordres.

Mais Radi s'agite, debout sur la muraille du couvent: Céline pourrait bien entraîner toute l'armée à confesse et autour des stations du chemin de croix. Alors Radi, rajustant sa casquette de soldat, entonne en hurlant :

Allons enfants de l'Acadie,
Le jour de guerre est arrivé.
Pom, pom-pom!
Pom, pom-pom!
Et le régiment se remet en branle.
Pom, pom-pom!
Pom, pom-pom!

Avant le soir, Radi et ses soldats démolissent un piège à marmotte, et déchirent la culotte de Wellington, le fils des exilés.

Et pendant le mois de Marie, le curé demande des prières pour Paris qui est tombé. »

(160)

ANNEXE 2 – *Par-derrière chez mon père : Le conte « Fanie »*

Antonine Maillet, *Par-derrière chez mon père. Contes*, (Montréal : Leméac, 1972).
Introduction au conte « Fanie », pp. 66-67 :

« Ce n'est pas que j'en veuille à Longfellow : il a fait un poème, et comme poète, c'était bien son droit. Ça s'est adonné comme ça que son poème raconte notre histoire, ou cette partie de notre histoire qui s'est jouée autour de ce qu'on a appelé plus tard le Grand Dérangement. Je n'ai rien à redire là-dessus, surtout que son poème n'est pas mauvais, et s'est vendu comme de petits pains chauds. Son Evangéline, après tout, était une belle jeune fille sage, pure et courageuse, tout à l'honneur du peuple qu'elle symbolisait. Tout cela est de l'excellente littérature. L'ennui, c'est que sa belle fille sage soit acadienne, alors qu'en en trouve pas de telles en Acadie. Ou si peu.

Il existe des Evangéline en Acadie, légion d'Evangéline, mais pas d'Evangéline Bellefontaine. Ou si vous voulez, pas tellement de belles jeunes filles pures et courageuses à la fois. En tout cas, les Evangéline que j'ai connues n'avaient pas vraiment l'allure [66] de celle qui a sa statue à Grand-Pré. D'ailleurs, je crois que la plupart d'entre elles auraient brisé leur socle depuis longtemps et seraient redescendues au ras du peuple.

Sûrement ma tante Evangéline.

En voilà une de vos héroïnes qui aurait trouvé moyen de donner du fil à retordre à ses ravisseurs. On l'aurait relâchée à bout de force, ça, n'importe quel vieux du pays vous le jurerait. Aussi les ravisseurs ne sont pas assez bêtes pour s'attaquer à ce genre d'Evangéline-là. Ça se dit tout seul : pour faire une épopée avec tante Evangéline, il

aurait fallu changer tout le décor, tous les thèmes, le style et jusqu'au ton de l'œuvre. Il aurait fallu quasiment, comment dire, raconter l'histoire comme elle s'est déroulée, montrer la vie telle quelle, sans embellir, ni rajeunir, ni agrandir, ni virginiser l'héroïne d'un drame que tout le monde connaît.

Les Evangéline acadiennes, pour la plupart, surtout celles de sur l'empremier, faisaient très peu de dentelle et jouaient rarement du violon. On ne les courtisait pas à leur balcon, non plus, en jabot de soie. Non. Les Evangéline de chez nous, on les cueillait dans un champ de fraise ou entre deux sillons de naveaux. Et si elles devaient ressembler à quelque héroïne légendaire, c'est du côté de la mère courage qu'il faudrait chercher. Pas en Louisiane. D'ailleurs, si on avait déporté tante Evangéline en Louisiane, elle est du genre qui serait revenu. Eh oui, les tante [sic] Evangéline, on ne les déporte pas ; quand il faut partir, elles savent se déporter toutes seules.

Imaginez une Evangéline de type vraiment acadien, une Evangéline comme il s'en faisait du temps de nos tantes, marraines, grand-mères. Et figurez-vous-la qui prend la place de l'autre, celle que raconte le poème de Longfellow. Quel drame, quel roman de chevalerie, aurait pu faire un poète avec une héroïne pareille ! Lancez une Mère Courage sur les goélettes du Colonel Lawrence, et vous faites virer les vents de l'Histoire. Oui, Messieurs. J'ai connu ces Evangéline qui auraient été de trempe à s'emparer de la barre et à jeter à la mer l'équipage en capot rouge. Si vous pensez que ma tante Zélica serait partie sans rejimber pour l'abattoir ! Et la tante Maude qui était la marraine de tout le village ! Et la Sagouine, et Mariaagélas ! Heh ! Si vous pensez qu'on fabriquait des vierges-à-faire-des-statues au pays des vaches marines et des aboiteaux ! Laissez-moi vous raconter la petite histoire d'Evangéline, celle que Longfellow n'a pas connue mais qui fut tout aussi Evangéline que l'autre.

Elle s'appelait Fanie, mais ça n'a pas d'importance ; elle vivait aux Iles-de-la-Madeleine, mais les Madelinots ont tout autant que vous et moi leurs seize quartiers d'exilés ; son histoire se déroule au tournant du siècle qui est sans doute l'époque la plus riche chez nous en matière de comédie humaine ; elle était la mère de onze garçons, et c'est là où mon héroïne se distingue le plus sûrement de celle de Longfellow. En effet. Si le poète américaine avait voulu montrer la femme acadienne type, il lui aurait donné onze garçons. Mais il a voulu faire de la littérature, et ça c'est tout autre chose. » (67)

Deux derniers paragraphes du recueil (70) :

« La voilà, votre véritable Evangéline ! Une courageuse, astucieuse, gueuleuse, mère de onze garçons. Lâchez-la au milieu d'un poème et elle saura bien en faire une épopée. Une épopée étoffée non plus de vierges-symboles et de femmes éternelles ; mais de tante Zélica, de Marraine Maude, de Mariaagélas, de Fanie. Si Longfellow avait dressé l'une de ces femmes en face des troupes anglaises, je ne dis pas qu'il aurait sauvé l'Acadie de l'exil, mais il aurait donné au Grand Dérangement un certain ton de vérité qui nous l'aurait rendu plus réel et, qui sait, moins tragique.

... Ne vous scandalisez pas : vous savez bien que les plus graves tragédies ont toujours leur petit côté pittoresque, et que cet aspect-là de la vie n'est pas moins émouvant que l'autre. Personnellement, je serais ravie d'apprendre qu'Adam, en mordant la pomme, aurait senti grouiller un vers entre ses dents. Il aurait sans doute craché le morceau et changé tout l'histoire. Et puis, est-ce que je sais si Adam n'a pas effectivement mordu le vers, et si les hommes ne sont pas ce qu'ils sont précisément à cause de ça ?... »

ANNEXE 3 - *L'Acadie pour quasiment rien* : Évangéline et « L'Acadie historique »

Antonine Maillet, *L'Acadie pour quasiment rien. Guide historique, touristique, et humoristique d'Acadie*, illustration de Rita Scalabrini, (Montréal : Leméac, 1973).

Extraits de la partie intitulée « L'Acadie historique », pp. 14-15 :

« Le reste du monde n'a pas d'opinion sur le sujet parce qu'il ignore que l'Acadie existe. Mais vous la connaissez. Vous savez tout sur elle, tout : Evangéline, Gabriel, l'Assomption, Ave Maria Stella, tout. [Puis Maillet évoque Moncton et des événements de l'actualité qui ont fait parler de l'Acadie au cours des années récentes] Il ne vous reste qu'à mettre un peu d'ordre là-dedans. [14]

Si je peux vous aider... Mais vous êtes en droit de me dire qu'un Acadien ne saurait avoir une vision objective de l'Acadie ; surtout quand cet Acadien est né là-bas, y a vécu son enfance et sa jeunesse, en connaît les contes et les légendes et, de surcroît, quand cet Acadien est en réalité une Acadienne.

Je ne me défends pas là-dessus. Je vous ai moi-même dès le début mis en garde contre les livres. Je vous répète : allez voir. [...] N'oubliez surtout pas la mentalité. [...] Si [...] vous désirez vous limiter à l'essentiel parce que vous avez tout votre temps, alors je vous conseille de ne pas calculer, de ne pas prendre de rendez-vous au retour, mais de partir dans le temps et non vers un lieu. Parce que l'histoire n'est pas spatiale, elle est temporelle. Et l'Acadie, c'est une histoire.

De la petite histoire, de la légende, presque un conte. Oui, oui, du vrai conte, avec ses ogres et ses marraines-fées. Vous avez entendu parler du Colonel Lawrence, non? Et de la Vierge de L'Assomption qui a guidé son peuple hors de la terre d'exil? Et du couple Gabriel-Evangéline, malheureux Tristan et Iseult de l'Acadie? Un conte, oui, et pourtant de l'histoire. De la petite histoire surtout.

La différence entre la grande et la petite histoire est que l'une traite des grands hommes et des grands événements qui dirigent la vie d'un peuple ; et que l'autre raconte la vie de ce peuple qui se fait balloter par les grands événements et les grands hommes. L'Acadie, pour sûr, c'est de la petite histoire. »

Dans la même partie, pp. 30-32 :

« Oui, oui, c'est de l'histoire, ça aussi. De la petite histoire. Ca m'a été raconté par une vieille de Saint-Louis-de-Kent [...] une vieille qui à l'époque avait quatre-vingt-dix ans et s'appelait Nazarine. Et cette Nazarine m'a raconté l'histoire de Pierrot à Pierre à Pierre. [...] 'C'est l'histouère que m'a contée mon défunt père qui la tenait de son grand-père, qui se trouvait l'un des quatorze réchappés de la cave à patates. Je sais point si c'est une histouère vraie.' [30]

Dormez tranquille, Nazarine, votre histoire est beaucoup plus vraie que toutes celles qui sont enregistrées aux archives nationales d'Halifax ou d'Ottawa. Parce qu'il n'y a rien d'aussi vrai que le vivant. C'est pourquoi la littérature orale, qui se transmet de bouche à oreille, est peut-être plus vraie que l'autre.

Faites-vous conteur, un instant, comme Nazarine. Allez vous promener dans le parc de Grand-Pré pour y chercher l'inspiration. [ce que Longfellow n'a pas fait puisqu'il n'a jamais visité la région] [...] Faites-vous un peu Alice aux pays des Merveilles qui passait de l'autre côté du miroir. C'est là que se cachent les vraies dimensions des choses.

... Et au lieu d'Evangéline Bellefontaine, assise au bord du puits, vous verrez passer une femme qui s'en va éteindre avec son seau l'incendie de l'église ; et au lieu de Gabriel, l'angélique, vous verrez le capitaine Beliveau maîtriser l'équipage anglais,

s'emparer de la barre et mettre le cap [31] sur Québec. Vous verrez l'Acadie des contes et de la chronique se dessiner sur la toile de fond de l'Acadie historique. »

ANNEXE 4 - « L'Évangéline selon Antonine »

Réginald Martel, « L'Évangéline selon Antonine » publié dans *La Presse*, 14 mars 1974, p.D.2., in *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*, (Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981).

« EVANGELINE attendit Gabriel jusqu'au bout de leur âge. Leur cas réglé, le larmoyant Longfellow passa à autre chose, tandis que l'Acadie entrait dans cent autres années de silence. Mort le peuple acadien, croyait-on, ou pis encore : en situation d'anglaisement définitif. Voire ! Antonine Maillet connaît l'histoire et sait qu'on ne partage pas si volontiers sa langue : 'C'est à la tour de Babel que les Anglais avaient cessé de parler comme tout le monde et avaient inventé ce baragouin pour eux tout seuls.' Pour eux ou contre qui ? Après deux siècles, il suffit d'y aller voir. Les Acadiens vivent mal mais parlent encore. [...] L'arrivée d'Antonine Maillet sur la scène littéraire et sur la scène théâtrale tient à la fois du miracle et du mouvement ordinaire de l'histoire. [...] Cette Maria à Gélas n'est pas une fabrication romantique, fardée à souhait et qui par ces artifices divers saura vous faire pleurer. Oublions une fois pour toutes Evangéline, remerciant Dieu de lui avoir rendu un Gabriel qui n'est plus qu'un mort. Mariaagélas est faite pour la vie, pour la vie toute de suite, comme tout le monde. Et si elle est exilée un jour ce ne sera pas la faute des Anglais: ce sera son choix d'Acadienne libre. »

Bibliographie générale

- Abrams**, Robert E. *Landscape and Ideology in American Renaissance Literature: Topographies of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Allain**, Mathé. « L'image de l'Acadien dans le roman louisianais: G. W. Cable et Mme de la Houssaye ». *Revue de l'Université de Moncton*, 2 (1978), 9-16.
- Agnew**, J. 'Nationalism' in *A Companion to Cultural Geography*. Ed. James Duncan, Nuala Johnson, Richard Schein. Oxford: Blackwell : 223-237, 2004.
- Amelinckx**, Frans. "La littérature louisianaise au XIXe siècle: perspective critique," *Présence francophone* 43 (1993), 11-24.
- Amselle**, Jean-Loup. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot, 1990.
- Anderson**, Benedict. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London : Verso, 1991 [2006].
- Arceneaux**, Jean. *Suite du loup : poèmes, chansons et autres textes*. Moncton : Perce-Neige, collection "Acadie Tropicale", 1998.

- _____. *Je suis Cadien (suite poétique)*. Merrick, New York: Cross-cultural Communications, 1994.
- _____. *Acadie Tropicale*. Lafayette : Center for Louisiana Studies, 1983.
- _____. "The French Literature of Louisiana," *The University of Colorado Occasional Papers* 2 (1982) 83-113.
- _____. *Cris sur le bayou : Naissance d'une poésie acadienne en Louisiane*. Montréal : Intermèdes, 1980.
- Arsenault**, Bona. *Histoire des Acadiens*. Québec: Le Conseil de la vie française en Amérique, 1966.
- Arnold**, A. James (Albert James). *Who/What is Creole ? Plantation Society in the Americas* 5.1 (Spring 1998) : 1-174 p.
- _____. "Introduction..." *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Sous la direction de A. J. Arnold, 1-22. New World Studies. Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 1996.
- Barthes**, Roland. *Mythologies*. Paris : Editions du Seuil, 1975.
- Beniamino**, Michel. *La Francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris : L'Harmattan, « Espaces francophones », 1999. [PQ3809 / .B46 / 1999]
- Bernard**, Antoine. *L'Acadie vivante: Histoire du peuple acadien de ses origines à nos jours*. Montréal: Éditions du Devoir, 1945.
- _____. *Histoire de la survivance acadienne, 1755-1935*. Montréal: Le Clerc de Saint-Viateur, 1935.
- Bernard**, Shane K. *The Cajuns: Americanization of a People*. Jackson, University Press of Mississippi, 2003.
- Bernd**, Zilà. « Identités composites : écritures hybrides », dans Bernard Andrès et Zilà Bernd (dir.), *L'identitaire et le littéraire dans les Amériques*. Québec : Editions Nota bene, 1999, p. 17-29.
- Bevan**, David (dir.). *Literature and Exile*. Amsterdam/Atlanta : Rodopi, 1990.
- _____. *Exil et littérature*. Grenoble : Ellug, 1986.
- _____. «Le mythe littéraire et l'histoire» dans *Études littéraires*, vol.17, no1, avril 1984.
- Bhabha**, Homi K. (éd.). *Nation and Narration*. New York: Routledge and Keegan Paul, 1990.
- Bouchard**, Gérard. « Le Québec, les Amériques et les petites nations : une nouvelle frontière pour l'utopie » dans *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation* dir. par Donald

Cuccioletta, Jean-François Côté et Frédéric Lesemann. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 179-189.

_____ *Génèse des nations et cultures du nouveau monde*. Montréal : Boréal, 2000.

Boucher Monique et James **De Finney**. « Réalité littéraire et mythes inspirateurs dans l'émergence de l'imaginaire acadien » dans *Etudes canadiennes/Canadian Studies*, no37, 1994, actes du colloque de Poitiers, *Acadiens : mythes et réalités*, juin 1994, p. 279-286.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. New York : Columbia University Press, 1993.

_____ *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Randal Johnson, intro & ed. Cambridge, Polity P, 1993. "Introduction" 1-28; "The Field of Cultural Production" 29-73.

_____ *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil, 1992.

Brasseaux, Carl A. *From Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-187*. Jackson : Mississippi University Press, 1992.

_____ *Scattered to the Wind: Dispersal and Wanderings of the Acadians, 1755 – 1809*. Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1991.

_____ *The Founding of New Acadia : The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1987.

_____ *In search of Evangeline : Birth and Evolution of the Evangeline myth*. Thibodeau : Blue Heron Press, 1988.

Breton, Raymond. « L'évolution du contexte culturel et socio-politique et la francophonie minoritaire », dans Paul **Dubé** et Pamela **Sing** (dir.), *Communautés francophones. Espaces d'altérité*. Edmunton : CEFCO, 2001, p. 1-23.

Britton, Celia. *Edouard Glissant and postcolonial theory : strategies of language and resistance*. Charlottesville : University Press of Virginia, c1999.

Brun, Régis. *L'Acadie : sur l'empremier et aujourd'hui / Acadia: Past and Present*. Moncton : Centre d'études acadiennes, 1999, 114 p.

Buisseret, David (ed.), *Mapping the French Empire in North America*, Newberry Library, Chicago, 1991.

Camilleri, Carmel. « La communication dans la perspective interculturelle », dans Carmel **Camilleri** et Margalit **Cohen-Emerique** (dir.), *Choc des cultures : concepts et enjeux pratiques de l'intervulturel*. Paris : L'Harmattan, 1989, p. 363-398.

- Carmillieri**, Carmel et Margalit Cohen-Emerique (dir.), *Choc des cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris : L'Harmattan, 1989.
- Casanova**, Pascale. *La République mondiale des Lettres*. Seuil, 1999.
- Castro-Gómez**, Santiago. **Martín**, Desirée A., tr. « The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the "Invention of the Other" ». In *Nepantla: Views from South*, Volume 3, Issue 2, 2002
- Caulfield**, Ruby Van Allen. *The French Literature of Louisiana*. New York: Institute of French Studies at Columbia University, 1929.
- Certeau**, Michel (de). *L'invention du quotidien*. Gallimard : Paris, 1990 [c1980 Paris : Union générale d'éditions]. [HN 8 .I59 1990 v.1 et v.2 ALD / HN8 .I59 v.1 et v.2 ALD pour la première éd. 1980]
- Charaudeau**, Patrick & Dominique **Maingueneau**. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Seuil, 2002, p. 517.
- Chevalier**, Jacques M. *Semiotics, romanticism, and the Scriptures*. Berlin ; New York : Mouton de Gruyter, 1990.
- Chovrelat**, Geneviève. « Évangéline et Maria Chapdelaine, soeurs mythiques de la survivance nationale ou soeurs de légende ? ». Extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Etudes Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, pp 305-322.
- Citron**, Suzanne. « Interculturel et crise d'identité nationale : vers une laïcité ouverte à la dimension pluriculturelle », dans Claude **Clanet** (dir.), *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*. Toulouse : Toulouse-LeMirail, 1985, p. 369-373.
- Clanet** Claude (dir.). *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*. Toulouse : Toulouse-LeMirail, 1985.
- Cogswell**, Fred et Jo-Ann **Elder** (trad. et dir.). *Unfinished Dreams: Contemporary Poetry of Acadie*. Fredericton : Goose Lane, 1990.
- Cohen**, Anthont P. *The Symbolic Construction of Community*. London : Ellis Horwood Limited, 1985.
- Conley**, T. *The Self-Made Map: Cartographic Writing in Early Modern France*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996.
 _____ 'Putting French Studies on the Map', *Diacritics* 28: 23-39, 1998.
 _____ *The Graphic Unconscious in Early Modern French Writing*. Cambridge:

Cambridge University Press, 1992.

Cosgrove, D. (Ed.) *Mappings*. London: Reaktion Books, 1999.

_____ *Apollo's Eye: A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

Crapanzano, Vincent. *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago : The University of Chicago Press, 2004.

Crecelius, Kathryn J. « L'histoire et son double dans *Pélagie-la-Charrette* ». In *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*. Vol 6.2, 1981.

Cuccioletta Donald, Jean-François Côté et Frédéric Lesemann, dir. *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001.

D'Haenens, Albert. « Mémoires collectives et identifications communautaires. La fonction historique dans l'élaboration de l'à-venir social », *Cahier du Cacef*, no 93, 1982, p. 19-30.

De Finney, James. « Archéologie du récit commun acadien : requêtes et pétitions des exilés » dans *Présence francophone*, n°49, 1996.

Delanty, Gerard. *Citizenship in a Global Age :Travel, Language, Translation*. Buckingham : Open University Press, 2000.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille Plateaux*. Paris « Minuit, coll. « Critique » , 1980, pp 645 .

Desalvo, Jean-Luc. *Le Topos du mundus inversus dans l'oeuvre d'Antonine Maillet*. San Francisco : International Scholars Publications, 1999.

Dormon, James H. *The People Called Cajuns: Introduction to an Ethnohistory*. Lafayette (Louisiana): Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983.

Dramé, Kandioura. *The novel as transformation myth : a study of the novels of Mongo Beti and Ngugi wa Thiong'o*. Syracuse, N.Y. : Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, c1990.

Dramé, Mansour, 1962- *L'interculturalité au regard du roman sénégalais et québécois*. Paris : Harmattan, c2001.

Dunne, Angela. « La dépossession chez Antonine Maillet ». Extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Études Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, pp 287-296.

- Dubé**, Paul et Pamela **Sing** (dir.). *Communautés francophones. Espaces d'altérité*.
Edmonton : CEFCO, 2001, p. 1-23.
- Émond** Bernard, Marguerite **Maillet** & Gérald **LeBlanc**. *Bibliographie des publications d'Acadie, 1609-1999- sources premières et secondes*.
- Elder**, Jo-Ann. « Comment dire « l'Acadie » en anglais ? » Rencontre annuelle de l'APFUCC, mai 2003, Dalhousie University.
- Faragher**, John Mack. *A Great and Noble Scheme: The Tragic Story of the Expulsion of the French Acadians from their American Homeland*. New York: Norton, 2005.
- Faulkner**, William, 1897-1962. *Évangeline*. Traduit de l'anglais par Michel Gresset.
« Une malédiction inextricable » par Édouard **Glissant** (p. 5-8), copyright 1997.
Paris : Mercure de France, 1998.
- _____ « Evangeline : a story ». Dans *Atlantic Monthly*. Vol. 244, No. 5,
(November 1979), Boston : Atlantic Monthly Company, 1979, p. 67-80.
- _____ « Evangeline : a story ». Dans *William Faulkner Papers, 1925-1950*,
Accession #9817, Special Collections, University of Virginia Library, Charlottesville,
Va.
- Gallagher**, Mary. *Soundings in French Caribbean Writing Since 1950 : the Shock of Space and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 304.
- Gallant**, Melvin. *Le complexe d'Évangéline*. Moncton : Éditions de la Francophonie, 2001.
- _____ *Ti-Jean: contes acadiens*. Moncton, N.-B.: Éditions d'Acadie, 1973.
- Geertz**, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Book, 1973.
- Gellner**, E. *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press, 1983.
- Giraud**, Michel. « La patrimonialisation des cultures antillaises: Conditions, enjeux et effets pervers ». *Ethnologie française* 29.3 (1999) : 375-85.
- Glissant**, Edouard. *La créolité de St John Perse*. Gallimard :Paris, 1999.
- _____ *Traité du tout-monde*. Paris : Galimard, 1997.
- _____ *Le Discours Antillais*. Paris: Gallimard, 1997 [1981].
- _____ « Le chaos-monde, l'oral et l'écrit ». *Ecrire la parole de nuit*. Ed. par Ralph Ludwig. Paris : Gallimard, 1994, 111-129.
- _____ *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Griffiths**, N. E. S. (Naomi Elizabeth Saundaus). *From migrant to Acadian : a North American border people, 1604-1755*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 2005.
- Griole**t, Patrick. *Cadjins et créoles en Louisiane*. Paris: Payot, 1986.

- Halen**, Pierre. « Constructions identitaires et stratégies d'émergence : Notes pour une analyse institutionnelle du système littéraire francophone » dans *Études françaises*, Montréal, 37.2, 2001, p. 13-31.
- Hamel**, Réginald. *La Louisiane créole littéraire, politique et sociale : 1762-1900*. 2 vol. Montréal: Éditions Leméac, 1984.
- Handler**, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison : The University of Wisconsin Press, 1988.
- Handler**, Richard et Eric **Gable**. *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*. Durham and London : Duke University Press, 1997.
- Handler**, Richard et William **Saxton**. « Dyssimulation : Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in 'Living History' » dans *Cultural Anthropology*, 3.3, 1988, p. 242-260.
- Hautecoeur**, Jean-Paul, 1943-. *L'Acadie du discours : pour une sociologie de la culture acadienne*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1975.
- Hawkins**, Peter. « 'Until when shall we remain postcolonial?' Globalisation, nationalism and cultural self-determination in the literatures of the Indian Ocean ». In *e-France : an on-line Journal of French Studies* : 'L'ici et l'ailleurs': Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean, vol. 2, 2008.
<http://www.reading.ac.uk/e-France/>
- Hebert**, Timothy. *Acadian-Cajun Genealogy. Step by Step*. Lafayette : University of Louisiana at Lafayette, 1994.
- Hodson**, Christopher. « "A Bondage So Harsh" Acadian Labor in the French Caribbean, 1763–1766 ». In *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, Volume 5, Number 1, Spring 2007, 99-131 pp.
- Houssaye**, Sidonie (Mme de la). *Pouponne et Balthazar, nouvelle acadienne*. Nouvelle-Orléans, Librairie de l'Opinion, 1888.
- _____ *Pouponne and Balthaza*. Traduction et introduction de J. John Perret. Lafayette, LA: Center for Louisiana Studies, 1983.
- _____ Lettre de S. de la Houssaye à G. W. Cable, 28 juin 1887.
- _____ Lettre de S. de la Houssaye à G. W. Cable, 30 juillet 1887.
- _____ Lettre de S. de la Houssaye à G. W. Cable, 2 septembre 1887.
- _____ Lettre de S. de la Houssaye à G. W. Cable, 5 novembre 1887.
- Jolicoeur**, Catherine. *Les plus belles légendes acadiennes*. Montréal : Stanké, 1981.
- Johnson**, Marc. *Les stratégies de l'acadianité : analyse socio-historique du rôle de la presse dans la formation de l'identité acadienne*. Th. de doctorat, ss dir. de

François Chazel, sociologie, Université de Bordeaux II, 11/1991, 518p.

Karp, Ivan et Steven D. **Lavine** (éds.). *Exhibiting Cultures : The poetics and Politics of Museum Displays*. Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press, 1991.

Labelle, Ronald. « Etat de la recherche en ethnologie acadienne » in *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs*, sous la direction de Anne-Marie Desdouits et Laurier Turgeon. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1997, p. 49-57.

LaCapra, Dominick. *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2004.

Lapointe, J. et A. **Leclerc** (dir.). *Les Acadiens : État de la recherche* . Québec : Conseil de la vie française en Amérique, Association des Collèges Communautaires du Canada, Conférence 1985, 1987.

LeBlanc, Barbara. « Évangéline : l'émotion devenue mythe ». Dans *Continuité*, N°61, été 1994.

_____ « Evangeline as Identity Myth ». Dans *Femmes et Traditions/Women & Traditions* de l'Association canadienne d'ethnologie et de folklore.

_____ *Postcards from Acadie : Grand-Pre, Evangeline & The Acadian Identity*. Gaspereau Press; 2 edition (Jun 1 2003), 208 pages.

LeBlanc, Gérald et Claude **Beausoleil**. *La poésie Acadienne, 1948-1988*. Ottawa : Écrits des Forges, 1988.

LeBlanc, Georgette. *Alma*. Moncton : Éditions Perce-Neige, 2007.

Lefort, Danielle. « L'influence de W. Faulkner sur Antonine Maillet ». Extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Etudes Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, pp 297-304.

_____ *Le mythe d'Évangéline revisité par William Faulkner et Antonine Maillet*. Thèse de doctorat, Université de Lille, 2003.

Leitch, Vincent B., 1944-. *The Norton anthology of theory and criticism*. New York : W.W. Norton, c2001.

Le Menestrel, Sara. « Touristes indignes et voyageurs éclairés ? Démarches et comportements des touristes en Louisiane » dans *Ethnologie française*, numéro spécial, « La rencontre du touriste et de l'autochtone », 3 juillet 2002.

_____ « Du bon usage des « bons temps » : la mise en scène touristique des festivals en Louisiane », Actes du colloque international, « les « traditions inventées »: bilan et perspectives d'un paradigme », Université de Nice-Sophia Antipolis, 18-20 mai 2000, 2002.

_____ « Bienvenue au pays cadien. L'essor du tourisme culturel dans les petites villes franco-louisianaises », numéro spécial, « Tourisme en villes », *Espaces et*

sociétés, n° 100, 2000, p. 35-55.

_____ *La voie des Cadiens. Tourisme et identité en Louisiane*. Paris : Belin, Collection « Cultures américaines », 1999.

_____ « A la croisée des regards : la construction du patrimoine franco-louisianais » dans *Ethnologie française – Musée, nation après les colonies*, XXIX, Juillet-Septembre 1999/3, p. 409-419.

Lemire, Maurice (dir.). *Le Romantisme au Canada*. Québec : Nuit Blanche ; Saint-Laurent, Québec : Diffusion Dimédia, Les Cahiers du Centre de recherche en littérature québécoise de l'Université Laval, Série "Colloques", 1993. [PQ3907 .R66 1993 ALD]

Lewis, Shireen K. *Race, Culture, and Identity : Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité*. Lanham, MD : Lexington Books, 2006.

Longfellow, Henry Wadsworth. *Evangeline : A Tale of Acadia*. Boston : William D. Ticknor & Co., 1847.

Voir ci-dessous la bibliographie des rééditions et traductions du poème.

Magord, André (dir.). *L'Acadie plurielle. Dynamiques identitaires collectives et développement au sein de réalités acadiennes*. Moncton : Centre d'études acadiennes, 2003.

MacDonald, Sharon. « A people's story: heritage, identity and authenticity » dans C. Rojek, J. Urry (éds.), *Touring cultures. Transformations of travel and theory*, London, Routledge, 1997, p. 155-176.

McKenzie, Louisa. « Transplanting the Laurel : Mapping France in Du Bellay's Landscapes » in *e-France*, Volume I : 69-107, 2007.

MacPhail, Scott. « Lyric Nationalism: Whitman, American Studies, and the New Criticism ». In *Texas Studies in Literature and Language*, 44, no. 2, 2002, pp. 149-51.

Maillet, Antonine : voir la bibliographie complète de ses œuvres plus bas.

Maillet, Marguerite. *Bibliographie des publications d'Acadie, 1609-1990: sources premières et sources secondes*. Moncton, 1992

_____ *Histoire de la littérature acadienne. De rêve en rêve*. Moncton : Éditions d'Acadie, 1983.

_____ *Anthologie de textes littéraires acadiens, 1607-1975*. Moncton: Editions d'Acadie, 1979.

Maingueneau, Dominique. *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris : Dunod, 1993.

- Martin**, Ernest. *L'Évangéline de Longfellow et la suite merveilleuse d'un poème*. Paris : Hachette, 1936.
- Mauguière**, Bénédicte. « Le Théâtre Cadien: de l'Acadie à la Louisiane », in *Présence francophone* 43 (1993), 75-84.
- Michon**, Jacques. « Les éditions et traductions de l'Évangéline de Longfellow au Québec depuis 1865 ». Extrait des actes du colloque de Poitiers, « Acadiens : mythes et réalités », juin 1994, in *Études Canadiennes/Canadian Studies*, n° 37, 1994, pp 323-338.
- Morency**, Jean, 1960-. *Des cultures en contact : visions de l'Amérique du Nord francophone*. Québec : Éditions Nota bene, 2005.
- Moura**, Jean-Marc & Lieven D'hulst (éd.). *Les Études littéraires francophones : état des lieux*. Actes du colloque organisé par les Universités de Leuven, Kortrijk et de Lille, 2-4 mai 2002. Lille : éditions du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, « Travaux et recherches », 2003.
- Moura**, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF, 1999.
- Nora**, Pierre. " Entre Mémoire et Histoire ". Dans *Lieux de mémoire*, v. 1., Gallimard : Paris, 1984.
- Paratte**, Henri-Dominique. « Du lieu de création en Acadie : entre le trop-plein et nulle part ». In *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadiennes*. Vol. 18.1, 1993.
 _____ « Fragments d'une réalité éclatée : prolégomènes à une socio-esthétique vécue de la littérature acadienne à la fin de 1986 ». In *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadiennes*. Vol. 11.2 1986.
- Pease**, Donald et Robyn **Wiegman** (éd.). *The Futures of American Studies*. Durham, NC: Duke Univ. Press, 2002.
- Porter**, Noah. *Evangeline: The Place, the Story and the Poem*. New York; Paris: Cassell, Petter, Galpin, 1882.
- Precosky**, Don. « Seven Myths About Canadian Literature ». In *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*. Vol 11.1, 1986.
- Robert**, Marthe. *Roman des origines et origines du roman*, Paris : Gallimard, coll. «Tel», 1977, [Grasset, 1972].
- Roberts**, Charles G. D. *The Land of Evangeline and the Gateways Thither*. Kentville,

NS: Dominion Atlantic Railway, [1894].

Richard, Zachary. « L'émergence d'une littérature francophone en Louisiane » in *L'Acadie plurielle. Dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes* sous la direction d'André Magord. Moncton : Centre d'études acadiennes, 2003.

_____ *Faire récolte* (poésies). Moncton : Perce-Neige, collection "Acadie Tropicale", 1997 [1998].

_____ *Voyage de nuit* (poésies). Lafayette: USL Center for Louisiana Studies, 1985.

Rickels, Patricia K. « The Folklore of the Acadians ». In *The Cajuns : Essays on Their History and Culture*, sous la direction de G.R. Conrad, Lafayette, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. 219-232.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

Roberts, Charles George Douglas, Sir, 1860-1943. *A sister to Evangeline; being the story of Yvonne de Lamourie, and how she went into exile with the villagers of Grand Pré*. New York : Grosset and Dunlap [c1900].

Robertson, Roland. *Globalization : Social Theory and Global Culture*. Londres : Sage, 1992.

Rouch, Alain & Gérard **Clavreuil**. *Littératures nationales d'écriture française. Afrique noire, Caraïbes et Océan Indien. Histoire littéraire et anthologie*. Paris : Bordas, 1987.

Roy, Gabrielle. *Bonheur d'occasion*. Montréal : Beauchemin, 1976.

Roy, Michel. *L'Acadie perdue*. Montréal : éditions Québec-Amérique, 1978.

_____ *L'Acadie, des origines à nos jours. Essai de synthèse historique*. Montréal : Québec/Amérique, 1981.

Rushton, William Faulkner. *The Cajuns: From Acadia to Louisiana*. New York: Farrar Straus Giroux, 1979.

Saïd, Edward. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard, 2000.

Sartre, Jean-Paul. « Orphée noir ». *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Ed. by Léopold Sédar Senghor. Paris : Presses Universitaire de France, 1948.

Saucier, Corinne L. *Histoire et traditions de la paroisse des Avoyelles en Louisiane*, diss., Université Laval, Canada, 1949.

_____ *Folk Tales from French Louisiana*. Baton Rouge: Claitor's Publishing, 1972.

- Schama, S.** *Landscape and Memory*. New York : Knopf, 1995.
- Schwyzler, P.** « The Beauties of the Land: Bale's Books, Aske's Abbeys, and the Aesthetics of Nationhood » in *Renaissance Quarterly* 57: 99-125, 2004.
- Selwyn Tom (éd.)**. *The Tourist Image. Myths and Myths making in Tourism*. Chichester : Wyley, 1996.
 _____ *Chasing Myths. Essays in the Anthropology of Tourism*. New York, :John Wiley & Son, 1995.
- Sgard, A.** « Qu'est-ce qu'un paysage identitaire? », in *Paysage et identité régionale: De pays rhônalpins en paysages. Actes du colloque de Valence*. Ed. Chrystèle Burgard, Françoise Chenet. Valence : La Passe du Vent : 23-34, 1999.
- Simon, Sherry.** *L'hybridité culturelle*. Montréal : L'île de la tortue, 1999.
- Singh, Amritjit et Peter Schmidt (éd.)**. « On the Borders Between U.S. Studies and Postcolonial Theory ». In *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: Univ. of Mississippi Press, 2000, pp. 3-72.
- Smith-Thibodeaux, John (pseud.)**. *Les francophones de la Louisiane*. Paris: Éditions Entente, 1977.
- Spivak, Gayatri Chakravorty.** "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism & The Interpretation of Culture*, Ed. Cary Nelson & Lawrence Grossberg. London: Macmillan, 1988. pp. 271-313.
- St Martin, Gérard Labarré and Jacqueline Voorhies, eds.** *Ecrits louisianais du dix-neuvième siècle: Nouvelles, Contes et Fables*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1979.
- Stocking, George W. (éd.)**. *Objects and Others : Essays on Museums and Material Culture*. History of Anthropology 3. Madison : University of Wisconsin Press, 1985.
- Tauriac, Michel.** *Évangéline : roman*. Paris, Julliard, 1995, 360 p.
- Todorov, Tzvetan.** *Les abus de la mémoire*. Paris : Arléa, 1995 [1992]
 _____ *Les morales de l'histoire*. Paris : Grasset, 1991.
 _____ *The Conquest of America. The Question of the Other*. New York : Harper Perennial, 1992 [1985]
 _____ *La conquête de l'Amérique*. Paris : Seuil, 1982.
- Tregle, Joseph G. Jr.** « On That Word « Creole » Again : A Note ». In *Louisiana History*, Spring 1992. pp. 193-198.

- _____ « Early New Orleans Society : A Reappraisal » in *The Journal of Southern History*, Vol. 18, No. 1. (Feb. 1952), pp. 20-36.
- Tremblay**, Michel. *Les Belles-Sœurs*. Montréal : Leméac, 1972.
- Trépanier**, Cécyle. « La Louisiane française au seuil du XXe siècle. La commercialisation de la culture » dans G. Bouchard, *La construction d'une culture. Le Québec et L'Amérique française*, Ste Foy, Presses de l'Université de Laval, 1993, p. 361-394.
- Tujague**, François. *Chroniques louisianaises*. Shreveport : Cahiers du Tintamarre, 2003.
- Vergès**, Françoise. *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*. Paris : Albin Michel, 2006.
- Viau**, Robert. *Les visages d'Évangéline. Du poème au mythe*. Beauport (Québec) : MNH, 1998.
- _____ *Les grands dérangements: la déportation des Acadiens en littératures acadienne, québécoise et française*. Beauport (Québec) : MNH, 1997.
- Voorhies**, Felix. *Acadian Reminiscences*. Boston: The Palmer Company, 1907; réimpression. Lafayette: University of Southwestern Louisiana, Center for Louisiana Studies, 1978.
- _____ *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline*. New Iberia, La. : F. J. Dauterive, 1907. COL]
- _____ *Acadian reminiscences : with the true story of Evangeline*, Opelousas, LA : Jacobs News Depot, 1907.
- Wagonner**, May, ed. *Une fantaisie collective: Anthologie du drame louisianais cadien*. Lafayette: USL Center for Louisiana Studies, 1999.
- Waters**, Mary C. « L'ethnicité symbolique : un supplément d'âme pour l'Amérique blanche » dans *Hommes et Migrations*, 1162-1163, fév.-mars, 1993, p. 71-74.
- Le Roman colonial. Itinéraires et contacts de cultures*. Université Paris-Nord. Centre d'études francophones. Paris : L'Harmattan, c1987-c1990.

Longfellow : rééditions, adaptations et traductions du poème

- Appleton**, Jean. *Évangéline*. Pièce en 3 actes, en vers, d'après le poème de Henry W. Longfellow. Paris : Alphonse Lemerre, Editeur, 1891.
- Jego**, Jean. *Le roman d'Évangéline ou Terres d'exil*. Paris : Editions familiales de France, Editions SPES, 1920. [prose]

- Longfellow**, Henry W. *Evangeline. A Tale of Acadie*. Boston : William D. Ticknor & Company, 6e éd., 1848.
- _____ *Evangeline. A Tale of Acadie*. Illustrated by H. Hirschauer, C.S. White and Louisi Meynelle. Chicago : Dohohue, Henneberry & CO. 189_.
- _____ *Évangéline. Conte d'Acadie*. Traduction de l'anglais et adapté en vers français par Hector **Vaudreuil**. Paris : Flammarion, 1905.
- _____ *Évangéline*. Traduit et imité de l'anglais par Marcel **Poullin** d'après l'édition de Limoges : Eugène Ardent & Cie, éditeurs, [1894], 142p. Québec : La Bibliothèque électronique du Québec, volume 60 : version 1.5, Novembre 2001.
- _____ *Évangéline. Un conte d'Acadie*. Traduction de Pamphile **Lemay** [version de 1870 ?]. Halifax : Nimbus Publishing Limited, 1951.

L'œuvre d'Antonine Maillet

- Maillet**, Antonine. *Le Mystérieux Voyage de Rien*. Montréal : Léméac/Actes Sud, 2008, pp 311.
- _____ *Pierre Bleu*, (Léméac, Actes-Sud, 2006), roman.
- _____ *Le temps me dure : roman*. Montréal : Léméac, [Arles] : Actes-Sud, 2003.
- _____ *Madame Perfecta : roman*. [Arles] : Actes sud ; Montréal : Léméac, c2002.,
- _____ *Chronique d'une sorcière de vent : roman*. Montréal : Léméac, 1999 [Paris : Bernard Grasset, c2000].
- _____ *La Tempête*, Shakespeare, (traduction et adaptation, Léméac, 1997), théâtre.
- _____ *Le Chemin St-Jacques : roman*. Montréal : Léméac, 1996 [Paris : Bernard Grasset, 1997].
- _____ *L'Île-aux-Puces : commérages*. Montréal : Léméac, 1996.
- _____ *La Fontaine ou la Comédie des Animaux*. Montréal : Léméac, 1995.
- _____ *La Foire de la Saint-Barthélemy*, Ben Jonson, (traduction et adaptation, Léméac, 1994), théâtre.
- _____ *La Nuit des Rois*, Shakespeare, (traduction, Léméac, 1993), théâtre.
- _____ *Les Confessions de Jeanne de Valois : roman*. Montréal : Léméac, 1992 [Grasset, 1993].
- _____ *William S*, (Léméac, 1991), théâtre.
- _____ *L'Oursiade : roman*. Montréal : Léméac, 1990 [Paris : Bernard Grasset, 1991].
- _____ *Richard III*, Shakespeare, (traduction, Léméac, 1989), théâtre.
- _____ *Margot la Folle*. [Montréal] : Léméac, 1987.
- _____ *Le Huitième Jour*. Montréal : Léméac, 1986 [Paris : Bernard Grasset, 1987].
- _____ *Garrochés en Paradis*. Montréal : Léméac, 1986.
- _____ *Crache-à-Pic : roman*. Paris : Grasset, Montréal : Léméac, 1984.

- _____ *Les drôllatiques, horribles et épouvantables aventures de Panurge, ami de Pantagruel d'après Rabelais*. Montréal : Leméac, 1983.
- _____ *La Gribouille*. Paris : B. Grasset, c1982.
- _____ *La Contrebandière*, (Leméac, 1981), théâtre.
- _____ *Christophe Cartier de la Noisette dit Nounour*. Illustrations de Hans Troxler. Montréal : Leméac, 1993 [Hachette, c1981].
- _____ *Cent ans dans les bois*. Montréal : Leméac, 1981.
- _____ *Pélagie-la-Charrette*. Montréal : Leméac, Paris : Grasset, 1984.
- _____ *Le Bourgeois Gentleman*. Montréal : Leméac, 1978.
- _____ *Les Cordes-de-bois : [roman]*. Montréal : Leméac, Paris : Grasset, 1977.
- _____ *La Veuve Enragée*. Montréal : Leméac, 1977.
- _____ *Gapi*. Montréal : Leméac, 1976.
- _____ *Évangéline Deusse*. Montréal : Leméac, 1975.
- _____ *Emmanuel à Joseph à Dâvit*. Montréal : Leméac, 1975.
- _____ *L'Acadie pour quasiment rien*, (Leméac, 1973), guide touristique et humoristique.
- _____ *Mariaagélas : Roman Acadien*. Montréal : Leméac, 1973, Grasset, 1975), roman.
- _____ *Gapi et Sullivan*. Montréal : Leméac, 1973.
- _____ *Par derrière chez mon père*, (Leméac, 1972), contes.
- _____ *Don l'Original*, préf. de Jean Cléo Godin. Montréal : Leméac, 1977 [c1972].
- _____ *Rabelais et les traditions populaires en Acadie*. Thèse de doctorat. Les Presses de l'Université Laval, 1971 [1980 2e tirage (éd. spéciale)].
- _____ *La Sagouine*. Traduit en anglais par Wayne Grady. Fredericton : Goose Lane Editions, 2007 [c1971].
- _____ *La Sagouine ; pièce pour une femme seule*. Montréal : Leméac, c1971 [1973, 1974, Grasset, 1976, collection Poche-Québec, 1986].
- _____ *Les Crasseux ; pièce en deux actes*. Présentations de Rita Scalabrini et Jacques Ferron. Montréal : Leméac, 1974 [Holt & Rinehart, 1968, Montréal : Leméac, 1973 première version].
- _____ *On a mangé la dune*. Beauchemin, 1962 [Montréal : Leméac, 1977].
- _____ *Pointe-aux-Coques*. Fidès, 1958 [Montréal : Leméac, 1972].

THÉÂTRE :

- _____ *La Sagouine*, Théâtre du Rideau Vert, octobre 1972, mars 1973 et avril 1984. Mise en scène : Eugène Gallant. Tournée européenne, septembre et novembre 1976 : France, Belgique et Suisse. Compagnie Renaud-Barrault, Théâtre d'Orsay, septembre, octobre 1976. Festival d'Avignon, France, juillet 1978.
- _____ *Mariaagélas*, Théâtre du Rideau Vert, mai 1974, mise en scène : Roland Laroche.

La Sagouine II, Théâtre du Rideau Vert, décembre 1975, mise en scène : Eugène Gallant.

Evangéline Deusse, Théâtre du Rideau Vert, mars 1976 et février 1977. Tournée en 1976 : Québec, Sherbrooke, Moncton et au Théâtre du Rideau Vert dans le cadre du programme Arts et Culture des Jeux Olympiques de Montréal. Mise en scène : Yvette Brind'Amour. Festival d'Avignon, France, juillet 1978.

Gapi, Théâtre du Rideau Vert, novembre 1977. Mise en scène : Yvette Brind'Amour. Festival d'Avignon, France, juillet 1978.

La Veuve Enragée, Théâtre du Rideau Vert, décembre 1978. Mise en scène : Yvette Brind'Amour.

Le Bourgeois Gentleman, Théâtre du Rideau Vert, septembre 1978. Mise en scène : Yvette Brind'Amour.

Emmanuel à Joseph à Dâvit, Théâtre du Rideau Vert, décembre 1979. Mise en scène : Yvette Brind'Amour.

La Contrebandière, Théâtre du Rideau Vert, avril 1981. Mise en scène : Roland Laroche.

La Joyeuse Criée, Théâtre du Rideau Vert, décembre 1982. Tournée février, juin et juillet 1983 au Québec, Nouveau-Brunswick et Ontario. Mise en scène : Yvette Brind'Amour.

Les drôllatiques, horribles et épouvantables aventures de Panurge ami de Pantagruel d'après Rabelais. Théâtre du Rideau Vert en coproduction avec le Trident, mars 1983 et Québec avril 1983. Mise en scène : Jean-Claude Marcus.

Garrochés en Paradis, Théâtre du Rideau Vert, octobre 1986. Novembre 1986 au Centre National des Arts, Ottawa et février 1987 au Trident, Québec. Mise en scène : Roland Laroche.

Margot la Folle, Théâtre du Rideau Vert, septembre 1987. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

Les Fantastiques de Tom Jones, traduction. Théâtre du Rideau Vert en coproduction avec le Centre National des Arts, Ottawa, novembre 1988 et CNA novembre 1988. Mise en scène : Denise Filiatrault.

Richard III de Shakespeare, traduction. Théâtre du Rideau Vert en coproduction avec le Centre National des Arts, Ottawa, octobre 1989 et CNA septembre 1989. Mise en scène : André Brassard.

Valentine de Willy Russel, traduction et adaptation. Théâtre du Rideau Vert, janvier 1990. Mise en scène : Jean Besré.

Willam S, Théâtre du Rideau Vert, avril 1991. Mise en scène : André Brassard.

La Nuit des Rois de Shakespeare, traduction. Théâtre du Rideau Vert, avril 1993. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

La foire de la Saint-Barthélemy de Ben Jonson, traduction et adaptation. Théâtre du Rideau Vert, avril 1994. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

La Fontaine ou la Comédie des Animaux, Théâtre du Rideau Vert, avril 1995. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

La Tempête de Shakespeare, traduction. Théâtre du Rideau Vert, février 1997. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

Hamlet de Shakespeare, traduction. Théâtre du Rideau Vert, février 1999. Mise en scène : Guillermo de Andrea.

Le Tintamarre, Théâtre du Rideau Vert, avril-mai 1999. Mise en Scène : Guillermo de Andrea.

Pygmalion de George Bernard Shaw, traduction. Théâtre du Rideau Vert, septembre-octobre 1999. Mise en scène : Françoise Faucher.

Journaux

Comeau, Laurent. « Hymne à l'Évangéline », in *L'Acayen*, 2 :2, Bathurst, 1974, p. 34.

Dassylva, Martial. « Évangéline est morte ; vive la Sagouine ! » in *La Presse*, 14 octobre 1972, p.C.4. [cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981.

Gruslin, Adrien. « En racontant 'Évangéline Deusse' » in *Le Devoir*, 9 mars 1976, p. 13. [cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981.

Martel, Réginald. « L'Évangéline selon Antonine » in *La Presse*, 14 mars 1974, p.D.2. [cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981.

Royer, Jean. « Un personnage nouveau d'Antonine Maillet dans 'Les cordes-de-bois' : La Bessoune » in *Le Devoir*, 29 octobre 1977, [cité dans *Antonine Maillet. Dossier de presse 1962-1981. 128 pages*. Sherbrooke : Bibliothèque de Séminaire de Sherbrooke, 1981.

Filmographie

Canadian Bioscope Company (film by). *Evangeline*. Halifax (Nouvelle-Écosse) : Canadian Bioscope Co., Ltd., 1913.

Carewe, Edwin. *Evangeline*. Edwin Carewe presents ; ... directed by Edwin Carewe ; screen story by Finis Fox ; Edwin Carewe-Feature Productions, Inc. ; United Artists Picture. Videodisc release of a 1929 motion picture. New York, N.Y. : Milestone Film & Video ; Chatsworth, Calif. : distributed exclusively by Image Entertainment, 2001. 87 min. B&w, tinted, silent with English intertitles and musical accompaniment.

Fox, William. *Evangeline*. Fox Film Corporation. 1919.

Pellerin, Ginette. *Evangéline en quête (Evangeline's Quest)*, 53 minutes, 1996.
_____ *Les infinis sont possibles*. Antonine Maillet. BNF, 2009.

Expositions

Robichaud, Deborah (curatrice invitée). *L'odyssée d'Évangéline*. Exposition temporaire au Musée acadien de l'Université de Moncton., Moncton, NB, 1997.