

Université de Montréal

**Les réjouissances populaires en Amérique française et la  
construction d'identités sociales (1770-1870)**

par Mikael Dumont

Département d'histoire  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en histoire

Août 2019

© Mikael Dumont, 2019

Université de Montréal  
Unité académique : Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

*Cette thèse intitulée*

**Les réjouissances populaires en Amérique française et la  
construction d'identités sociales (1770-1870)**

*Présentée par*

**Mikael Dumont**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Thomas Wien**

Président-rapporteur

**Ollivier Hubert**

Directeur de recherche

**Catherine Desbarats**

Codirectrice

**Guillaume Teasdale**

Membre du jury

**Robert Englebert**

Examineur externe

## Résumé

Cette thèse porte sur les rôles sociaux des réjouissances populaires dans les communautés rurales francophones de l'Amérique du Nord entre les années 1770 et 1870. Elle aborde le sujet de la fête en dirigeant plus précisément son regard sur la festivité. L'objectif principal est de mettre en lumière comment les festivités, que nous appelons réjouissances populaires, influencent le fonctionnement des sociétés francophones nord-américaines. Quels rôles les réjouissances populaires jouent-elles dans la vie sociale des habitants de ces sociétés? Quels impacts ont-elles sur les identités individuelles et collectives? Conservent-elles les mêmes caractéristiques d'une société à l'autre ou s'adaptent-elles à des environnements et à des contextes différents? Comment se développent-elles et évoluent-elles au fil du temps? Quels sont les éléments qui influencent leur évolution? Afin de répondre à ces questions, l'accent est mis sur l'étude de certaines réjouissances populaires au sein de quatre populations rurales d'origine française, c'est-à-dire les habitants de la vallée du Saint-Laurent, de la région de Détroit, du Pays des Illinois et de la Louisiane (plus précisément les habitants d'origine acadienne).

En se fondant sur des monographies publiées, des manuscrits personnels, de la correspondance ecclésiastique, de la littérature de fiction et des travaux de folkloristes, chacun des cinq chapitres représente une étude de cas qui permet de montrer comment les réjouissances populaires sont influencées par le contexte dans lequel les habitants vivent et comment la sociabilité festive intervient dans la construction de différentes identités sociales, c'est-à-dire des identités de race, de genre et de classe. Dans le premier chapitre, le regard porté sur les noces des Canadiens et des Louisianais d'origine acadienne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle fait ressortir que la nourriture, la boisson, la musique et la danse sont très présentes, mais surtout que ces festivités sont le théâtre de nombreux rites de passage s'adressant au nouveau couple, et souvent plus particulièrement à l'épouse, qui permettent à la communauté de contrôler la reconnaissance et l'officialisation de leur union sociale et sexuelle. Dans le deuxième et le troisième chapitre, l'analyse de la guignolée, de l'Épiphanie et surtout du carnaval au Canada, à Détroit ainsi que dans les villages du Pays des Illinois permet de montrer que cette période festive est influencée par le climat hivernal des colonies nordiques et qu'elle

demeure un moment fort de la vie sociale des habitants. Elle est, entre autres, synonyme, dans les trois régions, de rencontres, de soupers et de bals au cours desquels les habitants déterminent ceux qui ont le droit de se fréquenter, c'est-à-dire des jeunes issus du même rang social, et ceux qui font partie intégrante de leur communauté et ceux qui en sont exclus, c'est-à-dire des habitants plus démunis (vallée du Saint-Laurent) ou des Noirs et des Autochtones (Pays des Illinois). Dans le quatrième chapitre, l'étude de l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne met en lumière comment, malgré le succès, au fil du temps, de l'Église catholique dans ses tentatives d'imposer la sanctification de cette journée, les bals de maison perdurent, en étant transférés au samedi, et participent à la construction de l'identité raciale de cette population. Dans le dernier chapitre, l'examen de l'évolution des réjouissances de la plantation du mai expose l'efficacité des rapports de réciprocité pour solidifier et renforcer la hiérarchie sociale dans les campagnes canadiennes, c'est-à-dire entre les habitants et un membre de l'élite locale (seigneur ou capitaine de milice).

Cette thèse contribue à enrichir l'historiographie de la fête en Amérique française qui aborde très peu le sujet des réjouissances populaires rurales sous l'angle de la sociabilité festive. Elle montre que ces réjouissances sont intimement liées aux aspects contextuels de chacune des quatre régions étudiées, c'est-à-dire la démographie, la présence d'autres groupes ethniques, le climat, la géographie, les rapports genrés, l'économie, la situation politique et la hiérarchie sociale. Les habitants francophones des milieux ruraux adaptent leurs réjouissances populaires aux particularités de leur société, mais elles préservent tout de même, parfois jusqu'aux années 1870, leurs fonctions régulatrices de reproduction des hiérarchies sociales, économiques, genrées et raciales. En d'autres mots, elles sont un outil permettant à ces francophones, non seulement d'affirmer leur identité d'origine française, mais aussi d'identifier clairement les personnes qui peuvent ou qui ne peuvent pas se réclamer de cette identité et les inégalités qui sont produites à l'intérieur de ce processus.

**Mots-clés :** réjouissances populaires, fête, Amérique française, campagne, ruraux, sociabilité, identités, inégalités, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles.

## Abstract

This thesis focuses on the social roles of popular celebrations in rural French-speaking communities of North America between 1770 and 1870. It approaches the subject of festivals by looking more precisely at the festivity. The main objective is to highlight how the festivities, which we call popular celebrations, influence the functioning of North American francophone societies. What roles do popular celebrations play in the social life of the inhabitants of these societies? What impacts do they have on individual and collective identities? Do they retain the same characteristics from one society to another or do they adapt to different environments and contexts? How do they develop and evolve over time? What are the elements that influence their evolution? In order to answer these questions, the focus is on studying certain popular celebrations among four rural populations of French origin, namely the inhabitants of the St. Lawrence Valley, the Detroit region, the Illinois Country and Louisiana (more specifically, the inhabitants of Acadian origin).

Based on published monographs, personal manuscripts, church correspondence, fictional literature and the work of folklorists, each of the five chapters represents a case study that shows how popular celebrations are influenced by the context in which people live and how festive sociability is involved in the construction of different social identities, such as those relating to race, gender and class. In the first chapter, a look at the weddings of Canadians and Louisianans of Acadian origin in the late 18<sup>th</sup> and mid-19<sup>th</sup> centuries reveals that food, drink, music and dance are very much in evidence, but above all that these festivities are the scene of many rites of passage for the new couple, and often more particularly for the wife, allowing the community to control the recognition and formalization of their social and sexual union. In the second and third chapters, the analysis of the *guignolée*, Epiphany and especially the carnival in Canada, Detroit and the villages of the Illinois Country shows that this festive period is influenced by the winter climate of the northern colonies and that it remains a key moment in the social life of the inhabitants. Among other things, it is synonymous in all three regions with meetings, dinners and balls during which residents determine who has the right to court with whom, that is, young people of the same social rank, and those who are an integral part of their community and those who are excluded from it, that is, poorer residents (St. Lawrence Valley)

or Blacks and Indigenous people (Illinois Country). In the fourth chapter, the study of the evolution of the Sunday culture of Louisianans of Acadian origin highlights how, despite the success, over time, of the Catholic Church in its attempts to impose the sanctification of this day, house balls persist, being transferred to Saturdays, and contribute to the construction of this population's racial identity. In the last chapter, an examination of the evolution of the May Day celebrations shows the effectiveness of reciprocal relationships in reinforcing and strengthening the social hierarchy in rural Canada, that is, between country people and a member of the local elite (seigneur or militia captain).

This thesis enriches the existing historiography of festival in French America, which hardly addresses the subject of rural popular celebrations from the perspective of festive sociability. It shows that these celebrations are closely linked to the contextual aspects of each of the four regions studied, i.e. the demography, the presence of other ethnic groups, the climate, the geography, the gender relations, the economy, the political situation and the social hierarchy. Francophone inhabitants of rural areas adapt their popular celebrations to the particularities of their society, but those celebrations still preserve, sometimes until the 1870s, their regulatory functions of reproducing social, economic, gender and racial hierarchies. In other words, they are a tool that allows these Francophones not only to affirm their identity of French origin, but also to clearly identify the people who can or cannot claim this identity and the inequalities that are produced within this process.

**Keywords:** popular celebrations, festival, French America, countryside, country people, sociability, identities, inequalities, eighteenth-nineteenth centuries.

# Table des matières

<b>Résumé</b> .....	i
<b>Abstract</b> .....	iii
<b>Table des matières</b> .....	v
<b>Liste des figures</b> .....	ix
<b>Liste des abréviations</b> .....	x
<b>Remerciements</b> .....	xii
<b>Introduction</b> .....	1
1. Une typologie de la fête .....	2
1.1 La fête traditionnelle.....	2
1.2 La fête saisonnière et familiale .....	4
1.3 La fête politique .....	4
1.4 La division entre la cérémonie et la festivité .....	6
2. Historiographie de la fête en Amérique française.....	7
2.1 Le folklorisme.....	8
2.2 L’ethnologie.....	12
2.3 L’ethnohistoire.....	16
2.4 L’histoire sociale.....	22
2.5 L’histoire culturelle.....	24
3. Délimitations du cadre de recherche.....	30
3.1 Populations étudiées.....	30
3.1.1 Vallée du Saint-Laurent .....	35
3.1.2 Région de Détroit.....	37
3.1.3 Pays des Illinois .....	40
3.1.4 Louisiane.....	42
3.1.5 Explication de la périodisation.....	45
3.2 La réjouissance populaire .....	46

4. Présentation de la recherche.....	47
4.1 Les sources.....	48
4.1.1 Monographies et manuscrits personnels .....	48
4.1.2 Correspondance ecclésiastique .....	49
4.1.3 Littérature de fiction .....	50
4.1.4 Travaux de folkloristes .....	51
4.2 Méthodologie .....	51
<b>Chapitre 1. Les noces canadiennes et louisianaises acadiennes : un rite de passage simplifié.....</b>	<b>54</b>
1. Les noces canadiennes .....	55
1.1 La simplicité de la fin du XVIII <sup>e</sup> siècle .....	57
1.2 L’amplification des réjouissances.....	70
1.2.1 L’idéal des romans du terroir.....	71
1.2.2 Le réalisme des monographies.....	77
2. Les noces des Louisianais d’origine acadienne .....	90
2.1 Les moyens du bord après le Grand Dérangement.....	91
2.2 Plus ça change, plus c’est pareil !.....	104
Conclusion .....	117
<b>Chapitre 2. Un carnaval adapté au climat nordique .....</b>	<b>121</b>
1. Le carnaval canadien.....	122
1.1 Les déplacements en carriole .....	125
1.1.1 Le divertissement extérieur par excellence.....	128
1.1.2 L’esprit carnavalesque des courses de chevaux.....	132
1.2 Les veillées hivernales .....	138
1.2.1 L’impact négligeable du climat hivernal .....	140
1.2.2 L’esprit communautaire des soupers .....	141
1.2.3 Des bals réservés à la jeunesse.....	147
1.2.4 Les veillées de contes.....	152
2. Le carnaval détroitien .....	157
2.1 L’environnement géographique, social et culturel de la région de Détroit.....	158
2.2 Les déplacements en carriole .....	162
2.2.1 Des courses de chevaux animées par un même esprit carnavalesque.....	164



2.3 Les veillées hivernales .....	170
2.3.1 L'exemple éclairant d'un poste de traite.....	171
2.3.2 Des bals à l'objectif très similaire.....	174
Conclusion .....	180
<b>Chapitre 3. L'esprit communautaire et traditionnel du carnaval au Pays des Illinois ..</b>	<b>183</b>
1. Une quête festive à l'objectif rassembleur.....	190
2. Une fête à la pluralité royale.....	202
3. Des bals de carnaval axés sur la rencontre.....	208
Conclusion .....	226
<b>Chapitre 4. De la profanation à la sanctification : l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne .....</b>	<b>228</b>
1. Signification et représentation du dimanche dans le catholicisme .....	229
1.1 L'exemple européen.....	231
1.2 L'exemple canadien .....	232
1.3 L'étude de cas : la Louisiane.....	233
2. Un dimanche festif au début du XIX <sup>e</sup> siècle.....	235
3. Une première percée pour l'Église : l'exemple du bayou Lafourche.....	246
4. Un « véritable » jour du Seigneur au milieu du XIX <sup>e</sup> siècle.....	255
Conclusion .....	273
<b>Chapitre 5. La plantation du mai : du rituel féodal à la fête printanière .....</b>	<b>275</b>
1. L'origine du rituel du mai dans la vallée du Saint-Laurent .....	277
2. Un nouveau destinataire, mais un rituel festif toujours aussi efficace.....	281
3. La diminution de la fréquence et la préservation du rituel festif .....	293
4. Un rituel seigneurial dépendant de la volonté des habitants.....	311
5. La transformation du rituel en fête communautaire.....	318
6. Une simple fête printanière.....	326
Conclusion .....	327
<b>Conclusion .....</b>	<b>330</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>338</b>
1. Sources primaires.....	338

1.1 Journaux .....	338
1.2 Centres d'archives.....	338
1.3 Sources publiées.....	339
2. Sources secondaires .....	348
2.1 Europe .....	348
2.2 États-Unis.....	351
2.3 Canada anglais .....	353
2.4 Amérique du Nord .....	354
2.5 Acadie .....	355
2.6 Vallée du Saint-Laurent .....	355
2.7 Région de Détroit.....	369
2.8 Pays des Illinois .....	371
2.9 Louisiane.....	374

## Liste des figures

Figure 1 : Carte de la présence coloniale en Amérique du Nord vers 1750.....	34
Figure 2 : Carte de la région de Détroit (vers 1800) .....	160
Figure 3 : Carte du Pays des Illinois (fin du XVIII <sup>e</sup> siècle) .....	185
Figure 4 : Carte des premiers établissements acadiens en Louisiane (1760-1785).....	237
Figure 5 : Carte de la côte des Acadiens en 1816 .....	241
Figure 6 : Carte des localités du bayou Lafourche .....	250
Figure 7 : Carte des régions des Attakapas et des Opelousas au milieu du XIX <sup>e</sup> siècle .....	258
Figure 8 : Croquis du village de Baie-Saint-Paul au mois d'août 1819 .....	297

## Liste des abréviations

AAQ: Archives de l'Archidiocèse de Québec

ACAM: Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal

ACEV: Archives de la Chancellerie de l'Évêché de Valleyfield

ADJ: Archives du Diocèse de Joliette

ADSH: Archives du Diocèse de Saint-Hyacinthe

ADSJL: Archives du Diocèse de Saint-Jean-Longueuil

ADTR: Archives du Diocèse de Trois-Rivières

AUND: Archives de l'Université Notre-Dame

BAnQ: Bibliothèque et Archives nationales du Québec

RAPQ: Rapport de l'Archiviste de la province de Québec

*En l'honneur de mon grand-père, Adrien Dumont*

## Remerciements

Mon parcours doctoral fut certainement l'un des moments les plus difficiles et les plus enrichissants à la fois de ma vie. Ces sept dernières années furent remplies de grandes périodes de découvertes et de plaisirs, mais également de doutes, de remises en question et de découragements. L'une de mes professeures lors de mon baccalauréat à l'Université McGill, Suzanne Morton pour ne pas la nommer, m'avait dit avant le commencement de ma thèse, qu'un doctorat était comme courir un marathon. Je n'avais pas réellement saisi sa comparaison à l'époque, mais force est de constater qu'elle avait entièrement raison. Tout au long de ces années, j'ai eu l'impression que le parcours était beaucoup trop long et que les embûches qu'il laissait sur mon chemin ne faisaient que m'éloigner d'une arrivée qui a semblé si inatteignable à de multiples reprises. Plusieurs personnes m'ont permis de garder l'espoir, l'énergie et le courage nécessaires en cours de route pour rallier la fin de ce marathon.

Il y a huit ans, je suis revenu de la France, après y avoir complété ma maîtrise, pour venir faire une thèse sur l'histoire de la fête en Amérique française. J'ai alors découvert que la personne toute désignée pour m'aider à approfondir le sujet était Ollivier Hubert. Ce dernier a tout de suite accepté de me diriger et je lui en suis encore aujourd'hui très reconnaissant. Ollivier m'a été d'une grande aide tout au long de cette thèse. Il a toujours pris le temps de me lire et de m'écouter avec attention et rigueur. Ses conseils judicieux, ses analyses pertinentes et ses commentaires réfléchis ont joué un grand rôle dans la réussite de cette recherche. Sa franchise, bien que pas toujours facile à entendre, m'a permis d'avoir toujours l'heure juste.

Un an après le début de ma thèse, Catherine Desbarats a accepté de se joindre à Ollivier afin de m'encadrer dans mes recherches. Cette professeure que je connaissais depuis mes premiers pas en histoire à l'Université McGill est venue ajouter ses commentaires et ses conseils qui m'ont permis d'approfondir mes lectures et mes analyses des communautés francophones de l'Amérique française. De plus, par sa gentillesse, son écoute et son humanité, elle a souvent réussi à m'encourager et à me faire persévérer dans les moments plus difficiles.

La recherche en histoire est souvent parsemée d'embûches et je ne peux passer sous silence les personnes et les institutions qui m'ont aidé tout au long de mon parcours. Je remercie les employés des centres d'archives des différents diocèses québécois que j'ai visités ainsi que

ceux des archives de l'Université Notre-Dame aux États-Unis. Je remercie également les organismes subventionnaires qui m'ont octroyé des bourses au cours de mon parcours doctoral : le département d'histoire de l'Université de Montréal, le Centre interuniversitaire d'études québécoises, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, le Cushwa Center for the Study of American Catholicism à l'Université Notre-Dame et la Chaire de la Fondation J.W. McConnell en études américaines de l'Université de Montréal. Sans ces apports financiers, je n'aurais certainement pas pu mener mon projet à terme.

Les sept dernières années furent aussi ponctuées de nombreuses rencontres professionnelles fort stimulantes et enrichissantes qui m'ont permis de sortir de la solitude associée au parcours doctoral. Plusieurs de ces rencontres m'ont donné l'occasion d'apprendre à connaître des personnes que j'apprécie et que j'estime beaucoup. Je tiens à remercier Virginie Pineault, Philomène Gallez, Jean-Yves Lagasse, Stéphanie O'Neill, Catherine Larochelle, Amanda Ricci, Carolyn McNally, André Bilodeau, Marjolaine Poirier, Ariane Jacques-Côté, Claire Garnier, Paul-Étienne Rainville et j'en passe. Je remercie également plusieurs autres collègues doctorant(e)s et professeur(e)s que j'ai rencontré(e)s au cours des années.

Je ne pourrais oublier les gens de mon entourage, car c'est en grande partie grâce à eux si j'ai pu passer au travers des sept dernières années en préservant un équilibre entre ma vie personnelle et ma vie professionnelle. Mes chers amis Pierre, Viviane, FX, Elsa, Véro et sans oublier ceux et celles qui vivent de l'autre côté de l'océan et que je ne vois pas aussi souvent que je voudrais, Adrien, Julie, Lucie, Guillaume, Noémie, Nicole, Jean-Claude et bien d'autres, je vous remercie pour les moments de plaisir passés ensemble autour d'un bon repas ou d'une bonne bière. Nos échanges, nos discussions et nos rires toujours remplis d'une grande sincérité m'ont tant apporté, car ils m'ont permis de remettre plein de choses en perspective.

Que dire de ma famille qui a été au cœur de mon parcours doctoral. Elle est le pilier qui m'a permis de continuer et de croire en moi. Je remercie ma sœur Marie-Eve, mon beau-frère Alex et mes neveux et nièces Nathan, Adèle et Édouard. Mes moments passés en votre compagnie m'ont toujours apporté beaucoup de bonheur. Mes parents, Lisette et Jocelyn, sont réellement des personnes exceptionnelles. Votre présence, votre écoute, vos encouragements, votre amour et votre attention à mon égard ont joué un grand rôle dans ma réussite. Je ne pourrais assez vous remercier pour tout ce que vous avez fait.

Enfin, je ne peux terminer ces remerciements sans souligner l'apport majeur de celle qui partage ma vie depuis maintenant un peu plus de quatre ans. Alexandra, mon amour, ta rencontre a véritablement été la meilleure chose qui me soit arrivée au cours des sept dernières années. Tu as embelli mon monde et ta présence est devenue si chère à mes yeux. Ton intelligence, ta bonté, ton empathie, ta générosité et ton attention me charment tous les jours. Tu as toujours su trouver les mots et la manière pour me remonter le moral et m'encourager dans les moments les plus pénibles de mon parcours. Tu as toujours cru en moi même lorsque je n'y croyais plus de mon côté. Je te remercie du plus profond de mon cœur d'être à mes côtés dans tous les moments de notre vie.



# Introduction

Dans les sociétés contemporaines, la fête est associée à la joie, au plaisir, à l'amusement, à la discussion, au relâchement, au défoulement, à l'excès, etc. Elle est généralement conçue comme positive. Pourtant, il s'agit d'une pratique sociale fort complexe qui revêt des sens multiples. Dans l'histoire, les êtres humains ont fêté de différentes façons et pour diverses raisons. En fait, étudier ce vaste sujet permet d'en apprendre beaucoup sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés, et donc en l'occurrence de celles composées de personnes d'origine française en Amérique du Nord aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Qu'est-ce que l'analyse de la fête permettrait de mettre en lumière dans ces sociétés ? À quoi sert-elle et quel genre d'impact a-t-elle dans la vie de ses habitants ? Comment s'adapte-t-elle à leur environnement et à leur mode de vie ? Quelle relation entretiennent-ils avec elle ? Quand et comment se manifeste-t-elle ? Comment évolue-t-elle au fil du temps ? Conserve-t-elle ses éléments traditionnels ou se modifie-t-elle à la suite des changements socio-économiques ? Ces questions sont au cœur de la présente étude.

Il est curieux de constater que, dans l'historiographie de l'Amérique française, le phénomène festif a été peu examiné et, lorsqu'il l'a été, rarement comme sujet principal. Certes, les quelques études qui l'abordent fournissent la plupart du temps beaucoup de détails sur un événement festif en particulier. Elles précisent parfois les aspects qui entourent cet événement festif, la manière dont il évolue au fil du temps ou encore le ou les rôle(s) qu'il joue dans la société. Mais elles interrogent peu les fonctions sociales de la fête comme forme ritualisée de la sociabilité et son impact dans les vies personnelles et collectives. Elles concentrent aussi surtout leur attention sur l'époque récente et évoquent moins souvent les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Leur analyse est donc plus fréquemment axée sur l'encadrement et le contrôle de l'événement festif ou sur l'événement lui-même que sur la fête en tant que pratique sociale. Cette thèse entend donc venir combler une partie de ces vides dans l'historiographie.

Avant de montrer plus en détail comment cette thèse se démarquera et apportera une contribution significative aux études portant sur la fête en Amérique française, il faut penser la fête en tant qu'objet d'investigation, la théoriser, en en présentant une typologie. La fête est un vaste sujet qui a été étudié dans toutes les sociétés. Au fil de nos lectures, il nous est apparu

nécessaire de montrer les types de fêtes les plus importants que nous retrouvons dans l'historiographie afin d'expliquer clairement le type de fête que nous entendons étudier dans cette thèse. Nous croyons que cette tâche servira ensuite à mettre mieux en lumière les spécificités de notre angle d'approche et le sens de notre démarche lorsque viendra le temps de situer notre recherche par rapport à l'historiographie. À la suite de cette typologie, les différentes approches que les historien(nes) de l'Amérique française et les spécialistes d'autres sciences humaines ont privilégiées pour aborder cet objet d'étude seront expliquées. Finalement, les cadres de la recherche seront précisés : le choix des populations analysées, les contextes sociaux dans lesquels elles vivent, la définition du concept de fête qui sera privilégié, la problématique de l'étude, les sources mobilisées ainsi que la méthodologie employée.

## **1. Une typologie de la fête**

### **1.1 La fête traditionnelle**

La fête n'est pas seulement une pratique, c'est aussi un objet théorisé diversement par les institutions comme par les sciences sociales et qui a attiré l'attention de plusieurs historiens. Le Français Abel Poitrineau s'est penché sur la fête dite traditionnelle. Selon lui, il « existe en vérité beaucoup de modèles de “fête traditionnelle” : du pèlerinage à la fête baladoire, de la bravade provençale à la kermesse flamande, le vocabulaire qui s'exprime en matière de fêtes, suggère ce pluralisme festif<sup>1</sup> ». En France, l'on retrouve les fêtes religieuses périodiques (Pâques, mariage, Mardi gras, Mi-Carême, etc.) ou à date fixe (Noël, Jour de l'An, Épiphanie, Saint-Marc, Sainte-Catherine, etc.) qui sont des jours chômés au cours desquels les habitants ne doivent pas travailler. Ils doivent prendre une pause du quotidien pour observer certaines cérémonies associées à la fête. La fête traditionnelle peut aussi être étatique (fête dynastique) lorsqu'elle est organisée par les autorités politiques ou religieuses. Elle donne souvent l'occasion d'un cortège qui reproduit l'ordre hiérarchique (défilés de la Fête-Dieu et de la Saint-Jean-Baptiste). Ces diverses formes de la fête traditionnelle sont contrôlées par les pouvoirs religieux et politiques qui en décident la création, l'existence et la suppression. La participation

---

<sup>1</sup> Abel Poitrineau, « La fête traditionnelle », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 221 (1975), p. 339.

publique y est à la fois obligée, surveillée, encadrée et canalisée. Les fêtes traditionnelles sont répétitives, laissant peu d'espace pour la spontanéité, et développent des rituels auxquels la population est censée obéir. La ritualisation des éléments de la fête traditionnelle permet d'intégrer et de pérenniser les éléments du passé culturel des communautés<sup>2</sup>. L'historien Gaston Bordet ajoute que ces caractéristiques induisent que la fête n'est pas que synonyme de joie, d'épanouissement du plaisir, «d'exaltation débridée rejetant toute contrainte, de spontanéité créatrice où chacun et tous donneraient libre cours à l'épanouissement exaltant de leur être<sup>3</sup>». Qu'elle soit joyeuse, sérieuse ou ennuyante, la fête traditionnelle demeure si stéréotypée et ritualisée qu'elle est une coupure et un rejet du quotidien. Elle use du passé pour le futur dans le but d'être «un pont qui enjambe et renie le marais glauque du présent et relie les deux rives de l'histoire et de l'utopie<sup>4</sup>».

En fait, la volonté, de la part de l'Église et de l'État, de contrôler les éléments de la fête traditionnelle et la participation de la population, répond à un besoin d'éviter les débordements découlant des jeux et des divertissements présents dans la fête. Poitrineau souligne que les défoulements qu'occasionnent les jeux donnent «à tous l'occasion brève de se réaliser, et à chacun un accès latéral et furtif aux satisfactions de prestige, de sexe ou d'argent dont il est sevré en temps ordinaire<sup>5</sup>». À mesure que les autorités ecclésiastiques et civiles codifient la fête traditionnelle, les débordements et les défoulements, si importants pour satisfaire certains besoins réprimés des individus en temps ordinaire, disparaissent progressivement, ce qui a pour effet de rendre cette fête de moins en moins intelligible. Les gens s'en désintéressent alors, car sa fonction sociale s'est amoindrie. Poitrineau ajoute que toute fête, peu importe son type, «a pour fonction d'unir les individus par-delà les différences catégorielles, de faire passer un message et servir par là un conformisme fédérateur, de détendre les ressorts sociaux et de créer ainsi une sorte de "vacance de la contrainte"<sup>6</sup>». Bordet précise également que l'un des buts de la fête est de produire de la cohésion sociale, car elle se veut unificatrice et homogénéisante<sup>7</sup>. Si

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 339-355.

<sup>3</sup> Gaston Bordet, «Fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire? La grande Mission de Besançon? Janvier-Février 1825», dans Françoise Dunand et al., *La fête, pratique et discours : d'Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 300.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 303-304.

<sup>5</sup> Abel Poitrineau, *op. cit.*, p. 346.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 351-352.

<sup>7</sup> Gaston Bordet, *op. cit.*, p. 301.

la fête traditionnelle ne permet plus cette fonction, elle perd alors son sens et sa popularité auprès de la population.

## **1.2 La fête saisonnière et familiale**

Poitrineau n'est pas le seul à accorder à la fête traditionnelle la fonction sociale du débordement et du dévouement, puisque Vivian Labrie abonde dans le même sens. Selon elle, deux principaux modèles de la fête traditionnelle ont rempli ces fonctions sociales dans l'histoire du Québec, c'est-à-dire les fêtes calendaires à date fixe et les fêtes périodiques qu'elle nomme plutôt cycliques. Labrie évoque également deux autres types de fêtes. Selon elle, la fête saisonnière et la fête familiale ne peuvent être qualifiées de traditionnelles, car elles ne mettent pas nécessairement en scène des rituels répétitifs et ne sont pas automatiquement célébrées tous les ans. De plus, les autorités politiques ou religieuses n'organisent et ne contrôlent pas leur déroulement, ce qui fournit une plus grande marge d'agentivité aux habitants. Dans la vallée du Saint-Laurent, les parties de sucre, les fêtes des moissons, les veillées suivant les corvées, les épluchettes de blé d'Inde, les brayages, les boucheries ou les battages sont des fêtes qui rythment les grands travaux et donnent l'occasion de meubler les périodes d'inactivité lors de la saison hivernale. Ce type de fête laisse une plus grande place à la spontanéité et s'éloigne de la ritualisation de la fête traditionnelle<sup>8</sup>.

## **1.3 La fête politique**

Selon Lucien Clare, la fête est parfois «l'occasion d'un acte d'affirmation individuelle qui peut aller jusqu'à la transe. Elle engage alors un travail de subversion de l'ordre ordinaire des choses<sup>9</sup>». Elle est une rupture avec le cours ordinaire du quotidien et s'y oppose, car elle est dynamique et entraînante. Elle est un moment d'excitation, d'abondance et d'existence libérée. Elle permet le renversement de l'ordre et donne un portrait inversé et négatif de la société. Cependant, elle peut également être une vitrine pour les hiérarchies en place. Par exemple, dans

---

<sup>8</sup> Vivian Labrie, *Le folklore et la fête au Québec : continuités et ruptures*, Québec, Ministère du loisir, de la chasse et de la pêche, 1980, p. 3-10.

<sup>9</sup> Lucien Clare, «Avant-propos», dans Lucien Clare, Jean-Paul Duviols et Annie Molinié (dir.), *Fêtes et divertissements*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 7.

les fêtes politiques telles que la fête de souveraineté, la fête royale, la fête révolutionnaire ou la fête césarienne, les individus manifestent qu'ils adhèrent à l'ordre politique<sup>10</sup>. Prenons l'exemple de la fête de souveraineté qui peut être de nature religieuse, dynastique ou étatique.

Voici comment la décrit Clare :

Les grandes fêtes religieuses ou princières proclament et déclinent l'accord, l'adhésion joyeuse, explicite et connaturelle à l'ordre social, à Dieu et au roi. Il ne viendrait à l'idée de personne de leur dénier la qualité de fête : on observera que ce modèle qui a tant servi s'oppose, trait pour trait dans bien des cas, à la fête traditionnelle ou folklorique qui serait pure, quant à elle, de toute récupération et de tout sens politique. Il faut donc en conclure que la fête de souveraineté, qui est un moment de surabondance et de gaspillage (vivres, costumes, luminaires), de liesse, de communion et de ferveur – autant de signes certains de la fête en général – peut se déployer et s'épanouir dans l'espace que le pouvoir lui a circonscrit<sup>11</sup>.

Les institutions du pouvoir politique et culturel (Église et royauté) détiennent l'emprise sur le message, le contenu et la forme de la fête de souveraineté pour légitimer leur puissance. À l'intérieur de cette fête, les ordres, les hiérarchies ou les corps constitués sont notifiés avec faste. Cette splendeur des rois ou des autorités religieuses s'avère indissociable du sacré, car les moments principaux de la fête « sont religieux, l'image de Dieu promenée en procession ajoute une présence transcendante. Voilà qui assure et qui conforte, si besoin est, la légitimité du pouvoir, en le replaçant dans la chaîne du temps par le rappel des grandes heures de son passé<sup>12</sup> ». L'historien Alain Corbin abonde dans le même sens que Clare au sujet de ces caractéristiques principales de la fête de souveraineté<sup>13</sup>. En fait, la fonction principale de toutes les fêtes politiques est de légitimer le pouvoir et l'autorité d'une institution supra-communautaire.

---

<sup>10</sup> Alain Corbin, « Préface », dans Alain Corbin, Noëlle Gérome et Danielle Tartakowsky (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 7-9.

<sup>11</sup> Lucien Clare, *op. cit.*, p. 8-10.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Selon Alain Corbin, la « fête, moment de surabondance, de gaspillage et de communion peut se déployer dans l'ombre portée du pouvoir. Son but est alors de mettre en évidence les découpes et les hiérarchies. Dans la fête de souveraineté, le groupe célèbre son harmonie et se symbolise comme respectueux. Le temps fort de la fête devient le chant de l'hymne qui interrompt la confusion, installe le sacré et l'émotion de la transcendence. La fête de souveraineté conforte la légitimité du pouvoir par la réitération des arguments qui la constituent ; elle rappelle les événements fondateurs, elle renoue la chaîne des temps ; très souvent, à cette occasion, la manifestation festive s'intègre aux rites piaculaires ». Pour plus de détails, voir Alain Corbin, « La fête souveraineté », dans Alain Corbin, Noëlle Gérome et Danielle Tartakowsky (dir.), *op. cit.*, p. 25.

## 1.4 La division entre la cérémonie et la festivité

Les divers types de fêtes qui ont été théorisés par les historiens comportent la plupart du temps deux éléments, c'est-à-dire qu'elles oscillent entre deux pôles, la cérémonie et la festivité. Selon François-André Isambert, pour « certaines d'entre elles, c'est l'ampleur du rituel qui les distingue des rites quotidiens. Pour d'autres, c'est la densité de la festivité qui tranche sur le banal divertissement. Le divertissement n'est pas essentiel à la cérémonie en général et, vice-versa, les fêtes, qui se situent entre la cérémonie pure et le simple divertissement, semblent bien ressortir à un genre mixte<sup>14</sup>. » Dans le cadre de cette thèse, c'est surtout la festivité dans les fêtes, c'est-à-dire les réjouissances populaires, sur laquelle l'attention sera portée. Les fêtes dont les réjouissances populaires sont les plus nombreuses ont été qualifiées par certains ethnohistoriens de carnavalesques. Leur point commun est de mettre en avant plan un retour à l'innocence, une évocation du renouveau, un goût du jeu ou de la folie, un renversement de la société, une libération émotionnelle et parfois sexuelle, une violence accrue, une consommation élevée de nourriture et de boisson et/ou une forte dépense d'argent. Au fil du temps, les réjouissances populaires qu'elles mettent en scène ont été ritualisées et institutionnalisées. Comme l'explique Robert Muchembled, ces festivités constituent des paliers d'adaptation :

Paliers d'adaptation, parce que tout changement est danger et doit s'accompagner de rites purificateurs, dans le passage de l'ancien au nouveau. Paliers, surtout, qui permettent à une communauté donnée de rassembler ses énergies pour atteindre un degré plus intense d'activité, ou d'évacuer les tensions pour transiter vers une période plus reposante. Chaque fête se décompose en trois étapes : une décharge émotionnelle – très intense lors des fêtes des *Fous*, par exemple – ouvre une période plus ou moins longue de joie et de rire, durant laquelle « le sérieux de la peur et de la souffrance » est surmonté, période à laquelle succède le retour à un ordre renouvelé, accepté à nouveau par tous, dans une communauté dont les limites ont été clairement redéfinies<sup>15</sup>.

Au début de l'époque moderne, les fêtes carnavalesques rythment l'année paysanne dans toute la chrétienté occidentale en se succédant de manière plus ou moins régulière toutes les six à huit semaines<sup>16</sup>. Toutefois, la plupart d'entre elles ont lieu au cours des mois de l'hiver. Comme le

---

<sup>14</sup> François-André Isambert, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 155.

<sup>15</sup> Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) : essai*, Paris, Flammarion, 1978, p. 76-77.

<sup>16</sup> *Ibid.* Pour un excellent portrait des fêtes qui rythment l'année paysanne dans un pays européen, voir les trois ouvrages de l'ethnohistorien espagnol Julio Caro Baroja : *Le carnaval (El carnaval, análisis histórico-cultural)*,

soutiennent Yves-Marie Bercé et Peter Burke, les mois de décembre, janvier, février et parfois mars sont jalonnés par la période des douze jours entre Noël et l'Épiphanie, par le carnaval et par les jours gras qui précèdent le commencement du Carême. En plus de s'immiscer dans le calendrier liturgique qui fait succéder et contraster les jours de joie et de pénitence, cette période de l'année survient au moment où les paysans ne peuvent travailler la terre en raison du temps froid et où les nouvelles cuvées de vin font leur apparition. En d'autres mots, elle est liée «aux meilleures occasions offertes dans l'année pour bien festoyer<sup>17</sup>». Il existe tout de même d'autres fêtes carnavalesques en dehors de la saison hivernale, telles que le 1<sup>er</sup> mai, la Fête-Dieu, la Saint-Jean-Baptiste, les fêtes patronales, la Saint-Martin, les exécutions publiques, les couronnements, les victoires militaires ou encore les charivaris. Selon Peter Burke, toutes ces fêtes sont «a miniature Carnival because it was an excuse for disorder and because it drew from the same repertoire of traditional forms, which included processions, races, mock battles, mock weddings, and mock executions<sup>18</sup>». L'ensemble de ces fêtes carnavalesques se démarque donc des autres fêtes dans lesquelles l'aspect cérémoniel occupe souvent l'espace central (commémorations, pèlerinages, processions religieuses, funérailles, etc.).

## 2. Historiographie de la fête en Amérique française

La présentation de cette typologie a permis de mettre en lumière quelques facettes qui ont pu être maniées par les historien(ne)s de la fête lorsqu'ils ont voulu la relier au fonctionnement des sociétés. La présente étude abordera différentes fêtes dites carnavalesques, qu'elles soient traditionnelles, saisonnières, familiales ou politiques, dans l'objectif de mieux comprendre les rôles et les impacts des festivités dans le fonctionnement des communautés francophones nord-américaines des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Dans l'historiographie de l'Amérique française, les études portant sur la fête, et plus précisément sur la festivité, concernent principalement les populations francophones de la vallée du Saint-Laurent et de la

---

traduit de l'espagnol par Sylvie Sesé-Léger, Paris, Gallimard, 1979, 417 p. ; *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, Taurus, 1979, 308 p. ; *El estío festivo: fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus, 1984, 287 p.

<sup>17</sup> Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle: essai*, Paris, Hachette, 1976, p. 24-25.

<sup>18</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper and Row, 1978, p. 199. Voir également l'ensemble du chapitre pour plus de détails sur les fêtes carnavalesques, p. 178-204.

Louisiane. Les chercheur(se)s ont surtout privilégié des approches folkloriques, ethnologiques, ethnohistoriques, sociales et culturelles pour analyser le phénomène festif.

## 2.1 Le folklorisme

Selon l'anthropologue Florence Pizzorni, au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les folkloristes commencent à inventer un passé glorifié lorsque le concept de tradition gagne les milieux intellectuels de l'époque en réaction aux changements provoqués par l'industrialisation, tels que l'exode rural, l'apparition de nouvelles catégories sociales, la mise à mal des réseaux familiaux et la désacralisation. Il s'ensuit une grande peur sociale associée à la modernité qui pousse les intellectuels à créer des liens entre la survie du lien familial, une attache territoriale et un groupe social idéalisé : les paysans. Selon eux, les transformations de la modernité mettent en danger le monde rural et il est urgent de recueillir les derniers témoignages de ce monde que l'on croit en péril. Ainsi, les premiers anthropologues commencent à amasser, dans différentes sociétés occidentales, les données folkloriques qui constituent la trace d'un passé magnifié<sup>19</sup>.

Avant la professionnalisation des études folkloriques au Canada français au début du XX<sup>e</sup> siècle, quelques intellectuels se sont intéressés à la récolte et, parfois, à l'analyse de la tradition orale des populations francophones d'Amérique du Nord. Parmi eux figurent des noms tels que Pamphile Lemay, Ernest Gagnon, Alcée Fortier et Édouard-Zotique Massicotte. Cependant, Massicotte est le seul qui s'inquiète alors de la disparition des éléments du folklore canadien et qui interpelle la population pour tenter d'en conserver des traces et des échantillons. Bien qu'il n'ait pas étudié dans ce domaine, il utilise, dès les années 1880, une technique qui relève de l'ethnographie, c'est-à-dire « qu'il adopte le point de vue de l'observateur de sa culture ou recueille des données sur le terrain ». Son objectif est également de diffuser et de vulgariser le plus possible auprès du grand public l'information scientifique qu'il trouve en la contextualisant<sup>20</sup>. Pour lui, le folklore demeure toutefois une simple archive orale qui l'aide à

---

<sup>19</sup> Florence Pizzorni, « L'anthropologue comme "révéléateur" des traditions : chercheur ou inventeur? », dans Dejan Dimitrijevic (dir.), *Fabrication de traditions, invention de modernité*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 305-312.

<sup>20</sup> Diane Joly, « À l'avant-garde du folklore : Édouard-Zotique Massicotte, 1882-1915 », *Rabaska*, vol. 11 (2013), p. 33-35.



bonifier ses recherches sur la culture populaire et l'histoire canadienne-française. Son intérêt pour cet objet prend tout de même de l'ampleur lorsqu'il est mis en contact avec celui qui est considéré par plusieurs comme le premier folkloriste et anthropologue professionnel en Amérique française, Marius Barbeau<sup>21</sup>. En 1911, ce dernier est engagé au musée de la Commission de géologie du Canada à Ottawa, dans la division de l'anthropologie, après avoir suivi au préalable une formation en anthropologie en Grande-Bretagne et en France. À l'été 1914, il entame ses premières enquêtes orales auprès d'habitants de sa Beauce natale. Quelques années plus tard, il met en place un réseau de chercheurs dans la francophonie nord-américaine, dont fait partie Massicotte, pour mener des enquêtes ethnographiques. Au cours de sa carrière qui s'étale jusqu'aux années 1960, Barbeau publie des dizaines de livres et d'articles sur le folklore canadien-français. À ses débuts, il considère le folklore comme un sujet qui se destine uniquement aux spécialistes et aux intellectuels. Il le conçoit «comme un outil patriotique pouvant servir à renouveler la littérature et la musique canadienne ou un remède pour combattre la modernité<sup>22</sup>». Au fil des années, il inspire et forme de nouveaux folkloristes qui vont suivre ses traces et compléter la professionnalisation des études folkloriques au Canada français.

Tout comme Barbeau, ses disciples font preuve d'un certain nationalisme, car ils croient que le folklore peut jouer un rôle dans la construction de la culture nationale. Cependant, le nationalisme de Barbeau se différencie de celui de l'un de ses principaux élèves, Luc Lacourcière, en ce qu'il est un nationalisme pancanadien «culturel, large, global et non restrictif». Barbeau veut faire reconnaître la culture canadienne-française dans «un Canada riche de ses différences ethniques», c'est-à-dire une culture qui aide à la création d'un sentiment d'unité nationale. De son côté, Lacourcière est influencé par le nationalisme canadien-français conservateur des années 1930 et par la crainte de voir la francophonie nord-américaine périr. C'est dans ce contexte qu'il devient, en 1944, le directeur de la Chaire de folklore et d'archives à l'Université Laval. Pour lui, le folklore doit être reconnu comme une discipline scientifique dont l'objectif est «de conserver et de faire valoir le fait français en Amérique, à la différence

---

<sup>21</sup> Jean-Pierre Pichette, «La diffusion du patrimoine oral des Français d'Amérique», dans Claude Poirier (dir., avec la collaboration d'Aurélien Boivin, Cécyle Trépanier et Claude Verreault), *Langue, espace, société: les variétés du français en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 129.

<sup>22</sup> Diane Joly, «Les dialogues du folklore: la correspondance Massicotte-Barbeau», *Rabaska*, vol. 13 (2015), p. 154-155.

de Barbeau pour qui toute création s’inspirant du passé était une véritable création culturelle». Pour ce faire, Lacourcière recherche uniquement l’authenticité dans le folklore afin de créer une prise de conscience nationale. Tout comme les premiers folkloristes européens (et même aussi Barbeau au début de sa carrière), il croit que le fait français en Amérique est en voie de disparition et qu’il faut recueillir et conserver ce passé «authentique»<sup>23</sup>. Malgré leurs possibles divergences politiques, Jean Du Berger explique que les folkloristes canadiens-français de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (Marius Barbeau, Luc Lacourcière, Félix-Antoine Savard, Joseph Médard Carrière, etc.) propagent l’idée d’«un monde nourri “des coutumes et des traditions séculaires de France” et il observe que “les croyances anciennes, la littérature orale populaire et les arts provinciaux n’avaient pas encore été étouffés sous le souffle niveleur du modernisme intellectuel et matériel”<sup>24</sup>». Barbeau évoque assez exactement l’épistémè cernée par Florence Pizzorni en soulignant ce qui est important pour les Canadiens français: «les traditions sont vitales; les traditions sont menacées par la vie moderne; les traditions peuvent être recueillies auprès des paysans; les traditions pourront être réinsérées, sous forme littéraire par exemple, dans la vie collective<sup>25</sup>». Selon ces folkloristes, les traditions fondent l’identité collective et constituent un héritage important à transmettre. Malgré leur nationalisme quelque peu divergent, ils s’inscrivent tous «dans la ligne du diffusionnisme, largement utilisé par les anthropologues au début du XX<sup>e</sup> siècle», car ils publient abondamment le fruit de leurs recherches et les membres de l’École des archives dirigent plusieurs mémoires et thèses qui portent sur le folklore canadien-français<sup>26</sup>.

Hormis les folkloristes, un autre intellectuel du tournant du XX<sup>e</sup> siècle a abordé la culture populaire, et notamment les fêtes, des habitants des communautés rurales. Il s’agit du premier sociologue canadien-français, Léon Gérin. Bien qu’il soit demeuré fonctionnaire à Ottawa

---

<sup>23</sup> Christine Bricault, Anne-Marie Desdouts et Dominique Sarny, «Rétrospective de la discipline: la conception du folklore de trois pionniers Marius Barbeau, Luc Lacourcière et Carmen Roy», *Ethnologies*, vol. 26, n° 2 (2004), p. 23-40; Yves Bergeron, «Naissance de l’ethnologie et émergence de la muséologie au Québec (1936-1945). De l’“autre” au “soi”», *Rabaska*, vol. 3 (2005), p. 25.

<sup>24</sup> Jean Du Berger, «Tradition et constitution d’une mémoire collective», dans Jacques Mathieu (dir.), *La mémoire dans la culture*, Sainte-Foy, Presses de l’Université Laval, 1995, p. 51. Dans la même lignée, voir aussi Jean Du Berger, «Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel», dans Gérard Boucharde et Serge Courville (dir.), *La construction d’une culture: le Québec et l’Amérique française*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l’Université Laval, 1993, p. 95-117.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>26</sup> Christine Bricault, Anne-Marie Desdouts et Dominique Sarny, *op. cit.*, p. 39-40.

pendant toute sa carrière professionnelle, Gérin s'intéresse dès son jeune âge à la science sociale (terme qu'il préférerait utiliser à celui de sociologie) après un séjour en France en 1886 au cours duquel il suit un cours offert par son futur mentor, le sociologue Edmond Demolins. De retour au Canada, il se joint au groupe de chercheurs mené par Demolins et l'abbé Henri de Tourville. Leur objectif est de «poursuivre, tout en le corrigeant et l'améliorant, le programme de recherche de Frédéric Le Play dit "des monographies de familles", et qui consiste, nomenclature en main, à observer très minutieusement des familles choisies comme typiques d'un milieu, tantôt ouvrier tantôt rural, et à les étudier sous tous leurs aspects». Bien qu'il n'ait jamais obtenu un diplôme en science sociale et enseigné cette discipline, Gérin effectue des enquêtes monographiques dans la campagne canadienne à partir desquelles il décrit plusieurs aspects des fêtes rurales<sup>27</sup>. Selon lui, seule la science sociale, et non la doctrine sociale de l'Église catholique, permet de saisir les changements de son époque provoqués par la modernité et l'industrialisation. Il donne également des conférences et publie des articles dans des journaux et des revues scientifiques qui traitent de ses propres recherches sur le terrain, des théories de la science sociale ou de ses critiques du système d'enseignement canadien-français. Gérin se démarque de ses collègues folkloristes en ce qu'il ne cherche pas à recueillir des éléments folkloriques en voie de disparition, mais plutôt à comprendre les groupes sociaux qui habitent la campagne canadienne<sup>28</sup>.

Dans leurs recherches datant de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, les folkloristes canadiens-français (Gérin ne fait pas partie de ce groupe) donnent donc souvent un caractère spécial et merveilleux à la fête, car il s'agit, pensent-ils, de la fête traditionnelle, influencée certes par d'autres cultures (autochtone et britannique surtout), mais dont les origines remontent au temps de la France d'Ancien Régime. Ce genre de fête se trouve selon eux en danger imminent de disparition au moment où ils l'observent et ils ont pour mission de recueillir ses derniers vestiges qui se retrouvent dans la tradition orale de la population canadienne-française

---

<sup>27</sup> Léon Gérin, «L'habitant de Saint-Justin. Contribution à la géographie sociale du Canada», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 2, vol. 4, section 1 (1898), p. 139-216; Léon Gérin, «Deux familles rurales de la rive-sud du Saint-Laurent: les débuts de la complication sociale dans un milieu canadien-français», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 2, section 1 (1908), p. 25-65.

<sup>28</sup> Frédéric Parent, «L'énigme du réel et l'actualité de l'œuvre de Léon Gérin», *Recherches sociographiques*, vol. 55, n° 2 (mai-août 2014), p. 188-191; Marcel Fournier, «La redécouverte de Léon Gérin, premier sociologue du Canada», *Recherches sociographiques*, vol. 55, n° 2 (mai-août 2014), p. 215-217.

des milieux ruraux<sup>29</sup>. Contrairement à ces savants, la présente thèse ne conçoit pas les fêtes des habitants francophones d'Amérique du Nord comme un objet à partir duquel il est possible de cerner l'authenticité ou la pureté de la culture française d'origine, mais plutôt comme un objet actif qui évolue et qui s'adapte aux contextes des différentes époques, bref qui est davantage un révélateur des dynamiques sociales qu'un témoin du passé.

## 2.2 L'ethnologie

Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, alors au plus fort d'une période marquée par le nationalisme canadien-français conservateur, les chercheurs de la Chaire de folklore et d'archives de l'Université Laval et leurs étudiants multiplient les enquêtes de terrain pour récolter le plus d'informations possible sur le folklore francophone nord-américain. Certaines chercheuses vont au-delà de la simple cueillette de contes, de légendes ou de chansons, car elles mènent des entretiens avec des habitants de communautés canadiennes-françaises et produisent des études détaillées sur leurs mœurs et leur culture populaire. Bien que leur démarche se rapproche davantage de l'ethnologie que du folklorisme, le terme folklore demeure utilisé jusqu'aux années 1960 à l'Université Laval pour qualifier les études de ses chercheurs, car Luc Lacourcière, contrairement à ce qui se fait en France, refuse d'opter pour le terme ethnologie<sup>30</sup>. À cette époque donc, Madeleine Doyon-Ferland et Sœur Marie-Ursule effectuent leurs recherches dans la Beauce et à L'Île-aux-Coudres pour la première et dans la localité rurale de Sainte-Brigitte-de-Laval près de Québec pour la seconde. Elles décrivent dans leurs publications les nombreuses festivités familiales et saisonnières auxquelles elles assistent. Bien que fort détaillées, leurs descriptions analysent bien peu les rôles sociaux de ces fêtes<sup>31</sup>. Quelques années

---

<sup>29</sup> Afin d'offrir une idée des études de ces folkloristes qui portent sur la fête, voici une courte liste : Pamphile Lemay, *Fêtes et corvées*, Lévis, P. G. Roy, 1898, 82 p. ; Édouard-Zotique Massicotte, *Anecdotes canadiennes, suivies de mœurs, coutumes et industries d'autrefois : mots historiques, miettes de l'histoire*, Montréal, Beauchemin, 1913, 236 p. ; Joseph Médard Carrière, « Life and Customs in the French Villages of the Old Illinois Country (1763-1939) », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association / Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 18, n° 1 (1939), p. 34-47 ; Marius Barbeau, *Dansons à la ronde : danses et jeux populaires*, Ottawa, Département des affaires du Nord et des ressources naturelles, 1958, 104 p.

<sup>30</sup> Yves Bergeron, *op. cit.*, p. 26.

<sup>31</sup> Madeleine Doyon-Ferland, *Coutumes populaires du Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, 147 p. ; Madeleine Doyon-Ferland, *Jeux, rythmes et divertissements traditionnels*, textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Montréal, Leméac, 1980, 191 p. ; Sœur Marie-Ursule, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1951, 403 p.

plus tard, Denise Lemieux interroge, dans un mémoire de maîtrise réalisé en 1966 au département de sociologie de l'Université Laval, de jeunes étudiants de la région de Québec afin de connaître leur vision du temps des Fêtes dans les années 1960. Elle raconte qu'ils conçoivent cette période festive de l'année et la fête en général comme des temps mythiques et rêvés qui n'ont plus aucun lien avec la vision de la fête traditionnelle des personnes qui vivaient dans les sociétés prémodernes<sup>32</sup>.

À partir des années 1970, le terme folklore est progressivement abandonné au profit du terme ethnologie. La pratique et l'enseignement de cette discipline est alors en plein essor au Québec avec, entre autres, la création de la Société québécoise d'ethnologie en 1975. Le nombre d'études ethnologiques traitant de fêtes canadiennes-françaises ou québécoises ne fait que s'accroître au cours des décennies suivantes. Par exemple, au début des années 1980, l'ethnologue Denise Rodrigue, à l'aide de nombreux entretiens menés au Québec et dans l'ouest de la France, décortique, tant dans leurs aspects liturgiques que populaires, les coutumes, les croyances et les dictons provenant des différentes fêtes calendaires catholiques qui sont célébrées dans ces deux régions lors des semaines précédant et suivant Pâques<sup>33</sup>. Tout comme Doyon-Ferland et Sœur Marie-Ursule, elle propose une présentation des aspects d'une tradition orale, mais ne prend pas en compte les fonctions des festivités dans la vie sociale des habitants. Dans les années 1990, quelques ouvrages collectifs comparant les cultures populaires québécoise et française portent une attention particulière aux fêtes campagnardes. De nombreux historiens et ethnologues tels que Gérard Bouchard, René Hardy, Josée Gauthier, Marie-Josée Huot et Anne-Marie Desdouits y font part de leurs recherches dans des communautés rurales. Les noces sont l'un de leurs sujets de prédilection. Elles sont également le sujet de quelques autres recherches en histoire orale publiées à la même époque. Il ressort surtout de la majorité de ces analyses que les noces québécoises du XX<sup>e</sup> siècle sont des fêtes familiales ritualisées, mais dont les caractéristiques régionales sont hétérogènes<sup>34</sup>. Toujours au cours des années 1990,

---

<sup>32</sup> Denise Lemieux, *Le temps et la fête dans la vie sociale*, Mémoire de maîtrise (sociologie), Université Laval, 1966, 107 p.

<sup>33</sup> Denise Rodrigue, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983, 333 p.

<sup>34</sup> Gérard Bouchard et Serge Courville (dir.), *op. cit.*, 445 p.; Gérard Bouchard et Martine Segalen (dir.), *Une langue, deux cultures: rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, 351 p.; Lorraine Bouchard, *La mariée au grand jour: mode, coutumes et usages au Québec, 1910-1960*, Montréal, Hurtubise HMH, 1998, 130 p.; Denise Girard, *Mariage et classes sociales: les Montréalais francophones entre les deux guerres*, Sainte-Foy, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2000,

l'anthropologue français Bernard Chérubini propose une analyse du rôle des festivals, des fêtes, des parades commémoratives, des pièces de théâtre, etc., dans la construction de l'identité des habitants de petits villages de la Mauricie. À l'aide d'une méthodologie nommée l'«ethnographie interstitielle» et du concept du localisme, il prétend que ces fêtes populaires leur permettent de se construire une identité communautaire et de se forger un sentiment d'appartenance locale<sup>35</sup>. Finalement, dans les années 2000, la pratique de la fête de la Mi-Carême dans certaines communautés québécoises (Natashquan, Isle-aux-Grues et Fatima) est observée et décrite en détail par les auteurs Bérangère Landry, Pierre Dunnigan et Francine Saint-Laurent. Ils voient dans cette célébration le témoin d'un maintien de la solidarité, de la cohésion sociale et de l'esprit de liberté dans les petites localités rurales et isolées<sup>36</sup>.

Aux États-Unis, les communautés francophones ont aussi attiré l'attention de plusieurs ethnologues. En Louisiane, les descendants des colons acadiens figurent parmi ceux qui sont le plus souvent visités et interrogés. Par exemple, Lydwine Lafontaine montre que les noces de ces habitants sont influencées par la culture américaine dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui fait que les jeunes ont plus de liberté dans leurs décisions et que des valeurs catholiques traditionnelles telles que la solidarité deviennent moins importantes<sup>37</sup>. De leur côté, Steven L. Del Sesto et Patricia Rickels exposent comment ils fêtent le jour de l'An, le Mardi gras ou les bals de noces<sup>38</sup>, tandis que Linda Langley, Susan G. Lejeune et Claude F. Oubre présentent certaines traditions contemporaines telles que la danse, la course du Mardi gras et les jeux<sup>39</sup>. La course du Mardi gras constitue véritablement le sujet festif qui a suscité le plus d'intérêt. Des ethnologues comme Barry Jean Ancelet, Rocky L. Sexton, Harry Oster et Nicholas Spitzer

---

203 p.; Martine Tremblay, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle: ritualité et distinction sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, 294 p.

<sup>35</sup> Bernard Chérubini, *Localisme, fêtes et identités: une traversée ethno-festive de la Mauricie*, Québec, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, 336 p.

<sup>36</sup> Pierre Dunnigan et Francine Saint-Laurent, *Mi-carême: une fête québécoise à redécouvrir*, Montréal, 400 coups, 2006, 117 p.; Bérangère Landry, «Fonction sociale de la mi-carême à Natashquan», *Port Acadie*, n<sup>os</sup> 13-14-15 (2008), p. 355-363.

<sup>37</sup> Lydwine Lafontaine, *Se marier en pays cadien de 1901 à 1955: fonctions structurante et identitaire des rituels*, Thèse de Ph.D. (ethnologie), University of Louisiana at Lafayette, 2001, 348 p.

<sup>38</sup> Steven L. Del Sesto, «Cajun Social Institutions And Cultural Configurations», dans Steven L. Del Sesto et Jon L. Gibson (dir.), *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, Lafayette, University of Southwestern Louisiana, 1975, p. 121-142; Patricia Rickels, «The Folklore of Acadiana», dans Steven L. Del Sesto et Jon L. Gibson, *op. cit.*, p. 144-174.

<sup>39</sup> Linda Langley, Susan G. Lejeune et Claude F. Oubre, *Le Reveil des Fêtes: Revitalized Celebrations and Performance Traditions*, Eunice, Louisiana State University at Eunice, 1995, 85 p.

montrent qu'elle fait partie des quêtes traditionnelles d'origine européenne et que les descendants acadiens et les Créoles noirs s'identifient à elle et l'adaptent à l'environnement dans lequel ils vivent dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>.

Dans la vallée nord du Mississippi, une autre quête festive a intéressé certains ethnologues : *La Guillonnée*. Dans son étude sur la persistance d'une identité et d'une culture française américanisée dans la petite communauté de Old Mines au Missouri, Rosemary Hyde Thomas relate qu'elle assiste à la renaissance de *La Guillonnée* au cours des années 1970<sup>41</sup>. Une vingtaine d'années plus tard, l'ethnologue C. Ray Brassieur observe aussi l'exécution de la quête. Dans sa thèse de doctorat, à l'aide de sources folkloriques, ethnographiques et historiques, il souligne comment la force de l'identité française des habitants demeure présente à travers l'architecture, les coutumes culinaires, les liens entre la famille et l'Église catholique, les contes français et surtout *La Guillonnée*. Il compare la prestation contemporaine de cette quête festive avec celles décrites par les folkloristes du début du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui lui permet d'exposer qu'au fil du temps, cette fête est passée d'une pratique traditionnelle servant à venir en aide aux personnes les plus pauvres de la communauté à une pratique symbolisant la force et la fierté de l'identité francophone dans la région<sup>42</sup>. Sa consœur Anna Servaes en vient à la même conclusion dans son étude magistrale sur le rôle social et identitaire de la guignolée dans les communautés actuelles de Sainte-Geneviève et de Prairie-du-Rocher, situées respectivement au Missouri et en Illinois<sup>43</sup>. À l'instar des ethnologues qui ont récolté des témoignages pour décrire et analyser la manière dont les francophones nord-américains se comportent lors de certaines fêtes contemporaines, nous nous efforcerons, dans cette thèse, à présenter les détails du déroulement

---

<sup>40</sup> Barry Jean Ancelet, « *Capitaine, voyage ton flag* » : *The Traditional Cajun Country Mardi Gras*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1989, 38 p. ; Barry Jean Ancelet, « Mardi Gras and the Media: Who's Fooling Whom? », dans Marcia G. Gaudet et James C. McDonald (dir.), *Mardi Gras, Gumbo, and Zydeco: Readings in Louisiana Culture*, Jackson, University Press of Mississippi, 2003, p. 3-15 ; Nicholas Spitzer, *Zydeco and Mardi Gras: Creole Identity and Performance Genres in Rural French Louisiana*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), University of Texas, Austin, 1986, 573 p. ; Rocky L. Sexton et Harry Oster, « Une 'Tite Poule Grasse ou la Fille Aînée [A Little Fat Chicken or The Eldest Daughter]: A Comparative Analysis of Cajun and Creole Mardi Gras Songs », *Journal of American Folklore*, vol. 114, n° 452 (printemps 2001), p. 204-224.

<sup>41</sup> Rosemary Hyde Thomas, *Some Aspects of the French Language and Culture of Old Mines, Missouri*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Saint Louis University, 1979, p. 39-40 ; Rosemary Hyde Thomas, « La Guillonnée: A French Holiday Custom in the Mississippi Valley », *Mid-South Folklore*, vol. VI, n° 3 (1978), p. 77-84.

<sup>42</sup> C. Ray Brassieur, *Expressions of French Identity in the Mid-Mississippi Valley*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), University of Missouri-Columbia, 1999, 163 p.

<sup>43</sup> Anna Servaes, *Franco-American Identity, Community, and La Guignolée*, Saint-Louis, Center for French Colonial Studies ; Jackson, University Press of Mississippi, 2015, 266 p.

de certaines festivités des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles qui ressortent des archives. De plus, les rôles de la sociabilité festive dans les communautés francophones constitueront un enjeu majeur de notre analyse.

### 2.3 L'ethnohistoire

L'ethnohistoire est un courant historiographique qui a été grandement influencé par l'ethnologie. En effet, son objectif consiste à déchiffrer les comportements sociaux et culturels d'un peuple ou d'une communauté dans le passé en utilisant des sources écrites historiques et/ou ethnographiques. En d'autres mots, il s'agit d'employer des méthodes d'analyse, de recherche et d'investigation principalement ethnologiques, mais aussi historiques, dans une démarche entièrement historique. Ce sont des anthropologues nord-américains qui, dans les années 1950, sont les premiers à vouloir étudier l'histoire des peuples autochtones dépourvus de tradition littéraire en jumelant leurs traditions orales à l'enquête des documents historiques. Au cours des années suivantes, l'ethnohistoire est employée par des chercheurs anglophones et francophones pour étudier les peuples autochtones en Amérique du Nord, mais également en Afrique et en Océanie<sup>44</sup>. À partir des années 1960, certains historiens commencent à utiliser l'ethnohistoire pour analyser les populations blanches rurales occidentales<sup>45</sup>, notamment Robert-Lionel Séguin avec son livre sur la civilisation traditionnelle de l'habitant canadien<sup>46</sup>. En 1968, Séguin est également le premier historien contemporain à publier une étude sur les divertissements en Nouvelle-France. Il y décrit les fêtes telles qu'elles sont racontées dans les récits de voyage. Il propose une image type idéalisée de chacune de ces fêtes qui ne tient pas toujours compte des changements qui se produisent au fil du temps<sup>47</sup>. En fait, la grande majorité des ethnohistorien(ne)s qui ont étudié le phénomène festif effectuent leurs recherches au cours des années 1970 et 1980, car il s'agit alors de l'un des sujets de prédilection de l'ethnohistoire internationale. Souvent mises à l'écart par la discipline historique depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle

---

<sup>44</sup> Hubert Deschamps, «L'ethno-histoire. Buts et méthodes», *Revue historique*, tome 236, fasc. 2 (1966), p. 305-316; Bruce G. Trigger, «Ethnohistory: Problems and Prospects», *Ethnohistory*, vol. 29, n° 1 (hiver 1982), p. 1-19.

<sup>45</sup> Michel Lessard, «De l'utilité des catalogues commerciaux en ethnohistoire du Québec», *Les Cahiers des dix*, n° 49 (1994), p. 215-218.

<sup>46</sup> Robert-Lionel Séguin, *La civilisation traditionnelle de "l'habitant" aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Fides, 1967, 701 p.

<sup>47</sup> Robert-Lionel Séguin, *Les divertissements en Nouvelle-France*, Ottawa, Imprimeur de la reine, 1968, 79 p.



(hormis les folkloristes), les mœurs, la culture populaire et les pratiques sociales des habitants des milieux ruraux sont dorénavant au cœur des préoccupations de plusieurs historiens occidentaux. Les fêtes font partie d'un ensemble d'éléments qu'ils étudient afin de mieux comprendre les mentalités et le rythme de la vie sociale de ces ruraux<sup>48</sup>. En Europe, comme nous l'avons déjà vu, des historiens tels qu'Yves-Marie Bercé, Robert Muchembled, Julio Caro Baroja et Peter Burke se penchent sur ces questions.

Au Québec, les fêtes campagnardes sont également l'un des principaux sujets d'analyse des ethnohistorien(ne)s. La quasi-totalité d'entre eux sont formés au département d'histoire ou de sociologie de l'Université Laval. Ils font également partie du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT) (nouvelle appellation attribuée à la Chaire de folklore et d'archives de l'Université Laval depuis 1975) qui s'intéresse à l'étude de la francophonie nord-américaine ou encore ils travaillent à l'Institut québécois de recherche sur la culture qui est créé en 1979 par Fernand Dumont, lui-même professeur de sociologie à l'Université Laval. L'objectif de cet Institut subventionné par le gouvernement du Québec est de contribuer au développement culturel du Québec, d'effectuer, d'encourager et de soutenir des recherches et des études sur les divers aspects des phénomènes culturels. Il est donc compréhensible de retrouver plusieurs similitudes dans le cadre d'analyse de ces chercheurs.

Dans les années 1980, Thérèse Beaudoin et Sophie-Laurence Lamontagne publient chacune une étude pour l'Institut, la première étant sur l'été et la seconde sur l'hiver dans la culture québécoise<sup>49</sup>. Au cours de la même période, l'historien Jean Provencher, ancien étudiant à l'Université Laval, et Johanne Debien, étudiante à la maîtrise en histoire à cette même université, rédigent une analyse pour l'un des quatre saisons et pour l'autre de l'automne dans la culture québécoise<sup>50</sup>. À partir de récits de voyage, de travaux de folkloristes, de journaux et de sources secondaires, ces quatre chercheurs cherchent à comprendre l'impact du rythme des

---

<sup>48</sup> L'influence de l'histoire des mentalités en France alimente également grandement le nouvel intérêt pour l'étude des fêtes campagnardes. Les adeptes de ce courant historiographique croient qu'il existe un système de mentalités communes qui prévaut au sein de différentes collectivités et qui s'exprime dans les traits socioculturels des habitants.

<sup>49</sup> Thérèse Beaudoin, *L'été dans la culture québécoise, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987, 235 p. ; Sophie-Laurence Lamontagne, *L'hiver dans la culture québécoise (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983, 194 p.

<sup>50</sup> Jean Provencher, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal, 1988, 605 p. ; Johanne Debien, *L'automne au Québec: éléments pour une perception de la temporalité chez l'habitant au XIX<sup>e</sup> siècle*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1984, 165 p.

saisons dans la vie sociale et culturelle des Canadiens français demeurant dans les milieux ruraux de la vallée du Saint-Laurent. Selon eux, le rôle des fêtes saisonnières est grandement influencé par le rapport au temps issu de la culture populaire des habitants. Debien affirme que « la chronologie semble flottante et reste accrochée aux fêtes, aux saisons, aux calamités locales. Bref, les événements suffisent au support temporel. Aussi, les gens ne marquent-ils pas les coupures du temps en chiffres, comme les années par exemple, mais ils les rattachent à l'événementiel<sup>51</sup> ». Le langage qu'emploie l'habitant pour se rappeler des choses est donc parfois empreint d'une notion du temps qui est plutôt flexible.

Selon Lamontagne, en hiver, entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, les habitants apprennent à domestiquer l'angoisse et la contrainte associées à cette période de l'année par le rythme brisé de leur vie quotidienne. Elle affirme que cette domestication se traduit par de nombreux « prétextes de rencontre ; la répétition, semaine après semaine, des soupers et des veillées entre parents et amis, s'inscrit dans la continuité du temps des Fêtes et elle amène, en effet, des ruptures à une cadence inconnue dans les autres saisons<sup>52</sup> ». En fait, ces rencontres, jumelées à un calendrier de tâches précises, transforment la saison morte en saison active. Toutefois, Lamontagne considère à tort l'esprit festif comme étant le contrepoids de l'angoisse et de l'isolement éprouvés au moment d'affronter les premières rigueurs de cette saison. En effet, l'hiver est une période de l'année qui a toujours été culturellement très festive et au cours de laquelle les habitants ont beaucoup de temps libre et peuvent se déplacer plus facilement en raison des routes enneigées et glacées.

De son côté, Beaudoin prétend que les fêtes demeurent un élément essentiel de la vie même en été puisqu'elles sont un repère à partir duquel les habitants peuvent concevoir le déroulement de la saison. Elles marquent une pause entre deux activités et le franchissement d'une étape à l'intérieur du cycle de productivité<sup>53</sup>. Bien que le temps qui leur est réservé est beaucoup plus limité qu'en hiver en raison de l'horaire de travail chargé des habitants, Beaudoin avance que des fêtes, comme les corvées, participent tout de même au maintien, au resserrement ou au renouement des liens d'amitié entre les voisins grâce aux réjouissances qui, après une

---

<sup>51</sup> Johanne Debien, *op. cit.*, p. 8.

<sup>52</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 88.

<sup>53</sup> Thérèse Beaudoin, *op. cit.*, p. 133-134.

épuisante journée de travail, complètent l'activité et marquent un moment de repos<sup>54</sup>. L'ethnohistorienne Jeanne Pomerleau reprend des propos similaires dans son étude sur les corvées. À partir de sources historiques et ethnographiques (monographies paroissiales, archives de folkloristes et entrevues), elle expose que ces tâches collectives occupent une place de choix dans la vie sociale des habitants. Selon elle, les corvées volontaires (aider une famille dans le besoin, faire la boucherie, faire les foins, etc.) et obligatoires (celles exigées par le seigneur) sont toutes deux essentielles au maintien de la cohésion sociale, car elles «se concluaient généralement par des réjouissances collectives à la fin de la journée, une fois la tâche terminée. [...] Tout se terminait dans la joie : satisfaction devant le travail réalisé, joie de profiter d'une belle occasion pour se réunir et rappeler la vitalité de la communauté<sup>55</sup>». Selon Debien, à l'automne, les fonctions des fêtes (Saint-Michel, Toussaint, etc.) sont également de renforcer les liens sociaux et de servir de support temporel pour délimiter les occupations des habitants<sup>56</sup>. Comme ces trois ethnohistoriennes s'emploient surtout à établir le lien qui unit les fêtes au cycle des saisons, leur analyse des fonctions sociales de ces fêtes demeure incomplète. En effet, les réjouissances sont une récompense offerte par ceux qui sont les bénéficiaires des corvées, car, comme nous l'expliquerons plus loin dans la thèse, elles sont souvent au cœur de relations de réciprocité.

Les ethnohistorien(ne)s québécois(es) du tournant des années 1980 étudient les fêtes non pour elles-mêmes, mais plutôt comme un élément parmi d'autres (activités agricoles, rôles de l'homme et de la femme, vie religieuse, etc.) pour révéler le rapport au temps dans la culture populaire des milieux ruraux. En conséquence, leur analyse des fonctions sociales des fêtes demeure superficielle, car elle ne fait ressortir que ce que les témoignages et les archives montrent au premier coup d'œil, c'est-à-dire des festivités qui rassemblent et solidarisent les habitants et qui marquent un temps de repos nécessaire. Une autre représentante de l'Université Laval, la professeure Anne-Marie Desdouits, allie à la fois les approches ethnologique et ethnohistorique (entretiens et travaux de folkloristes) afin d'étudier elle aussi le cycle des saisons. Cependant, contrairement aux autres chercheur(se)s, elle croit que la fonction sociale

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>55</sup> Jeanne Pomerleau, *Corvées et quêtes : un parcours au Canada français*, Montréal, Hurtubise HMH, 2002, p. 386-387.

<sup>56</sup> Johanne Debien, *op. cit.*, p. 154.

de la fête est plutôt intimement liée au modèle socio-économique de la société canadienne. Elle met en lumière les vies traditionnelles cachoise et canadienne-française, essentiellement les activités économiques, les tâches agricoles et les fêtes populaires dans les communautés villageoises et familiales entre 1880 et 1950. Elle souligne que les caractéristiques des fêtes reflètent les modèles socio-économiques des deux régions, c'est-à-dire une économie d'autosubsistance pour le Canada français et une économie de marché pour le pays de Caux. Selon elle, l'hiver est une période creuse au cours de laquelle on ne retrouve aucune urgence pour le travail de la terre, ce qui explique pourquoi «le temps des fêtes pouvait donc être une pause, une période de repos, de festivités, de visites aux parents et amis<sup>57</sup>». Tout comme ses collègues ethnohistorien(ne)s, l'analyse de Desdouits sur la fonction sociale de la fête manque de profondeur, car cela n'est pas son objectif premier. Elle cherche simplement à décrire ses caractéristiques et à la mettre en lien avec la vie d'autosubsistance de la population canadienne. Toutefois, comme les habitants ne vivent pas en autarcie, il serait nécessaire de pousser l'analyse un peu plus loin. C'est ce que la présente thèse fera en cherchant à comprendre quels rôles la fête joue dans la vie personnelle et sociale des habitants.

En dehors du Québec, la discipline ethnohistorique a aussi gagné en popularité au tournant des années 1980. Plusieurs études ont été menées sur la culture populaire, notamment les coutumes festives, de populations francophones. Par exemple, en Acadie, quelques ethnohistoriens se sont penchés sur l'histoire de certaines fêtes qui sont toujours célébrées aujourd'hui. Georges Arsenault a recensé l'évolution des coutumes acadiennes reliées à Noël depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Selon lui, la commercialisation de la fête aurait dénaturé son essence traditionnelle et religieuse<sup>58</sup>. Tout comme Barbara Le Blanc, Arsenault s'est aussi intéressé à la Chandeleur et à la Mi-Carême. Ces deux chercheurs mettent en lumière les détails de ces quêtes festives et les raisons qui expliquent leur disparition presque totale depuis les années 1970 (les cadeaux du Père Noël et la mascarade de l'Halloween) et leur survivance dans quelques petites communautés (tourisme culturel et liberté de créativité)<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Anne-Marie Desdouits, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français: le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 406.

<sup>58</sup> Georges Arsenault, *Noël en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2005, 164 p.

<sup>59</sup> Georges Arsenault, *Courir la Chandeleur*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1982, 111 p.; Georges Arsenault, *La Mi-Carême en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2008, 160 p.; Georges Arsenault, *La Chandeleur en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2011, 142 p.; Barbara Le Blanc, «Se masquer à la mi-carême: perspectives de renouveau communautaires», *Port Acadie*, n<sup>os</sup> 13-14-15 (2008), p. 335-342.

Les fêtes saisonnières des communautés francophones habitant au sud de la vallée du Saint-Laurent ont aussi attiré l'attention des chercheurs. Dans sa thèse portant sur la culture populaire française à Vincennes dans l'Indiana et dont les conclusions sont similaires à celles de Thomas et Brassieur, le littéraire Thomas Joseph Egan consacre un chapitre entier aux fêtes que les habitants d'origine française de cette communauté pratiquent au XIX<sup>e</sup> siècle. Tout comme les ethnohistorien(ne)s québécois(es), il affirme que leur déroulement est grandement lié au cycle des saisons et qu'elles jouent un rôle de cohésion sociale<sup>60</sup>. Dans un ouvrage collectif, des chercheurs, notamment Barry Jean Ancelet, Jay D. Edwards et Glen Pitre, traitent de la culture d'origine acadienne ancienne (XIX<sup>e</sup> siècle) et contemporaine en Louisiane. Les auteurs soutiennent que le monde rural acadien est fondé sur trois aspects qui ont permis à sa culture de perdurer jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle sans subir d'énormes changements : la ferme familiale, la communauté rurale (église locale) et l'ordre sociopolitique (la paroisse et le gouvernement de l'État). Ils décrivent aussi abondamment des fêtes saisonnières et familiales comme les ramasseries, les boucheries, les bals de maison et les veillées. Selon eux, ces fêtes entretiennent la vie sociale, la solidarité, la distraction et la transmission des traditions<sup>61</sup>.

Les études ethnohistoriques qui traitent des fêtes des habitants francophones nord-américains entre le XVIII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle décrivent, la plupart du temps, le déroulement général de ces fêtes et mettent en lumière comment elles s'intègrent au mode de vie de ces habitants et comment elles évoluent en fonction des changements à ce mode de vie. L'accent est donc mis davantage sur la compréhension de la temporalité des fêtes que sur l'analyse des pratiques et des comportements festifs, c'est-à-dire des festivités. Comme nous le verrons, des études provenant d'autres courants historiographiques ont abordé les festivités plus spécifiquement. Ces études sont davantage en lien avec l'objectif de cette thèse qui est de focaliser son attention sur les rôles de la sociabilité festive et des réjouissances dans le fonctionnement des sociétés francophones des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

---

<sup>60</sup> Thomas Joseph Egan, *Vincennes, Indiana: Echoes of French Popular Culture*, Thèse de Ph.D. (littérature), Monash University, Melbourne, Australie, 1990, chapitre trois.

<sup>61</sup> Barry Jean Ancelet, Jay Dearborn Edwards, Glen Pitre et al., *Cajun Country*, Jackson, University Press of Mississippi, 1991, p. 38-52.

## 2.4 L'histoire sociale

Les fondements de l'histoire sociale remontent aux années 1960, une époque au cours de laquelle les historiens s'inspirent fortement du marxisme afin d'analyser les rapports de classe sociale. Il s'agit le plus souvent d'une histoire socio-économique. L'emploi massif des chiffres, des statistiques et des tableaux font de l'histoire quantitative un outil principal de ces historiens. Au cours des années, cette histoire quantitative sert de plus en plus aussi à mettre en lumière les traits socioculturels de différentes populations, ce qui élargit les cadres de l'histoire sociale. Cet élargissement amène certains historiens à s'intéresser à la mentalité des communautés. Ce courant historiographique est d'ailleurs popularisé dans les années 1970 en s'inspirant grandement de l'histoire sociale et de l'École des *Annales* françaises, car en plus de l'examen des mentalités collectives, il approche l'histoire sur une longue durée et dans une analyse globale de très grands ensembles sous les angles social et économique.

Certains historien(ne)s ont réalisé des études de cette envergure sur les peuples francophones nord-américains dans lesquelles les festivités constituent un élément important de leur analyse. Par exemple, en 1978, Liliane Crété publie un livre sur les éléments sociaux du quotidien de la population créole blanche louisianaise (les standards moraux, les tâches domestiques, les emplois, la hiérarchie sociale, les échanges économiques, etc.) dans lequel elle met l'accent sur les manières de penser et d'agir typiques de la culture créole au début du XIX<sup>e</sup> siècle. À partir de sources secondaires et plusieurs récits de voyage et témoignages personnels, elle relate, entre autres, comment se déroulent les cérémonies du mariage, les différents types de bals à La Nouvelle-Orléans et les célébrations du jour de l'An, de l'Épiphanie et du Mardi gras. À travers ces fêtes, elle insiste sur les traits de caractère, les comportements, les pratiques et les mentalités de ces citoyens francophones, mais les portraits sociaux et culturels qu'elle peint correspondent à une réalité idéalisée où les événements se passent toujours de la même manière et où les individus agissent tous selon un même modèle de pensée<sup>62</sup>. Les nombreux bals qui caractérisent la société francophone de La Nouvelle-Orléans dans la période précédant la guerre de Sécession ont également été analysés par deux historiens américains. Henry A. Kmen et Robert Randall Couch ont décrit les genres de bals qui se côtoient dans la ville (masqués,

---

<sup>62</sup> Liliane Crété, *La vie quotidienne en Louisiane, 1815-1830*, Paris, Hachette Littérature, 1978, 445 p.

publics, privés, d'abonnement, etc.). Kmen traite également des opéras qui y sont nombreux. Bien que leurs recherches soient publiées à une trentaine d'années d'intervalle, c'est-à-dire dans les années 1960 pour Kmen et les années 1990 pour Couch, les deux offrent une analyse sociale typique dans laquelle les bals leur permettent de mieux comprendre comment se développent les rapports entre les différents groupes sociaux de la ville. Ils affirment que ces soirées de danse constituent un outil permettant de surmonter les barrières culturelles et de langue et de contribuer à l'existence d'une sociabilité entre les Créoles et les autres communautés de l'endroit<sup>63</sup>.

De son côté, l'historien Carl A. Brasseaux a publié deux livres sur l'histoire des Acadiens en Louisiane dans lesquels il tente de comprendre les mentalités collectives de ce peuple. Dans le second, il raconte qu'en l'espace de trois générations, entre 1803 et 1877, les membres les plus ambitieux de la population acadienne décident de s'intégrer à la classe des grands propriétaires terriens en développant le goût pour la consommation et en augmentant leurs possessions de terres et d'esclaves, tandis que plusieurs autres rejettent la mentalité matérialiste et tentent de poursuivre leur style de vie traditionnel à l'intérieur de régions relativement isolées. Il propose une image des Acadiens de la Louisiane très dynamique, rebelle et revendicatrice qui mériterait d'être nuancée. Fidèle à l'histoire des mentalités, il aborde de nombreux sujets pour soutenir ses arguments, tels que les activités agricoles, les rapports sociaux, la vie économique, l'esclavage ou encore les réjouissances. Selon lui, lors de la période précédant la guerre de Sécession, les boucheries et les bals de maison rassemblent les habitants isolés sur leur terre pour renforcer les liens socioculturels, pour apaiser les querelles et les conflits, pour profiter d'un répit de leurs tâches agricoles et pour découvrir les dernières nouvelles dans la communauté. Au fil du temps, ces rassemblements joyeux deviennent de plus en plus violents et reflètent le durcissement des tensions sociales à l'aube de la guerre civile<sup>64</sup>.

Dans le contexte québécois, les historiens se sont attardés avant tout à l'analyse sociale du temps des Fêtes. Par exemple, en 1978, Raymond Montpetit, à partir de récits de voyage, de relations de missionnaires, de mandements ecclésiastiques et de journaux (articles et

---

<sup>63</sup> Henry A. Kmen, *Singing and Dancing in New Orleans: A Social History and Growth of Balls and Opera, 1791-1841*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Tulane, 1961, 575 p.; Henry A. Kmen, *Music in New Orleans: The Formative Years, 1791-1841*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, 314 p.; Robert Randall Couch, «The Public Masked Balls of Antebellum New Orleans: A Custom of Masque outside the Mardi Gras Tradition», *Louisiana History*, vol. 35 (automne 1994), p. 403-431.

<sup>64</sup> Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877*, Jackson, Missouri, University Press of Mississippi, 1992, p. 28-30.

iconographie), argue que les coutumes de cette période festive reproduisent le modèle socio-économique qui prévaut à chaque époque dans l'histoire du Québec. Selon lui, ce phénomène s'observe surtout lorsqu'elles évoluent et se modifient au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle sous l'influence de l'urbanisation, de la croissance de la population, de l'anglicisation et de l'industrialisation<sup>65</sup>. Quant à eux, Pierre Lahoud et Sylvie Blais offrent un large portrait de l'évolution des diverses traditions associées à la fête de Noël en milieu urbain au Québec depuis la Nouvelle-France jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle en se fondant sur des relations de missionnaires, des témoignages écrits et des articles de journaux et de magazines. Bien qu'ils réalisent leur étude près d'une trentaine d'années après celle de Montpetit, ils soutiennent également que la fête se métamorphose sous l'impact de l'industrialisation et de la commercialisation<sup>66</sup>.

Par rapport aux ethnohistorien(ne)s, les adeptes de l'histoire sociale proposent une analyse plus en profondeur des réjouissances qui accompagnent les fêtes dites carnavalesques. Bien que les festivités ne soient pas toujours au cœur de leur recherche, ils montrent qu'elles s'adaptent au système socio-économique en place dans la société et qu'elles jouent un rôle majeur dans la construction des rapports sociaux que les habitants francophones nord-américains entretiennent entre eux et avec les autres groupes ethniques qu'ils côtoient. La manière dont ces historien(ne)s abordent les festivités se rapproche de ce que nous entendons faire dans cette thèse. Toutefois, l'accent sera porté uniquement sur les réjouissances et, plus précisément, sur la sociabilité festive. Outre le fait qu'elles affectent les rapports sociaux, quels sont les impacts de ces festivités dans la vie sociale des habitants francophones et que révèlent-elles de leur identité ?

## 2.5 L'histoire culturelle

L'histoire culturelle trouve ses origines dans plusieurs des grandes remises en question sur la fonction et la production des sciences humaines qui prennent forme au cours des années 1970. Influencée entre autres par l'histoire des mentalités, le postmodernisme, l'anthropologie et le post-structuralisme, elle a pour but principal de comprendre comment les

---

<sup>65</sup> Raymond Montpetit, *Le temps des fêtes au Québec*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1978, 285 p.

<sup>66</sup> Pierre Lahoud et Sylvie Blais, *La fête de Noël au Québec. Histoire – Tradition – Légendes – Décorations*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2007, 500 p.



discours paraissant dans plusieurs sphères de la société (journaux, télévision, publicité, romans, poèmes, etc.) exposent les perceptions et les représentations que se font les êtres humains des objets et des idées. En d'autres mots, il s'agit d'une histoire sociale des représentations et des perceptions. Ce courant historiographique prend une véritable ampleur dans les milieux universitaires nord-américains dans les années 1980 et 1990 lorsque les historien(ne)s commencent à s'interroger sur les représentations et les constructions sociales de la famille, de la sociabilité, du métissage, de l'identité ou du genre. Certain(e)s abordent également le phénomène festif sous deux angles principaux : le contrôle institutionnel et la sociabilité.

Les historien(ne)s québécois se sont beaucoup intéressés aux discours des institutions supra-communautaires qui tentent de réguler les festivités de la population canadienne-française. Par exemple, Marie-Aimée Cliche souligne, dans son étude sur les pratiques de dévotion en Nouvelle-France (grande région de Québec), que la religion populaire reste mieux encadrée et contrôlée par le clergé dans la colonie que dans la métropole. Ceci s'observe lors des fêtes, car l'ensemble de la population assiste aux offices religieux avec assiduité. Toutefois, ces offices sont souvent suivis de réjouissances profanes. En étudiant les perceptions émanant des sources ecclésiastiques, Cliche soutient que «le clergé ne réprouvait pas toutes les réjouissances profanes auxquelles il participait lui-même parfois. Il tenait cependant à préserver le caractère strictement religieux des cérémonies de l'Église<sup>67</sup>.» Elle précise aussi que le clergé peine à contrôler le comportement des habitants à l'intérieur et à l'extérieur des églises. De son côté, Serge Gagnon a effectué une recherche dans la correspondance entre les curés de paroisses de la vallée du Saint-Laurent et les évêques de Montréal et Québec pour observer le discours ecclésiastique sur les pratiques sociales et religieuses entourant les mariages entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La description du déroulement des noces est le seul élément festif qu'il aborde. Il explique comment les prêtres, dont la sévérité varie d'une paroisse à l'autre, ne parviennent guère à contrôler les comportements festifs des habitants comme lors des veillées et des fêtes patronales<sup>68</sup>. Quant à lui, Ollivier Hubert analyse, dans son mémoire de maîtrise, le discours ecclésiastique afin de montrer qu'au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles,

---

<sup>67</sup> Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France : comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, p. 22-23.

<sup>68</sup> Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 197-198.

l'Église catholique supprime progressivement plusieurs fêtes d'obligation du calendrier liturgique canadien non seulement pour des raisons religieuses, mais également économiques<sup>69</sup>. Ces historien(ne)s mettent en évidence comment le clergé tente, sans grand succès, d'empêcher les débordements profanes se déroulant lors des fêtes religieuses.

L'historien René Hardy a plutôt abordé l'histoire d'un rituel de justice populaire festif. Il a étudié le charivari en sol québécois à partir d'un corpus comportant un peu moins de deux cents descriptions qui se répartissent majoritairement entre les années 1800 et 1934 et qui sont issues en grande partie d'archives judiciaires, mais aussi de journaux, de monographies paroissiales spécialisées, d'études de folkloristes, d'archives religieuses et d'enquêtes orales. Il soutient que ce rituel, présent depuis les débuts de la Nouvelle-France, perd progressivement sa légitimité et son acceptation sociale dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle non en raison des mécanismes d'interdiction mis en place par les autorités civiles et religieuses, mais plutôt parce que les idées de liberté individuelle et de vie privée gagnent de plus en plus d'adeptes au sein des classes populaires<sup>70</sup>.

Dans les années 1990 et 2000, plusieurs historien(ne)s ont cherché à comprendre les fondements de la sociabilité mise en scène lors des festivités des populations francophones nord-américaines. Par exemple, Catherine Ferland a abordé la sociabilité par l'entremise de la boisson. Dans son livre, elle désire comprendre le rôle de l'alcool dans l'histoire de la Nouvelle-France en observant le type de boisson qui est consommé, les buveurs et buveuses, les manières de boire et les ivresses. En empruntant certains concepts anthropologiques, elle explique que l'action de boire correspond à des comportements et à des moments sociaux bien définis. Pour boire, il faut être un homme, être en groupe et prendre part à un repas, une assemblée ou une festivité. La boisson accroît la joie de se réunir, agit comme vecteur de détente sociale et représente un signifiant culturel de communion et de partage. Pour les gens des classes populaires (artisans, serviteurs et habitants), elle est gardée pour des moments spéciaux, ce qui renforce l'intensité de la célébration et souligne le statut exceptionnel de sa consommation<sup>71</sup>. Dans son livre sur les voyageurs canadiens de la traite des fourrures au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>69</sup> Ollivier Hubert, *Les réformes du calendrier festif au Canada français, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne Rennes II, 1990, 145 p.

<sup>70</sup> René Hardy, *Charivari et justice populaire au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, 282 p.

<sup>71</sup> Catherine Ferland, *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2010, 413 p.

l'historienne Carolyn Podruchny montre comment l'identité de ces travailleurs est construite et marquée par l'origine ethnique, les rites d'intégration, la subordination économique et les emprunts à la culture autochtone. Elle consacre également un chapitre aux réjouissances lors des excursions. Elle souligne que ces festivités communautaires (le « rendez-vous », Noël, jour de l'An, Toussaint et Pâques) jouent un rôle primordial dans leur vie personnelle et collective et dans la construction de leur identité, car elles encouragent la camaraderie, la compétition et les distinctions sociales. D'autres festivités, ayant lieu le plus souvent au début et à la fin des voyages et au cours desquelles ils peuvent exprimer leur peur, leur anxiété, leur tristesse et leur excitation, deviennent des repères sociaux distinctifs et permettent de séparer leur univers social de celui de la vallée du Saint-Laurent<sup>72</sup>. Dans une thèse récente, Peggy Roquigny met en lumière que la danse récréative dans la société montréalaise connaît des transformations et des continuités entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Pour étayer son argumentaire, elle allie à la fois les approches ethnohistoriques, sociales et culturelles, car elle analyse quatre aspects différents de la danse récréative : les cadres dans lesquels elle se pratique, sa temporalité, son répertoire et la sociabilité des danseurs<sup>73</sup>.

En Louisiane, la sociabilité festive est également un sujet qui a attiré l'attention de certains adeptes de l'histoire culturelle. En 2009, Ryan A. Brasseaux a publié un livre sur l'histoire de la musique d'origine acadienne. Il montre qu'à chaque époque (de leur arrivée en Louisiane au XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1950), les Acadiens interagissent avec les différentes populations ethniques (anglo-américaine, créole, noire, allemande, etc.) qui les entourent et leur empruntent des éléments qu'ils intègrent à leur propre culture musicale. Il rejette donc l'idée d'une culture musicale dont les origines françaises ont été préservées par l'isolement des habitants dans les bayous de la région. Dans l'un des chapitres du livre, Brasseaux analyse également en profondeur la sociabilité des bals de maison au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Il affirme que ces réjouissances sont des lieux de rencontre pour les jeunes célibataires encadrés par les aînés des communautés<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Carolyn Podruchny, «Rendez-vous: Parties, Tricks, and Friendships», dans *Making the Voyager World: Travelers and Traders in the North American Fur Trade*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, p. 165-200.

<sup>73</sup> Peggy Roquigny, *Les plaisirs de la danse à Montréal: transformation d'un divertissement et de ses pratiques, 1870-1940*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2012, 540 p.

<sup>74</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown: The Emergence of an American-Made Music*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 9-10, 29-31, 35-48.

Le carnaval du Mardi gras de La Nouvelle-Orléans constitue le sujet festif le plus populaire auprès des historiens de la francophonie louisianaise. Sam Kinser a étudié quelles représentations de la société ce carnaval produit depuis l'époque coloniale jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Grâce à ses observations et à sa participation aux festivités à la fin des années 1980, il offre une analyse anthropologique et sociopsychologique de l'événement qui lui permet de rejeter l'explication folklorique du carnaval (renversement de la société). Selon lui, le carnaval du Mardi gras de La Nouvelle-Orléans correspond à la réalité du territoire et de la culture louisianaises, car il s'intègre parfaitement dans le modèle social et racial du sud des États-Unis<sup>75</sup>. Dans une autre étude, Reid Mitchell montre, à partir de journaux, de mémoires, de récits de voyage, d'histoires populaires et de correspondances privées, comment cette fête, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, constitue un excellent révélateur des tensions sociales, culturelles et raciales à l'œuvre dans l'espace urbain et du fonctionnement de la démocratie américaine<sup>76</sup>. Quant à lui, le journaliste James Gill met en lumière comment l'organisation des festivités du Mardi gras néo-orléanais est dominée dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle par les hommes blancs de l'élite de la ville. Leur objectif est de mettre de l'avant leur agenda raciste dans les parades carnavalesques<sup>77</sup>. De leur côté, les anthropologues Roger D. Abrahams, Nicholas Spitzer, John F. Szwed et Robert Faris Thompson ont non seulement approché le Mardi gras à La Nouvelle-Orléans sous l'angle culturel, mais également dans une perspective transnationale qui s'insère dans le courant historiographique de la *New Atlantic History*. Ils arguent que l'analyse de cette fête doit être effectuée à l'intérieur du cadre de l'Atlantique noir, car sa musique, ses danses et ses festivités suivent les mêmes modèles de performance que les festivals dans les Caraïbes, à Rio et à Buenos Aires. Ils insistent énormément sur le concept de créolisation, car ils mettent en lumière les influences africaines et européennes dans la culture festive de la population créole noire de La Nouvelle-Orléans<sup>78</sup>. Finalement, dans un article récent, Sophie White relate qu'en 1730, les survivants de la révolte

---

<sup>75</sup> Sam Kinser, *Carnival, American Style: Mardi Gras at New Orleans and Mobile*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, 415 p.

<sup>76</sup> Reid Mitchell, *All on a Mardi Gras Day: Episodes in the History of New Orleans Carnival*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, 243 p.

<sup>77</sup> James Gill, *Lords of Misrule: Mardi Gras and the Politics of Race in New Orleans*, Jackson, University Press of Mississippi, 1997, 303 p.

<sup>78</sup> Roger D. Abrahams et al., *Blues for New Orleans: Mardi Gras and America's Creole Soul*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, 102 p.

des Natchez qui arrivent à La Nouvelle-Orléans quelques jours avant la mascarade du Mardi gras, imitent et reproduisent les techniques de torture et d'anthropophagie de la culture natchez pour tuer et massacrer une femme importante de cette communauté qui avait été capturée par les alliés Tunicas. Selon White, l'auteur de ce récit, le commis de la Compagnie des Indes Marc-Antoine Caillot, fait précéder l'histoire du meurtre par celle de la mascarade du Mardi gras afin de montrer que ces comportements brutaux sont similaires aux rituels carnavalesques du renversement temporaire de l'ordre social et que l'«indianisation» des colons est réversible et contrôlée<sup>79</sup>.

Parmi tous les adeptes de l'histoire culturelle, Jean-Philippe Warren est le seul qui a abordé l'aspect économique de la fête. En se fondant sur les articles, la publicité et l'iconographie des journaux montréalais, il a entrepris une analyse culturelle de la commercialisation du temps des Fêtes dans le Québec de langue française (essentiellement Montréal) à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il explique que la société québécoise « assiste davantage, sous un mode qui est à la fois capitaliste et catholique, à la traditionalisation (c'est-à-dire à la reprise traditionaliste et non plus à la reproduction traditionnelle) d'une fête religieuse<sup>80</sup> ». Il raconte comment l'esprit de la fête de Noël, qui était auparavant confinée dans le domaine domestique, est transformé dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle par l'accroissement de la commercialisation et la société industrielle pour qu'il reflète une image d'une fête merveilleuse idéalisée qui n'existe pourtant pas.

Comme nous l'avons vu, l'histoire culturelle de la fête en Amérique française met en lumière les manières dont les institutions supra-communautaires, surtout l'Église catholique, tentent d'encadrer et de contrôler les festivités des habitants. Toutefois, dans le cadre de cette thèse, il s'agit surtout de la manière dont l'histoire culturelle analyse la sociabilité festive qui retient notre attention. En effet, notre objectif est de saisir comment les festivités dans les fêtes dites carnavalesques influencent la vie sociale des habitants et le fonctionnement des sociétés francophones nord-américaines aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Les historien(ne)s de la sociabilité festive ont jusqu'à présent surtout abordé ce sujet au sein des communautés urbaines telles que

---

<sup>79</sup> Sophie Kirsten White, « Massacre, Mardi Gras, and Torture in Early New Orleans », *The William and Mary Quarterly*, vol. 70, n° 3 (juillet 2013), p. 497-538.

<sup>80</sup> Jean-Philippe Warren, *Hourra pour Santa Claus ! : la commercialisation de la saison des fêtes au Québec, 1885-1915*, Montréal, Boréal, 2006, p. 13-14.

La Nouvelle-Orléans (Kinser, Mitchell, Gill, Abrahams, Spitzer, Szwed, Thompson et White) et Montréal (Roquigny) ou encore du monde des voyageurs de la traite des fourrures (Podruchny). Ceux et celles qui ont traité de la sociabilité festive en milieu rural ont axé leur recherche sur un facteur seulement de cette sociabilité, c'est-à-dire la boisson (Ferland), ou encore sur une seule fête de type carnavalesque, c'est-à-dire les bals de maison (Brasseaux). Le portrait des rôles et des fonctions sociales de plusieurs festivités dans les communautés rurales francophones préindustrielles en Amérique du Nord reste donc encore à être brossé. C'est la tâche que nous entendons remplir dans le cadre de cette thèse.

### **3. Délimitations du cadre de recherche**

Avant d'exposer comment les festivités du monde rural seront analysées, il faut présenter les populations francophones qui seront les acteurs des pratiques festives. Ensuite, il sera expliqué pourquoi il a été nécessaire de choisir certaines communautés d'origine française parmi celles qui peuplent le territoire nord-américain aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Finalement, il est impératif de proposer une définition des fêtes campagnardes dites carnavalesques qui seront étudiées.

#### **3.1 Populations étudiées**

Cette thèse focalise son attention sur les populations d'origine française d'Amérique du Nord. Cependant, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les membres de ces populations côtoient régulièrement dans les milieux ruraux plusieurs autres personnes aux origines diverses. En effet, des gens d'origine africaine, autochtone, espagnole, britannique, américaine ou allemande habitent également à différentes époques les régions peuplées par ces francophones. Les échanges sociaux, économiques et culturels avec ces personnes influencent les festivités des habitants ruraux d'origine française. Ainsi, il est primordial de tenir compte de la présence des autres groupes culturels qui vivent dans leur milieu et de ne pas les en isoler. Dans un second temps, comme l'objectif est d'analyser les rôles des festivités campagnardes et leur évolution dans le temps, il est nécessaire de réaliser cette tâche avec des populations rurales sédentaires qui ont vécu dans une même région sur une longue période de temps afin de s'assurer que les

critères d'analyse demeurent les mêmes lorsque vient le temps de comparer ces populations entre elles. En somme, les populations cibles de cette recherche sont les personnes d'origine française et de condition modeste vivant dans des communautés rurales et sédentaires de l'Amérique du Nord au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ce qui comprend des familles de fermiers, d'artisans, de journaliers et d'autres métiers manuels.

La majorité des historien(ne)s a analysé les festivités campagnardes dans une seule région de l'Amérique du Nord francophone. Pourquoi ai-je plutôt voulu observer plusieurs sociétés concomitamment? En fait, beaucoup d'études sur l'histoire culturelle des populations d'origine française campent leur analyse dans un territoire national contemporain. Par exemple, les limites territoriales actuelles de la province de Québec constituent souvent le cadre géographique des chercheurs qui travaillent sur les Canadiens français des XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Toutefois, quelques milliers de ces Canadiens français ont bougé à travers ces époques et ont habité plusieurs autres contrées en Amérique du Nord (Nouvelle-Angleterre, Grands Lacs, *Midwest* américain, etc.). Les frontières actuelles ne reflètent pas nécessairement toujours le contexte qui prévalait à l'époque que les historien(ne)s étudient, ce qui peut laisser en plan des données qui permettraient de bonifier une analyse de la culture populaire canadienne-française par exemple, notamment leur culture festive. Dans le cadre de cette thèse, le fait de prendre en compte des régions en dehors de la vallée du Saint-Laurent où des Canadiens français se sont installés et ont formé, en compagnie d'autres personnes d'origine française, une autre société à part entière permet d'observer comment une même culture festive d'origine se développe dans des environnements différents. Dans le contexte des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, l'histoire transnationale est donc un outil fort utile afin de comprendre l'évolution et les rôles des festivités campagnardes des diverses populations d'origine française.

De plus, l'analyse comparative offre de nombreux avantages. Premièrement, comme l'exprime Gérard Bouchard, la comparaison permet de «récuser les fausses singularités» que peut mettre de l'avant une étude réalisée seulement dans le cadre national. Elle fournit également l'occasion de vérifier quelles sont les véritables spécificités de diverses sociétés et d'infirmer ou de confirmer certaines hypothèses susceptibles d'expliquer les fonctions de sujets historiques tels que les festivités. Finalement, elle peut inspirer l'historien à se poser de nouvelles questions et découvrir de nouvelles réponses en établissant une distance entre son

objet d'étude, qui s'avère parfois trop familier, et lui-même<sup>81</sup>. Les avantages qu'offre l'étude comparative sont donc importants, mais encore faut-il choisir des communautés dont les caractéristiques sont propices à la comparaison.

Au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les colons français et leurs descendants se sont implantés dans une multitude d'endroits du continent nord-américain : Acadie, vallée du Saint-Laurent, Nouvelle-Angleterre, Louisiane, Pays d'en Haut (Grands Lacs), Pays des Illinois et *Midwest* américain (prairies actuelles de l'Ouest canadien et américain). Dans le cadre de la présente recherche, quatre de ces régions ont été privilégiées : la vallée du Saint-Laurent, la région de Détroit, le Pays des Illinois et la Louisiane. Diverses raisons expliquent ce choix. Premièrement, il a fallu limiter le nombre de communautés étudiées, car il est impensable dans le cadre d'une thèse de doctorat de couvrir l'ensemble de la francophonie nord-américaine. Deuxièmement, puisque notre intention est d'analyser l'évolution d'une pratique dans le temps, nous avons choisi des populations francophones sédentaires qui demeurent sur un même territoire de manière stable sur une longue période entre le XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui exclut l'Acadie, dont la majorité des habitants est obligée de se délocaliser à plusieurs reprises au cours de cette période<sup>82</sup>, et la Nouvelle-Angleterre, car les communautés francophones qu'on y retrouve se forment surtout à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>. Troisièmement, il était important que ces populations comprennent un grand nombre de personnes d'origine française afin d'étudier le plus efficacement possible la manifestation et la pratique de la culture festive d'origine française en Amérique du Nord. Comme les communautés francophones des régions du *Midwest* américain sont composées en grande partie de personnes métissées, c'est-à-dire qui possèdent des origines et un héritage culturel à la fois français et autochtone<sup>84</sup>, la comparaison

---

<sup>81</sup> Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, p. 47-52.

<sup>82</sup> Yves Frenette et Stéphane Plourde, « Les nouvelles Acadies de l'Atlantique, 1763-1871 », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 79-82.

<sup>83</sup> Yves Roby (avec la collaboration d'Yves Frenette), « L'émigration canadienne-française vers la Nouvelle-Angleterre, 1840-1930 », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 123-132.

<sup>84</sup> Jacqueline Peterson et Jennifer S. Brown (dir.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1985, 266 p. ; Thomas N. Ingersoll, *To Intermix With Our White Brothers: Indian Mixed Bloods in the United States from Earliest Times to the Indian Removals*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005, 450 p. ; Nathalie Kermoal, « Postes, missions et métissages dans les Pays d'en Haut », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 37-39 ; Nathalie Kermoal et Étienne Rivard, « Essors et transformations des territorialités franco-métisses », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 95-100.



de leur culture festive avec celle de communautés dont l'héritage culturel est principalement d'origine française ne concordait pas avec le cadre et les objectifs de cette thèse. Ainsi, en raison de tous ces critères, le choix des quatre régions mentionnées a grandement été facilité. De plus, ces quatre régions n'ont jamais été étudiées dans un cadre comparatif.

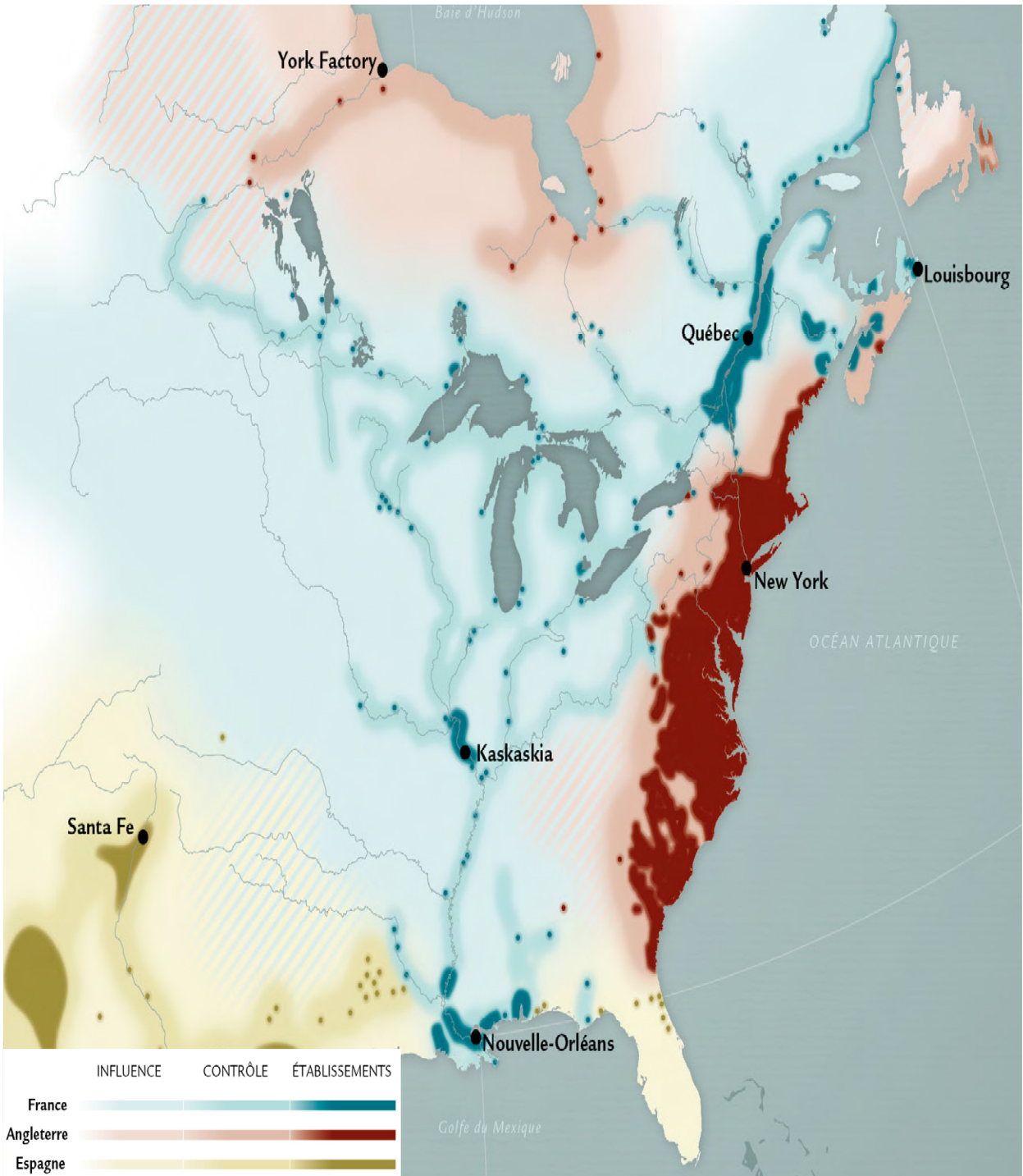
En tenant compte de ces quatre ensembles, cette thèse s'insère dans le courant historiographique de l'histoire continentale. Ce courant tente de comprendre et d'analyser les enjeux politiques, économiques, sociaux et culturels qui touchent un même continent en comparant les impacts et les rôles des différents territoires qui le composent, des régimes politiques que l'on y retrouve et des personnes qui y habitent. Influencé par le cadre théorique de la *New Atlantic History* dans lequel «le monde atlantique constitue “*a unit of analysis*” qui permet d'appréhender la colonisation des Amériques d'une manière comparatiste, intégrée et transnationale dans une tentative d'histoire totale ou *global history*<sup>85</sup>», le courant de l'histoire continentale s'est popularisé surtout aux États-Unis, depuis les années 2000, avec des historiens tels qu'Alan Taylor et Paul W. Mapp<sup>86</sup>. De plus en plus d'historiens, notamment Yves Frenette, Guillaume Teasdale, Robert Englebert et Tangi Villerbu, empruntent également cette voie pour étudier le développement et l'évolution du fait français en Amérique du Nord<sup>87</sup>. Cette thèse propose donc d'analyser les rôles sociaux des festivités campagnardes au sein de quatre sociétés francophones nord-américaines afin de comprendre et de comparer les multiples influences que peuvent recevoir les habitants de ces quatre sociétés.

---

<sup>85</sup> Bertrand Van Ruymbeke, «L'histoire Atlantique aux États-Unis : la périphérie au centre», *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, Colloques, publié le 19 septembre 2008, consulté le 3 février 2014, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/42083>, p. 2-3.

<sup>86</sup> Alan Taylor, *American Colonies: The Settling of North America*, New York ; Londres, Penguin Books, 2002, 526 p. ; Alan Taylor, *American Revolutions: A Continental History, 1750-1804*, New York, W. W. Norton & Company, 2016, 681 p. ; Paul W. Mapp, *The Elusive West and the Contest for Empire, 1713-1763*, Chapel Hill, University of North Carolina Press ; Williamsburg, Published for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2011, 455 p.

<sup>87</sup> Thomas Wien, Cécile Vidal et Yves Frenette (dir.), *De Québec à l'Amérique française : histoire et mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval ; Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs, 2006, 403 p. ; Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 304 p. ; Robert Englebert et Guillaume Teasdale (dir.), *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, 219 p. ; Tangi Villerbu et Guillaume Teasdale (dir.), *Une Amérique française, 1760-1860 : dynamiques du corridor créole*, Paris, Les Indes savantes, 2015, 316 p. ; France Martineau, Annette Boudreau, Yves Frenette et Françoise Gadet (dir.), *Francophonies nord-américaines : langues, frontières et idéologies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 540 p.



**Figure 1: Carte de la présence coloniale en Amérique du Nord vers 1750**

Conception cartographique : Marc Saint-Hilaire, Philippe Desaulniers et Étienne Rivard

Source : American Heritage Pub., 1966 ; Carnes et Swanton, 2003, p. 304 ; Dufresne, 1983 ; Tanner et Reiff, 1995, p. 208, dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 6.

Qui sont précisément les habitants de ces quatre sociétés francophones? Afin de répondre à cette question, il est nécessaire de présenter un bref survol de l'histoire sociale de la vallée du Saint-Laurent, de la région de Détroit, du Pays des Illinois et de la Louisiane. Ainsi, il sera possible de mettre en évidence chaque contexte, de mieux expliquer le choix des différents groupes de personnes qui feront partie de l'analyse et de justifier le choix retenu pour la périodisation de la recherche.

### **3.1.1 Vallée du Saint-Laurent**

À partir de 1627, la Nouvelle-France est gérée par des compagnies à charte dont l'objectif est davantage de tirer profit de la traite des fourrures que de coloniser le territoire. En 1663, alors que la colonie compte environ 3000 colons, le pouvoir royal prend en charge son développement. Ce changement entraîne l'arrivée de plusieurs centaines de colons au cours des années 1660 (engagés, soldats licenciés et filles du Roy). Cependant, après 1672, les efforts de colonisation diminuent considérablement et, par conséquent, le peuplement se fait très progressivement jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. La majorité des nouveaux colons et leurs descendants, ayant la plupart du temps très peu d'options, deviennent paysans et s'installent dans les nombreuses seigneuries qui sont octroyées le long du fleuve Saint-Laurent à des gens de l'élite et à des communautés religieuses. Le régime seigneurial est fondé sur de nombreux devoirs et obligations pour les seigneurs et les habitants.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la densité de population demeure très faible, car les habitants sont dispersés dans les seigneuries. Les communautés rurales sont de taille réduite, ce qui empêche les représentants des institutions d'encadrement, c'est-à-dire le seigneur et le curé de la paroisse, d'imposer efficacement leurs volontés et leurs droits. Bien que certains habitants vendent leurs produits aux marchés de Québec et de Montréal<sup>88</sup>, ils vivent surtout d'une agriculture de subsistance fondée sur la culture du blé et des pois. À la fin du siècle, la colonie compte 20 000 habitants, dont les trois quarts vivent en milieu rural. Dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, les seigneuries se remplissent progressivement grâce à l'accroissement naturel de la population. Les liens de parenté et les solidarités familiales jouent un très grand rôle dans ce

---

<sup>88</sup> Louise Dechêne, *Le partage des subsistances au Canada sous le régime français*, Montréal, Boréal, 1994, p. 39-54.

peuplement, et dans la vie sociale en général des milieux ruraux, car les membres d'une même famille tentent souvent de s'établir à proximité les uns des autres. Vers la fin du régime français, les plus vieilles paroisses de la colonie se démarquent en raison de la présence de paysans plus aisés qui attirent des marchands ruraux et des gens de métier, tandis que les fronts pionniers demeurent des endroits dont les habitations sont dispersées. Dans les vieilles paroisses, des embryons d'habitat groupé prennent forme et sont à l'origine de l'apparition d'une vingtaine de villages et d'un durcissement du cadre seigneurial (perception plus rigoureuse des redevances, imposition de nouveaux droits, etc.). À l'aube de la Conquête britannique, l'accroissement naturel de la population permet à la colonie de compter approximativement 70 000 habitants<sup>89</sup>.

À la suite de sa défaite lors de la guerre de Sept Ans (1756-1763) et de la signature du traité de Paris, la France cède à la Grande-Bretagne sa colonie laurentienne. Malgré le changement de régime après la Conquête, les Canadiens des milieux ruraux préservent le même mode de vie centré sur l'agriculture. Toutefois, des gens de métiers œuvrant dans la fabrication, la construction, les transports et les services commencent à être de plus en plus nombreux dans les campagnes et le nombre de villages s'accroît au fil du temps. Plusieurs journaliers et en plus petit nombre, des membres du clergé et des notables, habitent aussi ces nouveaux bourgs. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la colonie en compte une trentaine. Puis, en « moins d'une génération, de 1815 à 1851, la campagne vit une conversion essentielle : le nombre de bourgs se multiplie par six, pendant que celui des moulins et des fabriques se multiplie par quatre, avec un élan plus marqué dans les deux cas de 1815 à 1830. Le nombre des gros bourgs s'accroît et celui des hameaux explose. » Les industries rurales prennent de l'ampleur et l'arrière-pays seigneurial se peuple entièrement. Les nombreux villages sont des lieux importants de sociabilité, de circulation et d'échanges. Le déroulement des activités quotidiennes diffère de celui de la campagne où les maisons des cultivateurs sont encore distancées les unes des autres et où la crise agricole, bien que n'affectant pas de la même manière tous les habitants, a un impact majeur sur les revenus de certaines familles de travailleurs journaliers<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Alain Laberge, « L'occupation de la vallée laurentienne », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 31-36; Serge Courville, « Espace, territoire et culture en Nouvelle-France : une vision géographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, n° 3 (1983), p. 417-429; André Lachance, *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France : la vie quotidienne aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Libre expression, 2000, p. 221-222.

<sup>90</sup> Serge Courville, *Entre ville et campagne : l'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 237-245; Christian Dessureault, « Industrie et société rurale. Le cas de la

Au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la population canadienne-française s'accroît à un rythme élevé en doublant tous les 25 à 28 ans. En 1851, elle atteint le nombre approximatif de 670 000 habitants. Toutefois, à partir du milieu du siècle, cet accroissement entraîne un effet de surpopulation dans les campagnes. La disponibilité des bonnes terres se fait plus rare et les seigneurs hésitent souvent à les céder en raison des profits qu'ils peuvent engranger avec l'augmentation des prix des produits forestiers. Comme de plus en plus d'habitants ne peuvent acquérir de terre, cela donne naissance à un important prolétariat (30 % des habitants). Par conséquent, des centaines de familles quittent la vallée du Saint-Laurent pour trouver du travail principalement dans les manufactures de la Nouvelle-Angleterre. L'exode rural, qui sera très progressif au cours des décennies suivantes, est alors entamé<sup>91</sup>.

### 3.1.2 Région de Détroit

Fondé en 1701, le poste de Détroit (fort Pontchartrain) est axé au départ surtout sur la traite des fourrures. Très peu d'habitants sédentaires viennent s'y installer. À partir des années 1750, les autorités coloniales françaises décident d'encourager la colonisation et le développement de l'agriculture, ce qui a pour effet d'attirer des dizaines de familles en provenance de la vallée du Saint-Laurent. La culture privilégiée est la même qu'au Canada, c'est-à-dire le blé. Les terrains que les familles reçoivent sont constitués en une seigneurie directe, c'est-à-dire qu'ils sont administrés par le roi. Selon Lina Gouger, tout comme au Canada, l'élément central qui lie les personnes dans cette nouvelle communauté est la parenté. En fait, ce sont les réseaux de parenté qui favorisent en majeure partie la migration, l'intégration et l'enracinement des nouveaux habitants<sup>92</sup>. Il est important également de noter que Détroit se trouve à l'époque en plein cœur d'un territoire autochtone couvrant une grande partie de la région des Grands Lacs. Ce sont les Anishinaabeg, c'est-à-dire un ensemble de nations autochtones de langues algonquiennes, qui habitent ce territoire. Les autorités françaises incitent

---

seigneurie de Saint-Hyacinthe des origines à 1861 », dans Christian Dessureault, *Le monde rural québécois aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : Cultures, hiérarchies, pouvoirs*, textes présentés par Christine Hudon, Léon Robichaud, Jean-René Thuot et Thomas Wien, Anjou, Québec, Fides, 2018, p 57-102.

<sup>91</sup> Fernand Ouellet, *Le Bas-Canada, 1791-1840 : Changements structureaux et crise*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, 541 p.; Gilles Paquet et Jean-Pierre Wallot, *Un Québec moderne, 1760-1840 : Essai d'histoire économique et sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 2007, 735 p.

<sup>92</sup> Lina Gouger, *Le peuplement colonisateur de Détroit, 1701-1765*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2002, p. 306.

quelques nations alliées à établir des villages sédentaires dans les environs de Détroit afin de les garder à distance des postes britanniques. Dans les faits, la fondation de Détroit déstabilise la région et entraîne de nombreux conflits entre nations autochtones<sup>93</sup>. Malgré cela, le côtoiement et les échanges entre groupes ethniques se font souvent sur une base quotidienne. Certains habitants francophones possèdent des esclaves autochtones, surtout des femmes et des enfants, qui ont été capturés par des nations alliées et qui exécutent surtout des tâches domestiques et agricoles. En 1750, un peu plus du quart des foyers possèdent des esclaves<sup>94</sup>. Si les travailleurs de la traite des fourrures s'unissent fréquemment aux femmes autochtones, il n'en est pas de même des cultivateurs, car la majorité d'entre eux se marient avec des femmes blanches. Au moment de la Conquête britannique, les femmes blanches représentent 46 % des 450 colons de l'endroit<sup>95</sup>.

Après la Conquête, la Grande-Bretagne prend le contrôle de la région de Détroit et y abolit le régime seigneurial. Bien qu'après la signature du traité de Versailles en 1783, la rive nord de la rivière doit passer en théorie entre les mains des nouveaux États-Unis et que la rive sud doit demeurer en territoire britannique, ce n'est qu'en 1796 (traité de Londres ou *Jay Treaty*) que la rive nord est définitivement cédée à la république américaine et qu'une frontière internationale sépare les communautés francophones vivant de part et d'autre de la rivière. Au cours de cette période, les habitants de ces communautés font face à de nombreuses difficultés quant à la reconnaissance des titres de leurs propriétés terriennes. Après de longues péripéties, la Grande-Bretagne et les États-Unis finissent par les reconnaître officiellement, ce qui renforce l'aire culturelle d'origine française de la région pour encore quelques décennies. De leur côté, les nations autochtones sont également toujours présentes dans les environs de Détroit jusqu'à la guerre de 1812. Ce sont des Autochtones qui permettent aux habitants francophones d'acquérir de nouvelles terres en les leur vendant<sup>96</sup>. De plus, les autorités britanniques

---

<sup>93</sup> Michael J. Witgen, *An Infinity of Nations: How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 267-314.

<sup>94</sup> Brett Rushforth, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slavery in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 253-298.

<sup>95</sup> Guillaume Teasdale, « Des destinées distinctes : les Français de la région de la rivière Détroit et leurs voisins amérindiens, 1763-1815 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n<sup>os</sup> 1-2 (2009), p. 28-29.

<sup>96</sup> Guillaume Teasdale, *The French or Orchard Country: Territory, Landscape, and Ethnicity in the Detroit River Region, 1680s-1810s*, Thèse de Ph.D. (histoire), York University, 2010, 321 p. ; Guillaume Teasdale, *Fruits of Perseverance: The French Presence in the Detroit River Region, 1701-1815*, Montréal ; Kingston ; London ; Chicago, McGill-Queen's University Press, 2018, 220 p.

continuent d'offrir des cadeaux aux nations qui font le voyage jusqu'à Détroit afin de réaffirmer les alliances qui les unissent<sup>97</sup>. Quant à elle, la population francophone continue de croître pour atteindre 1331 habitants en 1779. Les habitants conservent le même mode de vie centré sur l'agriculture, car très peu de colons britanniques ou américains viennent habiter le secteur avant la guerre de 1812. Ils cultivent toujours le blé et possèdent de nombreux animaux de ferme. Avant 1810, les lois américaines ne sont pas encore formellement appliquées sur la rive nord de la rivière. Le fait français y demeure important jusqu'aux années 1820<sup>98</sup>.

En 1830, les francophones représentent la moitié de la population de Détroit. Leur nombre se chiffre alors à environ 2200 personnes. À cette époque, des centaines de nouveaux colons américains provenant des États de la Nouvelle-Angleterre et de New York migrent vers Détroit. Le visage géographique, économique et surtout démographique de la ville se modifie rapidement. En 1834, le poids démographique des francophones est en baisse significative, car ils ne constituent plus que le sixième de la population. Quatre ans plus tard, la population de Détroit double pour se chiffrer à 9000 habitants. Le gouvernement américain exerce alors une pression sur de nombreux francophones pour qu'ils lui vendent leurs terres aux abords de la rivière Détroit et stimuler ainsi l'urbanisation de la ville. De nouvelles constructions sont érigées sur les anciennes terres agricoles. Malgré le changement à leur mode de vie et leur effacement de la vie sociale et politique de la ville, certains préservent leur culture francophone. Toutefois, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, nombre d'entre eux s'intègrent à la majorité anglo-américaine. À partir des années 1870, les décisions du clergé catholique, alors contrôlé surtout par des membres de l'immigration irlandaise, contreviennent même au développement et au maintien d'institutions catholiques de langue française<sup>99</sup>.

En ce qui concerne le territoire situé sur la rive sud de la rivière Détroit, il est incorporé, en 1791, à la colonie du Haut-Canada. Les habitants francophones de ce secteur vivent principalement dans les communautés de Sandwich (Windsor aujourd'hui), Malden et Rivière-

---

<sup>97</sup> Michael J. Witgen, *op. cit.*, p. 327.

<sup>98</sup> Guillaume Teasdale, « Des destinées distinctes », *op. cit.*, p. 33.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 34; Jean Lamarre et Marc Saint-Hilaire, « Les Canadiens français du Midwest américain », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 135; Melvin G. Holli, « French Detroit: The Clash of Feudal and Yankee Values », dans Melvin G. Holli et Peter d'A. Jones (dir.), *The Ethnic Frontier: Essays in the History of Group Survival in Chicago and the Midwest*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1977, p. 81-91; Catherine Cangany, *Frontier Seaport: Detroit's Transformation into an Atlantic Entrepôt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 272 p.

à-la-Tranche. Ils conservent leurs terres et un mode de vie fondé sur l'agriculture pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, car une moins grande proportion de colons anglophones s'établit sur la rive canadienne au cours de cette période. Ils préservent donc en plus grand nombre leur culture et leur langue d'origine jusque dans la seconde moitié du siècle<sup>100</sup>.

### 3.1.3 Pays des Illinois

Dans les années 1690, au même moment où des missionnaires français (jésuites et prêtres du Séminaire des Missions Étrangères) fondent des missions dans la vallée du Mississippi auprès des peuples autochtones de la confédération des Illinois (Kaskaskia en 1690 et Cahokia en 1699), des coureurs des bois canadiens commencent à coloniser la région. Plusieurs d'entre eux contractent des unions religieuses avec des femmes autochtones converties à la religion catholique. Le métissage est donc un phénomène important au commencement de la colonie. En 1717, les autorités françaises rattachent administrativement la région à la Louisiane. Dans les années 1720, le fort de Chartres est construit le long du Mississippi. Au cours des années suivantes, de nouveaux villages sont également fondés : Prairie-du-Rocher, Saint-Philippe, Sainte-Geneviève et Vincennes situé plus à l'est en bordure de la rivière Wabash. À partir de 1719, plusieurs colons, hommes et femmes, originaires du Canada et de la Louisiane viennent coloniser le Pays des Illinois, ce qui diminue la part des mariages franco-autochtones. Également en 1719, l'officier canadien Pierre Dugué de Boisbriant décide de séparer les villages français des villages autochtones. Ces changements font que la société rurale française du Pays des Illinois se développe et se structure de plus en plus selon le modèle social que l'on retrouve dans les milieux ruraux de la métropole. La population autochtone diminue aussi rapidement<sup>101</sup>, tandis que celle des colons s'accroît pour se chiffrer à 789 en 1752<sup>102</sup>. Plusieurs d'entre eux acquièrent des lopins de terre en périphérie des villages et cultivent le sol. Ils pratiquent une agriculture de type européen et élèvent des animaux de ferme. Les terres privées sont contiguës

---

<sup>100</sup> Guillaume Teasdale, *Fruits of Perseverance*, *op. cit.*, p. 115-136; R. Alan Douglas, *Uppermost Canada: The Western District and the Detroit Frontier, 1800-1850*, Détroit, Wayne State University Press, 2001, 304 p.

<sup>101</sup> Il est difficile d'avoir des chiffres précis, mais Robert Morrissey mentionne qu'en 1796, le Pays des Illinois ne compte plus que quatre ou cinq familles cahokias, une vingtaine de familles kaskaskias et une centaine d'habitants peorias. Pour plus de détails, voir Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration: Indians, Colonists, and Governments in Colonial Illinois Country*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 234.

<sup>102</sup> Cécile Vidal, «Le Pays des Illinois, 1673-1818», dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 56.



et sont entourées d'une clôture. Elles relèvent en partie d'une gestion commune, ce qui en fait un système quelque peu unique à l'époque en Amérique française. Les habitants favorisent l'habitat en villages pour se protéger face au danger des attaques de nations autochtones ennemies. Certains se procurent également des esclaves d'origine autochtone et surtout d'origine africaine qui sont employés à des tâches agricoles. À la fin du régime français, la moitié des foyers de cultivateurs possède des esclaves (596 en 1752)<sup>103</sup>. Le Pays des Illinois devient rapidement un important producteur de céréales et de viande qui alimente la Louisiane plus au sud<sup>104</sup>.

En 1763, à la signature du traité de Paris, la France cède à l'Espagne tous les territoires qu'elle possède à l'ouest du fleuve Mississippi et à la Grande-Bretagne tous ceux à l'est. Ainsi, le Pays des Illinois est divisé en deux<sup>105</sup>. Les habitants de la rive orientale, d'abord sous juridiction britannique, puis américaine par la suite, déménagent en grand nombre de l'autre côté du fleuve au cours de cette période pour vivre sous juridiction espagnole<sup>106</sup>. Après avoir acheté la Louisiane en 1803, les États-Unis incorporent les villages de la rive occidentale dans leur giron. Si des colons anglophones s'implantent dans les villages de la rive est dès les années 1760, ils sont peu nombreux à traverser le fleuve avant le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, aussitôt que la présence américaine se fait sentir, le paysage démographique, politique et économique de la région se transforme. Les nouveaux colons achètent les terres cultivables et les communes situées à la périphérie des villages et s'y installent. Ces achats, jumelés à l'influence des pratiques et des lois américaines, met fin au système agricole des populations francophones au cours des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Les habitants d'origine française constituent toujours malgré tout une partie importante de la population. Ils conservent leurs maisons dans le cœur des villages. Ils hésitent aussi à s'impliquer dans les structures du nouveau régime en place et se replient sur leurs réseaux familiaux. Ils préservent donc leur langue et leur culture. Au cours des années 1830 et 1840, plusieurs nouveaux colons

---

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Pour plus de détails sur les débuts de la colonisation au Pays des Illinois, voir *Ibid.*, p. 51-58; Robert Michael Morrissey, *op. cit.*, 337 p.; Cécile Vidal, *Les implantations françaises au pays des Illinois au XVIII<sup>e</sup> siècle (1699-1765)*, Thèse de Ph.D. (histoire), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Nord-Américaines, 1995, 680 p.

<sup>105</sup> Sainte-Geneviève est incorporée à la Louisiane espagnole, tandis que les autres villages font dorénavant partie des nouveaux territoires britanniques.

<sup>106</sup> Cette migration vers la rive espagnole accélère le développement de Saint-Louis qui est fondé en 1764 à la jonction du Mississippi et de la rivière Missouri.

américains et allemands, arrivent dans la région. La pression démographique devient alors très forte sur ces francophones. À la fin des années 1870, ils sont presque tous entièrement intégrés à la culture anglo-américaine<sup>107</sup>.

### 3.1.4 Louisiane

Au cours des premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Louisiane française est gérée par des compagnies privées. La majorité des quelques milliers de colons que ces compagnies envoient décèdent en raison des conditions de vie défavorables et des maladies endémiques (fièvre jaune et malaria). En 1723, la colonie ne compte que 1800 colons européens sur les quelques 6000 qui ont fait le voyage. Ils ne seront que 4000 une quarantaine d'années plus tard. La plupart d'entre eux s'installent près de villages autochtones ou encore les autorités françaises incitent les nations alliées à s'établir près de La Nouvelle-Orléans. L'économie de la Louisiane repose rapidement sur le travail d'esclaves noirs. Entre 1719 et 1743, de 5700 à 6000 captifs africains sont transportés dans la colonie. À l'image des Antilles françaises, des colons acquièrent de grandes terres pour y cultiver, grâce au travail de ces nombreux esclaves, des plantes telles que l'indigo et le tabac<sup>108</sup>.

Dans les décennies qui suivent la prise de possession de la Louisiane par l'Espagne en 1763, la colonie accueille plusieurs colons d'origine acadienne. Après leur déportation de l'Acadie par les Britanniques en 1755, les Acadiens sont éparpillés à travers l'Amérique du Nord, les Antilles, la France et la Grande-Bretagne. Au cours des années 1760, plusieurs centaines d'entre eux trouvent refuge en Louisiane. Ils s'implantent principalement sur les bords du Mississippi au nord de La Nouvelle-Orléans ainsi que dans les prairies et les bayous plus à l'ouest. Ils acquièrent des terres rectangulaires sur lesquelles ils construisent de petites fermes

---

<sup>107</sup> Jay Larry Gitlin, *op. cit.*, p. 150-157; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve: An Adventure on the Mississippi Frontier*, 3<sup>e</sup> édition, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014, 519 p.; Denise-Marie Wilson, *Vincennes: From French Colonial Village to American Frontier Town, 1730-1820*, Thèse de Ph.D. (histoire), West Virginia University, 1997, p. 363-364; Carl J. Ekberg, *French Roots in the Illinois Country: The Mississippi Frontier in Colonial Times*, Urbana, University of Illinois Press, 1998, p. 240-241; Margaret Kimball Brown, *History as they Lived it: A Social History of Prairie du Rocher, Illinois*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014 [2005], p. 196-258; Bonnie Stepenoff, *From French Community to Missouri Town: Ste. Genevieve in the Nineteenth Century*, Columbia, University of Missouri Press, 2006, 232 p.; John Reda, *From Furs to Farms: The Transformation of the Mississippi Valley, 1762-1825*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 2016, 201 p.

<sup>108</sup> Cécile Vidal, «La colonie du Mississippi», dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 41-50; Marcel Giraud, *Histoire de la Louisiane française*, Paris, Presses universitaires de France, 1953-2012, 5 tomes.

familiales et cultivent des légumes et des céréales (maïs, riz, etc.). Ils se démarquent des descendants des premiers colons français, nommés communément les Créoles dans l'historiographie<sup>109</sup>, qui possèdent majoritairement des grandes plantations d'esclaves. Au cours des années 1780, d'autres contingents d'Acadiens provenant de France viennent les rejoindre. En tout, ils sont un peu moins de 3000 à s'établir en Louisiane. L'historien Carl A. Brasseaux affirme que plusieurs de ces colons cherchent à s'isoler dans les prairies louisianaises, « not only for cultural preservation but also for familial cohesiveness and economic independence for their children through private ownership of land<sup>110</sup> ». Dans cet isolement, la famille élargie occupe une place prépondérante lors des travaux agricoles et des activités sociales. Elle leur permet aussi de préserver leur culture. En fait, la langue et la culture de l'ensemble des habitants d'origine française demeurent largement intactes sous le régime espagnol<sup>111</sup>.

En 1800, l'Espagne rétrocède la Louisiane à la France, mais Napoléon Bonaparte vend la colonie aux États-Unis trois ans plus tard<sup>112</sup>. Au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>109</sup> Le terme Créole constitue une étiquette identitaire qui a sans cesse évolué selon les contextes socio-politiques louisianais. Selon Virginia R. Dominguez, qui a travaillé sur la question de l'identité créole en Louisiane, l'identité ethnique est sensible à la manipulation individuelle et est construite à travers les paramètres de contextes socio-historiques précis. Pendant la période coloniale, on considère qu'un Créole est simplement un natif de la Louisiane. Le terme ne comporte alors presque aucune connotation politique ou sociale. Sous le régime espagnol, aucun groupe ethnique ne se démarque des autres en s'identifiant comme Créole. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il n'est pas nécessaire d'être le descendant d'un colon français blanc pour être considéré Créole. La politisation de l'identité créole survient dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque la population anglophone de l'État louisianais s'accroît rapidement et menace l'existence de la loi civile française et de l'enseignement du français dans les écoles. La force politique des Blancs francophones diminue progressivement jusqu'à la Guerre de Sécession. Un sentiment anti-américain prend alors de l'ampleur et la langue devient le principal critère pour distinguer les descendants des premiers colons français des non-francophones et des nouveaux immigrants. La société louisianaise se polarise entre Créoles et Américains et cette classification sociale devient plus importante que la classification par le statut économique. Les gens de couleur peuvent aussi être encore considérés comme Créoles jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, à partir de ce moment, les Blancs commencent à ne plus vouloir être associés avec les personnes noires, ce qui fait qu'ils se perçoivent comme les seuls véritables Créoles. Les historiens contemporains utilisent aujourd'hui en grande majorité le terme Créole pour désigner les premiers colons français de la Louisiane et leurs descendants. Pour plus de détails, voir Virginia R. Dominguez, *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1986, 325 p.

<sup>110</sup> Carl A. Brasseaux, *The founding of New Acadia: The Beginning of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 100-101. Voir aussi p. 145-147. Sur les premières décennies d'existence des Acadiens en Louisiane, voir également John Howard Young, *The Acadians and Roman Catholicism: In Acadia from 1710 to the Expulsion, in Exile, and in Louisiana from 1760s until 1803*, Thèse de Ph.D. (histoire), Southern Methodist University, 1988, 438 p.; Étienne Rivard, « Migrations et ethnicité en Louisiane », dans Yves Frenette, Étienne Rivard et Marc Saint-Hilaire (dir.), *op. cit.*, p. 79-82.

<sup>111</sup> Gilbert C. Din (dir.), *The Spanish Presence in Louisiana, 1763-1803*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1996, 579 p.

<sup>112</sup> Dolores Egger Labbé (dir.), *The Louisiana Purchase and its Aftermath, 1800-1830*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1998, 637 p.

des milliers de colons américains provenant des États plus à l'est et plusieurs centaines de colons d'origine européenne arrivent en Louisiane. Malgré ce changement démographique, le caractère francophone de La Nouvelle-Orléans et de l'État en entier se maintient à cette époque en raison de l'arrivée en 1809 de milliers de colons blancs, en compagnie de leurs esclaves noirs, et de libres de couleur en provenance de Cuba. Ces anciens habitants de Saint-Domingue sont majoritairement francophones, hormis peut-être les esclaves, et avaient auparavant fui, volontairement ou obligatoirement dans le cas de certains esclaves, l'ancienne colonie française lors de la révolution haïtienne de 1804. En plus de maintenir le caractère francophone dans la région, l'arrivée de ces nouveaux maîtres d'esclaves renforcent l'importance de l'esclavage dans la société louisianaise<sup>113</sup>.

Jusqu'à la fin de l'esclavage en 1865, l'activité agricole louisianaise repose en majeure partie sur le système des grandes plantations d'esclaves. Plusieurs Créoles en sont les propriétaires. Bien que quelques-uns d'entre eux s'assimilent à la population américaine dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ils forment une aristocratie francophone importante jusqu'à l'aube de la guerre de Sécession. Il existe quelques Créoles plus pauvres qui possèdent un petit lopin de terre qu'ils cultivent seuls ou parfois avec quelques esclaves, mais il s'agit d'une minorité. En fait, la majorité des Blancs francophones de condition modeste ne sont pas d'origine créole, mais plutôt acadienne. Les Acadiens et leurs descendants ne constituent pas un bloc monolithique dans l'histoire louisianaise, mais les caractéristiques de cette population d'origine française correspondent davantage à celles des francophones des trois autres régions décrites précédemment, c'est-à-dire que ce sont majoritairement des habitants des milieux ruraux qui pratiquent l'agriculture et qui ne font pas partie de l'élite. Ainsi, lorsqu'il sera question des festivités campagnardes en Louisiane dans la présente thèse, nous nous concentrerons sur cette population, car pour les fins de notre analyse comparative, il est important de s'assurer que les membres des quatre populations possèdent un profil socio-économique sensiblement similaire.

---

<sup>113</sup> Sur l'impact de l'arrivée des immigrants originaires de Saint-Domingue en Louisiane, voir Nathalie Dessens, *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences*, Gainesville, University Press of Florida, 2010, 247 p.; Cécile Vidal, «From Louisiana to Saint-Domingue and from Saint-Domingue to Louisiana», dans *Caribbean New Orleans: Empire, Race, and the Making of a Slave Society*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Williamsburg, Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2019, p. 498-514.

Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs descendants des premiers colons acadiens tentent de poursuivre leur style de vie traditionnel à l'intérieur des régions relativement isolées du bayou Lafourche et des vastes prairies du sud-ouest. À l'opposé, dès le début du siècle, certains plus ambitieux s'intègrent progressivement à la classe des grands propriétaires terriens créoles et américains en augmentant leurs possessions de terres et d'esclaves. Cependant, selon Brasseaux, la majorité des membres de cette population se situent entre les deux pôles. L'explication de cette fragmentation se trouve à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle lorsque la deuxième et la troisième génération commencent à adopter l'esclavage et le système des plantations. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux Louisianais d'origine acadienne, même parmi ceux qui ne cultivent que leur petite terre personnelle, acquièrent quelques esclaves d'origine africaine. De plus, à partir des années 1840, la culture américaine devient dominante. Jumelée à celles de nouveaux groupes de colons débarquant sur le territoire, elle imprègne ses traces sur les communautés de Louisianais acadiens. Même ceux qui demeurent retirés sur leur terre et qui conservent leur mode de vie traditionnel, côtoient des groupes ethniques différents (espagnol, afro-américain, autochtone, américain, allemand et antillais) desquels ils adoptent certains traits culturels. Cependant, ils préservent les fondements de leur culture, en raison de la force des institutions au cœur de leur identité, c'est-à-dire la famille, les valeurs religieuses, la tradition orale et la langue française. Les enclaves d'origine acadienne demeurent majoritairement francophones jusqu'en 1870<sup>114</sup>.

### 3.1.5 Explication de la périodisation

Le bref survol de l'histoire sociale des quatre régions a mis en lumière que les débuts de l'établissement sédentaire des populations d'origine française dans des milieux ruraux ne se produisent pas en même temps. Le peuplement commence dans la vallée du Saint-Laurent au cours de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, au Pays des Illinois au début des années 1720, dans la région de Détroit dans les années 1750 et, pour les Acadiens en Louisiane, au milieu des années 1760. De plus, si les Canadiens et les Louisianais d'origine acadienne préservent leur

---

<sup>114</sup> Barry Jean Ancelet, Jay Dearborn Edwards, Glen Pitre et al., *op. cit.*, p. 227; Étienne Rivard, *op. cit.*, p. 82; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, 252 p.; Vaughan B. Baker, «The Acadians in Antebellum Louisiana», dans Glenn R. Conrad (dir.), *The Cajuns: Essays on Their History and Culture*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. 95-108.

langue et leur culture au moins jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on ne peut en dire autant des habitants francophones de la région de Détroit et du Pays des Illinois. La majorité d'entre eux, hormis ceux qui demeurent du côté canadien de la rivière Détroit (Windsor), s'intègre à la population anglo-américaine à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme l'un des objectifs de la présente thèse est de comparer les fonctions des festivités campagnardes des quatre populations, il est nécessaire de mettre l'accent sur une période au cours de laquelle l'on retrouve en même temps, au sein de ces quatre populations, des communautés rurales, sédentaires et stables dont les membres ne sont pas, ou pas encore, entièrement assimilés à la culture d'une autre population majoritaire. En suivant cette logique, la périodisation idéale pour cette étude se situe donc entre les années 1770, moment au cours duquel les quatre populations sont établies dans leur environnement, et les années 1870, époque où l'assimilation de deux d'entre elles est déjà avancée.

### **3.2 La réjouissance populaire**

Comme nous l'avons déjà précisé, ce sont les fêtes dites carnavalesques du monde rural qui retiennent notre attention dans le cadre de cette thèse. Ces fêtes sont le théâtre de nombreuses festivités au cours desquelles les participants vivent habituellement des moments de débordement et de défoulement, c'est-à-dire qu'ils côtoient à la fois l'amusement et le divertissement. En d'autres mots, ils consomment souvent de la boisson et/ou de la nourriture, portent des habits inhabituels, jouent de la musique, dansent, chantent, exécutent des actions violentes et/ou posent des gestes à caractère sexuel. Ces fêtes carnavalesques campagnardes peuvent être traditionnelles, familiales, saisonnières ou politiques, mais elles comportent toujours des performances de joie collective. Elles ont été privilégiées dans le cadre de la présente recherche, car elles ont été très peu analysées par l'historiographie de l'Amérique française et parce qu'elles nous permettront d'en apprendre davantage sur la culture, les mœurs et le fonctionnement des sociétés rurales francophones nord-américaines. Le fait de diriger le regard sur la sociabilité festive plus précisément constitue une originalité de cette thèse. Comme nous le montrerons, il est possible ainsi de faire ressortir des aspects de la vie sociale des habitants francophones qui passent le plus souvent inaperçus. Afin de faciliter la désignation de l'ensemble de ces fêtes carnavalesques, une expression générale a été retenue. Il s'agit du terme

«réjouissance populaire». Celui-ci résume très bien le genre de fête qui sera présenté, car il fait directement écho aux éléments festifs que nous souhaitons analyser dans cette étude. Il est impératif de mentionner qu'en mettant l'accent sur les réjouissances populaires, les épisodes de défilé et de débordement qui en font partie ne seront jamais complètement isolés des aspects cérémoniels de la fête avec lesquels ils sont fréquemment associés: cérémonie religieuse, défilé, etc. Autrement, cela ne permettrait pas de mener une analyse juste et représentative des fonctions sociales de ces réjouissances populaires.

#### **4. Présentation de la recherche**

L'objectif principal de la thèse est d'analyser les fonctions sociales des réjouissances populaires dans les communautés rurales francophones de l'Amérique du Nord sur une période de cent ans (1770 à 1870). Cette étude est réalisée dans une perspective ethnohistorique et d'histoire culturelle, car nous cherchons, dans un premier temps, à décrire les comportements festifs des habitants afin de comprendre comment ils s'intègrent à leur mode de vie et, dans un second temps, à saisir comment la sociabilité festive intervient dans les sociétés. Bien que le cadre géographique de la recherche soit l'Amérique française (vallée du Saint-Laurent, région de Détroit, Pays des Illinois et Louisiane), les réjouissances populaires présentes dans la société canadienne feront l'objet d'une attention particulière en raison de la quantité plus importante de sources dont nous disposons pour cette région. Dans les trois autres sociétés francophones, un plus petit nombre de réjouissances populaires seront examinées, mais cela permettra tout de même de mettre en lumière ce qui s'avère singulier dans les diverses cultures festives et ce qui ressemble davantage à une généralité francophone nord-américaine. Quelques questions orientent notre recherche. Quels sont les rôles des réjouissances populaires? Quels sont les effets de l'expérience festive dans la vie personnelle et collective des habitants, sur le plan des rapports sociaux, des conventions sociales et des identités de groupe? Comment évoluent les cultures festives locales d'origine française? Quelles sont leurs caractéristiques héritées et celles issues des échanges et mutations dont elles sont le produit?

Afin de répondre à cette problématique, il est important de faire ressortir comment les réjouissances populaires s'insèrent et s'adaptent au contexte local dans lequel vit chacune des quatre populations d'origine française. En portant une attention particulière dans notre analyse

aux éléments suivants : la hiérarchie sociale, la démographie, les groupes culturels, les rôles genrés, la géographie, le climat, l'économie et la situation politique, il sera possible d'exposer comment l'expérience festive s'avère intimement liée aux particularités sociétales de chacune de ces populations. Pour réaliser cette tâche, nous avons décidé, plutôt que de présenter et de comparer l'évolution de l'ensemble des réjouissances populaires dans les quatre régions, de focaliser notre attention sur certaines d'entre elles qui sont décrites de manière détaillée par un grand nombre de sources et qui, en raison de leur importance, nous permettent de révéler des dynamiques sociales fondamentales telles que la construction d'identités de genre, de classe et de race. Chacun des chapitres traitera donc d'une seule réjouissance populaire dans une ou deux régions à la fois. Il sera question des noces, du carnaval, de la guignolée, de l'Épiphanie, du dimanche et de la plantation du mai.

## **4.1 Les sources**

Divers types de sources seront employés dans le cadre de cette recherche pour mettre en lumière les réjouissances populaires. Chacun d'entre eux sera décrit plus en détail afin d'exposer les avantages qu'il met de l'avant et les précautions qu'il faut prendre afin de bien contextualiser leur contenu. Dans l'ordre, il sera question de monographies destinées au grand public telles que des récits de voyage, des biographies, des livres d'histoire, etc., de manuscrits personnels tels que des lettres et des journaux intimes, de la correspondance ecclésiastique, de la littérature de fiction et de travaux de folkloristes.

### **4.1.1 Monographies et manuscrits personnels**

Environ cinq cents monographies publiées et manuscrits personnels des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles ont été analysées pour l'ensemble des quatre régions. Ces deux types de sources sont écrits la plupart du temps par un(e) voyageur(se) étranger(ère) ou par un(e) érudit(e) local(e), c'est-à-dire par des personnes qui ne proviennent pas du même milieu culturel et/ou qui occupent un rang plus élevé dans l'échelle sociale que la majorité des gens qu'ils décrivent. Par conséquent, ils offrent un point de vue extérieur et ne comprennent pas toujours toutes les subtilités des éléments et des événements qu'ils relatent. Afin de bien interpréter leurs témoignages, il a donc fallu tenir compte du fait que leur représentation de la vie sociale et



culturelle passe sous silence certaines informations qu'un habitant francophone participant à une réjouissance populaire aurait pu mentionner ou penser différemment.

La manière dont sont rédigés ces écrits a également un impact sur les descriptions des réjouissances populaires. Les littéraires Pierre Berthiaume et Quentin S. McAndrew ont réalisé chacun respectivement une étude sur les récits de voyage français en Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle et sur les récits de voyage aux États-Unis au XIX<sup>e</sup> siècle. Selon eux, les auteur(e)s de ces récits souhaitent se mettre eux-mêmes en scène pour prendre possession du territoire. La curiosité ludique et scientifique est l'élément qui caractérise le plus leur écriture. Ils observent ce qu'ils voient et ils en notent le détail. Comme leur but est de créer et de transmettre le savoir à un large public, ils utilisent un style simple et vivant. Ils allient aussi parfois la fiction à la réalité, car la description de leurs observations peut être embellie par l'ajout de leurs sentiments et de leurs émotions. Leur subjectivité est omniprésente en raison de l'importance que prend l'individu auteur dans leur écriture. Celui-ci observe d'abord, note et analyse ensuite et la relation devient alors un exposé sur le monde<sup>115</sup>.

Malgré les exagérations possibles dans leurs descriptions, les monographies publiées et les manuscrits personnels expriment la vision d'une personne qui est souvent témoin du quotidien des quatre populations d'origine française. Certains auteurs fournissent un large éventail de détails sur d'innombrables facettes de la vie sociale et culturelle des habitants en mettant en scène le portrait d'une réalité qui est évidemment interprétée selon leurs propres référents culturels. Une centaine de manuscrits et de monographies, parmi les quelques cinq cents qui ont été analysés au total, sera mobilisée dans les chapitres de cette thèse. Ils décrivent avec beaucoup de précision les comportements et les gestes des habitants lors des réjouissances populaires.

#### **4.1.2 Correspondance ecclésiastique**

Bien qu'elle soit souvent moins riche en réflexions personnelles et en descriptions détaillées, la correspondance épistolaire entre les curés et leur évêque permet de cerner une

---

<sup>115</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle: du voyage à l'écriture*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 166-234; Quentin Story McAndrew, *Frontier Travail Narrative: The Making of Authorship and Culture in the Nineteenth-Century United States*, Thèse de Ph.D. (littérature anglaise), University of Colorado, 2015, 237 p.

régulation et une perception élitare explicite et implicite. Ces lettres fournissent des renseignements sur la manière dont l'Église catholique, une institution possédant un grand pouvoir auprès des populations francophones des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, conçoit les réjouissances populaires et sur la manière dont elle tente de les contrôler. L'importance que les habitants accordent aux réjouissances populaires transparaît aussi entre les lignes. Par exemple, il est possible de percevoir la popularité des danses à travers les condamnations et les interdictions répétées du clergé.

Dans la présente recherche, plusieurs extraits de lettres de curés seront employés pour exposer la fréquence des réjouissances populaires ainsi que les résultats des tentatives de l'Église pour supprimer les débordements et les défoulements des réjouissances populaires. De plus, les curés font partie intégrante de la vie sociale des communautés campagnardes et connaissent très bien les habitudes et la culture de leurs fidèles. Par conséquent, leurs lettres sont précieuses pour qui veut connaître certaines composantes des réjouissances populaires, telles que la qualité des participants, la quantité de boisson consommée, les gestes à caractère sexuel ou amoureux posés, etc.

#### **4.1.3 Littérature de fiction**

Parmi les membres des élites francophones et anglophones qui habitent la vallée du Saint-Laurent, la région de Détroit, le Pays des Illinois et la Louisiane au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, certain(e)s ont rédigé des histoires fictionnelles dont l'action et l'intrigue se déroulent dans les communautés rurales francophones de cette époque. Cette littérature comprend des romans, des nouvelles, des légendes, etc. Ces œuvres de fiction correspondent à divers courants littéraires et sont grandement influencées par le contexte sociopolitique dans lequel leurs auteur(e)s vivent au moment de l'écriture. La littérature de fiction, bien qu'elle présente des scènes qui peuvent être à la fois inventées et/ou fondées sur la réalité que leur auteur(e) a déjà vue ou expérimentée, nous permet d'avoir accès à des aspects qui sont presque inexistantes dans les autres types de sources, tels que les conversations entre habitants ou les gestes posés entre personnes de rangs sociaux différents. Comme nous le verrons dans les

extraits sur les réjouissances populaires, les auteur(e)s veulent souvent nous transmettre leur vision sur les mœurs et la culture festive des habitants<sup>116</sup>.

#### 4.1.4 Travaux de folkloristes

Comme nous l'avons expliqué un peu plus tôt, des folkloristes ont recueilli, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, une multitude de témoignages sur des éléments de la culture populaire des communautés rurales francophones d'Amérique du Nord, tels que des recettes de cuisine, des contes, des légendes, des chansons, des danses et des descriptions d'événements et d'activités festives qui témoignent d'une transmission sur la longue durée. Ces sources savantes décrivent des réjouissances populaires à partir de renseignements obtenus auprès de personnes qui ont vécu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Il faut utiliser ces descriptions en les confrontant aux autres sources et en les considérant non pas comme des prétendus vestiges de la culture française d'origine des habitants des milieux ruraux, mais plutôt comme des témoins des pratiques festives de l'époque de leurs auteurs et de leurs informateurs. Elles permettent également de s'interroger sur l'évolution des réjouissances populaires. Dans la présente recherche, les travaux des folkloristes du tournant du XX<sup>e</sup> siècle seront donc mobilisés afin de mettre en lumière certains détails très précis des réjouissances populaires qui passent inaperçus dans les autres types de sources et pour observer les raisons pour lesquelles certaines réjouissances prennent une nouvelle tangente ou cessent d'exister dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

## 4.2 Méthodologie

Pour faciliter le dépouillement et l'analyse des divers types de sources, une méthodologie précise a été développée. Nous avons constitué une liste de mots clés qui sont associés aux réjouissances populaires<sup>117</sup>. Nous avons ensuite cherché dans chacune des sources les mentions

---

<sup>116</sup> Sur l'utilité des œuvres littéraires comme sources historiques, voir Julia Roberts, « John Galt and the Subaltern's Wife: Writing the History of the War of 1812 », *The Canadian Historical Review*, vol. 97, n° 3 (septembre 2016), p. 315-345.

<sup>117</sup> Il est important de spécifier que les mots clés de la liste étaient recherchés en français ou en anglais en fonction de la langue dans laquelle étaient rédigées les sources. Pour alléger la présentation, les mots seront énumérés ici uniquement en français. De plus, un seul mot sera mentionné pour désigner l'ensemble des mots de la même famille que ce mot peut évoquer. Par exemple, le mot « fête » sera utilisé pour faire allusion en même temps au verbe

de ces mots et avons retranscrit tous les extraits qui nomment et/ou qui décrivent les réjouissances populaires associées. Nous avons également établi un classement dans lequel chaque section correspondait à une réjouissance populaire. Par exemple, nous avons une section différente pour la fête de Noël, le jour de l'An, la guignolée, le carnaval, les noces, le charivari, la plantation du mai, etc. Chaque extrait des sources était donc retranscrit dans l'une ou l'autre de ces sections. Lorsque le dépouillement et la retranscription de tous les extraits ont été terminés, nous avons répertorié les réjouissances populaires dont les descriptions étaient les plus nombreuses et surtout les plus détaillées. Nous avons retenu ces réjouissances populaires pour notre recherche, car seules des descriptions détaillées permettent d'analyser en profondeur leurs rôles sociaux. De plus, nous avons décidé de réaliser des études de cas en raison de l'inégalité du nombre de descriptions détaillées pour chacune des quatre régions. Dès lors, la réjouissance populaire et la ou les deux régions qui feraient partie de l'analyse de chacun des chapitres de la thèse étaient déterminées.

Dans chaque chapitre, nous nous intéresserons aux pratiques des habitants, et à leur évolution dans le temps, lors d'une réjouissance populaire. De plus, une attention particulière sera toujours portée sur les liens entre cette réjouissance populaire et les aspects contextuels (la démographie, le mélange des groupes culturels, la géographie, le climat, les rôles genrés, l'économie, le contexte politique et la hiérarchie sociale) de la région dans laquelle elle est étudiée. C'est de cette manière que nous offrirons un portrait des fonctions sociales des réjouissances populaires et du développement des cultures festives dans les milieux ruraux d'Amérique française.

Le premier chapitre de la thèse traitera des noces dans les sociétés canadiennes et louisianaises d'origine acadienne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ainsi qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Il sera notamment question de l'importance des rites de passage festifs auxquels le nouveau couple, et particulièrement la femme, doit faire face pour être reconnu par la communauté. Le second chapitre traitera du carnaval célébré dans la vallée du Saint-Laurent ainsi que dans la région de Détroit afin d'exposer comment celui-ci est adapté par les habitants, entre la fin du

---

«fêter» ainsi qu'à l'adjectif «festif». La liste comprend donc les principaux mots clés suivants: fête, festival, festoyer, célébration, divertissement, amusement, distraction, désordre, débauche, scandale, jeu, cartes, billard, danse, chanson, violon, alcool, boisson, ivre, saoul, cantine, auberge, taverne, mariage, noce, charivari, Toussaint, messe de minuit, Noël, jour de l'An, guignolée, Épiphanie, carnaval, Mardi gras, Pâques, plantation du mai, dimanche, bal, soirée et veillée.

XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, aux conditions climatiques et géographiques de leur environnement. Le troisième chapitre abordera les liens intimes qui unissent la guignolée, l'Épiphanie et les bals des Rois dans les villages francophones du Pays des Illinois au cours des trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces trois réjouissances populaires permettent de maintenir et de renforcer la solidarité entre les habitants blancs. Le quatrième chapitre se penchera sur l'évolution du dimanche, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en tant que jour de divertissements au sein des communautés louisianaises d'origine acadienne afin de montrer l'impact des tentatives de régulation des réjouissances populaires par l'Église catholique. Finalement, le cinquième chapitre examinera les rôles des célébrations dans la transformation des sens du rituel de la plantation du mai dans les campagnes canadiennes au fil des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Ces cinq chapitres mettront en lumière que les réjouissances populaires participent activement à la construction des identités sociales des populations rurales d'origine française en Amérique du Nord.

# Chapitre 1

## Les noces canadiennes et louisianaises acadiennes : un rite de passage simplifié

Les noces, telles qu'elles se pratiquent au Canada et en Louisiane entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, constituent un sujet peu étudié par l'historiographie. En fait, les historien(ne)s se sont surtout intéressés au mariage en tant qu'institution religieuse et sociale. Par exemple, pour la vallée du Saint-Laurent, Serge Gagnon a observé comment l'Église gère les règles qui encadrent le sacrement du mariage et comment les couples se forment. Toutefois, aucun historien ne s'est pas penché sur les détails de la cérémonie religieuse elle-même ainsi que sur les réjouissances populaires de la noce qui la suivent. Gagnon a bien fourni quelques renseignements sur ce sujet, mais ses analyses demeurent partielles. Faute de produire une analyse détaillée des festivités laïques, il illustre surtout comment les prêtres, dont la sévérité varie d'une paroisse à l'autre, peinent à contrôler les comportements des habitants<sup>1</sup>. De son côté, Françoise Noël s'est concentrée sur quelques aspects des noces de l'élite bourgeoise canadienne-anglaise et canadienne-française<sup>2</sup>.

Du côté des Louisianais d'origine acadienne, l'absence de renseignements historiographiques est encore plus notoire, car aucune étude complète sur le mariage avant le début du XX<sup>e</sup> siècle n'a été réalisée<sup>3</sup>. Le folkloriste Steven L. Del Sesto a fait écho aux bals des noces, en mentionnant qu'ils regroupent surtout la famille, les amis et les voisins, sans toutefois donner plus de détails sur la manière dont ils se déroulent. Certains historien(ne)s tels que John Howard Young, Maureen G. Arceneaux et Ryan A. Brasseaux ont également fourni quelques informations<sup>4</sup>. Le premier a mis en lumière les demandes de dispense de mariage qu'ont

---

<sup>1</sup> Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 300 p.

<sup>2</sup> Françoise Noël, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870: A View from Diaries and Family Correspondence*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 60-81.

<sup>3</sup> Lydwine Lafontaine a réalisé une thèse sur les rituels des noces canadiennes dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Plusieurs éléments de cette thèse seront d'ailleurs évoqués au cours du présent chapitre. Pour plus de détails, voir Lydwine Lafontaine, *Se marier en pays cadien de 1901 à 1955 : fonctions structurante et identitaire des rituels*, Thèse de Ph.D. (ethnologie), University of Louisiana at Lafayette, 2001, 348 p.

<sup>4</sup> Steven L. Del Sesto, « Cajun Social Institutions And Cultural Configurations », dans Steven L. Del Sesto et Jon L. Gibson (dir.), *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, Lafayette, University of

formulées certains habitants<sup>5</sup>. La seconde a précisé les moments de l'année au cours desquels les mariages ont habituellement lieu. Le troisième a mentionné le rôle que jouent les chansons de noce récitées par la mariée. Le portrait global des festivités des noces avant le XX<sup>e</sup> siècle dans ces deux communautés reste donc à être brossé<sup>6</sup>. Quelle est la nature de ces réjouissances populaires? Comment se déroulent-elles? Jouent-elles divers rôles sociaux dans les communautés? Ces rôles sociaux demeurent-ils les mêmes ou évoluent-ils au fil du temps? S'ils évoluent, est-ce en raison des changements sociaux, culturels et économiques qui se manifestent sur la durée dans ces deux sociétés? Afin de répondre adéquatement à ces interrogations, des témoignages de noce canadienne et louisianaise (d'origine acadienne) seront présentés et analysés lors de deux périodes distinctes, c'est-à-dire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

## 1. Les noces canadiennes

Selon Serge Gagnon, dans le Canada rural de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle, les mariages ont lieu la plupart du temps à la fin de l'automne et au cours de l'hiver. Deux raisons principales expliquent cette tendance. Tout d'abord, le calendrier liturgique empêche la

---

Southwestern Louisiana, 1975, p. 127-128; John Howard Young, *The Acadians and Roman Catholicism: In Acadia from 1710 to the Expulsion, in Exile, and in Louisiana from 1760s until 1803*, Thèse de Ph.D. (histoire), Southern Methodist University, 1988, p. 243-369; Maureen G. Arceneaux, *Acadian to Cajun: Population, Family, and Wealth in Southwest Louisiana, 1765-1854*, Thèse de Ph.D. (histoire), Brigham Young University, 1982, p. 173-175; Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown: The Emergence of an American-Made Music*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 31-32.

<sup>5</sup> Sur le sujet des dispenses de mariage, voir aussi Shirley Chaisson Bourquard, *Marriage Dispensations in the Diocese of Louisiana and the Floridas, 1786-1803*, Nouvelle-Orléans, Polyanthos, 1980, 85 p.

<sup>6</sup> Malheureusement, les témoignages répertoriés dans notre corpus de sources qui mettent en scène des noces dans les communautés francophones de la région de Détroit et du Pays des Illinois ne sont pas assez nombreux et descriptifs pour offrir une vue d'ensemble des principaux aspects de cette réjouissance populaire. Pour la région de Détroit, seulement deux sources d'archives (l'une des années 1830 et l'autre des années 1870), qui décrivent en détail le cortège de charrettes, le repas de noces et le bal qui suit, ont été répertoriées. Pour plus de détails, voir Orlando Bolivar, *Shoepac Recollections: A Man-Side Glimpse of American Life*, New York, Bunce & Brother, 1856, p. 11, 126; Marie Caroline Watson Hamlin, «Old French Traditions», *Report of the Pioneer Society of the State of Michigan*, vol. IV (1883), p. 75-77. Pour ce qui est du Pays des Illinois, trois sources d'archives seulement (l'une de 1786 et deux du début du XIX<sup>e</sup> siècle), relatant de manière générale qu'il y a un repas de noces, des danses en soirée au son du violon et un cadeau offert aux mariés, ont été répertoriées. Pour plus de détails, voir Pierre Gibault, «Father Gibault to the Bishop of Quebec, June 6, 1786», dans Clarence Walworth Alvord (éditeur), *Kaskaskia Records, 1778-1790*, Springfield, Trustees of the Illinois State Historical Library, 1909, p. 538; Henry Marie Brackenridge, *Recollections of Persons and Places in the West*, Philadelphie, James Kay, Jun. and Brother, 1834, p. 243; James Hall, «A Legend of Carondelet; or, Fifty Years Ago», dans *Legends of the West*, New York, T. L. Magagnos and Company, 1854, p. 336.

célébration des mariages entre le début de l'Avent et l'Épiphanie ainsi que durant la durée entière du Carême jusqu'à la Quasimodo (le premier dimanche après la fête de Pâques). Deuxièmement, le cycle des travaux agricoles influence aussi le calendrier des célébrations, puisque les habitants, dans l'objectif de maximiser le temps dont ils disposent, préfèrent éviter d'interrompre leurs tâches dans les champs et profiter plutôt des accalmies obligées de la période froide. La plupart du temps, les curés de paroisse célèbrent les mariages le mardi. Le vendredi et le samedi sont proscrits, car le premier est un jour maigre qui est dédié en priorité à la commémoration de la mort du Christ, tandis que, lors du second, le clergé craint que les festivités ne se poursuivent jusqu'au dimanche. Le déroulement de la journée du mariage comporte habituellement les mêmes étapes à travers la société campagnarde canadienne de l'époque. Un cortège imposant, dont font partie les deux époux, part tôt le matin pour se rendre à l'église où l'union est officialisée par le curé. À la sortie de l'église, le même cortège reprend le chemin de la maison des parents de la mariée et y arrive sur les environs de 10h du matin. Tous les convives partagent ensuite un grand repas et pour le restant de la journée, suivent des réjouissances ponctuées de danses, de chansons, de jeux, de discussions animées, etc<sup>7</sup>.

Le calendrier de la célébration des mariages ainsi que le déroulement de la cérémonie religieuse et des festivités laïques qui la suivent sont largement calqués sur le modèle qui prévaut à la même époque dans les sociétés catholiques occidentales<sup>8</sup>. En effet, depuis le concile de Trente au XVI<sup>e</sup> siècle, l'Église a dicté des règles précises concernant la célébration du mariage religieux, notamment en obligeant la tenue d'une cérémonie religieuse à l'église dirigée par un curé et en rejetant en dehors de cette cérémonie plusieurs coutumes, qui quittent le domaine public pour se replier sur le cercle familial<sup>9</sup>. Ainsi, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les grandes étapes du déroulement d'une journée d'un mariage religieux s'avèrent similaires dans les sociétés catholiques. Cependant, il existe de nombreuses disparités dans la nature des rituels qui composent ces étapes, car ils sont grandement influencés par la diversité des contextes locaux, culturels, sociaux et économiques. Quelles sortes de réjouissances

---

<sup>7</sup> Serge Gagnon, *Mariage et famille*, op. cit., p. 183-198.

<sup>8</sup> Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 289-290.

<sup>9</sup> Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 364-365 ; Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, p. 16-17.



retrouve-t-on dans la société canadienne ? Quel genre d'impact ont-elles dans la vie sociale des communautés ? Y jouent-elles des rôles bien définis ? Si oui, quels sont-ils ?

## 1.1 La simplicité de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle

Selon Serge Gagnon, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, on observe « beaucoup plus de mariages sans faste que de bombances spectaculaires au sein du petit peuple des campagnes ». Il ajoute que ce sont uniquement les familles des habitants les plus aisés financièrement qui peuvent se permettre de grandes festivités qui durent parfois plus d'une journée<sup>10</sup>. Pour exposer son propos, Gagnon se fonde principalement sur deux descriptions de noces campagnardes rapportées par le notaire et politicien Nicolas-Gaspard Boisseau et par la femme de l'élite anglaise de Québec Charlotte Holt MacPherson. Boisseau brosse un tableau extrêmement complet du déroulement des réjouissances des noces d'habitants de l'île d'Orléans au cours des années 1780, tandis que MacPherson présente les détails d'une noce de la famille Bourret de Charlesbourg en 1820<sup>11</sup>. Ces deux descriptions précisent le nombre de maisons utilisées pour les festivités, les longues heures à danser, la présence de nombreux invités et d'une grande quantité de nourriture et de boisson. Faute de sources supplémentaires qui mettent en lumière des noces rurales, Gagnon croit que les descriptions de ces deux personnes issues de l'élite coloniale ne correspondent pas à la réalité de la majorité des habitants canadiens de l'époque. Pourtant, d'autres sources tendent à montrer que les festivités de noce élaborées ne sont probablement pas l'apanage des familles rurales les plus riches.

Durant la guerre d'Indépendance américaine, les autorités britanniques font venir de nombreuses troupes en Amérique du Nord pour combattre l'insurrection qui sévit dans ses colonies. Quelques-unes d'entre elles proviennent de territoires allemands qui, à l'époque, collaborent étroitement avec la Grande-Bretagne du roi George III. En 1776, des régiments de ces territoires sont envoyés dans la vallée du Saint-Laurent en attendant de recevoir les ordres quant à leur futur déploiement. Au cours de l'hiver 1777, plusieurs d'entre eux sont stationnés

---

<sup>10</sup> Serge Gagnon, *Mariage et famille*, op. cit., p. 193-195.

<sup>11</sup> Nicolas-Gaspard Boisseau, *Mémoires de Nicolas-Gaspard Boisseau*, Lévis, 1907, p. 56-59; Charlotte Holt MacPherson, *Reminiscences of Old Quebec: Subterranean Passages Under the Citadel-Account of the Old Convent of the Congregation of Notre Dame that does not now Exist, Prominent Old Quebecers, etc., etc.*, Montréal, John Lovell & Son, 1890, p. 24-25.

dans la région de Batiscan et de Sainte-Anne-de-la-Pérade. Parmi les nombreuses lettres écrites par les officiers allemands qui séjournent dans cette région, l'une d'entre elles mentionne que le 5 février, sept mariages sont célébrés dans le village de Sainte-Anne. L'auteur anonyme de la lettre raconte que certains officiers assistent aux cérémonies à l'église et puis dînent chez le curé de la paroisse à midi, car la nièce de ce dernier est l'une des sept mariées. Par la suite, ils passent le reste de la journée et de la soirée à se promener dans les maisons où les réjouissances ont lieu, c'est-à-dire chez les parents des mariées. Il mentionne qu'ils s'y divertissent, car «polite attention alternated with little practical jokes». De plus, comme le village ne possède aucun musicien, «the dancing was to the tralalara of a Canadian minuet. You had to stand the full-throated singing of *chansons*<sup>12</sup>.» Les réjouissances de ces noces ne semblent pas aussi fastueuses que celles décrites par MacPherson, car elles ne s'échelonnent pas sur trois jours et ne nécessitent pas l'utilisation de trois maisons pour reposer les convives, préparer la nourriture, manger et danser. Cependant, il est tout de même rapporté qu'après la cérémonie religieuse, les familles se rassemblent chez les parents des mariées pour partager un dîner et passer le reste de la journée à danser des menuets sur l'air des chansons. Sans être éclatantes, ces noces à Sainte-Anne-de-la-Pérade regroupent plusieurs membres de la communauté dans une ambiance festive qui se distingue nettement de la modestie d'une simple veillée. Il doit certes être difficile pour ces habitants d'offrir des célébrations plus imposantes, car à cette époque, nombre d'entre eux se retrouvent dans une situation financière précaire<sup>13</sup>. Malgré cela, ce témoignage montre qu'ils tiennent tout de même à célébrer les noces avec entrain.

Quelques années plus tard, en 1785, Joseph Hadfield, un représentant d'une riche firme de Manchester, est de passage au Canada pour collecter des dettes. Il en profite alors pour se promener à travers le territoire et note plusieurs informations dans son journal intime concernant les mœurs des habitants. Un jour, il se rend, en compagnie de collègues anglophones, dans la campagne autour de Québec, près de Saint-Augustin-de-Desmaures, pour aller observer les festivités de la noce de la fille d'un certain Monsieur Larivière. Il décrit le cortège qui quitte

---

<sup>12</sup> Anonyme, «Letters from Ste. Anne, Canada. March 9 to April 20, 1777. Received in Lower Saxony, August 1, 1777», dans Ray W. Pettengill (traducteur), *Letters from America, 1776-1779; Being Letters of Brunswick, Hessian, and Waldeck Officers with the British Armies during the Revolution*, Port Washington, New York, Kennikat Press, 1964, p. 61.

<sup>13</sup> Colin MacMillan Coates, *The Metamorphoses of Landscape and Community in Early Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000, p. 54.

l'église le matin après la cérémonie religieuse : « About 10 o'clock the cavalcade was in view, consisting of about twenty caleches, a kind of one-horse chaise. They hold two people, and a man to drive. They alighted at the home of the bride's father, Mr. La Riviere. » Par la suite, ses collègues et lui, après avoir salué les deux mariés, sont invités à se joindre aux convives. Il affirme qu'ils dansent une quarantaine de menuets avec les jolies filles présentes<sup>14</sup>. Tout comme le témoignage précédent, celui-ci expose qu'après la cérémonie religieuse du mariage, les danses font partie des regroupements familiaux qui ont lieu chez les parents de la mariée. Le cortège composé de calèches tirées par des chevaux est une autre caractéristique des réjouissances des noces canadiennes qui est mise en lumière. Comme nous le verrons dans le second chapitre sur le carnaval, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les habitants sont souvent propriétaires d'une ou plusieurs montures<sup>15</sup>. La manière d'habiter le territoire oblige à circuler fréquemment sur de bonnes distances et les nombreuses pérégrinations se font presque toujours à cheval, ce qui explique pourquoi le déplacement du cortège de la noce décrite par Hadfield se fait en calèche.

Ces premiers récits montrent quelque peu comment l'affirmation de Gagnon sur les réjouissances des noces canadiennes de cette époque mérite d'être réévaluée. Les célébrations rapportées par un officier allemand anonyme et par Joseph Hadfield, sans être extraordinaires par leur faste, sont plus que de simples réunions amicales. Quelques dizaines de personnes y participent, y mangent et y dansent. Toutefois, pour être mieux en mesure de réviser la conclusion de Gagnon, il est nécessaire de présenter un texte qui met en scène plus concrètement ces réjouissances. La description la plus détaillée des noces canadiennes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dont nous disposons provient en effet d'une des deux sources déjà évoquées par Gagnon, c'est-à-dire les écrits du notaire et politicien canadien Nicolas-Gaspard Boisseau. Cependant, l'historien trifluvien prétend que les noces relativement fastueuses rapportées par cette source constituent une exception. Selon lui, le témoignage de Boisseau ne permet pas d'invalider l'idée que les noces campagnardes étaient sobres. Il existe pourtant une autre source dont la teneur concorde avec l'impression livrée par Boisseau. Avant d'entrer dans le vif du sujet, regardons

---

<sup>14</sup> Joseph Hadfield, *An Englishman in America, 1785, Being the Diary of Joseph Hadfield*, version éditée et annotée par Douglas S. Robertson, Toronto, The Hunter-Rose Company, 1933, p. 126-127.

<sup>15</sup> Claude Richer et Pearl Duval, *Le cheval canadien : histoire et espoir*, Québec, Septentrion, 2015, p. 31-56 ; Robert Leslie Jones, « The Old French-Canadian Horse: Its History in Canada and the United States », *The Canadian Historical Review*, vol. 28, n° 2 (juin 1947), p. 134.

d'abord plus attentivement qui est ce Nicolas-Gaspard Boisseau et comment il présente les noces qui se déroulent sur l'île d'Orléans.

Boisseau est né en 1765 à Saint-Pierre de l'île d'Orléans. Il provient d'une famille de notables, son grand-père et son père étant greffiers à Québec. Il épouse d'ailleurs Catherine Gaspé, l'une des filles d'Ignace-Philippe Aubert de Gaspé, seigneur de Saint-Jean-Port-Joli. Il gravite donc dans les cercles de l'élite canadienne. Il demeure sur l'île d'Orléans pendant sa jeunesse et au début de l'âge adulte. Il devient notaire en 1791, puis se fait élire aux premières élections à la chambre d'Assemblée du Bas-Canada en 1792 pour représenter la circonscription d'Orléans. Il abandonne la vie politique en 1796 pour se consacrer avant tout au notariat. Il quitte d'ailleurs l'île d'Orléans pour s'installer définitivement à Saint-Thomas, où il décède en 1842 à l'âge de 76 ans. Entre 1787 et 1791, alors qu'il attend d'obtenir sa commission de notaire, Boisseau décide d'écrire ses mémoires dans lesquels il compile une multitude d'informations, tirées essentiellement de journaux et de livres, sur l'histoire universelle et nationale, la géographie, les sciences naturelles, la politique, etc. On y retrouve également des descriptions ethnographiques sur la vie des habitants de l'île, dont une concerne le déroulement des noces. Serge Gagnon se demande si Boisseau est le véritable auteur de ces descriptions, mais il ne précise pas pourquoi il s'interroge à ce sujet et ne fournit aucune réponse à sa question<sup>16</sup>. Quoiqu'il en soit, la description correspond bel et bien au type de noces qui se déroulent parmi les personnes de condition modeste de l'île d'Orléans.

Le notaire commence par présenter la manière dont les gens se déplacent vers l'église et la quittent après la cérémonie religieuse. Tôt le matin, le marié se rend chez ses futurs beaux-parents en compagnie d'amis, de sa famille élargie et de celle de sa promise, afin qu'ils puissent tous faire leur compliment à la mariée. Puis, vers sept heures, toutes les voitures, comprenant deux ou trois personnes chacune, partent vers l'église. Les deux mariés se trouvent chacun en compagnie de leur père. Après la cérémonie religieuse, le cortège reprend la route, avec à sa tête les nouveaux mariés qui sont maintenant assis dans la même voiture, et se dirige vers la maison des parents de l'épouse pour y célébrer les noces. L'assemblée est constituée de près d'une centaine de personnes. Une fois à l'intérieur du logis, les mariés s'embrassent et reçoivent un

---

<sup>16</sup> Serge Gagnon, «BOISSEAU, NICOLAS-GASPARD (1765-1842)», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval/University of Toronto, 2003-, consulté le 4 octobre 2017, [http://www.biographi.ca/fr/bio/boisseau\\_nicolas\\_gaspard\\_1765\\_1842\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/boisseau_nicolas_gaspard_1765_1842_7F.html).

baiser de leurs parents. Tous boivent ensuite un verre d'eau-de-vie. Vers dix ou onze heures, le dîner débute et « ils se mettent tous à table, excepté le marié, son beau-père, et sa belle-mère qui restent debout et servent la mariée qui est au haut de la table, ayant à ses côtés son frère ou autre proche parent, et la sœur ou autre proche parente du marié, qu'ils nomment garçon et fille d'honneur pour les cérémonies de la noce ». Le repas qui est servi aux invités est assez carné, puisque Boisseau mentionne qu'il « est toujours composé de pièces de lard frais et de moutons qu'ils font cuire dans le four, ou qu'ils font bouillir, les deux seules manières de faire cuire leur viande, ils ont aussi quelquefois, mais très rarement des volailles ». Pendant le repas, plusieurs invités chantent une chanson, en commençant par la mariée, et avant de la terminer, ils doivent prendre un verre d'eau-de-vie. Le notaire affirme que les hommes accumulent les consommations tout en mangeant :

Lorsque les esprits commencent à s'échauffer, on voit avec un œil surpris le père s'approcher de son fils qui quelquefois n'a pas quinze ans, on le voit, dis-je, boire avec lui pendant plus d'une heure et se saluer réciproquement, et déchirer avec un appétit incroyable des morceaux de viande d'une énorme grosseur, ainsi que des pâtés à demi-cuits composés de pommes et de mélasse qu'ils trouvent meilleurs que nous des chapons rôtis ; ce qui me surprend le plus c'est qu'ils en sont rarement incommodés ; il faut croire que l'eau-de-vie qu'ils boivent recuit les aliments qu'ils mangent et les fait digérer aussitôt. J'en ai cependant vu un qui en fut malade. Je lui conseillai de boire de l'eau chaude ; quand il m'entendit parler d'eau chaude il se mit à rire, et demanda au contraire encore à manger, cela, me dit-il, fera passer le reste.

Selon les dires de Boisseau, le dîner des noces semble donc être très occupé et très festif. Malgré ces grandes consommations de nourriture et de boisson, ce repas ne dure environ qu'une heure et demie.

Après la sortie de table, le garçon d'honneur, arborant un gant, prend le marié par la main. La fille d'honneur exécute le même geste avec la mariée. Ils les amènent au milieu d'une chambre assez petite. Ils y dansent un menuet sur la musique d'un violoneux et à leur suite, quatre autres couples font de même. Boisseau ajoute qu'ils dansent le restant de la journée des menuets et des contredanses jusqu'au coucher du soleil. À ce moment, ils se remettent à table pour le souper en exécutant les mêmes gestes qu'au dîner, c'est-à-dire manger, boire et chanter. Cette ambiance effervescente ne diminue pas après le repas, car les hôtes de la célébration invitent les jeunes hommes et les jeunes filles de la paroisse à se joindre à eux pour danser. Ces nouveaux invités sont surnommés les « survenants ». Chacun d'entre eux apporte une bouteille

d'eau-de-vie qu'il cache quelque part autour de la maison ou dans les bûchers. Pendant la soirée, ils s'éclipsent subtilement pour venir en prendre quelques gorgées. Selon Boisseau, ils ont absolument besoin de leur bouteille, car autrement, ils se croient déshonorés. Ils ne consomment que de l'eau-de-vie, car, à leurs yeux, le vin n'est pas assez fort. L'intensité festive, accrue par la venue de nouvelles personnes et par la consommation d'alcool, alimente les danses qui se succèdent tout au long de la soirée jusqu'à minuit, heure à laquelle les mariés disparaissent et les invités retournent chez eux. Boisseau termine son exposé en mentionnant que ces réjouissances reprennent le lendemain matin, lorsque tous les convives se dirigent chez les parents du marié pour entreprendre les mêmes suites de repas et de danses. Ces répétitions peuvent durer deux ou trois jours, mais uniquement chez les habitants les mieux nantis<sup>17</sup>.

Selon Gagnon, cette description rapportée par Boisseau met en scène des noces fastueuses. Pourtant elles ne semblent pas extravagantes. Certes il est probable que les noces campagnardes ne regroupent pas toujours une centaine d'invités, bien qu'à titre de comparaison, dans les milieux ruraux français, à la même époque, on compte fréquemment entre cinquante et cent personnes<sup>18</sup>. Par ailleurs, partager un repas et danser toute la journée ne constituent pas des activités qui sortent de l'ordinaire festif, puisqu'elles sont également rapportées par un officier militaire allemand anonyme et par Joseph Hadfield. De plus, d'autres témoignages du début du XIX<sup>e</sup> siècle sont conformes au portrait esquissé par le notaire. Par exemple, le médecin canadien Pierre-Jean de Sales Laterrière, qui naît en 1789 et qui vit à Québec au cours des deux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, écrit en 1830 un ouvrage dans lequel il dépeint les mœurs canadiennes. Il souligne que le cortège qui quitte l'église après la cérémonie du mariage est composé de calèches en été et de carrioles en hiver et que les noces sont toujours ponctuées d'un repas et d'au moins une douzaine de danses<sup>19</sup>. De son côté, le prêtre Alexis Mailloux a publié

---

<sup>17</sup> Nicolas-Gaspard Boisseau, *op. cit.*, p. 56-59.

<sup>18</sup> Martine Segalen, *Amours et mariages*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>19</sup> Pierre-Jean de Sales Laterrière, *A Political and Historical Account of Lower Canada; With Remarks on the Present Situation of the People, as Regards their Manners, Character, Religion, &c. &c.*, Londres, William Marsh and Alfred Miller, 1830, p. 134. Dans son ouvrage sur le Canada, l'auteur et instituteur irlandais Edward Allen Talbot décrit aussi en détail, en 1823, à quoi ressemble un cortège lors d'un mariage: «... and as the humblest individual in the country is the owner of a sleigh or a calash, you not unfrequently observe more than fifty of these vehicles in attendance on such occasions. A regular order is preserved, and the procession is headed by the bride and the father of the bridegroom. They are followed by the nearest relatives of the latter, who are again followed by the friends of the bride. The bridegroom and his father-in-law bring up the rear. In this way they proceed to church, and, after the nuptial solemnities are performed, drive through the principal streets of the city till their horses are worn out; when the whole party return to the house of the bride's father to partake of a banquet... » Pour

un ouvrage vers la fin de sa vie (années 1870) dans lequel il se remémore certaines anecdotes de son enfance à L'Île-aux-Coudres entre 1801 et 1814. Parmi ces anecdotes, on retrouve celle sur la noce qui a lieu chez la famille Demeule. Mailloux raconte que les convives dansent principalement le menuet, l'une des danses collectives privilégiées par les Canadiens de cette époque. Voici comment il décrit la scène :

C'était encore vers la même époque qu'était en vogue la danse du *menuet*, dont les mouvements lents, les pas mesurés, les révérences profondes, les saluts gracieux des mains, de la tête et des pieds demandaient pour danseurs des vieux et des vieilles qui avaient passé l'âge des saults, des gambades et des frétilllements<sup>20</sup>.

Le fait que les réjouissances exposées dans ces deux témoignages supplémentaires ressemblent à celles décrites par Boisseau met en évidence que ce dernier livre une description de noces qui sont, contrairement à ce qu'affirme Gagnon, représentatives de ce que l'on retrouve chez les gens de condition modeste à cette époque. Les noces rapportées par Boisseau ne sont donc pas particulièrement somptueuses. Le niveau d'opulence doit plutôt être évalué en fonction de leur durée. Certaines s'échelonnent sur plus d'une journée et exigent de ce fait de plus grandes dépenses en nourriture et en boisson. Gagnon et Boisseau précisent justement que les noces s'étalant sur deux ou trois jours sont le fait des familles les plus riches. Si l'on prend l'ensemble de ces éléments en considération, les noces décrites par Boisseau, que Gagnon considère pourtant comme exceptionnelles, semblent en fait ordinaires.

Un autre élément vient supporter cette idée. En 1796, le curé de Saint-Pierre et de Saint-Laurent de l'île d'Orléans (le même endroit où habite Boisseau), Joseph-Marie Boissonnault, se plaint à l'évêque Jean-François Hubert qu'il existe des « survenants » lors des noces à Saint-

---

plus de détails, voir Edward Allen Talbot, *Five Year's Residence in the Canadas: Including a Tour through Part of the United States of America, in the Year 1823*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1824, vol. 2, p. 295.

<sup>20</sup> Le prêtre affirme également que les invités dansent tellement que certains jeunes gens décident d'aller se rafraîchir à l'extérieur sur le bord de la côte. Plusieurs s'avèrent un peu intoxiqués après avoir bu quelques verres d'eau-de-vie. L'un d'eux observe alors un phoque qui s'est endormi sur un rocher au moment où la marée est en train de baisser. Un autre convainc le reste du groupe d'apporter le mammifère marin au mariage, mais personne ne veut s'occuper de la tâche, car tous craignent d'alerter le phoque en s'approchant de lui ou de se faire mordre par ses dents acérées. Finalement, le nouveau marié décide d'aller chercher l'animal, au grand plaisir de ses compagnons. Vêtu de ses habits de noce, il avance vers le phoque et le saisit par les nageoires arrière. Il le suspend la tête vers le bas afin d'éviter d'être mordu. Tous les autres l'applaudissent et le félicitent de son succès. Après l'avoir ramené sur la côte, le groupe choisit de le transporter au salon des parents de la mariée, en plein cœur des festivités de la noce. Les gens réagissent avec joie en riant et en applaudissant à l'arrivée de cet invité inattendu. Pour plus de détails, voir Alexis Mailloux, *Promenade autour de l'Île-aux-Coudres*, Sainte-Anne de la Pocatière, Imprimerie de Firmin H. Proulx, 1880, p. 40-41.

Laurent. Il ajoute que ces jeunes habitants se moquent des interdictions du clergé et que, de leur côté, les propriétaires des maisons, où ont lieu les noces, « n'ont pas la force de refuser ceux qui veulent entrer<sup>21</sup> ». Treize ans plus tard, en 1809, Boissonnault écrit à nouveau à l'évêque pour lui mentionner que les « survenants » font encore apparition dans les noces de Saint-Laurent, mais également de Saint-Pierre. Le curé prétend que « s'il se fait une noce, tous les jeunes gens d'un bout à l'autre de la paroisse courent en foules. Les jeunes personnes du sexe y étalent tout le luxe possible pour y faire des conquêtes, qui ne sont pas fort couteuse [sic] aux libertins qui y abondent même de St Laurent ». Il semble que les garçons courtisent les jeunes filles et que certains couples fassent des promenades nocturnes et se laissent aller à l'intempérance. Les parents qui acceptent les « survenants » chez eux font fi des menaces du curé de leur refuser les sacrements en lui répondant que cette habitude est si bien implantée dans les deux paroisses qu'il ne parviendra pas à la supprimer<sup>22</sup>. Le sujet des « survenants » sera analysé un peu plus loin, mais pour l'instant, il est important de retenir que les mentions de ces personnes lors de nombreuses noces sur l'île d'Orléans au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle illustrent très bien que la description fournie par Boisseau ne correspond pas uniquement à l'exemple d'une noce organisée par des familles fortunées de l'endroit. La présence de ces personnages en soirée dans des noces où ils n'ont pas été invités s'avère un phénomène largement répandu. De plus, s'ils arrivent après le souper, cela signifie que les réjouissances durent au moins toute la journée et que, comme dans les autres témoignages rapportés jusqu'à présent, les convives mangent, consomment de la boisson et dansent abondamment.

Ainsi, il apparaît que les réjouissances décrites par Boisseau reflètent la réalité du déroulement des noces dans plusieurs familles campagnardes de l'époque. Il est donc utile de les analyser plus avant, car elles exposent des éléments des noces canadiennes en milieu rural à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui sont décrits plus sommairement dans les textes évoqués précédemment. Premièrement, on peut observer que le cortège se déplace en calèches tirées par des chevaux, ce qui montre à nouveau que ces animaux sont omniprésents dans plusieurs facettes de la vie sociale canadienne. Deuxièmement, les repas comprennent habituellement du lard frais, de la viande de mouton et parfois de la volaille et en dessert, de la tarte aux pommes

---

<sup>21</sup> AAQ, 61 CD, St-Laurent de l'île d'Orléans, vol. 1, folio 9.

<sup>22</sup> AAQ, 61 CD, Saint-Pierre de l'île d'Orléans, vol. 1, folio 9; AAQ, 12 A, Registre des insinuations ecclésiastiques, vol. G, folio 167 v.-169 r.



et à la mélasse. Habituellement, en hiver, une saison au cours de laquelle sont célébrés de nombreux mariages, les habitants consomment beaucoup plus de viande et de volaille. Cette nourriture carnée provient des boucheries qu'ils font à la fin de l'automne. Vers la fin de novembre ou au début de décembre, les familles décident de tuer différents animaux de ferme engraisés à cette fin. On obtient ainsi des provisions pour l'hiver et de la viande pour les nombreux repas festifs de cette période de l'année. L'ethnologue Johanne Debien souligne que les familles canadiennes tuent ces animaux avec l'aide des voisins et que la viande est partagée entre tous ceux et celles qui ont participé à la boucherie<sup>23</sup>. Voici comment un officier allemand stationné à Saint-Anne-de-la-Pérade en 1777 décrit la scène de la boucherie :

In the middle of December comes the slaughter festival of the Canadians compared to which all European slaughter festivals are insignificant. All the fat four-footed beasts and all the plump feathered creatures in all Canada have to give up their lives in a period of eight or ten days, and everywhere you see signs of the general slaughter. All the fat oxen, swine, sheep, hens, geese, ducks, and turkeys must offer their throats without mercy and provide for the human race during the entire winter. But what a departure from our method! They cut all the four-footed creatures into roasting and baking pieces of any desired size, pluck the feathers from the domestic fowl without using warm water, but leave them on the tail, wings, and head, tie the wings and legs close to the body with bark fibers, and turn all the meat and poultry over to the care of Mother Nature, letting it freeze thoroughly in the open air and then laying it in an especially built *hangard* (storehouse) through which the winds sweep from all directions. All winter they take out one piece after the other at pleasure, cook and eat it in peace and with good appetite. What ails this way of doing things<sup>24</sup>?

Comme l'indique Boisseau dans sa description, parmi les animaux de ferme qui fournissent la viande consommée pendant les repas des noces hivernales, on retrouve du mouton et parfois de la volaille (poulet ou dinde). Le bœuf pourrait aussi être facilement présent, mais les chances d'y voir de la viande de porc, hormis le lard, sont plutôt faibles. Pourquoi donc ? En fait, bien que le porc puisse être tué et consommé par les Canadiens à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est peu utilisé comme source de viande avant le milieu du siècle suivant, au moment où l'industrie laitière en plein essor permet une plus grande fabrication de beurre. Ce dernier devient alors la principale source de gras utilisée dans la cuisson et remplace le lard qui auparavant était utilisé

---

<sup>23</sup> Johanne Debien, *L'automne au Québec : Éléments pour une perception de la temporalité chez l'habitant au XIX<sup>e</sup> siècle*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1984, p. 94-95.

<sup>24</sup> Anonyme, « Letters from Ste. Anne, Canada. March 9 to April 20, 1777. Received in Lower Saxony, August 1, 1777 », dans Ray W. Pettengill (traducteur), *Letters from America, op. cit.*, p. 46.

à cet effet. Ainsi, le porc devient très accessible comme viande beaucoup plus tardivement, ce qui explique qu'on le retrouve surtout sous forme de lard frais dans les repas de noces décrits par Boisseau<sup>25</sup>. Ces repas contiennent également des tartes aux pommes et à la mélasse. Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le sucre, qui était auparavant peu présent dans les campagnes canadiennes, devient très populaire sous l'influence britannique. Ces derniers popularisent le goût du thé et comme ils le boivent avec beaucoup de sucre, les Canadiens font de même. Ainsi, leur consommation de cet aliment s'accroît également. À titre indicatif, en 1785, 5% des habitants en consomment contre 25% en 1820. Une partie de ce sucre est importé des Antilles, mais la majorité est produite localement à partir de la sève d'érable. Ce sucre canadien se nomme d'ailleurs le sucre du pays<sup>26</sup>.

Un troisième élément des noces présentées par Boisseau retient l'attention. Il s'agit de la très grande consommation de boisson. Le notaire prétend que les invités, surtout masculins, mais aussi quelques femmes, boivent plusieurs verres d'eau-de-vie durant toute la journée et que certains d'entre eux se trouvent dans un état d'ébriété avancé. Il affirme même qu'il existe une «pression sociale» pour que chacun consomme une grande quantité d'alcool. Après tout, durant le repas, un invité intoxiqué au point d'être malade ne lui dit-il pas en riant, après s'être fait conseiller de boire de l'eau chaude, qu'il désire plutôt continuer de manger pour faire passer le mal ou encore, les «survenants» ne mentionnent-ils pas que sans leur bouteille d'eau-de-vie, ils se croient déshonorés. À cette époque, l'historienne Jan Noel précise que le rhum des Antilles britanniques, qui est très abordable, arrive en grande quantité dans la colonie canadienne et que la production locale de whisky s'y accroît considérablement, ce qui facilite l'accessibilité à ces deux boissons. Cette augmentation de l'approvisionnement survient au même moment où la demande des habitants s'amplifie<sup>27</sup>. Voilà donc pourquoi, lors des noces, tel que le montre

---

<sup>25</sup> Yvon Desloges, *À table en Nouvelle-France: Alimentation populaire, gastronomie et traditions alimentaires dans la vallée laurentienne avant l'avènement des restaurants*, Québec, Septentrion, 2009, p. 100-101, 144-145. Voir également son article «Les Québécois francophones et leur "identité" alimentaire: de Cartier à Expo 67», *Cuizine: The Journal of Canadian Food Cultures / Cuizine: revue des cultures culinaires au Canada*, vol. 3, n° 1 (2011).

<sup>26</sup> Yvon Desloges, *À table en Nouvelle-France, op. cit.*, p. 105-106; «Les Québécois francophones et leur "identité" alimentaire...», *op. cit.*

<sup>27</sup> Cet accroissement de la consommation s'explique par l'utilité et l'importance accordées alors à l'alcool. Dans les croyances populaires, il sert à revigorer le corps humain dans le climat aride du Canada, il stimule les hommes lorsqu'ils travaillent (ouvriers, charretiers, fermiers), il constitue un élément de base de la diète quotidienne et il possède d'importantes vertus médicinales. De plus, il s'avère un aspect important des différentes réjouissances populaires qui sont le principal moyen de récréation des habitants. Pour plus de détails, voir Jan Noel, «Temperance

Boisseau, les Canadiens consomment de fortes quantités de boisson et qu'ils jugent qu'il s'agit d'une pratique tout à fait normale.

Le quatrième élément qui ressort du portrait esquissé par Boisseau est le fait que les convives ne font qu'une seule activité après le dîner et le souper : la danse. Ils alternent les menuets et les contredanses. Un officier allemand anonyme, David Hadfield et Alexis Mailloux racontent aussi que, lors des noces auxquelles ils assistent, les gens dansent des menuets. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les habitants pratiquent surtout des danses d'origine française, c'est-à-dire des menuets, des contredanses (certaines sont aussi d'origine anglaise), des rondes, des cotillons et des quadrilles. Quelle que soit la danse, la musique accompagne toujours les participants. La plupart du temps, une personne assure l'ambiance musicale en jouant du violon<sup>28</sup>, mais en l'absence d'un violoneux, les gens peuvent également chanter pour rythmer la succession des pas, tel que cela se produit dans les noces de Saint-Anne-de-la-Pérade à l'hiver 1777<sup>29</sup>. Même lorsque la musique instrumentale est inexistante, la danse semble constituer toujours le cœur des réjouissances des noces canadiennes de cette époque.

Le dernier élément à analyser dans la description de Boisseau concerne les rites de passage. Contrairement à ce que l'on observe dans les noces en France et dans le sud des États-Unis à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au cours desquelles de nombreux rites de passage faisant référence à la mariée et/ou à sa sexualité sont organisés, les noces canadiennes semblent pauvres en rituels du même genre<sup>30</sup>. Dans la vallée du Saint-Laurent comme ailleurs en Occident, le mariage reste

---

Campaigning and Alcohol Consumption: A Case Study from Pre-Confederation Canada», *Contemporary Drug Problems*, vol. 21, n° 3 (automne 1994), p. 408-409.

<sup>28</sup> Jean-Pierre Joyal souligne que le violon est l'instrument par excellence qui est associé à la danse partout en Europe dès le XVII<sup>e</sup> siècle. Cette association traverse l'océan avec les premiers colons qui s'installent en Nouvelle-France et perdure dans la culture populaire des habitants jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, ce qui explique la présence du violoneux dans les grandes réjouissances populaires canadiennes telles que les noces campagnardes. Pour plus de détails, voir Jean-Pierre Joyal, « Une longue histoire d'amour : Le violon et les Québécois », *Bulletin Mnémo*, vol. 9, n° 2 (hiver 2006), n° 3 (printemps 2006), consulté le 18 octobre 2017, <http://mnemo.qc.ca/bulletin-mnemo/article/une-longue-histoire-d-amour-le>

<sup>29</sup> Simonne Voyer et Gynette Tremblay, *La danse traditionnelle québécoise et sa musique d'accompagnement*, Québec, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2001, p. 27-36, 114-124.

<sup>30</sup> En France, les noces sont contrôlées par des groupes de jeunes. Ses membres organisent plusieurs rituels de transfert et de barrage qui s'adressent le plus souvent à la mariée, tels que son enlèvement, le vol de sa chaussure et de sa jarretière, le rituel de la « rôtie », etc. En Virginie et en Caroline, il existe également les mêmes genres de rituels qui proviennent du nord de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande tels que l'enlèvement de la mariée, le vol de sa chaussure, des courses entre les amis du marié et ceux de la mariée, des jeux avec des bas dans la chambre des mariés, etc. Pour plus de détails, voir Jean-Claude Bologne, *op. cit.*, p. 286-296 ; Martine Segalen, *Amours et mariages*, *op. cit.*, p. 123-154 ; David Hackett Fischer, *Albion's seed: Four British Folkways in America*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 282-283, 669-675.

bien sûr à cette époque un des principaux rites de passage à la faveur duquel les jeunes entrent dans le monde des adultes. C'est aussi un rite qui permet à la communauté d'exprimer son acceptation de l'union sexuelle et patrimoniale entre les nouveaux époux<sup>31</sup>. Toutefois, à partir des récits dont nous disposons, les rituels associés à la mariée et/ou à sa sexualité ne s'observent pas aussi nettement dans les campagnes canadiennes<sup>32</sup>. En fait, les rites de passage font davantage référence à l'inclusion du nouveau couple dans la communauté (sans référence directe à la sexualité) et à leur agrégation aux deux familles. Par exemple, à la sortie de l'église, lorsque les nouveaux mariés prennent ensemble la tête du cortège, cela représente l'officialisation du mariage auprès de la communauté. À l'arrivée chez le père de la mariée, le baiser reçu par les époux de la part des parents et le partage d'un verre d'eau-de-vie entre tous les invités sont deux éléments qui symbolisent la reconnaissance du nouveau couple et son intégration au réseau familial. De son côté, le repas, avec sa profusion de nourriture et de boisson, constitue le principal rite d'agrégation qui souligne l'alliance nouvelle entre les deux familles. Après le dîner, le premier menuet que doivent danser seuls les époux représente à nouveau leur intégration dans leur nouvelle vie d'adultes mariés. Finalement, l'arrivée des «survenants», en cours de soirée, montre que toute la communauté, en participant à la fête, donne son approbation finale quant à la légitimité de leur union<sup>33</sup>. Dans un autre ordre d'idées, la coutume des «survenants», tout comme l'exemple des sept mariages simultanés à Sainte-Anne-de-la-Pérade, met en lumière deux autres fonctions importantes des noces campagnardes canadiennes: renforcer les liens sociaux entre les habitants et offrir un cadre favorable aux fréquentations entre jeunes célibataires. Les écrits du curé Boissonnault montrent comment, dans la culture et la mentalité des habitants de l'île d'Orléans, les noces sont considérées comme

---

<sup>31</sup> Arnold Van Gennep, *Les rites de passage: Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, A. et J. Picard, 2011 [1909], p. 16, 176-177; Martine Tremblay, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle: ritualité et distinction sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 9-18; Anne-Marie Desdoutis, «Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce», dans Gérard Bouchard et Serge Courville (dir.), *La construction d'une culture: le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 308; Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>32</sup> Une autre forme de rites de passage est également absente des descriptions de Boisseau et des autres auteurs, c'est-à-dire les rites de séparation qui soulignent le départ des jeunes mariés de leur maison familiale (Martine Segalen, *Amours et mariages*, *op. cit.*, p. 109-111). Toutefois, comme nous le verrons plus loin, il est fort probable que ces rites existaient également dans la vallée du Saint-Laurent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, même si les sources de l'époque ne les rapportent pas.

<sup>33</sup> Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 174-179; Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 260-272.

des moments privilégiés pour que les jeunes puissent se côtoyer. Il s'agit, en quelque sorte, d'une façon pour la collectivité d'animer et de contrôler le marché matrimonial. Les noces, comme d'autres événements festifs régulés par la famille (veillées, bals, parties de sucre), font partie des principaux moments sociaux destinés à former les futurs couples<sup>34</sup>.

Revenons cependant au sujet des rites de passage, car il reste surprenant de constater, à partir des divers récits exposés (surtout celui de Boisseau), l'absence de rituels qui concernent directement la mariée et/ou sa sexualité. À l'origine, en France, ces diverses activités étaient fréquemment encadrées par des groupes de jeunes chargés de faire appliquer une norme et d'organiser un contrôle social. Le fait que ces organisations n'ont pas eu d'existence structurée dans la vallée du Saint-Laurent explique sans doute l'absence, ou plutôt l'étiollement, de ces coutumes d'origine française. On note le même phénomène aux États-Unis, car, hormis dans certains endroits de la Caroline et de la Virginie, les festivités des noces se résument avant tout à la consommation de nourriture et de boisson et parfois aux danses<sup>35</sup>. Les récits présentés permettent de constater surtout que les Canadiens ont conservé des réjouissances et des rites à connotation moins sexuelle, tels que le cortège mené par les époux, le partage d'un repas copieux et la pratique de danses traditionnelles, dont les rôles sont de souligner l'agrégation du couple aux deux familles et leur intégration à la communauté, de renforcer les liens sociaux et de permettre les fréquentations entre jeunes célibataires. Toutefois, comme le charivari, une pratique de justice populaire souvent utilisée pour réguler la sexualité des épouses ou des jeunes filles, est monnaie courante sur le territoire laurentien au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, cela montre que les communautés rurales ont à cœur d'assurer un contrôle collectif de la vie sexuelle des femmes. Ainsi, il ne serait pas irréaliste de croire que des rituels s'adressant à la mariée et/ou à sa sexualité ont subsisté, sous une forme sans doute moins institutionnalisée qu'en Europe, dans la vallée du Saint-Laurent<sup>36</sup>. Des témoignages postérieurs qui seront évoqués un peu plus tard confirmeront cette hypothèse.

---

<sup>34</sup> Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>35</sup> David Hackett Fischer mentionne qu'en Nouvelle-Angleterre, la noce des Puritains est habituellement très sobre avec une cérémonie chez les parents de la mariée suivie par un petit dîner, tandis qu'en Pennsylvanie, la noce des Quakers est simple et se concentre surtout sur le côté spirituel en omettant le côté festif. Pour plus de détails, voir David Hackett Fischer, *op. cit.*, p. 81-82, 281-283, 489-490, 669-675.

<sup>36</sup> Pour plus de détails sur le charivari, voir René Hardy, *Charivari et justice populaire au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, 282 p.

## 1.2 L'amplification des réjouissances

Que deviennent les noces campagnardes canadiennes au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle? Ont-elles grandement évolué par rapport à ce qu'elles étaient une cinquantaine d'années plus tôt? Si oui, comment expliquer ces changements? L'historiographie s'est grandement attardée à l'étude des réjouissances des noces dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, mais n'a pas démontré le même intérêt pour celles des périodes antérieures<sup>37</sup>. Pourtant, il est impératif de mettre en lumière cette période afin de mieux saisir pourquoi certaines coutumes sont devenues des incontournables des noces canadiennes-françaises. Par exemple, est-ce que le gâteau des noces est déjà présent au XIX<sup>e</sup> siècle? Est-ce que la nourriture du repas se modifie entre ce siècle et le suivant? Est-ce que les invités avaient déjà délaissé au XIX<sup>e</sup> siècle les danses collectives au profit des danses en couple? Est-ce que les rites de passage sont demeurés les mêmes ou se sont-ils modifiés? Afin de répondre à ces questions, il faut observer les descriptions détaillées issues de deux types de sources. Le premier genre de sources est constitué de romans du terroir. Habituellement, les histoires de ces romans mettent en lumière une réalité dans laquelle la campagne est «perçue comme un lieu privilégié, idéalisé, rédempteur, qui assure bonheur et prospérité à celui qui accepte d'y vivre. Cet espace fermé est presque toujours opposé, dans ce genre de roman, à un autre espace, ouvert celui-là, la ville, associée à un lieu de perte, véritable enfer du vice et de la dépravation qui conduit à l'échec celui qui s'y réfugie<sup>38</sup>.» Les noces décrites dans ce genre de source semblent toujours correspondre à une image idéalisée où les réjouissances se déroulent sans problème et excès, car la bonne conduite est la norme. Néanmoins, à travers cette image idéalisée, on retrouve une histoire très détaillée qui peut permettre d'en apprendre davantage sur les rapports sociaux, les rituels, la nourriture, etc., des

---

<sup>37</sup> Martine Tremblay, *op. cit.*, 294 p.; Anne-Marie Desdouits, «Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce», *op. cit.*, p. 307-328; Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, «La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle», dans Gérard Bouchard et Martine Segalen (dir.), *Une langue, deux cultures: rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 13-32; Gérard Bouchard, René Hardy et Josée Gauthier, «L'analyse interrégionale des rituels du mariage au Québec dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Aperçu comparatif», dans Gérard Bouchard et Martine Segalen (dir.), *op. cit.*, p. 75-101; Anne-Marie Desdouits, «Ce qu'on chantait aux noces dans l'est du Québec (1920-1960). Spécificité culturelle régionale ou familiale?», dans Gérard Bouchard et Martine Segalen (dir.), *op. cit.*, p. 102-121; Denise Girard, *Mariage et classes sociales: les Montréalais francophones entre les deux guerres*, Sainte-Foy, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2000, 203 p.; Lorraine Bouchard, *La mariée au grand jour: mode, coutumes et usages au Québec, 1910-1960*, Montréal, Hurtubise HMH, 1998, 130 p.

<sup>38</sup> Aurélien Boivin, «Le roman du terroir», *Québec français*, n° 143 (automne 2006), p. 32.

noces de cette époque. Le second groupe de sources est constitué de vieilles monographies historiques, ethnographiques et folkloriques datant du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien qu'elles soient également teintées parfois par une opinion subjective quelque peu nostalgique, elles tendent à présenter un portrait des noces canadiennes moins romancé et qui prétend à la réalité.

### 1.2.1 L'idéal des romans du terroir

Dans son célèbre roman, *Jean Rivard, le défricheur canadien*, l'auteur Antoine Gérin-Lajoie met en scène une utopie teintée par une idéologie conservatrice qui prône pour les Canadiens une vie sociale fondée sur des valeurs morales traditionnelles<sup>39</sup>. Attaché à présenter une image idéalisée, il offre une description détaillée d'une noce canadienne dans un milieu rural du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. Vers la fin du roman, le personnage principal, Jean Rivard, se marie avec Louise Routier à Grandpré, au sud du lac Saint-Pierre. Gérin-Lajoie raconte que le cortège se rend vers l'église à sept heures du matin le mardi 7 octobre, jour du mariage. Il est composé d'une quarantaine de calèches tirées par des chevaux. À l'avant, se retrouvent la mariée vêtue de blanc et son père<sup>41</sup>. Ils sont suivis par le garçon et la fille d'honneur, puis par des parents, des amis et des connaissances des époux. À l'arrière, le marié est accompagné de son oncle qui lui sert de figure paternelle, car son père est décédé. Cette longue file de calèches attire grandement l'attention des habitants du village qui les regardent passer aux fenêtres ou qui arrêtent de travailler un instant dans les champs pour observer la scène. Après la cérémonie

---

<sup>39</sup> Selon André Major, bien qu'il mette de l'avant des valeurs conservatrices traditionnelles, le roman fait moins la promotion de la terre que de la petite ville industrielle où dominent les idéaux américains de l'individualisme et du capitalisme. Pour plus de détails, voir André Major, *Jean Rivard, ou, L'art de réussir: Idéologies et utopie dans l'œuvre d'Antoine Gérin-Lajoie*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, 338 p.

<sup>40</sup> Antoine Gérin-Lajoie est né en 1824 dans une famille de cultivateurs de Yamachiche. Il quitte toutefois rapidement la maison familiale à l'adolescence pour étudier au séminaire de Nicolet. Au début de sa vie adulte, il travaille un temps comme journaliste et avocat, mais c'est dans la fonction publique qu'il passe la majeure partie de sa carrière professionnelle. Il habite toujours dans des grandes villes canadiennes telles que Montréal, Toronto, Québec et Ottawa. Les scènes rurales qu'il imagine dans son roman ne sont donc pas fondées sur son vécu à l'âge adulte. Pour plus de détails, voir Jean-Charles Falardeau, «GÉRIN-LAJOIE, ANTOINE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 9 août 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin\\_lajoie\\_antoine\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin_lajoie_antoine_11F.html).

<sup>41</sup> Le roman d'Antoine Gérin-Lajoie est l'un des rares récits qui décrit les vêtements associés aux noces. En fait, Gérin-Lajoie mentionne simplement que la mariée est vêtue de blanc. Il aurait été intéressant dans notre analyse de tenir compte de cet aspect important, mais les sources écrites et l'historiographie du vêtement en Amérique française que nous avons consultée mettent très peu en lumière les détails des vêtements associés aux réjouissances populaires. Autant les archives écrites qu'iconographiques des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles fournissent trop peu de renseignements sur ce sujet pour que nous puissions l'aborder dans ce chapitre et dans la thèse en général.

religieuse, les deux mariés quittent l'église en prenant alors le devant du cortège, suivis par leurs pères pour se rendre chez la famille Routier, les parents de la mariée.

Une fois à la maison, les deux époux, suivant la coutume, embrassent à tour de rôle tous les convives présents en débutant par les pères, les mères, les frères, les sœurs et les autres membres de la parenté. Lorsque l'heure du dîner arrive, les gens s'assoient à une longue table selon une disposition bien précise : « le marié et la mariée occupaient le haut bout de la table appelé la place d'honneur ; à leur droite le suivant et la suivante, et à gauche les père et mère de chacun des époux. Le reste des convives se placèrent dans l'ordre qu'ils jugèrent convenable. » La table contient de nombreux plats composés surtout de viandes, sans toutefois qu'il soit précisé lesquelles, et de plusieurs desserts tels que des confitures aux fraises, aux prunes et aux melons, des tartes de toutes sortes et de la crème au sucre d'érable. Gérin-Lajoie ajoute que certains hommes aimeraient bien boire quelques verres de rhum comme autrefois, mais cela est devenu plus difficile depuis que les multiples sociétés de tempérance ont réussi à faire diminuer considérablement la consommation d'alcool depuis quelques années. Malgré cela, le dîner se déroule avec gaieté et entrain, les gens discutant bruyamment et récitant de nombreuses chansons d'amour, à boire, comiques, etc. Les chants traditionnels « Vive la Canadienne » et « À la Claire Fontaine » sont parmi les plus populaires.

Sitôt le repas terminé, les danses débutent au son de la musique de quelques violoneux. Le bal est ouvert par les deux nouveaux époux et par le garçon et la fille d'honneur qui dansent un *reel* à quatre. Se succèdent des cotillons, des gagues, des galopades, des menuets, des danses rondes, etc. Afin de visualiser comment se déroule ce genre de bal de noces, voyons la description détaillée du prêtre et auteur Henri-Raymond Casgrain lorsqu'il se remémore, dans les mémoires qu'il rédige à la fin de sa vie, le violoneux et chanteur Gabriel Griffard au mariage de Benjamin Ouellet et d'Éléonore Gagnon à Rivière-Ouelle en 1844 :

Pendant que son archet résonne sur les cordes, il bat la mesure des deux pieds, avec une violence qui ressemble à des trépignements ; mais ce tintamarre est une invitation presque irrésistible à la danse. Dès que celle-ci commence, elle s'engage avec entrain ; l'assistance s'y associe par ses applaudissements, les couples se renouvellent, rivalisent d'animation, de grâce, d'agilité ; enfin l'ébranlement devient général ; on est grisé de mouvement, d'allégresse et de bruit<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Henri-Raymond Casgrain, *Souvenances canadiennes*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Pageau, La Pocatière, Société historique de la Côte-du-Sud, 2016, p. 147-150.



Dans son roman, Gérin-Lajoie raconte que de multiples danses se prolongent toute la journée et que la soirée se termine par des jeux. Le lendemain, tous les invités se retrouvent chez la mère du marié pour partager un autre dîner<sup>43</sup>.

Un second récit de noce provient d'un roman écrit par le bibliothécaire et écrivain romantique Pamphile Lemay. Dans *Le pèlerin de Sainte-Anne*, tout comme dans le reste de l'œuvre de cet auteur, l'histoire est imprégnée de l'amour qu'il porte pour la campagne et pour sa région natale de Lotbinière. Il met en scène plusieurs événements de la vie rurale des habitants en présentant le tout dans un cadre enchanteur du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle où l'ambiance semble rêvée et paisible. Il s'agit d'un bel exemple de roman du terroir<sup>44</sup>. Parmi les nombreuses scènes de la vie rurale décrites, on retrouve une noce qui se déroule à l'automne. Il raconte que les invités arrivent nombreux en calèche très tôt le matin chez les parents de la mariée. Le futur époux, nommé Joseph Letellier, vient ensuite chercher sa promise, Noémie Bélanger, et ils partent en compagnie des autres vers l'église. La mère de Noémie ainsi que d'autres femmes demeurent cependant à la maison afin de préparer le dîner qui sera servi au retour de la cérémonie. Le marié et l'homme qui lui fait office de père pour l'occasion embarquent dans la première voiture du cortège, tandis que la mariée et son père montent dans la dernière. À la sortie de l'église, plusieurs villageois regardent passer à nouveau cette longue file de calèches avec cette fois-ci à sa tête les nouveaux époux. Chemin faisant, ils arrêtent chez les voisins pour danser, manger et boire un petit peu.

Puis, en arrivant chez les parents de la mariée, tout le monde se salue dans une ambiance de gaieté et personne ne manque d'offrir à la mariée le baiser de l'amitié. La maison des Bélanger est agrandie pour les circonstances, car les cloisons ont été enlevées. Les convives s'assoient pendant que les musiciens accordent leurs instruments. Sitôt accordés, ils se mettent à jouer en attendant le début du dîner, si bien que les gens se mettent à danser des *reels*, des cotillons, des giges simples et des giges voleuses. Les plus vieux exécutent même des menuets. Puis, l'heure du dîner arrive et tout le monde prend place selon un ordre précis :

---

<sup>43</sup> Antoine Gérin-Lajoie, «Jean Rivard, le défricheur canadien», *Les Soirées canadiennes*, livres 3-7 (1862), p. 309-315.

<sup>44</sup> Maurice Pellerin, «LE MAY, PAMPHILE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 14, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 13 octobre 2017, [http://www.biographi.ca/fr/bio/le\\_may\\_pamphile\\_14F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/le_may_pamphile_14F.html).

Puis les tables se dressent. L'on met, sur des chevalets d'occasion, des planches longues que l'on recouvre de nappes blanches. Le garçon d'honneur conduit à la première place les jeunes époux. Il fait asseoir à leur droite les suivants, à leur gauche, le père de Noémie et le subrogé tuteur. Il place ensuite les invités, les plus vieux les premiers. Chacun trouve qu'il s'acquitte de sa tâche avec beaucoup de tact et de zèle. La plupart des jeunes gens sont réunis à la seconde table. Bien des vieillards qui aiment encore le badinage, regardent d'un œil d'envie cette tablée joviale et brouillonne.

Lemay offre peu de détails sur les plats servis, car il ne mentionne que la présence de rôtis, de pâtés et de tartes. Pendant le repas, plusieurs chansons se font entendre. Le marié s'exécute en premier avec, semble-t-il, une chanson à répondre et il est suivi par sa compagne qui entonne une chanson mélancolique. Les personnes plus âgées et les jeunes gens commencent ensuite à chanter chacun de leur côté des chansons propres à leur génération. Une plaisante compétition s'installe entre les deux groupes et on entend des airs de toutes les sortes : des chansons d'amour, des légendes rimées, des refrains égrillards et des couplets sarcastiques. Une fois le repas complété, certains sortent prendre l'air, tandis que les autres reprennent de plus belle avec les danses au son du violon. Quelques personnes plus vieilles préfèrent jouer aux cartes. Lemay termine sa description en mentionnant que ces festivités doivent durer au moins deux jours, car elles reprennent le lendemain chez le tuteur du marié<sup>45</sup>.

Est-ce que les réjouissances des noces de Jean Rivard et de Joseph Letellier se déroulent différemment de celles qui sont décrites par les documents de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ? En fait, il semble que peu de changements puissent être observés. Tout d'abord, les mariages ont lieu à l'automne (un mardi d'octobre dans le cas de Rivard), ce qui correspond parfaitement à la période de l'année réservée à cette cérémonie dans le calendrier. Deuxièmement, on retrouve dans les deux noces la présence d'un cortège composé de calèches tirées par des chevaux. Si les propriétaires de chevaux étaient déjà nombreux à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au milieu du siècle suivant, les habitants canadiens possèdent presque tous au moins un cheval pour leurs travaux agricoles ainsi que pour leurs déplacements<sup>46</sup>. Ces animaux représentent une immense source de fierté et ils aiment les exhiber devant le reste de la population chaque fois qu'ils en ont l'occasion, ce qui explique pourquoi les voitures hippomobiles constituent plus que jamais un

---

<sup>45</sup> Pamphile Lemay, *Le pèlerin de Sainte-Anne*, Québec, C. Darveau, 1877, vol. 2, p. 312-325.

<sup>46</sup> Claude Richer et Pearl Duval, *op. cit.*, p. 47-56 ; Robert Leslie Jones, *op. cit.*, p. 134.

élément essentiel du cortège<sup>47</sup>. Troisièmement, les viandes constituent le principal élément des repas, alors que les desserts comprennent plusieurs mets sucrés comme des confitures, des tartes et de la crème au sucre d'érable. Si la viande, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, est toujours consommée principalement en hiver après les boucheries de la fin d'automne, il n'est pas rare qu'une petite boucherie soit organisée pour une grande occasion festive telle qu'une noce. De plus, la consommation de sucre des habitants, surtout des produits d'érable, s'avère encore plus élevée à cette époque qu'une cinquantaine d'années plus tôt<sup>48</sup>. Quatrièmement, des chansons sont entonnées durant le dîner, comme c'était déjà le cas à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais les deux romans offrent plus de détails quant à leur nature. Par exemple, Lemay raconte que la mariée chante un air mélancolique. Il fait probablement référence aux plaintes qui sont fréquemment entendues pendant les repas de noces, tel qu'il sera analysé un peu plus loin, et qui relatent la tristesse de l'épouse de perdre sa liberté de jeune célibataire. En fait, les deux romanciers décrivent surtout des chansons traditionnelles d'origine française et quelques créations canadiennes. Les invités chantent ce genre de chansons, puisque les habitants de la vallée du Saint-Laurent à cette époque n'ont pas encore été influencés par des nouveautés françaises ou américaines, tel que cela s'avère le cas au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>. Finalement, l'ambiance musicale de l'après-midi et de la soirée est toujours assurée par un ou quelques violoneux. Si ce personnage est présent dès le XVII<sup>e</sup> siècle, non seulement dans les noces campagnardes canadiennes, mais aussi dans plusieurs autres réjouissances populaires<sup>50</sup>, il modifie quelque peu son répertoire au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Jouant auparavant surtout des mélodies d'origine française, l'impact de l'arrivée de nouveaux habitants britanniques au pays l'influence et il crée alors «des morceaux sur le modèle de la musique de danse qui résonnait aux tonalités écossaises et irlandaises<sup>51</sup>». Au fil du temps, le violoneux demeure toujours une pierre angulaire des festivités des noces, mais il s'adapte aux changements culturels de son époque.

---

<sup>47</sup> Andrée Bélanger, *Évolution du cheptel équin et de la culture équestre dans la vallée du Saint-Laurent sous l'influence britannique, 1760-1850*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 2010, p. 94-95.

<sup>48</sup> Yvon Desloges, *À table en Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 100-101, 105-106, 144-145; «Les Québécois francophones et leur "identité" alimentaire...», *op. cit.*

<sup>49</sup> Anne-Marie Desdouts, «Ce qu'on chantait aux noces dans l'est du Québec (1920-1960)», *op. cit.*, p. 102-121.

<sup>50</sup> Jean-Pierre Joyal, *op. cit.*

<sup>51</sup> Simonne Voyer et Gynette Tremblay, *op. cit.*, p. 116.

La nature des rites de passage décrits dans les noces des deux romans s'avère également identique à celle qui a été relevée dans les sources de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Gérin-Lajoie et Lemay présentent exclusivement des rites associés à l'inclusion du nouveau couple dans la communauté et à leur agrégation aux deux familles, et non pas ceux associés à la mariée et/ou à sa sexualité. Certains sont similaires à ceux rapportés par Boisseau, tandis que d'autres n'avaient pas encore été soulevés. Par exemple, à la sortie de l'église, les mariés se retrouvent à nouveau ensemble dans le cortège. Cependant, en chemin, Joseph Letellier et Noémie Bélanger prennent le temps d'arrêter chez les voisins pour fêter avec eux, ce qui constitue une autre manière pour la communauté d'approuver l'union et d'intégrer le jeune couple parmi le groupe des adultes mariés. Puis, à leur arrivée chez les parents de l'épouse, au lieu d'embrasser uniquement leurs parents comme c'était le cas dans les descriptions précédentes, Gérin-Lajoie et Lemay racontent que les époux donnent un baiser à tous les membres de la parenté. Le repas copieux constitue toujours le principal rite d'agrégation qui symbolise l'alliance entre les deux familles. De plus, les deux auteurs, en précisant qu'à leur table les mariés sont entourés des filles et des garçons d'honneur, de leurs parents et des aînés, montrent comment, sous la supervision et l'autorité des plus vieux, le couple est intégré dans les deux familles. Finalement, après le repas, les amoureux, comme ceux dans le récit de Boisseau, ouvrent le bal, ce qui symbolise une fois encore leur accession au monde des adultes mariés. Ces rites illustrent également que les noces constituent toujours un moyen, une cinquantaine d'années plus tard, d'assurer la cohésion sociale dans les communautés.

En raison des nombreuses similitudes qui traversent les descriptions d'auteurs attestant de pratiques qui, pour les uns, relèvent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et, pour les autres, du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il serait facile de conclure que les festivités liées à la noce sont restées globalement stables dans le temps. Toutefois, en considérant de plus près les deux ensembles de relations, deux différences importantes apparaissent. La première concerne la plus grande diversité des danses qui sont pratiquées après le dîner. En effet, bien que la majorité d'entre elles provienne toujours du même répertoire, c'est-à-dire les danses collectives d'origine française, on note l'apparition du *reel* et de la gigue. Ces deux danses sont introduites dans la culture canadienne au début du XIX<sup>e</sup> siècle par les immigrants d'origine écossaise et irlandaise, ce qui

explique l'intérêt qui leur est porté par les invités dans les deux noces décrites dans les romans<sup>52</sup>. La seconde différence est l'absence de boisson. Tel qu'il sera expliqué un peu plus loin, bien que le mouvement de tempérance réussisse, à partir des années 1840, à convaincre une grande partie de la population de restreindre leur consommation d'alcool, cette dernière demeure souvent partie intégrante des réjouissances populaires canadiennes<sup>53</sup>. Ainsi, il est possible que, lors d'une noce du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, comme celles de Jean Rivard et de Joseph Letellier, la consommation d'eau-de-vie soit effectivement inexistante et que le romancier présente la fête selon une convention réaliste. Il est aussi probable que son évocation relève de l'utopie idéaliste et conservatrice, car d'autres récits que nous allons évoquer suggèrent que l'alcool était dans les faits toujours de la partie. À ce stade-ci, afin de broser un tableau plus complet des réjouissances des noces au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il est impératif d'observer d'autres témoignages issus de monographies historiques et folkloriques.

### 1.2.2 Le réalisme des monographies

En 1905, le cultivateur Hyacinthe Saint-Germain publie un ouvrage sur l'histoire du village de Saint-Louis-de-Blandford dans lequel il traite, entre autres, de la vie sociale et culturelle de ses habitants dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il fournit de nombreux détails sur la manière dont se déroulent les noces. Né en 1838 à Repentigny et issu d'une famille de marchands, Saint-Germain fait ses études au séminaire de Saint-Hyacinthe. Il s'installe dans le village de Saint-Louis-de-Blandford en 1855 et y demeure durant trois décennies en tant que cultivateur. Il déménage ensuite à Nicolet en 1885 où il devient maire pendant plusieurs années<sup>54</sup>. Même s'il provient d'une famille de petite bourgeoisie, il vit toute sa vie au sein d'une communauté rurale en tant que cultivateur et non, comme Antoine Gérin-Lajoie et Pamphile Lemay, en milieu urbain en tant qu'écrivain, avocat ou fonctionnaire. Son récit est donc fondé davantage sur ses propres expériences que sur des observations de visiteur ou des souvenirs d'enfance. Il est important de préciser que ce témoignage de noces du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 99-111.

<sup>53</sup> Jan Noel, «Temperance Campaigning and Alcohol Consumption», *op. cit.*, p. 408-409; Jan Noel, *Canada Dry: Temperance Crusades before Confederation*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, p. 222.

<sup>54</sup> Charles-Édouard Mailhot, *Les Bois-Francs*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1914, p. 37.

ainsi que le prochain qui le suivra, seront d'abord simplement présentés afin de permettre ensuite une analyse complète de l'ensemble de leur contenu. Comme l'écrira plus tard Serge Gagnon, Saint-Germain raconte que les mariages ont lieu le mardi, car « monsieur le curé ne voulant pas que ça fût le lundi, parce que ses paroissiens faisaient les préparatifs le dimanche ». Il n'est pas rare non plus que le cortège qui quitte l'église comporte entre trente et quarante calèches chargées de trois ou quatre personnes, car une bonne partie de la petite communauté villageoise est invitée à la noce. En revenant à la maison des parents de la mariée, les convives partagent un grand dîner des plus copieux :

Il fallait voir la quantité de viande de toutes sortes, pâtés, tartes, ragoûts de toute espèce, et à toutes sauces, galettes, biscuits, beignes, qui tous étaient faits et préparés depuis déjà quelques jours. On n'aurait jamais pu amonceler en quelques heures ce qu'il fallait pour donner à manger à une foule pareille ; d'ailleurs, la gloire et la renommée de l'amphytrion [sic] exigeait [sic] qu'il y eût à ces repas non seulement assez de nourriture pour les nombreux convives, mais il fallait de plus qu'il en restât : (Pour en avoir assez, disait-on, il faut en avoir de reste.)

Saint-Germain trouve que cette nécessité d'offrir autant de nourriture aux invités amène les habitants à dépenser indûment, ce qu'il trouve déplorable. Il prétend même qu'ils déboursent « dans une noce ce qui aurait suffi pour nourrir le jeune couple pendant une longue année, et même plus ».

Les fortes sommes investies ne servent pas qu'à offrir de la nourriture, car la boisson doit aussi être au rendez-vous. Saint-Germain relate qu'il arrive que quatre voisins apportent environ une centaine de gallons de rhum de la Jamaïque. Avec cette grande quantité d'alcool disponible, quelques convives s'intoxiquent parfois. Leur état d'ébriété avancé aidant, ils peuvent ressasser de vieilles rancunes et en venir aux mains avec celui qui leur a causé du tort dans le passé. Selon Saint-Germain, lorsque cela survient, ils s'échangent quelques coups de poing et puis, une fois la bagarre terminée, ils se serrent la main et redeviennent amis. Ce genre d'échauffourée se produit à l'occasion, car les noces, tel que le rapporte l'auteur, remplissent une fonction sociale primordiale dans les communautés villageoises canadiennes de l'époque, c'est-à-dire à entretenir les relations de bonne amitié entre les familles. Malgré ces désagréments occasionnels causés par des rixes, Saint-Germain rapporte que les convives passent

habituellement la journée des noces en dansant. Les festivités s'étirent même souvent sur plus d'une journée, ce qui fait accroître encore plus les dépenses<sup>55</sup>.

De son côté, le journaliste, archiviste et folkloriste Édouard-Zotique Massicotte a colligé plusieurs renseignements, qu'il a obtenus principalement auprès de divers informateurs des milieux ruraux, sur le déroulement des noces canadiennes dans les années 1860 et 1870<sup>56</sup>. Il précise tout d'abord que les mariages ont lieu le plus souvent le mardi au cours de l'automne ou de l'hiver. Le matin de la noce, le marié demande à son père de le bénir, puis il se rend chez sa fiancée en compagnie des membres de sa famille et de ses amis. Massicotte raconte qu'il existe, dans plusieurs communautés, une coutume qui s'adresse directement à la mariée : elle doit faire sa toilette à l'avance, c'est-à-dire se coiffer, se maquiller et se chausser, mais elle n'enfile sa robe qu'à l'arrivée de son futur époux. Il semblerait qu'elle agisse de cette manière « pour éviter tout désappointement, ou bien, pour ne pas paraître avoir hâte de quitter le logis paternel ». Lorsqu'elle est fin prête, elle monte dans la même voiture que son père et ils partent ensemble à l'avant du cortège. À l'arrière, on retrouve dans l'ordre, les calèches du garçon et de la fille d'honneur, de la parenté, des amis et finalement du marié et de son père. En quittant l'église, les nouveaux époux prennent la tête du cortège, suivis par le garçon et la fille d'honneur, le violoneux, les membres des familles, les amis et les deux pères qui clôturent la file. Massicotte mentionne que cette sorte de procession, qui contient entre quarante et soixante voitures, s'avère très importante pour les invités, car avoir la chance d'en faire partie « était un privilège recherché par tous ceux qui possédaient voitures “propres” et chevaux fringants ».

De retour chez les parents de la mariée, le dîner est servi aux invités entre onze heures et midi. Avant de commencer, le garçon d'honneur est chargé « d'annoncer un compliment ». Pour ce faire, il parle du mariage et de la fête qui s'ensuit, puis il trouve une façon de proposer

---

<sup>55</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *Charles Héon, fondateur de la Paroisse de Saint-Louis de Blandford : premier colon du comté d'Arthabaska ; mœurs, coutumes, épisodes de la vie d'autrefois*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1905, p. 41-44.

<sup>56</sup> Parmi les informateurs de Massicotte, on retrouve, entre autres, Monsieur Vincent-Ferrier de Repentigny qui lui raconte les détails de la noce de son frère dans les années 1870 à Saint-Timothée, Monsieur Pierre Gagnon qui lui fait part aussi d'une noce dans son village natal de Saint-Prospère dans les années 1870, le bedeau François Veillet qui naît en 1836 à Sainte-Geneviève-de-Batiscan, et le cordonnier et violoneux Wilfrid Boisvert qui naît en 1844. Pour tous les détails sur les noces que décrit Massicotte, voir Édouard-Zotique Massicotte, « Une noce populaire il y a cinquante ans », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 17, section 1 (1923), p. 25-31.

aux invités de prendre un premier verre de boisson. Massicotte résume le texte du «compliment» dans ces mots :

Monsieur et madame les mariés, sans vous déranger ainsi que la «compagnée,» j’aurais un petit moment de silence à vous demander pour vous dire que j’estimerai avoir l’avantage de monsieur et madame ici présents. Je leur dois d’être appelé à votre honorable «compagnée» et je les en remercie. Et maintenant, messieurs et mesdames, si monsieur et madame les mariés doivent quelque chose à la «compagnée,» j’aimerais qu’on m’en donne avis, car je serais prêt à vous satisfaire.

Après cette intervention, les convives boivent à la santé des mariés. Si jamais le garçon d’honneur n’arrive pas à réciter son «compliment», la mariée doit enlever l’une de ses chaussures qui est ensuite mise à l’encan. L’un des invités se personnifie alors encanteur et commence à faire monter les enchères pour le prix de la chaussure. Le garçon d’honneur joue un rôle primordial dans cet encan, car il peut l’arrêter avant qu’il ne débute en déposant un montant d’argent dans la chaussure ou sinon il remet directement à la mariée le prix obtenu.

À la suite de ces intermèdes, tous les convives entament leur dîner qui comprend comme plats principaux : «ragoûts de boulettes, d’échinés ou de “pattes” de cochons ; rôtis de porc-frais dans le soc, le paleron ou la côtelette, tourtières, pâtés de volailles» et comme desserts : «beignes, galettes, tartes aux raisins, aux confitures, à la *farlouche* avec des amandes de noix longues». De plus, on offre parfois quelques morceaux de dindon en hors-d’œuvre<sup>57</sup>. Des boissons, telles que le rhum de la Jamaïque, le whisky blanc et parfois de la bière et du vin de fruit, sont aussi consommées. Une fois le repas bien entamé, les convives commencent à fredonner des chansons, la mariée étant la première à le faire. Dans certaines communautés, un groupe de demoiselles prend le temps de présenter un bouquet à la nouvelle épouse tout en lui chantant une chanson quelque peu moqueuse qui relate la perte de sa liberté de jeune fille<sup>58</sup>. À

---

<sup>57</sup> Cette énumération de Massicotte évoque des plats que l’on retrouve surtout à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle au Canada. Tel qu’il a déjà été mentionné, avec l’essor de l’industrie laitière au milieu du siècle, le beurre remplace progressivement le lard comme source principale de gras dans la cuisson des aliments. Le porc devient alors très accessible comme viande, ce qui explique la popularité grandissante de mets comme les tourtières, les pâtés, les ragoûts et les jambons dans les repas des grandes réjouissances populaires des habitants canadiens. De leur côté, les plats à base de bœuf et de volaille demeurent aussi très présents. Pour plus de détails, voir Yvon Desloges, *À table en Nouvelle-France, op. cit.*, p. 100-101, 144-145 ; «Les Québécois francophones et leur “identité” alimentaire...», *op. cit.*

<sup>58</sup> Voici le détail de cette chanson : « 1 Avez-vous bien compris, Madame la Mariée, Avez-vous bien compris, C’que l’curé vous a dit? Refrain : Recevez ce bouquet Qui vous fera comprendre Que tous les vains honneurs Passent comme ces fleurs. 2 Vous êtes bien liée, Madam’ la Mariée, Avec un lien d’or Qui n’s » déli’ qu’à la mort. Refrain. 3 Vous n’irez plus au bal, Madam’ la Mariée, Vous n’rez plus au bal Ni à ses assemblées. 4 Vous gard’rez la



la fin du repas, ils mettent les tables de côté pour se délier les jambes. Le garçon d'honneur ouvre le bal et demeure le maître de cérémonie toute la journée. Parmi les danses privilégiées par les habitants, on retrouve la gigue simple, double et carrée, le *reel* à quatre et à huit, le cotillon, le *brandy*, etc. Durant tout l'après-midi, une grande quantité de boisson est disposée sur une table et chacun peut se servir à volonté. Massicotte ajoute même que lorsqu'une «bouteille était bue aux deux-tiers, les gens de la maison la remplissaient, crainte de paraître mesquiner».

Lorsque l'horloge sonne aux coups de six heures, la danse cesse, car le souper est servi. Il ne s'avère pas aussi long que le dîner, car les invités ne mangent pas de dessert. Dans la petite communauté de Sainte-Geneviève-de-Batiscan, il existe un rituel à la fin de ce repas. Certains invités sortent à l'extérieur de la maison et reviennent cogner à la porte. À ce moment, une conversation chantée débute entre les gens à l'extérieur et ceux qui sont demeurés à l'intérieur. Son contenu se résumerait ainsi :

Par ce que nous en avons recueilli on apprend qu'un ancien ami de la mariée demande à pénétrer dans la maison qu'il a fait un long voyage dans ce but, etc. ... La jeune femme lui répond qu'elle ne peut lui ouvrir, qu'elle est toute à son mari, etc. ... Le duo cesse, les chanteurs sont admis à l'intérieur, on leur paye la traite et la danse reprend.

Le restant de la soirée et de la nuit est ensuite consacré uniquement à la danse. Le bal n'est interrompu que de minuit à une heure du matin pour faire place au repas du réveillon qui comprend du rôti de porc, des confitures, des galettes, des tartes, des beignes et du pain de Savoie. Le lendemain, Massicotte rapporte que les mêmes réjouissances reprennent de plus belle chez les parents du marié. Certains invités se retrouvent à nouveau le surlendemain chez les parents de la nouvelle épouse pour s'amuser une partie de la journée, mais l'ambiance festive s'effrite et le nombre de personnes diminue, si bien que la noce prend fin pour de bon.

Les descriptions fournies par Hyacinthe Saint-Germain et Édouard-Zotique Massicotte comportent quelques éléments similaires à ceux qui figurent dans les romans *Jean Rivard* et *Le pèlerin de Sainte-Anne*. L'augmentation des dépenses pour organiser les noces par rapport à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle constitue le principal élément de ressemblance, car il s'agit d'une évolution

---

maison, Madam' la Mariée, Vous gard'rez le logis Où est votre mari.» À titre indicatif, le texte de cette chanson ici reproduit sera analysé un peu plus loin.

qui modifie l'ampleur des célébrations. Dans leurs descriptions respectives, Saint-Germain et Massicotte indiquent clairement que les habitants déboursent de fortes sommes pour recevoir les invités aux noces. Ils ajoutent également que les festivités se poursuivent sur plus d'une journée (le lendemain chez les parents du marié). Dans leurs romans, Gérin-Lajoie et Lemay racontent aussi que les noces de Jean Rivard et de Joseph Letellier se déroulent sur deux ou trois jours. Contrairement à ce que l'on observe dans les récits de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il semble que ce ne soit plus uniquement une minorité aisée qui peut se permettre des réjouissances prolongées sur plus d'une journée. Comment expliquer cet accroissement des dépenses ?

Jean Rivard et Joseph Letellier se marient respectivement à Grandpré et à Lotbinière, deux villages qui, comme Saint-Louis-de-Blandford (livre de Saint-Germain), se situent en plein cœur de la vallée du Saint-Laurent. Les écarts de richesse s'accroissent dans cette région au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Certaines familles vivent dans la pauvreté, mais celles qui se concentrent dans les noyaux villageois disposent, en général, de meilleurs revenus<sup>59</sup>. Cette nouvelle aisance relative permet à plusieurs d'entre elles de déboursier davantage pour les réjouissances des noces dans les années 1860 qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En agissant ainsi, elles reproduisent selon leur capacité le faste des noces des familles plus riches qui représentent un modèle de sociabilité<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les habitants de la région du Centre-du-Québec sont en très grande majorité des cultivateurs qui possèdent de petites terres. Cependant, un changement s'effectue dans les décennies suivantes lorsque le nombre de propriétaires diminue et que la taille des terres détenues s'accroît. Ainsi, la propriété foncière et la richesse qui en découle se concentrent, tandis que de plus en plus d'habitants s'établissent dans les villages de la région, les villes de la province ou immigrant aux États-Unis. Le niveau de vie moyen de plus s'avère bien meilleur dans les localités qui existent depuis quelques générations que dans les nouveaux établissements, car le travail est moins pénible et les revenus qu'il rapporte sont plus importants. Par exemple, dans un village comme Saint-Louis-de-Blandford qui a été fondé en 1825, les familles d'habitants possèdent généralement de meilleurs revenus dans les années 1860 que celles qui s'implantent dans le nouveau village de Kingsey Falls, fondé en 1865. Pour plus de détails, voir Claude Bellavance, Yvan Rousseau et Jean Roy (dir.), *Histoire du Centre-du-Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 223-346.

<sup>60</sup> Aux États-Unis, l'influence des noces somptueuses et dispendieuses (davantage de nourriture, d'alcool et d'invités), qui deviennent de plus en plus la mode dans les familles bourgeoises de toutes les grandes villes à partir des années 1840, commence progressivement à gagner les milieux ruraux dans les années 1870 et 1880. Il serait possible que ce phénomène se fasse également sentir dans la vallée du Saint-Laurent, car les familles bourgeoises canadiennes-anglaises et canadiennes-françaises des grandes villes sont aussi des adeptes de noces fastueuses à partir des années 1840. Après tout, ce qu'on appelle le mariage blanc moderne est une invention britannique et américaine du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Son dispositif coûteux (nombreux invités, grand repas copieux, vêtements des mariés, location de salle, etc.) influence sans doute dans certains de ses aspects la population rurale canadienne. Pour plus de détails sur ce sujet, voir Carol McD. Wallace, *All Dressed in White: The Irresistible Rise of the American Wedding*, New York, Penguin Books, 2004, p. 23-24; Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, New York, Basic Books Inc., 1984, p. 80, 169-170; Elizabeth H. Pleck, *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 208, 216; Françoise Noël, *op. cit.*, p. 66-75.

Tout comme dans les deux romans, on retrouve aussi dans les descriptions de Saint-Germain et Massicotte plusieurs rites de passage liés à l'agrégation du couple aux deux familles et à leur inclusion dans la communauté. Par exemple, au retour de l'église, le cortège, composé de quelques dizaines de voitures hippomobiles, est mené par les nouveaux époux qui se retrouvent ensemble dans la première voiture à l'avant. Le dîner copieux chez les parents de la mariée, constitué de viandes de porc, de bœuf et de volaille et de desserts sucrés, réunit toujours à la même table les deux familles. Massicotte affirme que des chansons d'amour, comiques, mélancoliques, etc., qui sont d'origine française ou de création canadienne, se font toujours entendre durant le repas. La mariée doit chanter en premier. Il souligne aussi que, lors des après-midis et des soirées, les invités exécutent autant de vieilles danses collectives d'origine française (menuet, cotillon, danse ronde, etc.) que de nouvelles danses d'origine écossaise (*reel* et *gigue*) et que les mariés sont toujours à l'avant-scène.

Outre ces rites de passage similaires à ceux que l'on retrouve dans les romans du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et dans les sources de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les renseignements colligés par Massicotte en décrivent d'autres qui n'avaient pas été rapportés jusqu'à présent. Par exemple, la bénédiction que reçoit le marié de la part de son père le matin du mariage constitue un rite de séparation et de formalisation de l'approbation paternelle. D'un autre côté, en récitant son compliment pendant le repas, le garçon d'honneur demande aux nombreux invités présents « si monsieur et madame les mariés doivent quelque chose à la "compagnée," j'aimerais qu'on m'en donne avis, car je serais prêt à vous satisfaire ». En agissant ainsi, il s'assure que personne n'a de reproche ou d'objection à ce que ce nouveau couple intègre le monde des adultes mariés. Son action constitue en quelque sorte le pendant du charivari matrimonial dans lequel la communauté locale cherche à imposer son autorité morale sur le bien-fondé d'un remariage<sup>61</sup>. Le garçon d'honneur devient, l'instant du compliment, l'intermédiaire symbolique entre les nombreux invités et le couple pour officialiser la légitimation communautaire de l'union. Cette reconnaissance est scellée lorsque tous boivent à la santé des époux. On retrouve aussi chez Massicotte, pour la première fois dans nos sources, des rites de passage s'adressant directement à la mariée et/ou faisant écho à sa sexualité. Le folkloriste en a relaté quatre précisément : l'enfilage de la robe le matin du mariage à l'arrivée du marié, l'encan de la chaussure, le bouquet

---

<sup>61</sup> Pour plus de détails sur le charivari matrimonial, voir René Hardy, *Charivari, op. cit.*, p. 151-160.

et la chanson moqueuse par un groupe de demoiselles et la conversation chantée entre un groupe d'invités à l'extérieur de la maison et un autre à l'intérieur. Afin de mieux comprendre la portée de ces rituels, qui sont sans doute d'origine française, il est judicieux d'observer les rôles que des rites semblables jouent dans les noces paysannes françaises aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Selon Martine Segalen, il s'agit de rites de transfert et de barrage dont les gestes, parfois bruyants et spectaculaires, s'inscrivent dans le temps et l'espace de la noce. Leur objectif est de souligner le passage d'une femme de la maison de ses parents à celle de son mari. Lors de ces rites, les époux sont disjoints et conjoints et leur avancée est entravée pour atténuer la brutalité de la séparation d'avec les parents. Ces rites sont orchestrés en France par des groupes de jeunes des villages et s'adressent principalement à la nouvelle épouse, comme s'il fallait qu'elle fasse ses preuves avant que l'on considère qu'elle est apte à remplir les tâches d'une femme mariée. Plusieurs rites évoquent à la fois les qualités de la ménagère, la crainte de sa domination et les risques de sa sexualité inféconde ou débridée. En fait, ils permettent à la jeunesse paysanne française de contrôler le passage de l'état de vierge à celui de femme. Parmi tous ceux qui existent, on retrouve l'enlèvement de la mariée, le barrage des mariés, le vol de la chaussure et de la jarretière, le rituel de la « rôtie », etc<sup>62</sup>.

Deux des rituels décrits par Massicotte s'apparentent à deux autres coutumes relatées par Segalen, mais ils ne semblent pas aussi sophistiqués et tapageurs dans la vallée du Saint-Laurent qu'en France. Par exemple, l'enfilage de la robe de la mariée s'effectue à l'arrivée du futur époux et pas avant « pour éviter tout désappointement, ou bien, pour ne pas paraître avoir hâte de quitter le logis paternel ». Cette justification illustre que, dans le transfert entre la maison de ses parents et celle de son futur époux, la jeune fille doit respecter certains codes. Toutefois, au lieu d'attendre, comme dans le Berry et en Bretagne, que son futur mari vienne l'enlever à l'intérieur du logis après avoir réussi de multiples défis difficiles et souvent violents<sup>63</sup>, elle doit au Canada simplement obtenir, en quelque sorte, son approbation pour s'habiller et se préparer à quitter la maison paternelle. Il s'agit d'une pratique rituellement moins complexe que celle qui

---

<sup>62</sup> Pour tous les détails sur les rites de transfert et de barrage présents dans les noces paysannes françaises aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, voir Martine Segalen, *Amours et mariages*, op. cit., p. 131-162 ; Jean-Claude Bologne, op. cit., p. 292-293.

<sup>63</sup> Par exemple, le mari doit trouver une façon d'entrer dans la maison, se battre pour prendre possession du feu qui symbolise l'arrachement de la fille à son foyer ou encore découvrir sa promise parmi plusieurs amies cachées. Pour plus de détails, voir Martine Segalen, *Amours et mariages*, op. cit., p. 133-134.

existe dans certaines régions françaises, car personne d'autre n'intervient que l'époux et les gestes posés par ce dernier sont rares et faciles. De son côté, l'encan de la chaussure se rapproche de ce qui se fait dans la région de Metz, car là-bas, la chaussure est d'abord volée, puis est mise aux enchères. L'époux, et non l'un des invités, doit ensuite verser le montant final pour en reprendre possession. Cette somme ne revient pas au couple, mais plutôt aux cuisinières. Segalen affirme que la chaussure évoque les aspects érotiques et reproducteurs de la sexualité féminine et le rituel de son vol symbolise l'appartenance sexuelle de la femme à son mari<sup>64</sup>. De ce côté-ci de l'Atlantique, la chaussure fait sans nul doute aussi écho à la sexualité féminine, mais la dimension d'assujettissement est moins explicite puisque, contrairement à ce qui se passe dans le rituel messin, le mari n'a pas à payer pour récupérer cet objet dans la description de Massicotte. L'encan sert surtout à aider financièrement le nouveau couple.

Segalen décrit un autre rituel français qui s'avère plus similaire encore que le précédent à l'un de ceux rapportés par Massicotte. La conversation chantée relatée par le folkloriste s'apparente à un rite très présent en Normandie dans lequel des gens qui ne sont pas invités aux noces se présentent à la porte et engagent eux aussi une discussion chantée à la fin de laquelle ils sont invités à l'intérieur pour recevoir une collation. Dans les deux cas, les gens à l'extérieur cherchent l'attention de la nouvelle mariée en faisant référence à sa virginité, comme évaluant par là si elle répond aux critères de chasteté d'une nouvelle épouse<sup>65</sup>. À l'image de cette conversation chantée normande, le quatrième rituel décrit par Massicotte, le bouquet et la chanson moqueuse par un groupe de demoiselles, transmet un message explicite à la nouvelle épouse. Dans cette chanson, les amies de la mariée présentent la vie de jeune fille comme un moment merveilleux où la femme dispose d'une grande liberté de mouvement, et la vie de femme mariée, bientôt mère accaparée par les tâches domestiques, comme une étape ennuyante. Elles cherchent à lui faire remarquer la réalité qu'impose le transfert du statut de jeune fille à celui de femme mariée.

Deux éléments principaux ressortent des quatre rituels décrits par Massicotte. Tout d'abord, on peut observer que des rites de passage faisant référence à la mariée et/ou à sa sexualité ont existé depuis les débuts de la colonie laurentienne et ont perduré dans certaines

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 147-150.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

régions jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle même si la plupart de nos sources ne les mentionnent pas. Ces rites ressemblent souvent à ceux qui existaient dans l'ancienne métropole française, mais pour la plupart, ils semblent avoir perdu, au fil du temps, en violence, en complexité et en puissance symbolique. Comment expliquer un pareil changement? La réponse se trouve peut-être dans le fait que les groupes de jeunes, qui sont responsables de l'organisation et de la régulation des rites français, n'ont pas été investis dans la vallée du Saint-Laurent depuis le XVII<sup>e</sup> siècle du même degré d'institutionnalisation. Ceci aurait eu comme conséquence d'effriter les aspects les plus complexes et les plus explicites des rituels associés à la mariée et/ou à sa sexualité<sup>66</sup>. Bien que cette simplification ne signifie pas que ces rites remplissent des rôles différents et qu'ils sont moins efficaces, elle peut faire en sorte qu'ils sont moins visibles pour l'observateur externe. Cette discrétion plus marquée expliquerait pourquoi ils sont absents des relations dans la grande majorité des sources des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

La boisson est le seul aspect qui, dans la comparaison que nous conduisons entre les descriptions des noces issues des romans et des monographies historiques et folkloriques, manifeste une divergence entière. Au cours des années 1840, le mouvement de tempérance gagne de plus en plus d'adeptes parmi les Canadiens grâce aux initiatives de l'Église catholique (le curé Charles Chiniquy et l'évêque Ignace Bourget en tête) et des partisans de l'idéologie libérale réunis au sein du parti rouge et de l'Institut canadien<sup>67</sup>. Ils s'allient pour combattre la consommation d'alcool. Selon eux, l'enivrement est responsable des plus graves maux de la société: criminalité, prostitution, pauvreté, etc<sup>68</sup>. Les efforts de l'Église sont menés par une personne en particulier, c'est-à-dire le prêtre Charles Chiniquy. Ce dernier réussit à convaincre des milliers d'habitants de rejoindre les rangs du mouvement de tempérance en les persuadant

---

<sup>66</sup> Cette idée de la simplification, au fil du temps, des rites de passage associés à la mariée et/ou à sa sexualité s'avère très crédible lorsqu'on regarde le portrait des noces canadiennes-françaises quelques décennies plus tard. En effet, Martine Tremblay et Anne-Marie Desdouits ont souligné que, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les noces dans la vallée du Saint-Laurent sont rituellement très pauvres en comparaison avec les noces villageoises qui existent à la même époque en France. Pour plus de détails, voir Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 14-15, 115-116, 127-129, 169-195; Anne-Marie Desdouits, «Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce», *op. cit.*, p. 319-320.

<sup>67</sup> Il est important de préciser que le mouvement de tempérance dans la vallée du Saint-Laurent débute avant les années 1840, mais que c'est à partir de cette décennie qu'il prend une grande ampleur et qu'il connaît un véritable succès. Pour plus de détails sur les origines de ce mouvement dans les décennies précédentes, voir Ghislaine Blais-Hildebrand, *Les débuts du mouvement de tempérance dans le Bas-Canada: 1828-1840*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1975, 126 p.; Claire Bédard-Lévesque, *La tempérance au Québec*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1979, 189 p.

<sup>68</sup> Jan Noel, *Canada Dry*, *op. cit.*, p. 155.

qu'il s'agit du seul moyen pour assurer la survie et améliorer le sort de la patrie. Il leur raconte que la consommation de boisson est responsable de la criminalité, du retard économique et de l'émigration des leurs vers les États-Unis. Autrement dit, Chiniquy convainc les Canadiens que la tempérance leur permettra d'entrer dans la modernité. Pour de nombreux habitants, son discours est source d'espoir, car il constitue un nouveau projet sociétal après l'échec des Rébellions patriotes. Le mouvement de tempérance est également accompagné d'un renouveau religieux qui se manifeste au sein de la population canadienne par la diminution de l'antycléricalisme<sup>69</sup>. Afin de supporter les efforts du clergé, les autorités civiles décident d'augmenter le prix des licences d'exploitation d'auberge. Selon Mary Anne Poutanen, elles décident également d'en diminuer le nombre et de resserrer les règles qui encadrent leur obtention<sup>70</sup>. En conséquence, le nombre de cabarets, d'auberges, de tavernes ou de cantines chute grandement dans les villages<sup>71</sup>. Ainsi, à la fin des années 1840, la consommation des habitants diminue considérablement, car la société canadienne se joint au mouvement de tempérance qui était jusque-là surtout populaire dans le monde anglophone protestant<sup>72</sup>. Dans la décennie suivante, ce mouvement s'effrite en milieu urbain, mais conserve ses acquis dans les campagnes. Toutefois, bien que l'essentiel de la population rurale demeure tempérant pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Jan Noel précise que la boisson est toujours très présente dans des réjouissances populaires telles que les fêtes religieuses<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 153-154, 157; Jan Noel, «Dry Patriotism: The Chiniquy Crusade», dans Cheryl Lynn K. Warsh (dir.), *Drink in Canada: Historical Essays*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 32-36. Au sujet du lien entre le renouveau religieux et le mouvement de tempérance, voir également Denise Lemieux, «Les Mélanges religieux, 1841-1852», *Recherches sociographiques*, vol. 10, n<sup>os</sup> 2-3 (1969), p. 207-236; Nive Voisine, «Les croisades de tempérances», dans Jean Simard (dir.), *Un patrimoine méprisé: la religion populaire des Québécois*, Montréal, Hurtubise HNH, 1979 p. 129-156; Nive Voisine, «Mouvements de tempérance et religion populaire», dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 67-78; Louis Rousseau, «Boire ou ne pas boire, se sauver ou se perdre ensemble. Le mouvement de tempérance dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle», *Études canadiennes / Canadian Studies*, n<sup>o</sup> 35 (décembre 1993), p. 107-122; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 105-110, 120-123.

<sup>70</sup> Mary Anne Poutanen, «“Due Attention Has Been Paid to All Rules”: Women, Tavern Licences, and Social Regulation in Montreal, 1840-1860», *Histoire Sociale / Social History*, vol. 50, n<sup>o</sup> 101 (mai 2017), p. 43-68.

<sup>71</sup> Jan Noel, «Temperance Campaigning and Alcohol Consumption», *op. cit.*, p. 416.

<sup>72</sup> Pour une synthèse des études sur les mouvements de tempérance au Canada et ailleurs dans le monde, voir Marie-Andrée Couillard, «Explorer la conduite des conduites: Un retour sur le mouvement de la tempérance au XIX<sup>e</sup> siècle canadien», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n<sup>o</sup> 3 (2005), p. 151-165.

<sup>73</sup> Jan Noel, «Dry Patriotism», *op. cit.*, p. 39-40; Jan Noel, *Canada Dry*, *op. cit.*, p. 174-178; Jan Noel, «Temperance Campaigning and Alcohol Consumption», *op. cit.*, p. 419.

Ainsi, malgré le succès des mouvements de tempérance à l'époque des romans de Gérin-Lajoie et de Lemay (à la fois celle de leur publication et de leurs intrigues) et des monographies de Saint-Germain et de Massicotte, c'est-à-dire les décennies 1850 à 1870, il est toujours coutumier pour les habitants de boire de l'alcool lors des noces. D'ailleurs, en plus de Saint-Germain et de Massicotte, cette habitude est mise en lumière par d'autres sources de cette période. Par exemple, le consul français à Québec, Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, qui effectue une enquête de type sociologique dans le village de Saint-Irénée dans Charlevoix au cours des années 1861-1862, relate que lors des noces, certains habitants consomment de fortes quantités de boisson, ce qui provoque selon lui certains incidents: «On danse, on se pousse, on se renverse. Les jeunes gens des deux sexes se laissent aller à tenir des propos peu mesurés. Souvent la fête se termine par des rixes et des voies de fait<sup>74</sup>.» On retrouve un discours semblable chez Arthur N. Howard, jeune immigrant britannique qui demeure, entre 1876 et 1882, dans le village de Saint-Léonard-d'Aston, situé à proximité de Saint-Louis-de-Blandford. Dans un ouvrage relatant sa vie quotidienne dans cette région, il offre à deux reprises quelques détails à propos d'une noce d'habitants. Lorsqu'il évoque la noce d'un dénommé Magloire Vincent, Howard souligne que la violence éclate à la suite d'une trop grande consommation de whisky. Sans préciser le déroulement des événements, il affirme que le frère du marié se fait déchirer ses vêtements et que la demoiselle d'honneur se fait casser le nez<sup>75</sup>. Lors d'une seconde noce relatée, celle du fils d'un Monsieur Houde, une femme est tellement intoxiquée par l'alcool qu'elle doit être escortée à l'écart de la pièce où les gens dansent<sup>76</sup>. Cet exemple montre que des femmes peuvent aussi, même si cela ne survient pas souvent, boire de l'alcool, se retrouver en état d'ébriété et déranger la bonne tenue d'une noce.

Toutefois, les épisodes rapportés par Gauldrée-Boilleau et Howard confirment surtout que les invités présents dans les noces campagnardes de la vallée du Saint-Laurent au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle consomment parfois une forte quantité de boisson. Ils montrent que les romans d'Antoine Gérin-Lajoie et de Pamphile Lemay mettent en scène une image

---

<sup>74</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, «Paysan de Saint-Irénée d'après les renseignements recueillis sur les lieux en 1861 et 1862», dans *Les Ouvriers des deux mondes: études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières des diverses contrées et sur les rapports qui les unissent aux autres classes*, Paris, Siège de la Société d'économie sociale, 1885, tome 5, p. 67.

<sup>75</sup> Arthur N. Howard, *History of the French in America, with Six Years of Life and Travel in the Province of Quebec*, édité par R. A. N. Harvey, Salt Lake City, Times Steam Print, 1885, p. 37.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 119.



utopique dans laquelle la tempérance est universellement répandue. Pourquoi agissent-ils ainsi ? Il faut se rappeler que ces auteurs écrivent des romans du terroir dont l'objectif est de mettre de l'avant une image de la société qui cadre avec les valeurs conservatrices de l'époque. Tel qu'il a été expliqué, le combat contre la consommation de la boisson fait partie intégrante de ces valeurs, surtout depuis l'essor du mouvement de tempérance dans les années 1840, ce qui explique pourquoi les personnages dans les deux récits constituent de dignes apôtres de la sobriété.

En résumé, à partir des témoignages présentés, les noces campagnardes canadiennes prennent de l'ampleur entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, car elles se prolongent plus souvent sur deux ou trois jours. Les habitants possèdent généralement de meilleurs revenus qu'une cinquantaine d'années auparavant et peuvent donc se permettre de dépenser davantage. Les Canadiens des milieux ruraux commencent par ailleurs à subir l'influence de la norme dépensière qui s'établit en Amérique du Nord. Malgré tout, les noces canadiennes subissent peu de modifications fondamentales par rapport au siècle précédent. On y retrouve les mêmes réjouissances et les mêmes rites de passage associés à l'inclusion du couple dans la communauté et à leur agrégation aux deux familles. Par exemple, le cortège est toujours constitué de nombreuses voitures hippomobiles et au retour de l'église, les mariés se situent à l'avant dans la même calèche. Un dîner copieux, auquel prennent part tous les invités, a toujours lieu chez les parents de la mariée. Parfois, un souper est offert en fin de journée. Les plats proposés sont plus variés, car en plus du bœuf et de la volaille, la viande de porc est utilisée. Les desserts sont aussi plus nombreux, car le sucre, surtout celui d'érable, est davantage présent dans l'alimentation des habitants. La boisson constitue toujours un élément central des noces. Également, des chansons de toutes sortes (comiques, plaintes, ballades, rimées, etc.), d'origine française et de création canadienne, sont toujours monnaie courante pendant le repas et la mariée est souvent la première à pousser la note avec une plainte portant sur son changement d'état civil. Après le dîner, les époux exécutent toujours en premier, au son du violon, les vieilles danses collectives françaises qui côtoient dorénavant des nouveautés (*reel* et *gigue*) d'origine écossaise, mais aussi irlandaise.

Finalement, contrairement aux témoignages de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ceux rapportés par Massicotte permettent d'observer que certains rituels d'origine française s'adressant à la mariée et/ou à sa sexualité ont subsisté dans certaines régions de la vallée du Saint-Laurent

depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, bien qu'ils se soient simplifiés au fil du temps en raison de l'absence de groupes de jeunes pour maintenir leur vivacité. Comme ils sont moins visibles et moins impressionnants (absence de violence), les personnes qui décrivent les noces ne les remarquent probablement pas et ne les mentionnent pas dans leurs écrits. Malgré cette forme édulcorée à travers laquelle la représentation des noces canadiennes a été rapportée dans la majorité des sources, l'étude attentive de leur déroulement montre qu'en plus d'assurer la cohésion sociale et de réguler le marché matrimonial, elles constituent un événement public et un rite de passage qui permettent à la communauté d'exprimer de différentes façons sa volonté de contrôler la sexualité de la mariée (possible seulement avec l'époux) et d'approuver la légitimité de l'union sociale du couple.

## **2. Les noces des Louisianais d'origine acadienne**

Les mariages chez les Louisianais d'origine acadienne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au XIX<sup>e</sup> siècle comportent les mêmes caractéristiques générales, issues du modèle des sociétés catholiques occidentales, que dans la vallée du Saint-Laurent. Les gens se marient habituellement le lundi ou le mardi. Toutefois, comme la saison des récoltes (le coton et le maïs) se déroule principalement durant les mois d'automne (septembre, octobre, novembre et décembre), les temps les plus morts dans le calendrier des habitants se situent au cours des saisons hivernale et printanière. Ceci explique la popularité des mois de janvier, février et mai pour organiser les mariages. Comme au Canada, mars et avril ne sont jamais le théâtre de cette célébration, car ils sont associés au Carême et à Pâques, un moment du calendrier liturgique où l'Église proscrit ce sacrement<sup>77</sup>. Le jour du mariage, un cortège composé des mariés, des familles et des amis se rend tôt à l'église pour assister à la cérémonie religieuse. À la fin de cette cérémonie, le même cortège se dirige chez les parents de la mariée ou dans une salle communautaire pour partager un repas vers midi et le restant de la journée est ensuite réservé aux nombreuses danses accompagnées par les mélodies des violoneux. En ce sens, les étapes du déroulement des noces louisianaises d'origine acadienne s'apparentent à celles des noces canadiennes. Cependant, les habitants de cette région possèdent des rituels qui leur sont propres

---

<sup>77</sup> Maureen G. Arceneaux, *op. cit.*, p. 173-175.

et qui s'expliquent par le contexte social, économique, politique et culturel dans lequel ils vivent. Quels sont ces rituels ? Remplissent-ils des fonctions spécifiques dans les communautés ? Si oui, quelles sont-elles ?

## 2.1 Les moyens du bord après le Grand Dérangement

L'historiographie ne comporte aucune information sur les réjouissances des noces acadiennes dans la Louisiane de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cet état de fait s'explique sûrement par la quasi-absence d'écrits relatant cette fête. En fait, pour observer ces festivités à cette époque, la présente analyse se fonde sur une source datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit du roman *Pouponne et Balthazar : nouvelle acadienne*, publié en 1888 et rédigé par la Créole Sidonie de la Houssaye. Cette dernière est née en 1820 dans la paroisse de Saint-Jean-Baptiste, près de La Nouvelle-Orléans. Son père, Ursin Perret, étant un planteur de canne à sucre, elle grandit dans le monde des grandes plantations esclavagistes louisianaises. Elle épouse le capitaine de bateau Louis de la Houssaye en 1833 et vit la plus grande partie de sa vie à Franklin. À la suite de la mort de son mari en 1863, elle doit subvenir aux besoins de sa nombreuse famille. Elle devient alors auteure, enseignante (elle ouvre sa propre école française) et postière<sup>78</sup>. Parmi les nombreux écrits qu'elle réalise, *Pouponne et Balthazar* s'avère le seul qui traite des Louisianais d'origine acadienne. Elle prétend que cette histoire, qui se déroule quelque temps après l'arrivée des premiers Acadiens en Louisiane, c'est-à-dire autour des années 1770, lui a été racontée par sa grand-mère à partir du vécu de ses arrière-grands-parents maternels, Pierre et Charlotte Bossier<sup>79</sup>. Toutefois, il s'agit bel et bien d'un récit de fiction dont les détails culturels sont tout de même généralement crédibles et justes, car ils sont fondés sur ses connaissances et ses observations. Selon May Rush Gwin Waggoner, de la Houssaye présente les Acadiens à travers les yeux d'une femme hautaine issue de l'élite créole louisianaise, c'est-à-dire qu'elle les décrit comme des êtres simples, grossiers et rustres, mais en même temps honnêtes, courageux et solidaires envers leur famille. Malgré ces jugements très stéréotypés, son récit décrit de manière détaillée et avec justesse les mœurs acadiennes et plusieurs aspects de leur vie sociale, culturelle

---

<sup>78</sup> Joseph John Perret, *A Critical Study of the Life and Writings of Sidonie de la Houssaye with Special Emphasis on the Unpublished Works*, Thèse de Ph.D. (langue et littérature), Louisiana State University, 1966, p. 8-69.

<sup>79</sup> Leurs véritables noms sont Pierre Bossié et Magdelaine (Madelenne) Rome (Romel). Son arrière-grand-mère est d'origine allemande. Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 11.

et économique de cette époque<sup>80</sup>. Il s'agit d'ailleurs du seul récit dans ce chapitre, hormis celui de Charlotte Holt MacPherson, qui est rédigé par une femme. Les noces que nous analysons sont presque toutes décrites par des hommes, ce qui explique peut-être pourquoi ils évoquent très peu les rituels associés à la sexualité des épouses. En effet, ils les considèrent probablement comme étant banals et normaux. Puisque ces rituels n'affectent pas le genre masculin, les auteurs ne les incluent peut-être pas dans leurs récits. Il aurait été intéressant de connaître davantage de perspectives féminines pour observer s'il existe une différence dans la description de ces rituels. Revenons toutefois au récit de Sidonie de la Houssaye. L'action du roman prend place sur la côte des Acadiens, l'un des plus anciens établissements de cette population situé en bordure du Mississippi (voir Figure 4, p. 237). L'histoire raconte la vie de deux personnages principaux, Pouponne Thériot et Balthazar Landry. Les arrière-grands-parents de l'auteure y jouent aussi un rôle de premier plan, car ils sont au cœur de la vie de Pouponne et ils sont parmi les seuls Créoles aisés qui vivent dans la communauté. Vers la fin du roman, Balthazar décide de réaliser la dernière demande de son père qui vient tout juste de décéder, c'est-à-dire épouser Pouponne.

Le matin du mariage, à sept heures, Pouponne et Balthazar, assis dans la calèche du curé Jacques qui leur a été prêtée pour l'occasion, se trouvent à la tête d'un cortège qui se rend à l'église. À l'arrière, on retrouve la calèche de Monsieur Bossier et les autres habitants des environs qui se déplacent pieds nus ou à dos de cheval, car ils n'ont pas les moyens de se procurer une voiture. Voici le portrait détaillé de cette scène :

Pour les hommes, ce n'était rien, mais les femmes ! ah ! il fallait les voir passer le long du fleuve, nu pieds, au beau milieu de la boue et toutes chargées d'un paquet contenant leurs chaussures et leur robe de bal. La plupart avaient la tête couverte de papillottes [sic] qu'on apercevait au dessous du mouchoir qu'elles avaient jeté sur leurs cheveux et qui venait s'attacher sous le menton.

Mais la portion la plus risible de la procession étaient les cavaliers et les cavalières grimpées derrière eux. Souvent, sur le même cheval, on voyait un Acadien amenant sur sa monture, en croupe, sa femme, sa sœur ou sa fiancée et encore un ou deux enfants. Et de distance en distance, on pouvait apercevoir un pauvre petit cheval créole, pliant sous le poids d'une demi-douzaine d'enfants qui le montaient à poil. Comme les pédestriennes, les cavalières étaient pieds nus et portaient comme elles leurs habits de bal dans le paquet attaché sur la queue du cheval.

---

<sup>80</sup> Sidonie de la Houssaye, *Pouponne et Balthazar*, texte établi avec notice biographique et glossaire par May Rush Gwin Waggoner, Lafayette, The Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. XI. À ce sujet, voir aussi Mathé Allain, «L'image de l'Acadien dans le roman louisianais: Mme de la Houssaye et George Washington Cable», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 11, n° 2 (mai 1978), p. 10.

Chemin faisant, plusieurs hommes crient à la santé des deux mariés et prennent quelques gorgées d'eau-de-vie. En arrivant à l'église, les femmes courent sur le bord du Mississippi pour laver leurs pieds sales et mettre ensuite leurs bas et leurs chaussures. Puis, elles se hâtent « vers la salle du festin, changée pour le moment en cabinet de toilette. C'était là que les paquets avaient été laissés ; ce fut là qu'on enleva les papillotes, qu'on revêtit les jupes et les caracos bariolés, qu'on se fit belles enfin ».

À la fin de la cérémonie religieuse, tous les gens présents embrassent la mariée et échangent des baisers entre eux. Par la suite, pendant que plusieurs hommes boivent à nouveau à la santé du nouveau couple, ils se dirigent vers la salle de bal. La noce se déroule dans un grand hangar construit à côté de l'église qui comprend deux salles, l'une étant réservée pour les danses et l'autre pour le repas. Balthazar a opté pour ce grand bâtiment, car il veut respecter le dernier désir de son défunt père, c'est-à-dire s'assurer que son mariage soit le plus grandiose possible avec un grand bal, un énorme festin et la présence de tous les membres de la communauté. Puisqu'il n'est que dix heures, le bal débute avant le dîner. Quatre musiciens sont à la disposition des danseurs. Il s'agit du violoneux par excellence de la région, Étienne Aucoin, ainsi que de trois esclaves noirs de Monsieur Bossier qui jouent respectivement du violon, du triangle et des percussions à l'aide d'os. Toute la préparation de la noce a été confiée par Pouponne à deux de ses amies et elles ont pensé aux moindres détails. Dans la salle de bal, des bouteilles d'eau-de-vie sont à la disposition des invités ainsi que deux petites tasses pour éviter qu'ils s'enivrent trop rapidement, mais « trouvant les coupes trop petites, les consommateurs ne se gênaient point pour les remplir plusieurs fois de suite ». Quatre barils, contenant respectivement des patates douces cuites au four, des pistaches, des noix sauvages et de l'eau fraîche, sont installés dans les coins de la pièce pour permettre à tout un chacun de grignoter ou de se rafraîchir à tout moment. Quelques jeunes garçons se promènent aussi au milieu des danseurs pour leur offrir du café. Les contredanses, qui se succèdent au son des instruments de musique, prennent fin à midi pour faire place au dîner.

Les convives changent alors de salle pour aller partager le repas qui a été préparé par plusieurs femmes de la communauté. Chacune a fourni quelque chose, que ce soit un dindon, un canard, une oie, un poulet, un cochon de lait, un mouton, des œufs, etc., tandis que des hommes ont rapporté du gibier de la chasse (chevreuil) et du poisson de la pêche. Plusieurs plats typiques de l'endroit sont proposés aux invités : du gombo (avec de la dinde et du poulet), du

macque choux, du jambalaya, du riz aux fèves, du couche-couche, des gâteaux, des confitures, des crèmes, des tartes au giraumon et des tactacs (maïs mélangé à la mélasse). Une centaine de bouteilles de vin sont également offertes par Monsieur Bossier. Environ cent cinquante personnes prennent place aux tables et selon la coutume, les femmes s'assoient en premier et sont servies par les hommes. Une fois le dîner bien entamé, les chansons commencent à être entonnées et les gens demandent au marié Balthazar de pousser la note en premier. Ce dernier acquiesce et se lève avec son verre de vin à la main pour réciter une chanson qui louange l'amour qu'il porte à sa femme :

L'amour est un chien d'vaurien  
Qui fait plus d'mal que d bien.  
Habitants des galères,  
N'vous plaignez pas d'ramer,  
Vot'mal, c'est du suque  
Près de c'ti là d'aimer.

Ce fut par un jour de printemps  
Que je m'déclarai l'amant,  
L'amant d'une brunette  
Belle comme un curpidon  
Portant fine cornette  
Posée en parpillon.

Alle a deux yeux briyants  
Comme des pierres de diamants,  
Et le rouge écarlate,  
Sur le dos des Anglais  
N'est que d'la couleur jaune  
Au prix de son teint frais.

Alle a d'lésprit fiarement,  
Tout comme un garçon d'trente ans.  
On vous mange de l'ouvrage!  
Dame! faut voir comme ça s'tient!  
L'Diable m'emporte! une reine  
N'blanchirait pas si bien.

Et v'là que c'te fleur de beauté  
Est à moi seul maintenant,  
Et que missié le curé  
A serré l'sacrement.....  
Alle est jordy ma tite femme  
Et j'suis son humble sarviteur.

Buvez garçons, chantez fillettes !  
Criez hourah pour les mariés !  
Et surtout..... je n'vous dis qu'ça  
Faites ben vit tous comme moi !  
L'curé est là..... tout prêt à faire  
Le nombre un du nombre deux<sup>81</sup> !

Cette chanson excite et enflamme toute l'assemblée. Dans cette atmosphère survoltée, plusieurs hommes continuent de boire plusieurs verres de vin et commencent à s'enivrer. Des paroles déplacées et des sous-entendus sont proférés à l'endroit de la mariée, ce qui la fait rougir. L'une des deux organisatrices de la noce décide alors de demander au violoneux Étienne Aucoin de jouer et de chanter des airs afin de changer l'ambiance. Ce dernier exécute, debout sur son banc, une chanson à répondre grivoise qui détourne l'attention de la mariée.

Ne s'amusant plus beaucoup dans cette cacophonie, Pouponne demande à Balthazar de l'accompagner dans la salle de bal où se trouvent déjà plusieurs couples. En voyant la mariée quitter la salle du repas, plusieurs femmes la suivent et laissent les hommes qui sont toujours aux tables en train de manger et de boire. Les musiciens esclaves les accompagnent également et les danses repartent de plus belle. Jusqu'à la tombée de la nuit, ceux qui sont demeurés dans la salle à manger continuent de boire. Les esprits réchauffés par l'alcool entraînent alors des querelles et des batailles et certains se lancent par la tête de la nourriture et des bouteilles. Les femmes qui sont également restées dans la salle assistent à cette scène impuissantes devant les jurements et les coups portés. Pendant ce temps, l'ambiance est à la fête dans l'autre salle où les danses se succèdent. Alerté par une dame du tumulte, le curé Jacques tente de calmer les tapageurs, mais en vain. Il ordonne alors aux femmes d'éteindre les chandelles, mais malgré cela, les batailles se poursuivent dans le noir au milieu de la nourriture répandue au sol après que la table se soit renversée. Les actions diamétralement opposées dans les deux salles se prolongent jusqu'au matin lorsque tous les invités décident de retourner chez eux de la même manière qu'ils en sont venus, c'est-à-dire à pied ou à dos de cheval. Cependant, plusieurs d'entre eux se retrouvent dans un état quelque peu crasseux : « Mais comme tout était bien changé dans l'apparence de ce petit peuple ! Sans compter les yeux pochés, les nez écrasés, plus d'une

---

<sup>81</sup> À titre indicatif, le texte de cette chanson ici reproduit sera analysé un peu plus loin.

cornette avait été perdue, plus d'un casaquin et d'une jupe salis et déchirés, et le plus profond silence avait remplacé les cris de joie de la veille<sup>82</sup>.»

Cette description offerte par Sidonie de la Houssaye met en lumière plusieurs réjouissances et rituels associés aux noces. Comme dans les témoignages canadiens de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les rites de passage, bien que certains puissent être différents, font écho à l'agrégation du couple aux deux familles et à leur inclusion dans la communauté. Tout d'abord, dans le cortège qui se rend à l'église, on note la présence de deux calèches uniquement, celles du curé Jacques et de la famille Bossier. Les autres invités marchent simplement pieds nus<sup>83</sup> ou se retrouvent à plusieurs sur le dos d'un cheval. De plus, les mariés se retrouvent ensemble dans la même voiture à l'avant du cortège tandis qu'au Canada ils sont séparés, chacun étant dans une calèche avec son père. Comment expliquer ces différences avec les noces canadiennes? Carl A. Brasseaux explique que les Acadiens qui s'établissent dans les prairies du sud-ouest de la Louisiane acquièrent rapidement des chevaux créoles qui sont indispensables pour l'élevage de leurs troupeaux de bétail et pour leurs déplacements. Par contre ceux qui s'implantent le long du Mississippi et du bayou Lafourche vivent dans un environnement où le transport se fait surtout par voie fluviale et où la topographie locale et la congestion grandissante sur les cours d'eau obligent à confiner les troupeaux dans de petits pâturages clôturés. Dans ces circonstances, les chevaux s'avèrent une possession superflue pour les habitants de ce secteur. Cette donne ne se modifie pas avant les années 1790, lorsque l'amélioration des routes rend le transport terrestre plus facile. À partir de ce moment, les chevaux deviennent davantage populaires, car en plus d'être dorénavant utiles, ils constituent un symbole de prestige<sup>84</sup>. Ainsi, contrairement à ce qui

---

<sup>82</sup> Sidonie de la Houssaye, *Pouponne et Balthazar : nouvelle acadienne*, Nouvelle-Orléans, Librairie de l'Opinion, 1888, p. 181-206.

<sup>83</sup> Les personnes qui marchent dans le cortège sont pieds nus, car les habitants ne portent habituellement pas de chaussures durant le printemps, l'été et l'automne en raison des grandes chaleurs qui règnent dans cette région. Les sabots ou les mocassins sont plutôt employés pendant la saison hivernale. De plus, l'auteur ajoute que les femmes traînent avec elles un paquet qui contient leurs chaussures et leur robe pour la noce. Ainsi, elles choisissent de marcher pieds nus, car elles y sont accoutumées et veulent éviter de salir leurs robes dans la boue qui longe le chemin. Hélène d'Aquin Allain, fille d'un grand planteur créole, raconte que les rues de La Nouvelle-Orléans n'étant pas pavées et devenant extrêmement boueuses après de grandes pluies, les femmes créoles doivent à la même époque enlever leurs chaussures pour marcher afin de se rendre à une noce. Toutefois, une fois arrivées à destination, elles ne s'occupent pas elles-mêmes du nettoyage, car elles se font laver les pieds «par les négresses qu'elles amenaient pour prendre ce soin». Pour plus de détails, voir Hélène d'Aquin Allain, *Souvenirs d'Amérique et de France par une Créole*, Paris, Périsse frères, Bourguet-Calas, 1883, p. 199-200; Carl A. Brasseaux, *The founding of New Acadia: The Beginning of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 137-138.

<sup>84</sup> Carl A. Brasseaux, *The founding of New Acadia*, op. cit., p. 148.



prévaut au Canada, la majeure partie des habitants de la côte des Acadiens, ne possédant pas de cheval à l'époque de la noce de Pouponne et Balthazar, doit marcher dans le cortège. Quant aux quelques propriétaires d'une monture, ils ne disposent pas d'une calèche, car il s'agit probablement d'un objet inutile dans un environnement où le transport maritime règne.

La coutume de permettre au couple de se placer ensemble à la tête du cortège qui se rend à l'église est également rapportée par d'autres auteurs du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, qui seront présentés plus loin, et par l'historienne Lydwine Lafontaine, dans son analyse des noces de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cette dernière affirme aussi que les parents des mariés, en plus d'être absents du cortège, n'assistent pas à la cérémonie religieuse<sup>85</sup>. Le fait que les futurs époux soient déjà réunis signifie que les parents valident symboliquement l'union du couple avant le passage à l'église et que, contrairement au Canada, la communauté juge que le consentement parental prime sur la reconnaissance officielle octroyée par l'Église catholique. Si cette caractéristique existe bel et bien dans les années 1770, il s'agit d'un bel exemple de la manifestation de l'indépendance dont les Acadiens font preuve envers leur clergé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>86</sup>.

Le second aspect qui ressort de la description de cette noce est la place importante qu'occupe la boisson. Dans un premier temps, l'auteure mentionne que les hommes boivent du vin pendant le dîner et de l'eau-de-vie lors du bal et lorsque le cortège se déplace, mais elle ne précise jamais la nature de cette liqueur. Or, depuis le régime français, le tafia demeure l'un des principaux alcools consommés par les Louisianais de condition modeste, car il est fabriqué à partir d'une plante qui est grandement cultivée dans la région, la canne à sucre. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'officier militaire américain, Amos Stoddard, qui est stationné en Louisiane, affirme que dans la périphérie de La Nouvelle-Orléans, il existe une douzaine de distilleries qui produisent cette boisson. Selon lui, le tafia est assez similaire au rhum de la Nouvelle-Angleterre. Il prétend également que les habitants de la Louisiane consomment principalement

---

<sup>85</sup> Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 194, 257-258.

<sup>86</sup> Carl A. Brasseaux et John Howard Young affirment que les Acadiens de la Louisiane se montrent parfois rebelles et récalcitrants envers leur clergé, car la situation ne leur laisse pas le choix : il manque de prêtres dans la colonie et ceux qui sont présents s'avèrent très mauvais. Les habitants travaillent souvent dans le but d'en obtenir quelques-uns qui sont en accord avec leur façon de pratiquer le catholicisme. Voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 150-166 ; John Howard Young, *op. cit.*, p. 270-358.

cet alcool<sup>87</sup>. Il est donc fort probable que l'eau-de-vie que boivent les hommes lors de la noce soit du tafia. En ce qui concerne le vin, il est importé de la France depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont évidemment surtout les gens de l'élite, donc le plus souvent des Créoles, qui peuvent se permettre d'acheter cette boisson<sup>88</sup>, ce qui explique pourquoi les nombreuses bouteilles de vin qui se retrouvent sur les tables pendant le dîner de la noce sont offertes par Monsieur Bossier.

Dans un second temps, Sidonie de la Houssaye relate que les hommes présents à la noce consomment beaucoup d'alcool et que plusieurs parmi eux s'enivrent. Selon Carl et Ryan Brasseaux, l'alcool joue un rôle très important lors des principales fêtes acadiennes au cours desquelles la famille élargie se rassemble. Ils affirment que les Acadiens le considèrent avant tout comme un moyen d'accentuer l'interaction sociale entre les gens présents<sup>89</sup>. De plus, ce sont seulement les hommes qui ont le droit d'en consommer et ils le font habituellement à l'extérieur du lieu de célébration. Lorsqu'ils reviennent à l'intérieur, ils doivent se comporter avec décorum, car sinon ils risquent d'être expulsés<sup>90</sup>. La description de la noce de Pouponne et Balthazar expose en partie ces caractéristiques culturelles des Acadiens. En fait, Sidonie de la Houssaye montre avec justesse que la boisson contribue au développement des rapports sociaux et qu'elle est impliquée dans certains rites de passage. Par exemple, lors du déplacement du cortège, les hommes crient à la santé des mariés en buvant de l'eau-de-vie. Ils répètent également les mêmes gestes à la sortie de l'église après que tous les invités se soient échangés des baisers. Ces actions mettent en lumière comment la communauté reconnaît la légitimité de l'union des époux.

---

<sup>87</sup> Amos Stoddard, *Sketches, Historical and Descriptive, of Louisiana*, Philadelphie, Mathew Carey, 1812, p. 304-305.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 305, 325; Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *Stir the Pot: The History of Cajun Cuisine*, New York, Hippocrene Books, 2005, p. 71-72.

<sup>89</sup> Le niveau de consommation de boisson des Louisianais d'origine acadienne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas précisé dans l'historiographie, mais à l'image des Américains, tant du nord que du sud, (Sarah Hand Meacham, *Every Home a Distillery: Alcohol, Gender, and Technology in the Colonial Chesapeake*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, p. 22, 123; Christine Sismondo, *America Walks into a Bar: A Spirited History of Taverns and Saloons, Speakeasies, and Grog Shops*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 118-125; W. J. Rorabaugh, *The Alcoholic Republic: An American Tradition*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 7-11) et des Canadiens (Jan Noel, «Temperance Campaigning and Alcohol Consumption», *op. cit.*, p. 408-409), ils consomment probablement de grandes quantités d'alcool à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. À titre indicatif, ils sont de plus en plus nombreux à fréquenter des cabarets pour jouer au billard (Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 148), si bien que le gouvernement espagnol intervient pour empêcher les propriétaires d'exploiter leurs auberges les jours où des offices religieux sont célébrés à l'église (John Howard Young, *op. cit.*, p. 355).

<sup>90</sup> Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 73-75.

Dans un autre ordre d'idées, la manière dont l'auteure décrit les comportements et les gestes des hommes lorsqu'ils sont en état d'ébriété est largement teintée par son opinion. À l'image des membres de l'élite créole de son époque, elle perçoit les Acadiens comme des êtres grossiers et rustres. Influencée par cette vision, elle considère probablement qu'il est réaliste de les imaginer, lors de la noce, ivres et participant à une bagarre générale des heures durant. En raison de ce jugement défavorable, elle met l'accent sur les gestes violents des hommes dans son récit, et ce, en dépit du fait que ces agissements ne semblent pas monnaie courante à l'époque<sup>91</sup>. En fait, ce qu'il faut surtout retenir de sa description est la place notable qu'occupe la boisson lors de la noce de Pouponne et Balthazar. À titre comparatif, quelques années plus tôt, un écrivain de la marine française, nommé Bertrand de Saltoris, responsable de quelques centaines d'exilés acadiens au Môle-Saint-Nicolas, sur l'île de Saint-Domingue, rapporte qu'au printemps 1764, les habitants célèbrent pendant deux jours vingt-trois noces au cours desquelles ils boivent deux tonneaux et demi de vin<sup>92</sup>. Il n'est donc pas insensé que Sidonie de la Houssaye imagine et mette en récit une grande quantité de boisson lors de la noce de Pouponne et Balthazar.

Le troisième aspect qui ressort de cette noce est la nourriture. Elle occupe une place aussi importante que la boisson dans la description des festivités. Durant le bal, de la Houssaye mentionne la présence de patates douces, de pistaches et de noix sauvages<sup>93</sup>. Puis, lors du repas, les plats principaux sont le gombo (avec de la dinde et du poulet), le macque choux, le jambalaya, le riz aux fèves et le couche-couche. Dans un premier temps, il est nécessaire

---

<sup>91</sup> Des actes violents et des batailles peuvent se produire lorsque des hommes s'enivrent lors d'une noce, mais selon Carl A. Brasseaux, ces comportements ne sont pas légion à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, car comme la communauté est centrée sur la famille élargie, ses membres n'ont pas tendance à être violents entre eux. L'agressivité et la brutalité se manifestent davantage avec des personnes provenant de l'extérieur de la cellule familiale élargie, c'est-à-dire principalement les Créoles et le clergé. Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 144-147, 164-165.

<sup>92</sup> Malgré une consommation élevée de boisson, Saltoris affirme que toutes les personnes présentes se conduisent avec décence et calme, ce qui ajoute à l'idée que le récit des bagarres imaginé par Sidonie de la Houssaye est influencé par ses préjugés envers les Acadiens. Pour plus de détails, voir Gabriel Debien, «The Acadians in Santo Domingo: 1764-1789», dans Glenn R. Conrad (dir.), *The Cajuns: Essays on Their History and Culture*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. 35.

<sup>93</sup> Il s'agit d'un petit anachronisme de la part de l'auteure, car les patates douces seraient cultivées par les habitants uniquement à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle et les pistaches ne semblent pas consommées avant le XX<sup>e</sup> siècle. Il est davantage plausible que les convives dégustent des noix de pécan, car elles sont répertoriées dans leur alimentation dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 21, 39.

d'expliquer un peu plus en détail la nature de ces plats typiques de la Louisiane<sup>94</sup>. Les premières traces écrites du gombo dans la cuisine acadienne dateraient de 1804, mais il est fort possible qu'il fasse son apparition un peu plus tôt. Son origine demeure nébuleuse, mais il proviendrait d'une soupe à base d'un légume africain nommé gombo (d'où le nom du plat) ou okra qui est amené par les premiers esclaves de l'ethnie Bambara dans les années 1720-1730. La recette évolue ensuite sous l'influence des différentes cultures qui habitent la Louisiane. Il existe donc plusieurs manières de l'apprêter. En plus de la version acadienne, il en existe une d'origine créole à cette époque. En plus du poulet et du riz, dans la version acadienne, contrairement à la créole, le gombo contient une base de roux. On retrouve déjà ces trois éléments dans l'alimentation acadienne au XVIII<sup>e</sup> siècle, bien que le riz soit en général bien peu utilisé. De plus, le gombo est servi uniquement lors des occasions spéciales, comme lors de la noce de Pouponne et Balthazar par exemple<sup>95</sup>. La présence du jambalaya, un plat à base de riz auquel sont ajoutés de la viande et des légumes, est plus improbable, car il serait un dérivé de la paella qui est introduite dans la colonie par des colons espagnols des îles Canaries dans les années 1780<sup>96</sup>. Quant au macque choux, ce nom de plat n'est pas retracé avant le début du XX<sup>e</sup> siècle. Par contre, son ancêtre, la sagamité, est fréquemment consommée par les Acadiens au XVIII<sup>e</sup> siècle. Contrairement au macque choux qui contient des légumes et de la viande, il s'agit d'un mets composé uniquement de grains de maïs râpés ou broyés mijotés dans l'eau. Ce sont les populations autochtones de la Louisiane qui popularisent ce plat auprès des premiers colons français au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Peu de temps après leur arrivée dans la colonie, les Acadiens l'adoptent également<sup>97</sup>. De leur côté, le couche-couche, c'est-à-dire de la semoule de maïs sautée avec du lait, et le riz aux fèves existent à cette époque, car le maïs et la fève sont deux légumes de base dans l'alimentation des Acadiens<sup>98</sup>.

Ainsi, hormis le jambalaya, de la Houssaye fait preuve d'une bonne exactitude historique dans sa présentation des plats principaux qui figurent au menu de la noce de Pouponne et

---

<sup>94</sup> En ce qui concerne les desserts, il serait très surprenant de retrouver une aussi si grande diversité que celle rapportée par de la Houssaye, car à cette époque, ils sont peu nombreux et sont cuisinés avec peu d'ingrédients, c'est-à-dire des fruits de saison ou du sirop de canne maison. Les gâteaux de sirop, des confitures et des tactacs pourraient donc être présents, mais les crèmes et les tartes ne font pas encore partie du répertoire alimentaire des Acadiens au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 23.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 20-25, 132-135; Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 127-136.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 128-130.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 68, 111; Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 128.

Balthazar. Cependant, ce n'est pas tant l'exactitude de ces plats qui doit être notée dans l'histoire, mais plutôt leur abondance. À l'image des noces canadiennes et de celles qui se déroulent à Môle-Saint-Nicolas en 1764 où les convives se partagent un veau, douze porcs et du fromage<sup>99</sup>, l'auteure montre que le banquet est copieux. L'objectif est de singulariser le repas de noces par rapport au régime alimentaire quotidien. La consommation collective de cette profusion de nourriture constitue le principal rite d'agrégation du nouveau couple à la communauté.

La musique, la chanson et la danse constituent un autre élément notable de la noce décrite par Sidonie de la Houssaye. Cette dernière précise que lors du bal, les danseurs ont à leur disposition quatre musiciens : un violoneux de la communauté et trois esclaves noirs de Monsieur Bossier qui jouent du violon, du triangle et des percussions avec des os. Selon Carl A. Brasseaux et Barry Ancelet, malgré la popularité du violon en Acadie, sa présence dans les réjouissances populaires n'est pas attestée en Louisiane avant le tournant des années 1780<sup>100</sup>. Toutefois, compte tenu de cette popularité, il n'est pas irréaliste pour l'auteure d'imaginer qu'Étienne Aucoin puisse en jouer à la noce de Pouponne et Balthazar, tout comme l'un des musiciens noirs d'ailleurs. En effet, plusieurs esclaves savent jouer du violon, car cet instrument est déjà connu en Afrique à cette époque et parfois leur maître leur demande de jouer des mélodies d'origine européenne pendant leurs bals<sup>101</sup>. De plus, l'utilisation d'instruments de percussion, comme le triangle et des os d'animaux transformés, est largement répandue au sein de la communauté afro-américaine dans l'ensemble du sud des États-Unis avant la guerre de Sécession<sup>102</sup>. En mettant en scène quatre musiciens, dont trois esclaves noirs, de la Houssaye met en lumière un aspect important de la vie sociale louisianaise. En arrivant dans leur nouvelle

---

<sup>99</sup> Gabriel Debien, *op. cit.*, p. 35.

<sup>100</sup> Dans les premières années d'établissement, les habitants se contenteraient la plupart du temps d'exécuter leurs danses en suivant le rythme des paroles de chansons, des clappements de mains et des tapements de pieds. Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 147 ; Barry Jean Ancelet, *Cajun Music: Its Origins and Development*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1989, p. 15.

<sup>101</sup> D'Jalma Garnier III, « The Musical and Cultural Roots of Louisiana Creole and Zydeco Fiddle Tradition through Canray Fontenot », *Louisiana Folklore Miscellany*, vol. XXV (2015), p. 8-21 ; Cecelia Conway, *African Banjo Echoes in Appalachia: A Study of Folk Traditions*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1995, p. 73-75 ; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve: An Adventure on the Mississippi Frontier*, 3<sup>e</sup> édition, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014, p. 209.

<sup>102</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown, op.cit.*, p. 16-18.

contrée, certains Acadiens fréquentent peut-être pour la première fois des esclaves noirs<sup>103</sup>. Selon Carl A. Brasseaux, au début, ils entretiennent généralement de bons rapports avec eux, car même s'ils craignent une possible insurrection de leur part qui déstabiliserait la paix publique, ils les considèrent davantage comme de simples travailleurs qu'ils côtoient parfois lors de certaines tâches agricoles<sup>104</sup>. Sidonie de la Houssaye raconte que les trois musiciens noirs ne sont jamais dénigrés ou insultés et semblent être aussi bien acceptés par la communauté que le violoneux blanc. Toutefois, il serait faux de croire que ces musiciens noirs sont dans la même position que leur collègue blanc. Premièrement, ils sont sans doute contraints de participer à la noce. Il est vrai que la musique leur permet probablement de s'amuser et de vivre une expérience de liberté inconnue de la plupart des esclaves, mais cela renforce également l'opinion des Blancs du Sud quant au fait que l'esclavage n'est pas un phénomène si brutal<sup>105</sup>. Ces musiciens ne pourraient pas non plus faire partie des invités ou être l'un des mariés. En raison de leur couleur de peau différente, ils ne recevraient probablement pas l'assentiment de la communauté<sup>106</sup>. L'image que Brasseaux peint des rapports entre Acadiens et Noirs mériterait donc d'être un peu plus nuancée.

En ce qui concerne les danses de la noce, elles sont au cœur des réjouissances, car elles sont autant présentes avant qu'après le dîner<sup>107</sup>. Selon Ryan Brasseaux, même au moment de la déportation, la danse se retrouve toujours au centre de la vie sociale acadienne. Tout comme au Canada, elle joue un rôle social et émotionnel fondamental dans la communauté, car elle leur fournit une échappatoire psychologique à la dureté de leur travail agricole, elle renforce les rapports sociaux entre familles et voisins et elle constitue un cadre social acceptable au cours

---

<sup>103</sup> Il est possible que certains Acadiens aient déjà côtoyé des esclaves d'origine africaine en Acadie, car on en retrouve dans la colonie sous les régimes français et britannique tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Harvey Amani Whitfield, *North to Bondage: Loyalist Slavery in the Maritimes*, Vancouver; Toronto, UBC Press, 2016, 181 p.

<sup>104</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 188-197.

<sup>105</sup> Ann Powers, «“12 Years A Slave” Is This Year’s Best Film About Music», dans *National Public Radio*, publié le 13 novembre 2013, consulté le 9 août 2019, <https://www.npr.org/sections/therecord/2013/11/12/244851884/12-years-a-slave-is-this-years-best-film-about-music>.

<sup>106</sup> Pour plus de détails sur le concept de race dans la Louisiane du XVIII<sup>e</sup> siècle, voir le troisième chapitre sur le carnaval au Pays des Illinois.

<sup>107</sup> Sidonie de la Houssaye précise que les invités exécutent uniquement des contredanses. En fait, à leur arrivée en Louisiane, les Acadiens possèdent un répertoire qui comprend des danses collectives d'origine française telles que des rondes et des quadrilles, mais également des danses d'origine anglaise, écossaise et irlandaise comme les *reels*, les *gigues*, les *hornpipes* et les contredanses (il en existe aussi d'origine française) qui ont été incorporées au contact de la population britannique qui s'est installée en Acadie à partir de 1713, année du changement de régime. Pour plus de détails, voir Barry Jean Ancelet, *op. cit.*, p. 15.

duquel les jeunes peuvent se courtiser<sup>108</sup>. De plus, Brasseaux reprend l'idée d'Edward Watts selon laquelle la manière d'habiter le territoire chez les Acadiens, où tous possèdent une longue portion de terre rectangulaire donnant accès à un cours d'eau, constitue une manière de favoriser leur mode de vie fondé sur une relative égalité, des rapports amicaux et l'entraide entre voisins<sup>109</sup>. En ce sens, il affirme qu'ils «used their property and commercial endeavors as a means of supporting a social life that centered on dance and music<sup>110</sup>». Sidonie de la Houssaye expose à merveille ce rôle primordial que jouent la musique et la danse dans la vie sociale acadienne de cette époque, car elle insère ces deux éléments au centre des célébrations de la noce de Pouponne et Balthazar. Cela montre également que certaines fonctions sociales de la noce chez cette population s'apparentent à celles associées à d'autres fêtes populaires telles que les bals de maison, les veillées d'hiver et les soirées qui suivent les corvées.

En ce qui a trait aux chansons entendues pendant le repas, elles constituent ce que Ryan Brasseaux appelle de la «home music», c'est-à-dire des chansons qui ne sont pas accompagnées par de la musique et qui sont chantées pour le plaisir pendant le travail ou lors de rencontres familiales. Parmi ces chansons, on retrouve des ballades, des complaintes, des chansons rondes, des chansons à boire, des *reels* à bouche et des cantiques<sup>111</sup>. Sidonie de la Houssaye met très bien en lumière cet aspect important des noces acadiennes en transcrivant les paroles de la complainte chantée par Balthazar. Ce dernier y décrit la beauté de sa femme et les sentiments (douleur, bonheur et fierté) qu'il ressent par rapport à l'amour et à son mariage. Le mélange des émotions contenues dans cette chanson fait écho à la réalité de l'amour conjugal et à l'importance du mariage dans la communauté acadienne pour officialiser une union entre un homme et une femme.

En somme, les rites de passage qui sont décrits dans la noce imaginée de Pouponne et Balthazar, comme ceux qui sont observés dans les témoignages canadiens de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, bien qu'ils ne soient pas tous formellement identiques, sont avant tout associés à l'agrégation du couple aux deux familles et à leur intégration dans la communauté de la côte des Acadiens. Cependant, contrairement aux témoignages canadiens, le roman de Sidonie de la

---

<sup>108</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown, op.cit.*, p. 28-29.

<sup>109</sup> Edward Watts, *In This Remote Country: French Colonial Culture in the Anglo-American Imagination, 1780-1860*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, p. 57-59.

<sup>110</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown, op.cit.*, p. 28-29.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 30-32.

Houssaye laisse peut-être présager qu'un rite de passage associé à la mariée et/ou à sa sexualité existe lors de la noce. En effet, après que Balthazar eut terminé sa complainte durant le repas, elle relate que certains hommes enivrés prolifèrent « des remarques triviales, des mots à double entente [...] lancés à brûle pourpoint à la mariée dont le front se couvrait de rougeur ». Elle ne précise pas davantage ce que ces hommes disent à Pouponne, mais à l'instar de certains rites de passage canadiens rapportés par Massicotte, ils font peut-être référence au fait qu'elle possède les caractéristiques édifiantes d'une nouvelle épouse (chasteté, soumission, etc.). Il est impossible de confirmer que cet exemple fait partie d'un rite de passage bien défini, car il est trop peu décrit. Toutefois, des récits postérieurs à cette noce qui seront présentés plus loin montreront qu'il est possible de croire que des rites de passage liés à la mariée et/ou à sa sexualité existent déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne l'histoire de Sidonie de la Houssaye, à l'image des témoignages canadiens, elle présente un portrait rituellement dépouillé des noces acadiennes de cette époque. Malgré cela, ces noces, en plus de sceller l'alliance entre deux familles, de marquer l'acceptation et l'intégration du nouveau couple dans la communauté, de renforcer les liens sociaux et de permettre aux jeunes célibataires de se fréquenter et de se courtiser, servent sans doute aussi à contrôler la mariée et sa sexualité.

## **2.2 Plus ça change, plus c'est pareil !**

Il existe un peu plus de descriptions des noces des Louisianais d'origine acadienne entre les années 1840 et 1880. Provenant d'une plus grande diversité de sources, ces descriptions permettent de mettre mieux en lumière divers rites de passage, tout en montrant que si les principales étapes du déroulement des réjouissances demeurent identiques par rapport au siècle précédent, certaines nouveautés font tout de même leur apparition. Cette légère évolution constitue un témoin des changements sociaux, culturels et économiques que vivent les habitants sur une période de plus de soixante-dix ans. Afin de mieux expliciter le portrait de ces noces du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, regardons plus en détail deux sources qui les mettent en scène.

La première est le roman *Bonaventure*, rédigé par le célèbre écrivain George Washington Cable. L'action se déroule dans la communauté louisianaise d'origine acadienne de Carencro, située à proximité de Lafayette (voir Figure 4, p. 237). Publié en 1888, le livre est constitué de trois petites histoires se déroulant à la fin de la guerre de Sécession et dans les années qui suivent.



Elles mettent en scène les aventures de Bonaventure Deschamps, un Créole orphelin élevé par une famille d'origine acadienne. L'auteur George W. Cable, qui est né à La Nouvelle-Orléans en 1844, est considéré comme le premier écrivain moderne du sud des États-Unis. Bien qu'il soit anglophone, il écrit beaucoup sur le peuple créole, car pendant les quarante premières années de sa vie, il est en contact de manière quasi quotidienne à La Nouvelle-Orléans avec cette culture qu'il apprécie et qu'il critique en même temps<sup>112</sup>. Au cours des années 1870-1880, il correspond énormément avec Sidonie de la Houssaye et la convainc d'écrire *Pouponne et Balthazar*. Cette dernière lui transmet également plusieurs textes qu'il publie en les signant de son propre nom<sup>113</sup>. Parmi ses nombreux romans, *Bonaventure* constitue le seul qui met de l'avant les descendants des Acadiens. Il écrit son histoire à partir des observations qu'il fait lors d'un premier séjour, en 1866, dans le bassin Atchafalaya, et lors d'un second, en 1880, dans l'ensemble de l'Acadiana<sup>114</sup>. Selon Mathé Allain, contrairement à de la Houssaye, Cable ne présente pas ces habitants comme étant des êtres grossiers et vulgaires et il a plus de respect pour leur pauvreté qu'il ne considère pas comme un vice<sup>115</sup>. Cependant, il grossit parfois certains traits de leur caractère tels que leur simplicité, leur patience, leur amour de la musique et leur proximité avec la nature<sup>116</sup>. Malgré cette différence dans la manière d'approcher et de juger cette culture, les deux romans décrivent plusieurs détails de la vie sociale, culturelle et économique des Acadiens et de leurs descendants avec beaucoup de précision. Après tout, Sidonie de la Houssaye révisé le texte de Cable pour s'assurer de la véracité des informations qu'il contient. Le portrait, dans *Bonaventure*, de la noce des personnages de Zoséphine Gradnego, la fille de la famille adoptive de Bonaventure, et de son cousin 'Thanase Beausoleil, montre à merveille ce réalisme.

Cable raconte que, le jour du mariage, le cortège se rendant à l'église est formé de deux calèches, l'une pour les mariés et l'autre pour leurs parents, et des invités qui se promènent à dos de cheval. À la fin de la cérémonie religieuse, les femmes d'abord, et ensuite les hommes, doivent passer l'anisette, c'est-à-dire prendre une gorgée de ce mélange de boisson contenant

---

<sup>112</sup> Thomas J. Richardson, «George Washington Cable, 1844-1925», dans Charles Reagan Wilson et William Ferris (dir.), *Encyclopedia of Southern Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, p. 875-876.

<sup>113</sup> Joseph John Perret, *op. cit.*, p. 8-69.

<sup>114</sup> Paul Haspel, «George Washington Cable and *Bonaventure*: A New Orleans Author's Literary Sojourn into Acadiana», *The Southern Literary Journal*, vol. 35, n° 1 (automne 2002), p. 108-109.

<sup>115</sup> Mathé Allain, *op. cit.*, p. 11.

<sup>116</sup> Paul Haspel, *op. cit.*, p. 115.

du whisky, du sucre, de l'eau et de l'anis. Ensuite, ils prennent le chemin du retour de la même manière qu'ils en étaient venus, mais cette fois-ci, des chanteurs de noce les accompagnent en récitant diverses chansons. Le long du trajet, des villageois acclament les nouveaux mariés en leur criant à travers les fenêtres de leur logis : « Adjieu, la calége ! Adjieu, les mariés ! ». Plusieurs invités à dos de cheval font de même et quittent le cortège au fur et à mesure lorsqu'ils arrivent devant leur propre maison. Ils rejoindront les époux plus tard en soirée pour participer au bal de noce. Ce bal a lieu dans une grande salle d'une bâtisse employée à l'égrenage du coton et qui appartient à un cousin de l'ancien gouverneur de l'État. Tel que le rapporte Cable, une ambiance très festive règne au milieu des danses et de la musique :

The fiddler's seat is mounted on a table in the corner, the fiddler is in it, each beau has led a maiden into the floor, the sets are made for the contra-dance, the young men stand expectant, their partners wait with downcast eyes and mute lips as Acadian damsels should, the music strikes up, and away they go.

Plusieurs danses se succèdent au cours du bal telles que des contredanses et des valse. Le tout prend fin avec la danse de la mariée. Cette dernière consiste en une valse qu'exécutent la mariée et sa mère et qui est observée par tous les invités présents. Il s'agit, en quelque sorte, d'une dernière accolade entre ces deux femmes avant que la plus jeune ne quitte définitivement sa vie de demoiselle. Le bal étant ensuite terminé, la place est mise pour le souper. Les mariés s'assoient l'un à côté de l'autre au bout d'une longue table avec à leur gauche et à leur droite les chanteurs de noce qui se tiennent debout et qui chantent. Les convives ont droit à un repas fort copieux qui comprend, entre autres, du riz, des boulettes de bœuf ainsi que des patates douces rôties. S'ils mangent avec entrain, ils consomment également beaucoup d'anisette au cours du souper. Cable termine sa description des réjouissances en mentionnant que la noce prend fin dans une atmosphère très joyeuse<sup>117</sup>.

La seconde source qui présente le déroulement d'une noce est un manuscrit dont on impute l'écriture à l'avocat et juge Joseph A. Breaux. Achievé en 1901 et rédigé à partir des souvenirs de son auteur, ce manuscrit traite des coutumes, de la culture et du langage des Louisianais d'origine acadienne et de condition modeste entre 1840 et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> George Washington Cable, *Bonaventure, A Prose Pastoral of Acadian Louisiana*, New York, Charles Scribner's Sons, 1888, p. 60-64.

<sup>118</sup> Joseph A. Breaux, *Les Acadiens louisianais et leur parler*, édité par Jay K. Ditchy, Paris, Librairie E. Dros, 1932, 272 p.

Breaux y a rassemblé de minutieux détails sur les noces de cette population, tout comme l'a fait le folkloriste Édouard-Zotique Massicotte pour les Canadiens des milieux ruraux. Né en 1838 dans une plantation de canne à sucre de la paroisse d'Iberville, Joseph A. Breaux grandit dans une famille bourgeoise d'origine acadienne. Il devient avocat en 1859, avant de rejoindre l'armée confédérée pendant la guerre de Sécession. Après la guerre, il s'installe à Lafayette, puis à la Nouvelle-Ibérie pour y pratiquer le droit. Il est nommé juge à la Cour suprême de la Louisiane en 1890, puis juge en chef en 1904<sup>119</sup>. Au cours de sa vie, il habite dans les bayous le long du Mississippi et dans les prairies du sud-ouest et est un bon observateur de la vie des communautés de Louisianais d'origine acadienne. Il se montre particulièrement loquace sur le déroulement des noces. Il raconte que, le matin du jour du mariage, le marié se rend avec sa famille et tous les invités chez ses futurs beaux-parents. Il y découvre alors sa promise en tenue matinale qui est occupée à faire des tâches quotidiennes (coudre ou carder) et qui évite de noter sa présence. Le père du marié s'approche d'elle pour lui demander pourquoi elle est la seule personne qui n'a pas encore vêtu ses habits de circonstance. Sans le regarder, elle lui rétorque qu'elle ignore les raisons pour lesquelles toutes ces personnes sont présentes autour d'elle. Sa mère résout l'impasse en l'instruisant d'aller faire sa toilette. Pendant son absence, tout le monde prend le temps de faire l'éloge des futurs époux :

Jamais la flatterie ne préside à cet entretien, tant on est persuadé sans doute qu'on ne peut louer sans ménagement qu'une personne sans pudeur. «Le prétendu est un *bon habitant*; aucun jeune homme ne s'entend mieux à *l'élevage*; ne prend plus de soin des animaux d'une ferme. Celle qui va devenir sa compagne est active et bonne *travaillante*; elle sait avec habileté coudre, filer, carder et *frapper du métier*, etc.

Lorsque la mariée est fin prête, elle se met à genoux, en compagnie de son futur époux, devant son père pour l'entendre prononcer un petit discours et pour recevoir sa bénédiction. Par la suite, tous les gens présents prennent un petit déjeuner et partent pour l'église. Selon Breaux, les parents de la mariée sont souvent chagrinés devant cette scène, car le départ définitif de leur fille constitue un deuil pour eux. Il mentionne aussi que le cortège contient de nombreuses personnes.

Après la cérémonie religieuse à l'église, les mariés s'installent dans leur voiture tirée par des bœufs ou des chevaux qui sont couverts de rubans. Tout au long du trajet, le cortège est

---

<sup>119</sup> Carolyn McNally, «Acadian Leaders and Louisiana, 1902-1955», *Acadiensis*, vol. 45, n° 1 (2016), p. 77.

salué par les passants par des acclamations et des tirs de fusil. Plusieurs personnes prennent quelques verres de boisson et « quelquefois la jeunesse de l'endroit où l'on se rend vient à leur rencontre en armes, musique et bouquets ». Une fois arrivés au logis des parents de la mariée, les invités se mettent immédiatement à table. Si les repas canadiens ont lieu, la plupart du temps, dans la cuisine, ici ils prennent plutôt place à l'extérieur, dans la cour arrière de la maison. Les convives s'installent à des tables, recouvertes de nappes blanches, selon une disposition précise : « Les nouveaux époux entre leurs plus proches parents des deux côtés ainsi que les personnes âgées vont s'asseoir au haut bout de ces tables rustiques, ou en occupent des particulières, et toutes sont servies par les garçons d'honneur ». Durant le repas, des anecdotes sont racontées, des chansons sont récitées et les gens boivent à la santé des mariés. Plusieurs personnes tentent aussi de « faire oublier à la jeune femme son nouvel état, et souvent on ne réussit qu'à la faire pleurer ». Breaux ne précise pas les plats qui sont consommés, mais il rapporte la présence de pâtisseries qui sont servies au dessert, telles que des pâtés et des tartes, et plus particulièrement, le gâteau des noces. La forme de ce dernier varie, mais elle s'apparente souvent « au clocher d'une église ou à la *tour de Babel*, enjolivé de guirlandes, de fleurs de plusieurs couleurs en sucre et surmonté d'un bouquet naturel ». Pendant le partage de ce dessert, il est fréquent qu'une amie de la mariée lui chante sur un air mélancolique une complainte qui relate la douleur que ressent cette dernière de perdre sa liberté de jeune fille qu'elle chérit tant. Voici le texte de cette chanson :

Adieu, fleur de jeunesse !  
Il faut enfin t'abandonner  
La noble qualité de fille  
Me faut aujourd'hui la quitter.  
J'ai promis dans mon jeune âge  
De ne jamais me marier.  
Aujourd'hui je trouve l'avantage ;  
Mes parents l'on conseillé.  
Quand j'vois ces filles à table  
Assis's devant moi en ces lieux,  
Quand j'les vois et les regarde,  
Les larmes me tombent des yeux.  
La ceinture que je porte  
Et l'anneau d'or que j'ai au doigt  
C'est mon amant qui me les donne  
Pour finir ses jours avec moi.  
Il est vrai, ma mignonne,

Il est vrai j'vous les ai donnés  
C'est pour passer votre jeunesse  
Avec moi z-en tranquillité.

Cette chanson suscite souvent de vives émotions non seulement chez la mariée, mais chez les invités également. Après avoir terminé ainsi le repas, les convives quittent leur table pour se diriger vers la salle de bal où l'appel de la danse les attend. Les deux nouveaux époux se trouvent à nouveau au cœur des festivités, car par souci de respect et de politesse, ils ont le devoir de danser avec toutes les personnes présentes, même les plus âgées. Cette succession de danses se prolonge toute la journée jusqu'au soir, où, après le souper et les chansons, les mariés s'éclipsent discrètement dans une maison voisine où un lit nuptial a été préparé pour leur première nuit de vie commune<sup>120</sup>.

Ces deux portraits esquissés par Cable et Breaux contiennent de nombreux éléments qui méritent d'être analysés de plus près. Premièrement, lors du chemin vers l'église, le cortège ne se modifie que très peu par rapport à ce qu'il était au siècle précédent. Les deux auteurs relatent que la voiture des mariés est toujours située à l'avant et est tirée par des bœufs ou des chevaux. À l'arrière d'eux, leurs parents respectifs se déplacent également dans une voiture, mais les autres invités se promènent dorénavant tous à dos de cheval et non plus à pied. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les habitants des prairies du sud-ouest qui élèvent du bétail possèdent pratiquement tous des chevaux créoles et même près du tiers d'entre eux en ont au moins une vingtaine, tandis que ceux qui habitent les bayous en acquièrent de plus en plus à partir des années 1790, car ils aiment participer à de nombreuses courses dans lesquelles ils exhibent les qualités de leur monture<sup>121</sup>. L'usage du cheval lors des noces des Louisianais d'origine acadienne est aussi mentionné par l'avocat américain William H. Sparks dans son autobiographie. Il y décrit la vie quotidienne des habitants du bayou Lafourche, situé à l'ouest de la capitale louisianaise, vers les années 1830-1840<sup>122</sup>. Il raconte qu'il est même fréquent pour les nouveaux mariés de se

---

<sup>120</sup> Joseph A. Breaux, *op. cit.*, p. 228-233.

<sup>121</sup> Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877*, Jackson, Missouri, University Press of Mississippi, 1992, p. 28; Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 148.

<sup>122</sup> William H. Sparks naît en 1800 en Géorgie dans une famille bourgeoise. Il s'installe dans la ville de Natchez en Louisiane en 1830 pour y exploiter une plantation de canne à sucre. Il semble y vivre plusieurs années et y côtoyer plusieurs descendants des Acadiens qui vivent dans ce secteur. Pour plus de détails, voir *The National Cyclopaedia of American Biography*, New York, James T. White and Company, 1894, vol. 5, p. 393.

retrouver sur la même monture<sup>123</sup>. De plus, dans ces témoignages du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on observe que les époux voyagent ensemble dans le cortège qui se rend à l'église, et non seulement dans celui qui en revient, comme cela s'avère le cas dans les exemples canadiens de la même époque. Ce fait était déjà signalé dans le roman de Sidonie de la Houssaye. Les familles et la communauté reconnaissaient donc le couple formé par les mariés avant même qu'il ne soit officialisé devant le curé. Cable et Breaux offrent aussi pour la première fois un portrait du cortège de retour, car la noce, au lieu de se fêter dans une salle communautaire à côté de l'église tel que c'était le cas chez de la Houssaye, se déroule chez les parents de la mariée, comme dans la vallée du Saint-Laurent, ou dans une bâtisse employée à l'égrenage du coton<sup>124</sup>. Ce cortège de retour circule devant des habitants qui l'acclament et qui tirent quelques coups de fusil. Tout au long du trajet, les noceurs et les passants ne se gênent pas pour boire à la santé des nouveaux époux. Cable précise également que des chanteurs de noce les accompagnent. On note dans ces cortèges de retour une plus grande effervescence festive que lors de l'aller, car ses participants croisent des habitants avec qui ils fêtent, boivent et s'amuse. Bien que ces deux récits s'apparentent à ceux des noces canadiennes de la même époque, deux aspects les en distinguent : la présence de chanteurs de noce et de musiciens et les tirs de fusil. Cable et Breaux ne sont pas les seuls à mentionner ces caractéristiques, car William H. Sparks affirme qu'il arrive que deux ou trois violoneux jouent des airs joyeux dans le cortège de retour, tandis qu'un dénommé Batis Grosbœuf, qui demeure dans le bayou Choupique, situé dans la région des Attakapas près du lac Calcasieu, prétend qu'au retour de l'église, les membres du cortège se promènent « en chantant, et à la noce on tirait des coups de fisil [sic]<sup>125</sup> ». Dans les Maritimes de la seconde

---

<sup>123</sup> William H. Sparks, *The Memories of Fifty Years: Containing Brief Biographical Notices of Distinguished Americans, and Anecdotes of Remarkable Men; Interspersed With Scenes and Incidents Occuring During a Long Life of Observation Chiefly Spent in the Southwest*, Philadelphie, Claxton, Remsen and Haffelfinger; Macon, J. W. Burke and Co., 1870, p. 377-378.

<sup>124</sup> Sur cet aspect, les Canadiens et les Louisianais d'origine acadienne se différencient des Acadiens qui vivent dans les provinces maritimes canadiennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, car chez ces derniers, si le dîner des noces a lieu chez les parents de la mariée, le souper et les danses en soirée se déroulent chez ceux du marié. Pour plus de détails, voir Anselme Chiasson, Charlotte Cormier, Donald Deschênes et Ronald Labelle, «Acadian Folklore», dans Jean Daigle (dir.), *Acadia of the Maritimes: Thematic Studies from the Beginning to the Present*, Moncton, Chaires d'études acadiennes, Université de Moncton, 1995, p. 632.

<sup>125</sup> Batis Grosbœuf raconte ce détail dans une lettre écrite en 1890 dans laquelle il se remémore ses souvenirs de jeunesse qui se sont probablement déroulés vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette lettre est retranscrite par le célèbre linguiste louisianais Alcée Fortier dans l'un de ses ouvrages qui porte sur le langage des Louisianais d'origine acadienne. Pour plus de détails, voir Batis Grosbœuf, «Deuxieme Lettre, Bayou Choupique, le 12 Novembre, 1890», dans Alcée Fortier, *Louisiana Studies. Literature, Customs and Dialects, History and Education*, Nouvelle-Orléans, F. F. Hansell and Brothers, 1894, p. 194-195.

moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les coups de feu sont également attestés dans les cortèges des noces acadiennes, mais la musique y semble absente<sup>126</sup>. Cela signifie que la pratique commune des tirs de fusil existe probablement depuis les premières années d'établissement des Acadiens en Louisiane. Après tout, elle est un véritable trait culturel au sein de cette population puisque selon Breaux, on la retrouve non seulement lors des noces, mais également lors d'un baptême, de la veille de Noël, du jour de l'An, de la Fête-Dieu et d'un anniversaire de naissance<sup>127</sup>.

En ce qui concerne la nourriture consommée lors des noces, malheureusement, peu de détails sont fournis sur les plats principaux. Seul Cable élabore quelque peu en relatant que le repas est fort copieux avec du riz, des boulettes de bœuf et des patates douces rôties<sup>128</sup>. À la fin des années 1860, même s'il s'agit d'une culture d'appoint, le riz fait partie à l'occasion du régime alimentaire des habitants. De plus, le bœuf est l'une de leurs principales sources de viande et les patates douces constituent l'un de leurs aliments de base depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>129</sup>. Tout comme le font Sidonie de la Houssaye et les auteurs des témoignages canadiens, Cable montre que le repas de noces est constitué avant tout d'aliments locaux<sup>130</sup>. Cependant, l'auteur américain est peu imaginatif dans sa description du menu, car on n'y retrouve pas la diversité des mets festifs louisianais acadiens relatés par de la Houssaye. Il est pourtant fort

---

<sup>126</sup> Anselme Chiasson, Charlotte Cormier, Donald Deschênes et Ronald Labelle, *op. cit.*, p. 632; Jean-Claude Dupont, *Héritage d'Acadie*, Montréal, Leméac, 1977, p. 234-236.

<sup>127</sup> Joseph A. Breaux, *op. cit.*, p. 267.

<sup>128</sup> À titre informatif, la noce décrite dans le roman *Bonaventure* est la seule dont l'action se déroule uniquement en soirée, et non le matin au retour du mariage, et dans une bâtisse d'égrenage de coton, et non chez les parents de la mariée. Dans cette histoire, au lieu de partager un dîner et de participer à un bal le restant de la journée, les mariés et les invités ouvrent le bal en soirée et soupent par la suite. Cette manière de faire décrite dans le roman de Cable ne semble pas refléter la pratique normale du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, car autant le juge Breaux que l'avocat Sparks et l'habitant Batis Grosboeuf laissent entendre que les gens vont dîner chez les parents de la mariée après le mariage à l'église et qu'ils dansent ensuite tout l'après-midi. Cette différence s'explique par le fait que les caractéristiques culturelles des descendants des Acadiens dans le roman de Cable sont principalement tirées de ses observations lors de son séjour dans l'Acadiana en 1880, à une époque où le déroulement du mariage s'est modifié par rapport à ce qu'il était au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon Carl et Ryan Brasseaux, à partir des années 1870, la plupart du temps, les invités viennent dîner chez les parents de la mariée, vont ensuite assister à la cérémonie religieuse à l'église en après-midi et reviennent finalement au même endroit pour prendre part à une petite réception au cours de laquelle sont servis surtout des gâteaux et des rafraîchissements. Pour plus de détails, voir Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 103-104.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 20, 23, 39-42, 111; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun*, *op. cit.*, p. 22-24.

<sup>130</sup> Afin d'exposer encore mieux ce propos, voici le menu des noces acadiennes au Nouveau-Brunswick, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, énuméré par le père de Sainte-Croix, André-T. Bourque : bœuf rôti, côtelettes de veau ou de mouton, piroune, poulet farci, porc frais avec sauce aux pommes, tourtières à la viande, patates, navets, concombres en salade, petits pois, fèves, tartines, tourteaux, pain blanc, croquignoles et fruits de saison. On constate que le repas est également constitué d'aliments locaux qui le différencient de celui des noces dans la vallée du Saint-Laurent et en Louisiane. Pour plus de détails, voir André-T. Bourque, *Chez les anciens Acadiens : causeries du grand père Antoine*, Moncton, Des presses de l'Évangéline, 1911, p. 24.

probable que les repas de noces de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle offrent parfois aux invités du gombo et/ou du jambalaya, mais Cable n'en dit pas plus, ni Breaux d'ailleurs. Ce dernier insiste davantage sur les desserts qui sont servis à la fin du dîner. Il mentionne qu'un choix de pâtés et de tartes est disponible, mais il précise surtout qu'on retrouve un gâteau de noce dont les décorations sont des plus sophistiquées. Comme les descriptions de Breaux s'échelonnent sur une période allant de 1840 à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il est beaucoup plus plausible que ces pâtisseries, le gâteau de noce particulièrement, soient présentes dans les noces surtout à partir des deux dernières décennies du siècle<sup>131</sup>. En effet, auparavant, les pâtisseries sont peu nombreuses et sont concoctées le plus souvent avec des fruits de saison et du sirop de canne à sucre maison<sup>132</sup>. Le modèle du mariage blanc américain gagne en popularité vers la fin du siècle chez les Louisianais d'origine acadienne, ce qui explique la présence plus fréquente d'un gâteau de noce sophistiqué à cette époque<sup>133</sup>, car cet élément fait partie intégrante de la culture de noce américaine depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>134</sup>.

S'ils décrivent peu les plats et les desserts (sauf le gâteau de noce), Cable et Breaux mettent en lumière l'abondance de la nourriture, tout comme Sidonie de la Houssaye. Tel que le précise Lydwine Lafontaine, le partage de toute cette nourriture symbolise l'alliance entre les deux familles, l'importance du collectif au sein de la population et la fierté d'officialiser l'union du couple. Dans ce rite d'agrégation, Cable rapporte aussi que les mariés sont assis au bout de la table principale et Breaux ajoute qu'ils sont entourés par leurs parents proches et que les aînés occupent les places centrales des tables secondaires. Cette disposition, dans laquelle les aînés se trouvent symboliquement en position d'autorité, montre comment la famille est une institution hiérarchisée et comment les époux y sont intégrés<sup>135</sup>. Ce rite de passage est donc très similaire à celui qui a été évoqué dans les récits canadiens du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>131</sup> La coutume du gâteau de noce fait tout de même son apparition plus rapidement chez les Louisianais d'origine acadienne que chez les Canadiens, car chez ces derniers, cette influence américaine ne devient un élément central des noces qu'au XX<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Gérard Bouchard, Michelle Salitot et Martine Segalen, «La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle», *op. cit.*, p. 25.

<sup>132</sup> Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 23, 103-104.

<sup>133</sup> Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 204-207, 266-268.

<sup>134</sup> À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le gâteau de noce devient un véritable incontournable, lorsqu'à la simple garniture blanche et les fleurs décoratives, on ajoute de multiples objets qui le transforment davantage en une décoration qu'en un dessert comestible. Pour plus de détails, voir Carol McD. Wallace, *op. cit.*, p. 58-63; Simon R. Charsley, *Wedding Cakes and Cultural History*, Londres; New York, Routledge, 1992, 162 p.

<sup>135</sup> Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 262.



Tout comme lors du mariage de Pouponne et Balthazar, la boisson constitue un aspect notable des noces décrites par Cable et Breaux. Ces derniers rapportent deux moments en particulier durant lesquels elle est consommée : en chemin lors du retour de l'église et lors du repas. Cable précise que les gens boivent de l'anisette, un mélange sucré de whisky et d'anis. En fait, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le whisky remplace progressivement le tafia comme boisson de prédilection pour les Louisianais d'origine acadienne et de condition modeste<sup>136</sup>. En ce sens, ils rejoignent la tendance nord-américaine qui se dessine à cette époque<sup>137</sup>. De plus, dans la Louisiane du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement de tempérance émergeant dans l'Église catholique américaine semble surtout gagner des adeptes au sein de la population d'origine irlandaise, alors qu'au Canada il est aussi populaire auprès de la population francophone. Lors de son passage dans l'État de la Louisiane en 1849, le célèbre apôtre de la tempérance, le curé irlandais Theobald Mathew, réussit à faire adhérer beaucoup de nouveaux membres aux sociétés de tempérance (14 000 à La Nouvelle-Orléans, 400 à Natchez et 10 000 à Saint-Louis), mais on y retrouve surtout des Irlandais et très peu de francophones<sup>138</sup>. Cet état de fait aide à comprendre pourquoi, dans les noces décrites par Cable et Breaux, les descendants des Acadiens de condition modeste consomment toujours de la boisson à cette époque. Toutefois, comme ces deux auteurs, contrairement à Sidonie de la Houssaye, ne perçoivent pas ces habitants comme des êtres brusques et grossiers, ils ne rapportent pas, ou n'imaginent pas dans le cas de Cable, nécessairement de nombreux cas d'ivresse qui entraînent des batailles pendant des heures<sup>139</sup>. Ils montrent plutôt que l'alcool est simplement un élément important des réjouissances et qu'il aide à développer les rapports sociaux entre les invités. La boisson qui est consommée à la santé des mariés au retour de l'église et lors du repas fait partie intégrante de rites de passage que pratiquent les invités et la communauté pour reconnaître la légitimité de l'union du couple.

---

<sup>136</sup> Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 72-73 ; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 22.

<sup>137</sup> Jan Noel, « Temperance Campaigning and Alcohol Consumption », *op. cit.*, p. 408-409 ; Christine Sismondo, *op. cit.*, p. 118-125 ; W. J. Rorabaugh, *op. cit.*, p. 7-11 ; Reginald Horsman, *Feast or Famine: Food and Drink in American Westward Expansion*, Columbia, University of Missouri Press, 2008, p. 20-21.

<sup>138</sup> John F. Quinn, *Father Mathew's Crusade: Temperance in Nineteenth-Century Ireland and Irish America*, Amherst, Boston, University of Massachusetts Press, 2002, p. 165-166.

<sup>139</sup> Si la consommation entraîne un comportement douteux ou belliqueux, les personnes présentes se chargent d'écarter celui ou ceux dont l'état d'ébriété dérange un peu trop. Pour plus de détails, voir Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 73-75.

Plusieurs aspects en lien avec la musique et la danse ressortent aussi des noces décrites par Cable et Breaux. Hormis le repas au cours duquel les gens discutent et chantent, le bal constitue, tout comme dans les années 1770, la principale festivité des noces et le violon demeure l'instrument de musique de prédilection pour rythmer les pas des danseurs. Selon Ryan Brasseaux, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les fonctions associées à la danse chez les descendants des Acadiens demeurent similaires par rapport au siècle précédent, c'est-à-dire qu'elle sert d'exutoire psychologique à la dureté du travail quotidien, qu'elle renforce la cohésion sociale et qu'elle fournit aux jeunes un cadre propice aux fréquentations<sup>140</sup>. Ainsi, certains rôles sociaux de la noce demeurent semblables à ceux du siècle dernier et s'apparentent toujours à ceux d'autres événements festifs comme les bals de maison et les veillées d'hiver.

Toutefois, de nouvelles danses remplissant d'autres fonctions sont décrites pour la première fois. Cable précise que les gens exécutent des contredanses et des valse au son du violon, tandis que Breaux raconte que les mariés doivent respecter la coutume de danser personnellement avec chacun et chacune des invités. Ce dernier ne précise pas quelle sorte de danse ils exécutent, mais il semble clair que ce soient surtout des danses de couple, car les mariés ont toujours un ou une partenaire avec eux. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le répertoire des Louisianais d'origine acadienne comporte toujours de vieilles danses collectives d'origine française et britannique telles que la contredanse, la danse ronde, la quadrille, le cotillon, la gigue et le *reel*, mais il contient aussi des nouveautés modernes qui se dansent en couple comme la polka, la mazurka et la valse<sup>141</sup>. Ces dernières nouveautés deviennent de plus en plus populaires, ce qui explique que la danse de la mariée soit une valse et que les mariés doivent danser individuellement avec chacun et chacune des invités. En fait, la danse de la mariée que Cable décrit à la fin du bal représente un bel exemple de rite de passage qui s'adresse directement à l'épouse et/ou à sa sexualité. Tous les invités regardent la mariée danser une valse avec sa mère, «the one so young and lost in self, the other so full of years and lost to self; eddying round and round each other in this last bright embrace before they part, the mother to swing back into still water, the child to enter the current of a new life<sup>142</sup>». Selon Lydwine Lafontaine, le bal de

---

<sup>140</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 15-16, 38; Barry Jean Ancelet, *op. cit.*, p. 15, 22; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>142</sup> George Washington Cable, *op. cit.*, p. 63.

noces est l'ultime étape dans l'intégration du couple au monde des mariés<sup>143</sup>. La mère est celle qui, lorsqu'elle effectue cette dernière danse, donne devant toute de la communauté l'accord final au passage de sa fille de demoiselle à femme mariée et à son transfert entre sa famille et celle de son mari. De son côté, lorsque Breaux affirme que les deux époux doivent danser individuellement avec tous les invités, cela signifie symboliquement que tous les membres de la communauté, autant féminins que masculins, approuvent la légitimité du nouveau couple. De plus, les nouveaux mariés se libèrent quelque peu de la pression du collectif, car les danses de couple telles que la valse encouragent un phénomène d'individuation, c'est-à-dire qu'elles ne favorisent « pas l'aspect communautaire de la même façon que les *contredanses*<sup>144</sup> ».

Les danses ne sont pas l'unique moment au cours duquel un rite de passage associé à la mariée et/ou à sa sexualité est évoqué. Joseph A. Breaux fait écho à ce genre de rituel lorsqu'il décrit l'enfilage de la toilette de la mariée à l'arrivée de l'époux, la bénédiction donnée par son père avant le départ pour l'église et la chanson mélancolique chantée par l'une de ses amies lors du dîner. Ces trois rituels ressemblent beaucoup à ceux rapportés par Édouard-Zotique Massicotte, car ils s'avèrent peu complexes et non violents et leur rôle est de souligner qu'il existe des codes de transfert et de séparation spécifiques pour la mariée qui sont établis par la communauté et auxquels elle doit se plier et respecter. Premièrement, en feignant ne pas savoir pourquoi le marié et tous les invités sont présents le matin du mariage, la mariée montre symboliquement qu'elle est encore une jeune fille et qu'elle attend l'accord de sa mère pour entamer sa séparation définitive avec la famille de ses parents. Deuxièmement, lorsque les futurs époux sont prêts à se diriger vers l'église, le discours et la bénédiction qu'ils reçoivent du père de la mariée représentent une coupure avec leur vie de célibataire et la première étape de leur nouvelle vie de couple<sup>145</sup>. Troisièmement, la complainte chantée par l'amie de l'épouse durant le repas fait partie, on se rappellera, de ce que Ryan Brasseaux appelle la « home music » (airs chantés sans musique pour le plaisir pendant le travail ou des rencontres familiales)<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 272.

<sup>144</sup> Pour plus de détails sur les fonctions des danses de couple, et plus précisément la valse, voir Elizabeth Claire, « Incrire le corps révolutionnaire dans la pathologie morale: la valse, le vertige et l'imagination des femmes », *Orages*, n° 12 (mars 2013), p. 87-95.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 253-257.

<sup>146</sup> L'habitude de chanter une complainte mélancolique durant le dîner ayant pour sujet principal la mariée est aussi fort répandue chez les Acadiens des provinces maritimes canadiennes au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit donc d'un rite de passage associé à la mariée et/ou à sa sexualité qui perdure chez tous les descendants de cette population.

Contrairement aux chansons liées au répertoire des danses, ces airs laissent davantage place à l'improvisation et peuvent être chantés par des femmes et non seulement des hommes, car ils renforcent les liens familiaux et culturels qui sont associés davantage à la vie domestique et par conséquent, au monde féminin<sup>147</sup>. Selon Lydwine Lafontaine, la complainte citée par Breaux « exprime la perte de la virginité et de la liberté et par la même occasion de la jeunesse sous le conseil des parents. [...] Le mariage est donc à la fois joyeux pour le passage vers une promotion dans l'échelle familiale et triste pour les statuts et rôles qui s'y perdent<sup>148</sup>. »

À l'instar des témoignages canadiens rapportés par Massicotte, ceux illustrant les noces des Louisianais d'origine acadienne au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle montrent que des rites de passage associés à la mariée et/ou à sa sexualité ont existé depuis l'arrivée des premiers colons en Acadie au XVII<sup>e</sup> siècle et ont subsisté chez leurs descendants en Louisiane jusqu'aux années 1870. Ils se sont également simplifiés par rapport à ce qu'ils étaient à l'origine en France. Tout comme dans la vallée du Saint-Laurent, il est fort possible que l'absence de groupes de jeunes, responsables du contrôle des rites français, sur le territoire louisianais ait entraîné l'effritement des éléments plus complexes et violents de ces rituels. Malgré leur apparence discrète dans les récits de Cable et de Breaux, ces derniers montrent qu'ils n'en sont pas moins efficaces, car ils permettent toujours à la communauté de réguler la sexualité de la mariée. Ainsi, tout comme dans le roman de Sidonie de la Houssaye, les noces chez les Louisianais d'origine acadienne au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle sont toujours l'occasion de reconnaître la légitimité communautaire de l'union sociale et sexuelle entre les nouveaux mariés, de sceller l'alliance entre les deux familles, de resserrer les liens sociaux et d'offrir un cadre favorable aux jeunes célibataires pour se courtiser.

En somme, à partir des sources évoquées, les fonctions sociales des noces louisianaises d'origine acadienne ainsi que les grandes étapes de leur déroulement ne se transforment pas beaucoup entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré cette continuité, des éléments mineurs se modifient sous l'effet de l'évolution sociale, économique et culturelle qui touche la communauté. Par exemple, les membres des cortèges ne se déplacent plus à pied, mais

---

Pour plus de détails, voir Anselme Chiasson, Charlotte Cormier, Donald Deschênes et Ronald Labelle, *op. cit.*, p. 632.

<sup>147</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown*, *op. cit.*, p. 30-32.

<sup>148</sup> Lydwine Lafontaine, *op. cit.*, p. 263-265.

bien à dos de cheval. Sur le chemin du retour après la cérémonie à l'église, il existe une ambiance plus festive que dans la vallée du Saint-Laurent, car les gens consomment de la boisson, des musiciens accompagnent le cortège et des coups de feu retentissent le long du trajet. Les repas sont toujours constitués d'aliments de base, mais certains de ces aliments n'existaient pas dans la diète des habitants des années 1770, tels que les patates douces. Le genre d'alcool privilégié par les noceurs se modifie, passant du tafia au whisky. Des nouveautés modernes, comme la valse, s'ajoutent au répertoire des danses. Finalement, le cadre social de ces noces est surtout composé de personnes blanches, car la présence de gens de couleur noire n'est jamais rapportée, ce qui illustre la réalité des relations qui sont devenues de plus en plus conflictuelles entre les deux groupes au fil des décennies<sup>149</sup>.

## Conclusion

Dans un premier temps, l'analyse des noces campagnardes qui ont lieu au sein des populations canadiennes et louisianaises d'origine acadienne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle fait ressortir que même si, au fil du temps, les grandes étapes de leur déroulement correspondent toujours au modèle général existant dans les sociétés catholiques occidentales, leurs festivités et leurs rituels comportent certaines caractéristiques régionales qui évoluent selon les contextes sociaux, économiques et culturels propres à chaque communauté. Les grandes étapes du déroulement des noces se suivent habituellement dans cet ordre-ci : départ du cortège chez les parents de la mariée pour aller à l'église, cérémonie religieuse en présence du curé, retour du cortège au lieu de départ, dîner au cours duquel on mange et on chante et danses au son du violon en après-midi et en soirée.

---

<sup>149</sup> Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux descendants des Acadiens qui vivent dans les alentours du Mississippi possèdent des esclaves noirs. Ces propriétaires craignent de plus en plus de possibles insurrections et prennent un nombre croissant de mesures répressives envers les esclaves. Ce climat de peur alimente la croyance que les Noirs sont naturellement inférieurs aux Blancs, ce qui rend du même coup les relations tendues entre les deux groupes. Ces relations ne s'améliorent pas avec l'abolition de l'esclavage après la guerre de Sécession. Dans les prairies de l'ouest, les esclaves sont beaucoup moins nombreux et par conséquent, la mentalité est différente. Les Noirs sont généralement mieux considérés et les rapports avec eux sont plus cordiaux. Malgré ces différences régionales, il n'en demeure pas moins que, dans les récits de noces louisianaises acadiennes, les Noirs sont absents. Comme le montrera également le quatrième chapitre sur les réjouissances du dimanche, l'univers festif des Louisianais d'origine acadienne semble véritablement ségrégué. Pour plus de détails sur les rapports entre les deux groupes, voir Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 54-55, 123-125, 131-147.

En ce qui concerne les noces de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les multiples sources ont montré qu'elles rassemblent, la plupart du temps, les familles élargies des deux mariés et leurs amis, mais que l'ensemble de la communauté y joue aussi souvent un rôle important, comme chez les habitants de l'île d'Orléans et de la région de Batiscan et lors du mariage de Pouponne et Balthazar. Dans la vallée du Saint-Laurent, le cortège est composé de voitures tirées par des chevaux, tandis qu'en Louisiane, bien que certains Acadiens se déplacent à dos de cheval, la majorité se promène le plus souvent à pied. Lors du dîner, les Canadiens mangent de la volaille et de la viande provenant de leurs animaux de ferme, hormis celle de porc, car cette bête n'est utilisée que comme source de gras. De plus, on note la présence de certains desserts sucrés. En Louisiane, les Acadiens privilégient probablement des mets comme le gombo, la sagamité et le couche-couche qui contiennent des aliments de l'époque tels que le maïs, le riz, le poulet et les œufs. Les desserts sucrés sont toutefois encore moins présents. Dans les deux régions, les invités consomment de la boisson. Au sud, le tafia est l'alcool préféré par les habitants, tandis qu'au nord, le rhum et le whisky se trouvent sur un pied d'égalité. La plupart du temps, le dîner est aussi ponctué de chansons traditionnelles françaises et de créations locales parmi lesquelles les complaintes sont très populaires. Après le repas, les mariés et les invités se mettent à danser le plus souvent au son du violon. Dans le répertoire des danses, on retrouve dans les deux régions des danses collectives d'origine française comme la contredanse, la quadrille, le menuet, le cotillon et la ronde. L'ensemble de ces festivités, chez les habitants de condition modeste, ne durent habituellement pas plus d'une journée. Ainsi, les témoignages de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle permettent d'exposer que les noces, au sein de ces deux populations, comportent des rites de passage par lesquels les familles et la communauté expriment leur approbation de l'union sociale des deux époux. Même si aucun rite associé à la mariée et/ou à sa sexualité n'y est décrit, les sources postérieures montrent qu'ils sont sans doute présents à cette époque. Il est également mis en lumière que les noces assurent la cohésion sociale, fournissent une échappatoire psychologique aux rigueurs du travail des habitants et proposent un cadre propice aux fréquentations entre jeunes célibataires.

Au milieu du siècle suivant, divers récits présentent un portrait des noces campagnardes qui évolue d'une manière différente dans les deux régions. Dans la vallée du Saint-Laurent, les festivités prennent de l'ampleur. L'augmentation relative des revenus des habitants et l'influence indirecte, mais probable du faste des noces bourgeoises entraînent un accroissement

des dépenses et un prolongement fréquent des réjouissances sur plus d'une journée. Malgré cela, les divertissements et les rites de passage liés à l'intégration du couple dans la communauté et à leur agrégation aux deux familles évoluent peu par rapport au siècle précédent. Le cortège est toujours constitué de voitures hippomobiles. En plus du dîner copieux, un souper est souvent offert aux invités. Les plats et les desserts se diversifient, car la viande de porc et le sucre sont de plus en plus utilisés. La boisson (whisky et rhum) et les chansons traditionnelles occupent encore une place de choix pendant les repas. L'après-midi et la soirée sont toujours réservés aux violoneux et aux danses qui comprennent des nouveautés d'origine britannique comme la gigue et le *reel*. De plus, il est attesté que des rites de passage faisant référence à la mariée et/ou à sa sexualité existaient depuis l'arrivée des premiers colons au XVII<sup>e</sup> siècle et ont subsisté, au moins dans certains endroits de la vallée du Saint-Laurent quoique dans une version simplifiée et atténuée par rapport au modèle métropolitain.

Chez les Louisianais d'origine acadienne, les récits du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ne montrent pas une pareille intensification des festivités, car on ne retrouve aucune mention de dépenses élevées et les noces ne s'étirent jamais sur plus d'une journée. De plus, tout comme au Canada, les rites de passage et les réjouissances subissent de légères modifications. Par exemple, dans le cortège, les gens se déplacent dorénavant tous à dos de cheval et lors du retour de l'église, des musiciens se joignent à eux et ils interagissent beaucoup avec les passants en buvant, en chantant et en tirant des coups de feu. Les repas copieux, dont les plats principaux sont constitués d'aliments de base des habitants, sont toujours au rendez-vous. La boisson est autant présente qu'au siècle précédent, mais le whisky remplace le tafia. Les complaintes mélancoliques demeurent un rituel essentiel des repas. Les violoneux sont toujours au cœur des bals, mais les danses de couple modernes comme la valse prennent de plus en plus de place. Tout comme au Canada, des rites de passage faisant référence à la mariée et/ou à sa sexualité ont survécu depuis les débuts de la colonisation en Acadie et se sont perpétués ensuite en Louisiane jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans une version moins complexe et moins violente qu'à l'origine. Au final, les noces des descendants des Acadiens constituent, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des fêtes à plus petit déploiement que dans la vallée du Saint-Laurent, mais dont les rôles sociaux sont très similaires, c'est-à-dire assurer la cohésion sociale, réguler le marché matrimonial et surtout, constituer un rite de passage par lequel la communauté reconnaît de diverses manières la légitimité de l'union sociale et sexuelle du nouveau couple. Ainsi, malgré les changements

sociopolitiques qui caractérisent ces deux sociétés (Rébellions patriotes, crise agricole et exode rural pour le Canada et accroissement de l'esclavage et guerre de Sécession chez les Louisianais acadiens), elles parviennent à préserver l'essence même de ce rite de passage, comme si ce dernier constituait pour eux un pilier qui leur permettait, au fil du temps, de préserver leur identité et de maintenir une forme de continuité avec leurs cultures d'origine.



## Chapitre 2

### Un carnaval adapté au climat nordique

Le carnaval, période faste de réjouissances de la saison hivernale qui débute après l'Épiphanie, constitue un sujet peu travaillé par l'historiographie canadienne des XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. En fait, ce sont principalement les derniers jours de cette période, surnommés les jours gras, qui ont attiré l'attention des historiens<sup>1</sup>. Si ces jours gras, et notamment le Mardi gras, représentent en effet le moment fort des célébrations du carnaval, les semaines qui les précèdent sont ponctuées de nombreuses festivités de toutes sortes. Quelques historiens et ethnologues se sont penchés sur ces divertissements, tels que Denise Rodrigue, Anne-Marie Desdouits et Jeanne Pomerleau sur la Chandeleur, Sœur Marie-Ursule, Robert-Lionel Séguin, Jean Provencher et Madeleine Doyon-Ferland sur les veillées campagnardes, Françoise Noël et Peggy Roquigny sur les veillées de l'élite urbaine, Donald Guay et Andrée Bélanger sur les courses de chevaux traditionnelles et Laurent Turcot sur la promenade en carriole dans l'élite canadienne<sup>2</sup>. Toutefois, ils décrivent ou analysent ces amusements sans expliquer leurs liens avec le carnaval et les rôles qu'ils y jouent. L'historienne Sophie-Laurence Lamontagne est véritablement la seule qui s'est intéressée à cette période hivernale festive en en présentant

---

<sup>1</sup> Sœur Marie-Ursule, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1951, p. 76; Robert-Lionel Séguin, *Les divertissements en Nouvelle-France*, Ottawa, Imprimeur de la reine, 1968, p. 35-36; Madeleine Doyon-Ferland, «Carnavals et déguisements traditionnels en Beauce», dans *Coutumes populaires du Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 97-100; Jean Provencher, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal, 1988, p. 475-477; Denise Rodrigue, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983, p. 161-166, 170-174; Anne-Marie Desdouits, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français: le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 158-161, 164; Jeanne Pomerleau, *Corvées et quêtes: un parcours au Canada français*, Montréal, Hurtubise HMH, 2002, p. 355-366.

<sup>2</sup> Denise Rodrigue, *op. cit.*, p. 17-21, 167-170; Anne-Marie Desdouits, *op. cit.*, p. 141-142, 146; Jeanne Pomerleau, *op. cit.*, p. 345-354; Sœur Marie-Ursule, *op. cit.*, p. 75; Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 19-22; Jean Provencher, *op. cit.*, p. 554-561; Madeleine Doyon-Ferland, *op. cit.*, p. 95; Françoise Noël, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870: A View from Diaries and Family Correspondence*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 211-226; Peggy Roquigny, *Les plaisirs de la danse à Montréal: transformation d'un divertissement et de ses pratiques, 1870-1940*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2012, p. 89-210; Donald Guay, *Histoire des courses de chevaux au Québec*, Montréal, VLB, 1985, p. 23-26; Andrée Bélanger, *Évolution du cheptel équin et de la culture équestre dans la vallée du Saint-Laurent sous l'influence britannique, 1760-1850*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 2010, p. 81-96; Laurent Turcot, «L'émergence d'un loisir: les particularités de la promenade en carrosse au Canada au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 1 (2010), p. 31-70.

sommairement les différentes activités et en livrant son interprétation de sa signification dans la culture canadienne<sup>3</sup>. Cependant, son analyse se fonde sur peu d'exemples, ce qui atténue la qualité et la crédibilité de son argumentaire.

Si les renseignements historiographiques sur le carnaval canadien au XIX<sup>e</sup> siècle s'avèrent peu nombreux, ils sont encore plus restreints en ce qui concerne la population francophone de la région de Détroit. Seule l'historienne Catherine Cangany a brièvement abordé le sujet des veillées, des bals, des repas et des promenades en carriole lors du carnaval au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle traite surtout des membres de l'élite plutôt que des habitants de condition modeste<sup>4</sup>. De plus, elle se contente de décrire ces divertissements sans expliquer leurs rôles dans la culture de la population francophone. L'analyse des réjouissances du carnaval dans ces deux régions francophones assez proches socioculturellement reste donc encore à approfondir. En quoi consistent précisément ces réjouissances ? Quels rôles sociaux jouent-elles dans les communautés des deux régions ? Que nous apprennent-elles sur la manière dont est célébré le carnaval chez les francophones du nord ? Évoluent-elles ? Afin d'offrir un portrait des principales réjouissances de cette période hivernale festive, de nombreux exemples s'échelonnant dans le temps, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, seront analysés.

## 1. Le carnaval canadien

Le carnaval fêté dans la vallée du Saint-Laurent aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles est l'un des héritages culturels des premiers colons français qui ont peuplé l'Amérique du Nord. À leur arrivée au Canada, il fait partie intégrante de leur culture depuis quelques siècles déjà. En fait, depuis le Moyen-Âge, le carnaval européen constitue une période intense de festivités, comprenant des parades, des déguisements, des travestissements, des mascarades, des bals, etc., qui se déroulent autant en milieu urbain que rural et qui mettent de l'avant le jeu et la folie. Selon Peter Burke, le carnaval constitue « a time of institutionalised disorder, a set of rituals of reversal », car les tabous concernant les pratiques sexuelles et les comportements violents sont

---

<sup>3</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *L'hiver dans la culture québécoise (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983, p. 100-130.

<sup>4</sup> Catherine Cangany, *Frontier Seaport: Detroit's Transformation into an Atlantic Entrepôt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, p. 61-69.

temporairement et partiellement levés. Les conventions culturelles sont suspendues et l'homme sauvage et fou devient un modèle. Cette période renversée permet aux habitants de célébrer leur appartenance à la communauté tout en leur offrant un répit par rapport à un quotidien souvent difficile. Cette ambiance hautement festive commence normalement lors de la période des douze jours (Noël à l'Épiphanie)<sup>5</sup>. Les semaines qui suivent ne sont ensuite qu'une succession de divertissements déjantés jusqu'à l'apogée des jours gras avant le début du carême. Le carnaval s'insère donc dans le calendrier liturgique et représente, en quelque sorte, le droit que s'octroient les habitants, et qu'accepte implicitement l'Église catholique même si elle tente de le réguler, de festoyer avant les jours de pénitence du carême<sup>6</sup>.

Selon Sophie-Laurence Lamontagne, le carnaval canadien du XIX<sup>e</sup> siècle n'est qu'un pâle reflet de ce carnaval européen extravagant du Moyen-Âge :

Quant au carnaval, grand cycle de fêtes profanes, il assure dans la culture québécoise la continuité de la vieille tradition française en ceci qu'il célèbre la fin de l'hiver. Mais le déroulement de la période carnavalesque, telle qu'elle se vit ici au XIX<sup>e</sup> siècle, ne conserve que de faibles liens avec le carnaval français, où se crée un temps hors de l'ordinaire, marqué par le renversement des structures du quotidien, la transposition des rôles ou encore la levée des interdits.

Les rencontres, soupers, veillées et danses organisées [sic] dans nos campagnes en cette période représentent un carnaval mêlé, débarrassé de sa traditionnelle extravagance qui en faisait en France, depuis le moyen âge, ce que Michèle Bardout a appelé la « fête du contraire »<sup>7</sup>.

Selon Lamontagne, le carnaval canadien au XIX<sup>e</sup> siècle est donc beaucoup plus sobre que celui qui se déroule en France à la même époque<sup>8</sup>. Ce n'est pas tant sa comparaison avec l'ancienne

---

<sup>5</sup> La période des douze jours comprend aussi les fêtes de la Saint-Étienne (26 décembre), de la Saint-Jean l'Évangéliste (27 décembre), des Saints-Innocents (28 décembre) et de la Circoncision (1<sup>er</sup> janvier).

<sup>6</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper and Row, 1978, p. 190, 199-200; Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, Hachette, 1997, p. 299-300; Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle : essai*, Paris, Hachette, 1976, p. 24-25; Daniel Fabre, *Carnaval, ou, La fête à l'envers*, Paris, Gallimard, 1992, p. 35-51.

<sup>7</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>8</sup> Lamontagne précise les éléments qui composent le carnaval canadien au XIX<sup>e</sup> siècle pour justifier son point de vue, mais elle reste plutôt discrète sur les réjouissances du carnaval français à la même époque. Est-ce que ce dernier est vraiment toujours aussi subversif et transgressif qu'au Moyen-Âge? En fait, il existe encore au XIX<sup>e</sup> siècle dans certaines régions françaises plusieurs fêtes carnavalesques dans lesquelles des mascarades servent à renverser l'ordre établi. Par exemple, à Prats-de-Mollo, dans les Pyrénées, le 2 février, fête de la Chandeleur, est le jour des ours, c'est-à-dire que deux hommes, après s'être couvert le visage et les mains de suie et d'huile et le corps de peaux, vont agresser les spectateurs, surtout les filles, en les noircissant de leurs mains tachées. Ils sont ensuite symboliquement tués par des chasseurs, puis ressuscités. Dans un autre exemple, à Trèves, dans le Gard, le 3 février, fête de la Saint-Blaise, un jeune homme déguisé et masqué, nommé le *Pétassou*, se jette sur les filles à la sortie de la messe pour les embrasser. Puis, il entre dans les maisons où les gens essaient de le reconnaître et lors

métropole qui doit être notée ici, mais plutôt le fait qu'elle prétend que, hormis les jours gras, le carnaval dans la vallée du Saint-Laurent ne se démarque pas des réjouissances populaires ayant lieu à d'autres moments de l'année. En d'autres mots, ses caractéristiques ne permettent pas de l'associer directement au modèle du carnaval traditionnel. En fait, voici à quoi ressemblent les réjouissances du carnaval avant les jours gras au XIX<sup>e</sup> siècle selon Lamontagne :

Pendant la plus grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle cependant, le carnaval se résume en veillées données dans l'une et l'autre des maisons des rangs avoisinants. Infailliblement tournées vers la danse, malgré les interdits de l'Église, les soirées s'égaient au son de la musique des « violoneux » qui rythment avec les crins de l'archet les multiples figures de quadrille, les jeux du cotillon, les reels, les danses carrées et les giges<sup>9</sup>.

Le seul exemple qu'elle rapporte pour illustrer son propos est un extrait d'une enquête de type sociologique datant de 1862 effectuée à Saint-Irénée, dans Charlevoix, par le consul français à Québec, Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau. Ce dernier raconte simplement que les habitants ont l'habitude de se rassembler le dimanche soir et les jours gras pour danser et jouer. Lamontagne est un peu plus disert en ce qui concerne les amusements extérieurs du carnaval, mais ses descriptions des courses de chevaux, du pont de glace, du patinage et de la glissade en traîneau sont fondées sur très peu de sources et se résument à illustrer que les Canadiens sont friands de ces activités<sup>10</sup>. Des questions restent donc en suspens. Comment se déroule réellement le carnaval canadien avant le début des jours gras ? Que font précisément les habitants pendant cette période hivernale ? Comment interpréter leurs actions et leurs gestes ? Pour répondre

---

du bal de l'après-midi, il invite toutes les femmes à danser. Selon l'anthropologue Marie-France Gueusquin, « par ces attaques sexuelles, il est l'homme-sauvage-ours qui permet le renouveau de la nature ». Lors d'autres festivités à travers la France, un mannequin représentant le carnaval est également tué, comme l'ours dans les Pyrénées. Ces simulacres de mise à mort marquent la fin des transgressions et personnifient l'enfer de l'hiver qu'il est nécessaire d'éradiquer pour garantir le passage de la végétation mourante à la renaissance printanière. Ailleurs, comme dans le Languedoc, ce ne sont pas des mascarades qui renversent l'ordre établi, mais des fêtes alimentaires. En janvier et février, plusieurs fêtes du cochon ont lieu. L'objectif est de tuer un porc pour organiser un repas communautaire. Lors de la préparation du repas, les filles et les femmes sont agressées verbalement par les hommes de manière symbolique, car elles sont victimes de plusieurs plaisanteries à caractère sexuel. Ces quelques exemples illustrent très bien que plusieurs éléments traditionnels subversifs et transgressifs demeurent présents lors du carnaval célébré dans certains endroits de l'ancienne métropole française au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Marie-France Gueusquin, « Le masque dans la tradition européenne », *Ethnologie française*, nouvelle série, vol. 6, n° 1 (1976), p. 97-98 ; Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 211-213.

<sup>9</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 106.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 109-117.

adéquatement à ces interrogations, deux réjouissances principales du carnaval canadien qui sont intimement liées seront analysées : les courses de chevaux et les veillées.

## 1.1 Les déplacements en carriole

Entre 1665 et 1671, on estime que quelque quatre-vingts chevaux arrivent dans la colonie canadienne en provenance de la France. Il s'agit du seul contingent équestre, du moins le seul qui soit documenté, que la métropole envoie durant la totalité du régime français. Les autorités coloniales commencent alors à offrir une bête à certains membres de l'élite coloniale. En échange, ces derniers disposent de trois ans pour leur remettre un poulain, sous peine de devoir payer une amende de cent livres. Hormis ce poulain, ils peuvent conserver la jument qu'ils reçoivent et le reste de sa future progéniture. Ce système de répartition avantageux permet de répondre à une demande élevée. De cette manière, l'élite possède rapidement un nombre suffisant de chevaux. Selon Paul Bernier, elle en profite alors pour commercer avec bon nombre d'habitants disposant de certains revenus qui souhaitent et qui peuvent acquérir sans trop de difficultés une ou plusieurs montures. Ainsi, en l'espace de quelques décennies, une demande soutenue et un système de répartition efficace permettent à la population de chevaux présents sur le territoire canadien de croître rapidement. Il y a 1872 bêtes au Canada en 1706 et, à la fin du régime français, leur nombre est estimé à 14 000. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et tout au long du siècle suivant, la plupart des habitants sont donc propriétaires d'au moins un cheval<sup>11</sup>. À titre d'exemple, Thomas Wien estime que les censitaires de la seigneurie de la Rivière-du-Sud possèdent tous au moins un cheval en 1762, tandis que Sylvie Dépatie rapporte que ce taux se situe à 90% sur l'île Jésus (Laval) entre 1720 et 1775<sup>12</sup>. À cette époque, ces animaux sont pour eux un atout très important. Premièrement, ils constituent souvent une commodité dans les travaux agricoles tels que le labour, le déboisement et les récoltes, car ce ne sont pas tous les habitants qui possèdent des bœufs pour faire ce travail. À la Rivière-du-Sud, Wien montre qu'en

---

<sup>11</sup> Andrée Bélanger, *op. cit.*, p. 75-76; Paul Bernier, *Le cheval canadien*, Québec, Septentrion, 1992, p. 26-31, 37-45; Claude Richer et Pearl Duval, *Le cheval canadien : histoire et espoir*, Québec, Septentrion, 2015, p. 31-50; Robert Leslie Jones, «The Old French-Canadian Horse: Its History in Canada and the United States», *The Canadian Historical Review*, vol. 28, n° 2 (juin 1947), p. 134.

<sup>12</sup> Thomas Wien, *Peasant Accumulation in a Context of Colonization: Rivière-du-Sud, Canada, 1720-1775*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1988, p. 224; Sylvie Dépatie, *L'évolution d'une société rurale : l'île Jésus au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1988, p. 237.

1762 «only 38 of the 85 proprietors of more than 10 cleared arpents owned a team of oxen, while all but five owned at least one horse. In many cases, then, horses or even the ubiquitous cows were drawing the habitants' ploughs. Possession of the latter, with or without oxen, was the most appropriate indicator of independence<sup>13</sup>.» Sur l'île Jésus, peu de colons possèdent des bœufs jusqu'en 1739 (environ 50 %), mais cette proportion augmente à 75 % au cours des années 1770<sup>14</sup>. Dépatie affirme que le labour se fait donc souvent avec des bœufs, mais que «certains paysans, pourtant aisés, n'ont pas de bœuf et utilisent vraisemblablement leurs chevaux comme train de labour<sup>15</sup>». De son côté, Allan Greer précise que les bœufs, bien que communs pour le labour dans la vallée du Richelieu au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont remplacés de plus en plus par les chevaux vers la fin du siècle<sup>16</sup>. Dans un second temps, le fait de posséder un cheval représente, pour les habitants, un signe de prestige qui permet d'exhiber une certaine prospérité. Finalement, comme le mode de division des terres implanté dans la vallée du Saint-Laurent éloigne les habitants les uns des autres, ils sont forcés de parcourir de longues distances lorsqu'ils ont besoin de se déplacer pour se visiter ou encore pour aller au moulin ou à l'église<sup>17</sup>. Les chevaux représentent donc un avantage indiscutable pour faciliter ces déplacements, surtout lorsque les cours d'eau sont gelés durant les grands froids hivernaux<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> Thomas Wien, *Peasant Accumulation*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>14</sup> Sylvie Dépatie, *op. cit.*, p. 233-241.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>16</sup> Allan Greer, *Peasant, Lord, and Merchant: Rural Society in Three Quebec Parishes, 1740-1840*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, p. 28.

<sup>17</sup> Selon Sophie-Laurence Lamontagne, «le travail oblige l'habitant à œuvrer sur sa propre terre, la ferme étant une unité de production et de consommation. Le développement harmonieux de l'institution du voisinage et de la vie communautaire le conduit donc à affronter obligatoirement la distance et la rigueur du climat, compte tenu de l'espacement des lots, initialement de la formation de rangs simples (deux facteurs d'étalement de la population) et de la profondeur des terres affectant directement la longueur des chemins de communication.» De son côté, le médecin et juge de paix canadien Pierre-Jean de Sales Laterrière relate ceci au début du XIX<sup>e</sup> siècle à propos des déplacements en carriole au cours de l'hiver: «As the people live, for the most part, each on his own farm, the distance between neighbours becomes oftentimes too great for a pedestrian to go over with comfort; the snow lying on the ground for at least five months in the year, would also render walking unpleasant: a cariole, or light sleigh, is therefore universally used. Church-going, visiting, purchasing, in short every journey, whether of pleasure or business, is performed in the cariole. Every farmer possesses one, sometimes two or three; and the farm-horses, being exceedingly active and light, draw his winter carriage.» Pour plus de détails, voir Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 67; Pierre-Jean de Sales Laterrière, *A Political and Historical Account of Lower Canada; With Remarks on the Present Situation of the People, as Regards their Manners, Character, Religion, &c. &c.*, Londres, William Marsh and Alfred Miller, 1830, p. 133-134.

<sup>18</sup> Louise Dechêne souligne que, sous le régime français, le transport du blé se fait surtout par bateau. Toutefois, elle précise également que les petites distances se font souvent à cheval et que l'hiver est la saison idéale en raison des champs enneigés et des ponts de glace qui permettent aux habitants de se déplacer plus rapidement. Pour plus de détails, voir Louise Dechêne, *Le partage des subsistances au Canada sous le régime français*, Montréal, Boréal, 1994, p. 57-58.

Ainsi, au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le cheval fait partie intégrante de la vie économique, sociale, culturelle et même de l'identité des habitants, car le contexte canadien dans lequel ils vivent favorise la possession et la grande utilisation de cet animal dans leurs différentes activités quotidiennes. Parmi ces activités, l'une en particulier est intimement liée à la période du carnaval : le déplacement vers les lieux de sociabilité. L'usage du cheval comme moyen de locomotion est plus répandu en hiver, car les routes, souvent en piteux état durant les trois autres saisons, deviennent davantage praticables sur les surfaces gelées et enneigées, ce qui accentue l'intérêt et le plaisir pour les déplacements en carriole. Par exemple, un simple trajet entre l'église et leur maison peut se transformer en une véritable compétition entre propriétaires pour départager celui qui possède la meilleure monture. Des courses non réglementées, dont le but est de faire étalage devant les autres membres de la communauté des qualités de leur animal, ont fréquemment lieu à la sortie de la messe. Les Canadiens montrent un certain goût pour la vitesse et tirent orgueil de la supériorité de leur monture. En effet, à cette époque, un cheval adroit, athlétique, puissant et résistant est une importante source de distinction sociale. En d'autres mots, on identifie l'allure du cheval au statut et à la personnalité de son propriétaire. Les courses improvisées sont donc chaudement disputées et provoquent des problèmes de circulation (carrioles renversées, errance de chevaux non attachés sur la place publique, etc.) et des accidents impliquant des piétons. Les autorités civiles légifèrent tout au long des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles pour interdire les courses, mais en vain, car « la route apparaît comme un domaine réservé, un lieu de socialisation, voire de défoulement, et l'indépendance caractéristique dont font parfois preuve les Canadiens s'exprime à travers leur cheval-liberté<sup>19</sup> ». Il est important de nuancer le dernier propos d'Andrée Bélanger. En effet, les habitants ne possèdent pas un esprit d'indépendance et de liberté démesuré, car ils ne remettent pas si fréquemment en question l'ordre établi. Plusieurs historiens ont montré que, bien qu'ils s'opposent parfois aux seigneurs et aux curés, les Canadiens sont rarement en position de force devant eux et doivent accepter le plus souvent leur prééminence<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Andrée Bélanger, *op. cit.*, p. 83-84. Voir aussi p. 78-83, 88-96 ; Paul Bernier, *op. cit.*, p. 53-59 ; Claude Richer et Pearl Duval, *op. cit.*, p. 49-53 ; Donald Guay, *op. cit.*, p. 23-25.

<sup>20</sup> Allan Greer, *Peasant, Lord, and Merchant, op. cit.*, p. 112-121, 133-139 ; Colin MacMillan Coates, *The Metamorphoses of Landscape and Community in Early Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000, p. 100-124.

### 1.1.1 Le divertissement extérieur par excellence

L'historiographie met très bien en lumière que le goût des Canadiens pour les déplacements en carriole et pour les courses pendant l'hiver est causé par la douce glisse sur la neige et par leur orgueil et leur désir d'épater leurs semblables avec les performances de leur animal. Cependant, est-ce possible de croire que l'esprit festif du carnaval puisse également alimenter cette passion ? Après tout, l'intérêt accru pour les promenades en carriole et les courses survient au même moment où la période du carnaval bat son plein, avant le début du carême, c'est-à-dire lorsque les tâches des habitants sont peu nombreuses (battage du blé, nourrir les animaux et transport des produits agricoles)<sup>21</sup>. Cette coïncidence n'est pas fortuite. Considérons des témoignages qui décrivent minutieusement les déplacements en carriole lors des semaines hivernales entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du siècle suivant. Plusieurs d'entre eux sont tirés de récits de voyage rédigés par des Britanniques, car ces derniers sont reconnus pour décrire de manière précise les mœurs des Canadiens. Ils proposent un récit qui est, comme l'affirme Laurent Turcot, une «représentation basée sur des approches et des comportements déterminés par une expérience de l'altérité<sup>22</sup>». Ainsi, ils décrivent des éléments qu'ils trouvent originaux, tels que les déplacements en carriole. Toutefois, bien qu'ils soient «soucieux de raconter l'ordinaire d'une population nouvellement entrée dans l'Empire britannique<sup>23</sup>», il faut aussi tenir compte qu'ils insistent beaucoup sur le côté pittoresque du territoire canadien, ce qui accentue le caractère coloré de leurs descriptions des activités hivernales<sup>24</sup>.

Au cours de l'hiver 1792-1793, un auteur anonyme raconte, dans une série de lettres qui seront publiées deux siècles plus tard, que le plaisir matinal des habitants est de se promener sur

---

<sup>21</sup> Sylvie Dépatie, *op. cit.*, p. 23, 72 ; Thomas Wien, «“Les travaux pressants”. Calendrier agricole, assolement et productivité au Canada au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 43, n° 4 (printemps 1990), p. 535-558.

<sup>22</sup> Laurent Turcot, *op. cit.*, p. 36.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>24</sup> Les auteurs britanniques rédigent leurs récits de cette manière, car selon Colin MacMillan Coates, cela contribue à la compréhension du territoire canadien «to the home audience for which they were written», De son côté, John E. Crowley affirme que cela «promised an easily governed population readily subject to British improvements». Pour plus de détails, voir Colin MacMillan Coates, «Like “The Thames towards Putney”: The Appropriation of Landscape in Lower Canada», *The Canadian Historical Review*, vol. 74, n° 3 (septembre 1993), p. 317 ; John E. Crowley, «“Taken on the Spot”: The Visual Appropriation of New France for the Global British Landscape», *The Canadian Historical Review*, vol. 86, n° 1 (mars 2005), p. 2. Sur le même sujet, voir aussi Jack I. Little, «“Like a fragment of the old world”: The Historical Regression of Quebec City in Travel Narratives and Tourist Guidebooks, 1776-1913», *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 40, n° 2 (printemps 2012), p. 15-27.



la neige ou la glace en carriole tirée par un cheval portant des cloches. Selon lui, ils atteignent même une bonne vitesse qui «excites a glowing satisfaction of the most grateful nature». Il ajoute qu'ils participent à des courses entre eux<sup>25</sup>. Quelques années plus tard, Isaac Weld, un voyageur et auteur irlandais, publie un récit relatant son long voyage à travers l'Amérique du Nord<sup>26</sup>. Lors de son passage dans la colonie canadienne, il décrit le plaisir que ressentent les habitants en se promenant en carriole sur la neige :

The carioles glide over the snow with great smoothness, and so little noise do they make in sliding along, that it is necessary to have a number of bells attached to the harness, or a person continually sounding a horn to guard against accidents. The rapidity of the motion, with the sound of these bells and horns, appears to be very conducive to cheerfulness, for you seldom see a dull face in a cariole. The Canadians always take advantage of the winter season to visit their friends who live at a distance, as travelling is then so very expeditious; and this is another circumstance which contributes, probably not a little, to render the winter so extremely agreeable in their eyes<sup>27</sup>.

Les deux auteurs relatent que les Canadiens sont nombreux à s'aventurer à l'extérieur sur leur carriole. L'auteur anonyme souligne qu'ils le font tous les matins. Ainsi, malgré le grand froid hivernal, ils souhaitent sortir de leur maison, non seulement pour se déplacer, mais surtout pour se divertir. Il est fort plausible que les promenades en carriole sont pour eux l'une des réjouissances extérieures par excellence d'un carnaval nordique où les températures froides rendent plus difficile l'existence de mascarades comme dans certaines régions rurales du sud de la France à la même époque.

Selon plusieurs visiteurs étrangers, cet engouement pour les promenades en carriole demeure constant tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Au cours des années 1806 et 1807, le voyageur et auteur britannique John Lambert se promène dans la vallée du Saint-Laurent. En 1810, il publie en trois volumes les notes de son périple sur le continent nord-américain<sup>28</sup>. À propos de

---

<sup>25</sup> Anonyme, *Canadian Letters: Description of a Tour Thro' the Provinces of Lower and Upper Canada, in the Course of the Years 1792 and '93*, Reprinted for Thomas O'Leary, Montréal, C. A. Marchand, 1912, p. 8-9.

<sup>26</sup> Weld séjourne quinze mois en Amérique du Nord entre 1795 et 1796. Il visite plusieurs endroits aux États-Unis et dans les Haut et Bas-Canada. En 1799, il publie un récit de son voyage dans lequel il décrit les aspects géographiques, sociaux, économiques et politiques du territoire nord-américain. Pour plus de détails, voir G. M. Craig, «WELD, ISAAC», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/weld\\_isaac\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/weld_isaac_8F.html).

<sup>27</sup> Isaac Weld, *Travels Through the States of North America, and the Provinces of Upper and Lower Canada, During the Years 1795, 1796, and 1797*, 4<sup>e</sup> édition, Londres, John Stockdale, 1807, vol. 1, p. 393.

<sup>28</sup> Lambert accompagne son oncle, James Campbell, qui est envoyé au Canada par le comité de commerce du Conseil privé de Londres afin d'encourager la culture du chanvre. Il ne prend toutefois aucunement part à cette

l'hiver, il note que « The diversion of carioling at this season of the year is the greatest pleasure the inhabitants enjoy<sup>29</sup> ». Quelques décennies plus tard, l'officier militaire irlandais George Drought Warburton publie également un récit de voyage à la suite de son affectation au Canada entre 1844 et 1847<sup>30</sup>. Il y raconte que les nombreuses carrioles qu'il aperçoit après les premières chutes de neige « have a very cheerful effect » et sont un spectacle agréable pour un étranger comme lui<sup>31</sup>. En 1853, le célèbre écrivain britannique William H. G. Kingston vient passer sa lune de miel avec sa nouvelle épouse au Canada. Ils y demeurent jusqu'à l'année suivante<sup>32</sup>. Il publie un récit de voyage à la suite de son séjour dans lequel il prétend que « The great amusement of the Canadian winter for all classes and for both sexes is sleighing. Everybody, from the Governor-general to the smallest shopkeeper, has a sleigh of one description or another; and pleasant conveyances they are, with their cheery, tinkling bells and the gay trappings of their steeds. » Il précise que ce divertissement est pratiqué autant parmi les francophones que les

---

mission. Il décide plutôt de parcourir l'Amérique du Nord. Il demeure au Bas-Canada jusqu'en 1807. Il se dirige ensuite vers les États-Unis. Deux ans plus tard, il revient à Québec afin de regagner l'Angleterre. Son récit de voyage comporte plusieurs aquarelles de son cru ainsi que des informations économiques, sociales et scientifiques sur les colonies canadiennes et les États-Unis. Il n'est pas rédigé de manière chronologique, mais thématique. Pour plus de détails, voir Jacqueline Roy, « LAMBERT, JOHN », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 31 mai 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/lambert\\_john\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/lambert_john_5F.html).

<sup>29</sup> John Lambert, *Travels Through Canada, and the United States of North America, in the Years 1806, 1807, & 1808. to Which Are Added, Biographical Notices and Anecdotes of Some of the Leading Characters in the United States*, 2<sup>e</sup> édition, Londres, Printed for C. Cradock and W. Joy; Édimbourg, Doig and Stirling; Dublin, M. Keene, 1813, vol. 1, p. 304.

<sup>30</sup> Capitaine dans l'armée britannique, l'Irlandais George Drought Warburton est affecté au Canada en 1844. Il est en garnison à Montréal du 4 septembre 1844 au 15 juillet 1845 et ensuite du 19 décembre 1845 au 1<sup>er</sup> mars 1847. Pendant son séjour, il se promène dans le Haut et le Bas-Canada ainsi qu'aux États-Unis. Il rédige son récit de voyage pendant qu'il est en poste à Montréal. Son frère, Eliot Warburton, auteur de récits de voyage lui aussi, prépare le manuscrit avant qu'il ne soit publié à Londres en 1846. L'influence de ce dernier s'observe dans la documentation étoffée du récit. George y décrit ses expériences et les caractéristiques sociales, politiques, économiques et historiques du Canada et des États-Unis. Pour plus de détails, voir Elizabeth Waterston, « WARBURTON, GEORGE DROUGHT », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/warburton\\_george\\_drought\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/warburton_george_drought_8F.html).

<sup>31</sup> George Drought Warburton, *Hochelaga; or, England in the New World*, édité par Eliot Waterburton, New York, Wiley & Putnam, 1846, vol. 1, p. 64.

<sup>32</sup> Kingston est surtout reconnu pour ses livres jeunesse. À la suite de son mariage avec Agnes Kinloch, en août 1853, il part en voyage de noces au Canada. Avec son épouse, il se promène dans le Haut et le Bas-Canada et aux États-Unis. Il rentre l'année suivante en Angleterre et décide de publier un récit de voyage relatant son périple en Amérique du Nord. Pour plus de détails, voir J. A. Hamilton, dans *Oxford Dictionary of National Biography*, publié le 23 septembre 2004 et révisé le 6 janvier 2011, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-15629>.

anglophones<sup>33</sup>. De son côté, le journaliste britannique Samuel Phillips Day, dans son récit de voyage publié après son séjour au Canada en 1862, souligne que «Sleighbing, however, is the chief and favourite diversion. Out-door amusements become a relief from the closely pentup residences of the Canadians, in which, owing to the oppressive atmosphere engendered by heated stoves and double windows, it is difficult to respire with comfort<sup>34</sup>.»

Les déplacements hivernaux en carriole représentent un amusement dans toutes les couches de la société canadienne. L'historien Laurent Turcot s'est penché sur le rôle de cette pratique parmi les membres de l'élite de la vallée du Saint-Laurent au XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme c'est le cas pour leurs semblables en France et en Angleterre, la promenade est une façon pour eux de montrer leur statut social et leur richesse. Cependant, dans la vallée du Saint-Laurent, elle constitue, en plus, un amusement qui est intimement associé au climat hivernal et elle se distingue par le type de véhicule utilisé. Au lieu d'être fermée comme en Europe, la carriole de l'élite canadienne est ouverte, car sinon l'air froid resterait emprisonné à l'intérieur. Turcot raconte également que les endroits privilégiés pour la promenade sont ceux où se retrouvent de magnifiques paysages naturels à proximité des villes, comme la chute Montmorency à Québec et le mont Royal à Montréal. Les gens de l'élite cherchent non seulement à exhiber leur aisance, mais aussi à se ressourcer dans le spectacle de la nature<sup>35</sup>. De leur côté, selon Turcot, les gens de condition modeste ne se déplacent pas pour ces dernières raisons. Pour eux, le rôle premier de la promenade «est ici le simple divertissement, mais elle se double, une fois encore, d'une fonction de rassemblement et d'interactions nécessaires à la vie urbaine et rurale<sup>36</sup>». L'historien trifluvien ne précise toutefois pas dans quel cadre les habitants se regroupent et socialisent lorsqu'ils se déplacent en carriole. En fait, l'esprit festif du carnaval joue un rôle déterminant dans la culture de la promenade hivernale populaire au Canada.

---

<sup>33</sup> William H. G. Kingston, *Western Wanderings or, a Pleasure Tour in the Canadas*, Londres, Chapman and Hall, 1856, vol. 2, p. 162-163.

<sup>34</sup> Samuel Phillips Day, *English America: or Pictures of Canadian Places and People*, Londres, T. Cautley Newby, 1864, vol. 2, p. 238-239. Très peu d'informations existent sur Samuel Philipps Day. Il est un journaliste britannique qui vit à Richmond en Virginie et travaille pour le quotidien *Morning Herald* de Londres. Il a publié un autre ouvrage sur le sud des États-Unis. Pour plus de détails, voir Duncan Andrew Campbell, *English Public Opinion and the American Civil War*, Woodbridge, Royaume-Uni ; Rochester, New York, Royal Historical Society, Boydell Press, 2003, p. 120.

<sup>35</sup> Laurent Turcot, *op. cit.*, p. 50-54, 58-61, 68-69.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 68.

### 1.1.2 L'esprit carnavalesque des courses de chevaux

Les deux principaux lieux extérieurs où les Canadiens de condition modeste se réunissent et interagissent lors des promenades à cheval sont le pont de glace et l'église paroissiale. Au cours de l'hiver, il est fréquent que le fleuve Saint-Laurent gèle entièrement et permette de relier les rives nord et sud. En raison des variations du climat, cela ne survient cependant pas toutes les années. Selon l'officier militaire Warburton, « This bridge forms about once in five years, generally two years in succession, not necessarily in the severest winters; but if at low or high tide the weather be very calm, and the frost intense for that brief period, it takes across in *glace ice*, and usually remains solid till the beginning of May<sup>37</sup>. » Lorsqu'il se forme, le pont de glace devient l'un des principaux lieux d'amusement où viennent se rassembler les habitants. Turcot montre que les membres de l'élite de Québec l'utilisent comme un espace de promenade urbaine. De petites cabanes sont installées sur le fleuve gelé dans lesquelles des boissons et des objets sont vendus<sup>38</sup>. Selon Turcot, ces installations, qui s'adressent avant tout à l'élite, font écho à « la fonction commerciale dont se chargent les lieux de promenade au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, fonction qui, une fois encore, va de pair avec la distinction sociale, car la différenciation pécuniaire permet d'assurer et de renforcer la hiérarchie sociale dans la colonie<sup>39</sup> ». Selon quelques auteurs de récits de voyage que nous avons utilisés, les habitants de la campagne profitent moins du pont de glace pour se divertir que pour transporter plus aisément les denrées alimentaires qu'ils vendent au marché de Québec<sup>40</sup>. Cependant, d'autres auteurs précisent clairement que les mieux nantis de la société canadienne ne sont pas les seuls à s'amuser sur le fleuve gelé.

Le 25 février 1792, Elizabeth Posthuma Simcoe, la femme du lieutenant-gouverneur du Haut-Canada, souligne dans son journal personnel que « The scene on the river is now a very

---

<sup>37</sup> George Drought Warburton, *op. cit.*, p. 70.

<sup>38</sup> Elizabeth Posthuma Simcoe, *The Diary of Mrs John Graves Simcoe, Wife of the First Lieutenant Governor of the Province of Upper Canada, 1792-1796*, notes et biographie par John Ross Robertson, Toronto, William Briggs, 1911, p. 78.

<sup>39</sup> Laurent Turcot, *op. cit.*, p. 63.

<sup>40</sup> Elizabeth Posthuma Simcoe, *op. cit.*, p. 76-77; George Heriot, *Travels through the Canadas to which is Subjoined a Comparative View of the Manners and Customs of Several of the Indian Nations of North and South America*, Londres, Printed for Richard Philipps, 1805, p. 33. L'habitant de l'Île d'Orléans Charles Blouin raconte que les habitants utilisent encore les ponts de glace au début du XX<sup>e</sup> siècle pour aller vendre des denrées ou des marchandises dans les marchés de Québec et des villes environnantes. Pour plus de détails, voir Charles Blouin, « Les ponts de glace de l'Île d'Orléans », *Culture & Tradition*, vol. 3 (1978), p. 88-91.

gay one. Numbers are skating; carriages driven furiously, as the Canadians usually do<sup>41</sup> ». Elle semble signifier que toutes les couches de la société se promènent en carriages. Six ans plus tard, l'officier et ingénieur militaire britannique George Landmann affirme dans son récit de voyage<sup>42</sup> que, lorsque le pont prend forme à Québec, plusieurs personnes se massent sur la vaste étendue gelée :

During the night of the 18th of January 1798, soon after my arrival at Quebec, the *pont* was formed, and at an early hour on the following morning, the news of the joyful event was spread throughout the city and circumjacent country; upon which, swarms of sleighs for pleasure and business descended to the river on both sides, and, without inquiring into the strength of the ice, darted off on the newlyformed *pont*, in the fullest confidence that it was abundantly strong, although but six hours old.

It was very interesting to observe the boldness of the horses, in stepping from the shore on to a sheet of ice as bright as a lookingglass, without shyness or perceptible alarm<sup>43</sup>.

Dès le lendemain de sa formation, le pont de glace devient un lieu où convergent les citadins comme les ruraux de la campagne environnante. Les habitants profitent de l'occasion pour venir se promener sur une surface qui, n'étant pas bornée par des chemins étroits, permet une plus grande liberté de mouvement que sur la terre ferme. Ils peuvent circuler dans tous les sens sans nécessairement devoir prendre garde aux autres cochers autour d'eux.

Contrairement aux gens de l'élite qui vont se promener dans leur splendide carriage pour montrer le prestige de leur statut social, la majorité des habitants y viennent pour s'amuser et pour mesurer la rapidité de leur cheval dans un environnement qui facilite le déroulement de courses spontanées<sup>44</sup>. Durant l'hiver 1808, le voyageur britannique Hugh Gray met très bien en

---

<sup>41</sup> Elizabeth Posthuma Simcoe, *op. cit.*, p. 78.

<sup>42</sup> George Thomas Landmann est envoyé dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord à l'automne 1797. Il séjourne d'abord à Halifax, puis à Québec. À partir du printemps 1798, il participe pendant quelques années à des projets de construction d'infrastructures dans les Pays-d'en-Haut et dans les régions de Montréal et de Québec. Il repart pour l'Angleterre à l'automne 1802. Cinquante ans plus tard, il publie le récit de ses aventures et de ses expériences au Canada. Pour plus de détails, voir Barbara R. Tunis, «LANDMANN, GEORGE THOMAS», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 5 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/landmann\\_george\\_thomas\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/landmann_george_thomas_8F.html).

<sup>43</sup> George Thomas Landmann, *Adventures and Recollections of Colonel Landmann, Late of the Corps of Royal Engineers*, Londres, Colburn, 1852, vol. 1, p. 257.

<sup>44</sup> Il se peut que certains habitants plus aisés financièrement tentent d'imiter les comportements des membres de l'élite coloniale, mais les sources utilisées ne permettent pas d'exposer de possibles nuances entre les différentes classes sociales des milieux ruraux.

lumière, dans son récit de voyage<sup>45</sup>, comment les gens des différentes couches sociales profitent à leur manière du pont de glace: «In one quarter, you see numbers of people enjoying the amusement of skating [sic]; in another, you see carioles driving in different directions; for the ice is so strong, that horses go on it with the greatest safety. Sometimes you see cariole races: they go over the ice with great swiftness<sup>46</sup>.» Les membres de l'élite urbaine sont sûrement ceux qui patinent et qui se promènent tout bonnement sur la glace. De leur côté, les habitants des milieux ruraux autour de Québec sont probablement les initiateurs des courses spontanées qui se mettent en branle<sup>47</sup>. Ils cherchent par là à montrer les qualités de puissance de leur monture. Afin de donner une idée de l'intensité et de l'importance de ces courses de chevaux, voici comment l'ingénieur britannique John MacTaggart expose, dans son récit de voyage<sup>48</sup>, l'une d'entre elles sur le pont de glace à La Prairie entre un Canadien et un Américain vers les années 1827-1828 :

When they meet each other in their sleighs on the *snow roads*, they will not steer much aside; an upset in a deep *wreath* is a source of great enjoyment. For some years, the Americans coming from the States with their *notions* to the Montreal great mart, were in the habit of running the Canadians off the road, their lumber-sleighs being much heavier. This did by no means please Jean Baptiste, my hero:

---

<sup>45</sup> Très peu d'informations existent sur Hugh Gray. Il est un homme d'affaires britannique qui est de passage dans la colonie canadienne entre 1806 et 1808. À la suite de son séjour, il publie un récit de voyage dans lequel il traite surtout de la politique et de l'économie canadienne. Il relate également des détails sur la vie sociale des Canadiens. Pour plus de détails, voir Thomas Thorner et Thor Frohn-Nielsen (dir.), *A Few Acres of Snow: Documents in Pre-Confederation Canadian History*, 3<sup>e</sup> édition, Toronto ; Tonawanda, New York, University of Toronto Press, 2009, p. 100-101.

<sup>46</sup> Hugh Gray, *Letters from Canada, Written during a Residence There in the Years 1806, 1807, and 1808; Shewing the Present State of Canada, its Productions-Trade-Commercial Importance and Political Relations. Illustrative of the Laws, the Manners of the People and the Peculiarities of the Country and Climate. Exhibiting Also the Commercial Importance of Nova-Scotia, New Brunswick, & Cape-Breton; and their Increasing Ability, in Conjunction with Canada, to Furnish the Necessary Supplies of Lumber and Provisions to our West-India Islands*, Londres, Longman, Hurst, Rees and Orme, 1809, p. 256.

<sup>47</sup> L'habitant de l'Île d'Orléans Charles Blouin raconte que les courses de chevaux sont encore très populaires sur le pont de glace au début du XX<sup>e</sup> siècle: «Nombre d'insulaires se rendaient sur le chenail, le dimanche, pour voir les courses de chevaux qui se faisaient entre le pont de fer et celui du moulin "Plante" de St-Pierre. Les voitures utilisées pour ce [sic] événement étaient des "cutters" (petites carrioles à patins) que tiraient des chevaux-trotteurs enmenés [sic] de Montmorency par des Boily et des Mathieu. (très peu de participants venaient de l'île).» Pour plus de détails, voir Charles Blouin, *op. cit.*, p. 101.

<sup>48</sup> À l'été 1826, MacTaggart est engagé pour occuper le poste de conducteur des travaux de construction du canal Rideau. Il exécute également, au fil du temps, plusieurs travaux occasionnels sur des chantiers à travers le Haut-Canada. Il retourne en Angleterre à la fin de 1828. Un an plus tard, il publie le récit de son séjour au Canada dans lequel il fournit des données scientifiques sur le territoire et des caractéristiques sur la société canadienne. Il montre un certain mépris pour les colons britanniques, américains et irlandais, mais il apprécie beaucoup les Canadiens français et les Autochtones. Pour plus de détails, voir George S. Emmerson, «MACTAGGART, JOHN», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003- , consulté le 5 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/mactaggart\\_john\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/mactaggart_john_6F.html).

he took his sleighs to the forge, and got a hoop of strong iron round them at the point of concussion; and one day, being apprised of a huge caravan of Yankees coming across the St. Lawrence from Laprairie, the Canadians took to their iron-bound sleighs to meet them. Off at the full gallop they started, hurraing, and made a famous charge on the enemy, broke and overset their laden lumber-sleighs, wheeling pork, flour, eggs, and *frozen hogs* into the snow. How the whips did crack! Jonathan yielded, growling; he could do nothing else; and never after that did he dare to abuse the Canadians on the roads, but divided the path with them pleasantly. They have *bells* on their horse-harness, which add to the jangling confusion, and help greatly to cheer up their snowy exploits<sup>49</sup>.

Cette description dénote le parti pris favorable de l'auteur envers les Canadiens. De plus, MacTaggart désigne les deux protagonistes par des noms très stéréotypés, c'est-à-dire Jean-Baptiste pour le Canadien et Jonathan pour l'Américain, comme s'il affirmait que leurs comportements sont typiques de leur culture respective. Malgré cette généralisation, ce témoignage montre le sérieux avec lequel sont parfois envisagées les courses de chevaux sur la glace gelée du fleuve Saint-Laurent. Il s'agit d'un divertissement, mais il peut constituer en même temps un moyen pour les habitants d'affirmer fermement leur identité nationale devant des étrangers. Ils laissent alors de côté la courtoisie routière habituelle et usent de coups pendables pour gagner<sup>50</sup>.

Cette propension à la course est-elle particulière à la saison du carnaval et révélatrice de sa signification? Probablement. Certes, des courses de chevaux se produisent à d'autres moments de l'année<sup>51</sup>. Toutefois la plupart des témoignages dont nous disposons les situent durant le carnaval. Il est par conséquent fort possible que l'esprit de transgression et de renversement de l'ordre établi associé traditionnellement à cette période festive incite les

---

<sup>49</sup> John MacTaggart, *Three Years in Canada: An Account of the Actual State of the Country in 1826-7-8*, Londres, H. Colburn, 1829, vol. 1, p. 252-253.

<sup>50</sup> Le médecin d'origine québécoise Louis-Prospér Bender indique, dans un article de 1890 destiné au lectorat américain, que les Canadiens ont toujours l'habitude d'être courtois avec les gens de l'élite lorsqu'ils se promènent à cheval. Voici ce qu'il en dit: « They are very fond of horses, and especially a good roadster (*un bon routeur*). The temptation to pass his neighbor on all ordinary occasions, or the resolution not to let his neighbor pass him, is not much resisted. He makes cheerful exception, however, of the local magnates, who are "given the road" through feelings of respect and feudal instincts. As to the commonalty, both they and the horses expect to be put on their mettle whenever they meet on the road. » Pour plus de détails, voir Louis-Prospér Bender, « The French-Canadian Peasantry: Habits and Mode of Life », *Magazine of American History*, vol. XXIV, (novembre 1890), p. 374. Pour plus de détails sur la vie et l'œuvre de Louis-Prospér Bender, voir Patrick Lacroix, « Seeking an "Entente Cordiale": Prosper Bender, French Canada, and Intercultural Brokership in the Nineteenth Century », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes*, vol. 52, n° 2 (printemps 2018), p. 381-403.

<sup>51</sup> Nous avons répertorié seulement trois sources dans notre corpus qui relatent des courses de chevaux qui ont lieu en dehors de la période du carnaval.

habitants à courser plus souvent, et particulièrement à remettre en question les normes sociales en défiant des étrangers (comme dans le cas des Américains à La Prairie) ou des représentants de l'élite sociale. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, John Lambert observe que les gens de la campagne qui viennent à Québec le dimanche pour vendre leurs denrées au marché retournent souvent chez eux en état d'ébriété. Il ajoute qu'en hiver, «when there is not room for more than one cariole on the road without plunging the horse four or five feet deep in snow, these people, having lost their usual politeness by intoxication, do not feel inclined to make way for the gentry in carioles, and will often run their sleighs aboard and upset them». Son compatriote, l'officier militaire Frederic Hildebrand Tolfrey<sup>52</sup>, émet un commentaire semblable alors qu'il se trouve à Québec en janvier 1817: «they [les habitants] one and all drive at a reckless pace, and on returning to their farm-houses at the conclusion of the market day, brim-full of *eau-de-vie*, they stick at nothing, and would rather drive over you than otherwise<sup>53</sup>.» Les hommes que décrivent ces deux auteurs vivent dans une société où les hiérarchies sociales sont marquées et quotidiennement signifiées<sup>54</sup>. Alors, l'esprit carnavalesque est fort probablement le principal facteur qui est à l'origine de leur comportement et non, comme l'affirment Lambert et Tolfrey, l'enivrement. La période du carnaval est peut-être associée à une plus grande consommation de boisson, mais cela ne fait qu'inciter ces habitants à croire encore davantage qu'ils sont en droit

---

<sup>52</sup> Frederic Hildebrand Tolfrey est né en 1794 en Angleterre. Fils de bonne famille, il séjourne dans plusieurs colonies britanniques (Inde, Ceylan, Arabie, etc.) au cours de sa jeunesse en raison du travail de son père qui est avocat. À l'âge adulte, il s'engage dans l'armée. En 1815, alors âgé d'à peine 19 ans, il est transféré au Bas-Canada dans la garnison de la ville de Québec. Il y demeure jusqu'en 1817. Pendant ces deux années, il visite la vallée du Saint-Laurent. Il participe, entre autres, à plusieurs excursions de pêche et de chasse. Après des séjours dans les îles anglo-normandes et dans les Antilles, il revient en Angleterre. Il devient alors journaliste et écrivain. Ses sujets de prédilection sont la chasse et la pêche. Parmi ses nombreux écrits, l'un d'eux raconte son séjour dans la vallée du Saint-Laurent. Dans *The Sportsman in Canada*, Tolfrey décrit surtout la vie quotidienne qu'il mène dans la colonie. Pour plus de détails sur ce récit et la vie de son auteur, voir Andrew Herd et John Austin, «Frederic Tolfrey and the story of Jones's Guide to Norway», dans *The Fishing Museum Online*, consulté le 28 février 2019, [http://www.fishingmuseum.org.uk/frederic\\_tolfrey.html](http://www.fishingmuseum.org.uk/frederic_tolfrey.html). ; Frederic Hildebrand Tolfrey, *Tolfrey. Un aristocrate au Bas-Canada*, traduit et présenté par Paul-Louis Martin, Montréal, Boréal Express, 1979, 221 p.

<sup>53</sup> Frederic Hildebrand Tolfrey, *The Sportsman in Canada*, Londres, T.C. Newby, 1845, vol. 1, p. 266.

<sup>54</sup> Sur l'importance et la reproduction de la hiérarchie sociale dans les milieux ruraux de la vallée du Saint-Laurent aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, voir l'excellent ouvrage de Christian Dessureault, *Le monde rural québécois aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : Cultures, hiérarchies, pouvoirs*, textes présentés par Christine Hudon, Léon Robichaud, Jean-René Thuot et Thomas Wien, Anjou, Québec, Fides, 2018, 432 p. Voir également Colin MacMillan Coates, «Community or Hierarchy?: Arguments Before the Seigneurial Court at Batiscau», dans Donald Fyson, Colin MacMillan Coates et Kathryn Harvey (dir.), *Class, Gender and the Law in Eighteenth- and Nineteenth-Century Quebec: Sources and Perspectives*, Montréal, Groupe sur l'histoire de Montréal, 1993, p. 81-97.



de transgresser l'ordre social en confrontant les gens de l'élite urbaine lorsqu'ils les croisent plutôt que de faire comme à l'habitude et leur céder le passage.

Ces courses hivernales mettent aussi en scène un autre aspect de l'esprit carnavalesque. Un éleveur de chevaux anglophone de Sherbrooke, nommé George Barnard, raconte dans une lettre publiée en 1842 dans un journal américain que les terrains près des églises sont le théâtre, après les messes dominicales hivernales, de nombreuses courses entre les Canadiens. La tenue de compétitions équines sur les surfaces glacées est favorisée par le fait que plusieurs lieux de culte sont situés à proximité de rivières. Barnard souligne qu'il règne dans ces chevauchées une ambiance festive et ludique qui finit par supplanter l'esprit compétitif: « the trials that take place in returning from service are sometimes interesting to witness, and the mode of handicapping, when one horse is allowed to be more powerful or fleeter than another, by transfer of a passenger, perhaps a woman or child from the weaker to the stronger team, is really comical in a high degree<sup>55</sup> ». Comme les habitants rivalisent les uns contre les autres, et non contre des étrangers ou des gens de l'élite, ils préfèrent mettre l'accent sur l'amusement et la camaraderie plutôt que sur l'affrontement. Ils montrent que les courses peuvent aussi servir à produire l'image symbolique d'une communauté soudée, ce qui constitue d'ailleurs l'une des fonctions du carnaval traditionnel.

Les différents témoignages qui ont été présentés illustrent que, comme le mentionnait Laurent Turcot, les habitants de condition modeste se déplacent souvent en carriole dans l'objectif de s'amuser et de se rassembler. Par exemple, lorsque le fleuve ou les rivières de la vallée du Saint-Laurent gèlent complètement, ils s'y dirigent en grand nombre. Les regroupements de ce genre sont un élément central du carnaval traditionnel. De plus, les promenades en carriole des habitants sur le pont de glace, à la fin du marché et à la sortie de l'église constituent un comportement associé à l'esprit carnavalesque. Lorsqu'ils courent entre eux, l'esprit ludique et amusant du carnaval transforme des courses, habituellement compétitives, en des jeux qui donnent l'impression de l'existence d'une communauté unie. Toutefois, lorsque certains compétitionnent avec des étrangers ou des gens de l'élite, ils n'hésitent pas à mettre de côté la courtoisie habituelle sur la route pour jouer du coude afin de

---

<sup>55</sup> George Barnard, *The Spirit of the Times*, New York, XII (1842-3), p. 10, cité dans Robert Leslie Jones, *op. cit.*, p. 134-135.

les confronter, d'affirmer leur identité nationale et de montrer la puissance de leur cheval. Ainsi, ils manifestent des comportements de transgression et de renversement des codes sociaux associés au carnaval. Il s'agit d'éléments carnavalesques beaucoup plus subtils que les déguisements et les mascarades et c'est sans doute la raison pour laquelle l'historiographie ne les a jamais évoqués.

## 1.2 Les veillées hivernales

Le lien entre la culture du cheval des Canadiens des milieux ruraux et le temps du carnaval s'exprime d'une autre façon encore. En effet, si le pont de glace est l'endroit extérieur de réunion privilégié, la maison d'un membre de la parenté, d'un voisin ou d'un ami est le lieu intérieur de la veillée. Comme les habitants demeurent souvent loin les uns des autres, ils doivent nécessairement utiliser leur carriole pour se rendre au domicile de leurs hôtes<sup>56</sup>. Jusqu'au début du carême, les veillées se multiplient dans la campagne canadienne. Selon Robert-Lionel Séguin, depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, elles rassemblent parents, amis et voisins dans un cadre spécifiquement festif. Les habitants ne se rassemblent pas pour réaliser un travail en commun, mais boivent, mangent, chantent, dansent et jouent. Les invitations se renouvellent chaque veillée, lorsqu'un invité enjoint tous les gens présents à venir chez lui à une date ultérieure<sup>57</sup>. Jean Provencher prétend qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les veillées constituent le seul élément du carnaval canadien. Les voisins se déplacent à cheval pour se rendre les uns chez les autres. Sa description, bien que plus détaillée que celle de Séguin, évoque sensiblement les mêmes éléments : les participants mangent, dansent et chantent<sup>58</sup>. Cependant, il ajoute deux composantes, c'est-à-dire que les contes sont aussi très populaires et que certaines veillées se résument parfois à de simples discussions<sup>59</sup>. Ces deux historiens se contentent en fait de décrire, à partir de très peu de sources<sup>60</sup>, les actions festives que les Canadiens exécutent au cours des

---

<sup>56</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 67.

<sup>57</sup> Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 19-22.

<sup>58</sup> Provencher décrit les danses, c'est-à-dire des danses françaises (cotillon) et des danses anglaises, irlandaises et écossaises (gigue simple et double et *reel*), le rôle du violoneux, les chansons (ballades, complaintes, récits, lais, chansons à réponde) et la manière dont le conteur raconte ses histoires.

<sup>59</sup> Jean Provencher, *op. cit.*, p. 554-561.

<sup>60</sup> Séguin ne fonde ses dires sur aucune source, tandis que Provencher utilise un peu moins d'une dizaine de sources (récits de voyage, livre d'histoires du XIX<sup>e</sup> siècle et témoignages d'habitants du XX<sup>e</sup> siècle) à partir desquelles il affirme plusieurs généralités.

veillées<sup>61</sup>. Ces soirées de réjouissances sont pourtant le théâtre d'une sociabilité qui mérite d'être analysée de plus près. Comment interagissent les habitants? Quels sont les objectifs de ces rassemblements nocturnes? Quel est leur lien avec le carnaval?

Quelques sources de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle laissent entendre que les veillées sont omniprésentes dans les campagnes canadiennes. Par exemple, en janvier 1777, le militaire britannique Thomas Anburey est présent à Montréal et il écrit dans son récit de voyage<sup>62</sup> que les habitants «seem to be perfectly in their element; there is nothing but carioling, feasting, and other amusements. The Canadians perfectly resemble the French with respect to dancing, having meetings at each other's houses for that purpose almost every night<sup>63</sup>.» Ce genre de rassemblement entre familles, amis et voisins attire aussi l'attention du clergé. À l'hiver 1774, le curé Jacques Hingan de l'Islet, dans le Bas-Saint-Laurent, se plaint à l'évêque Jean-Olivier Briand que plusieurs de ses paroissiens se conduisent de manière inappropriée lors de festins organisés dans une maison du village<sup>64</sup>. À la fin du siècle, le voyageur irlandais Isaac Weld prétend que, pendant la période hivernale, les Canadiens «meet in convivial parties at each other's houses, and pass the day with music, dancing, card-playing, and every social entertainment that can beguile the time». Weld précise également qu'ils se déplacent en carriole «from place to place, in the most agreeable manner, and with a degree of swiftness that appears almost incredible; for with the same horse it is possible to go eighty miles in a day, so light is the draft of one of these carriages, and so favourable is the snow to the feet of the horse<sup>65</sup>». Ces témoignages montrent que les habitants ont l'habitude d'utiliser leur cheval lors du carnaval

---

<sup>61</sup> Les folkloristes Madeleine Doyon-Ferland et Sœur Marie-Ursule précisent également qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, chaque membre d'une même famille organise à tour de rôle une réception dans les semaines suivant l'Épiphanie au cours de laquelle ils chantent et dansent au son de la musique et jouent aux cartes. Pour plus de détails, voir Madeleine Doyon-Ferland, *op. cit.*, p. 95; Sœur Marie-Ursule, *op. cit.*, p. 75.

<sup>62</sup> Thomas Anburey est lieutenant dans l'armée britannique. En 1776, son régiment est envoyé à Québec pour combattre les rebelles américains qui assiègent la ville. Il se rend ensuite vers Montréal et l'année suivante, sous la direction du général John Burgoyne, il part vers Albany et Boston. Toutefois, les troupes britanniques se font battre à Saratoga en octobre. En compagnie de ses camarades, Anburey est fait prisonnier et transporté en Virginie. Après avoir été libéré en 1783, il retourne en Angleterre et décide de publier le récit de son séjour en Amérique du Nord. Il y décrit abondamment les mœurs des habitants canadiens de l'époque. Pour plus de détails, voir «Anburey, Thomas», dans *Répertoire du patrimoine culturel du Québec*, consulté le 4 juillet 2018, [http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=17291&type=pge#.Wz02bSen\\_IW](http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=17291&type=pge#.Wz02bSen_IW).

<sup>63</sup> Thomas Anburey, *Travels through the Interior Parts of America: in a Series of Letters by an Officer*, Londres, Printed for William Lane, 1789, vol. 1, p. 151.

<sup>64</sup> AAQ, 22 A, Copie de lettres, vol. 4, p. 465-466.

<sup>65</sup> Isaac Weld, *op. cit.*, p. 391-392.

pour se rendre chez l'un d'entre eux afin de partager un repas, de danser et/ou de jouer aux cartes.

### 1.2.1 L'impact négligeable du climat hivernal

Les premières sources qui décrivent concrètement le déroulement des veillées datent toutefois du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Tel que nous le verrons, ces témoignages exposent très bien la diversité des réjouissances. À son tour, cette diversité permet d'observer quels sont les impacts des divertissements dans la vie des habitants des milieux ruraux. En premier lieu, on constate que le climat hivernal très rigoureux a certaines répercussions sur la tenue des festivités du carnaval canadien. Entre 1806 et 1808, lors de son passage dans la vallée du Saint-Laurent, le voyageur britannique Hugh Gray souligne que certaines tempêtes de neige très intenses empêchent parfois tout déplacement des chevaux à l'extérieur. Les gens ne peuvent quitter les lieux et par conséquent, la fête se poursuit toute la nuit : « the fiddlers again strike up the merry dance, and the whist players again cut for partners; what cannot be cured, must be endured. Day-light comes at last, and enables the party to take the road homeward without the danger of losing their way<sup>66</sup>... » Gray fournit également des détails sur la température ambiante dans les maisons pendant les veillées. Il précise qu'elles sont chauffées modérément par un poêle, ce qui les rend très confortables. Contrairement à ce qu'il pensait, « both the ladies and gentlemen in the coldest weather, are dressed in the assembly-room as thinly as they are in England in summer ». Il observe que les gens sont très bien adaptés au grand froid canadien. Même lorsque la température est sous le point de congélation, certaines personnes s'emmitouflent correctement et n'hésitent pas, après avoir eu chaud en dansant, à sortir à l'extérieur, « without next day feeling the least inconvenience<sup>67</sup> ». Cette adaptation est également observée par d'autres étrangers dans les décennies subséquentes. Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, consul français à Québec, effectue une enquête de type sociologique dans le village de Saint-Irénée au cours des années 1861-1862. Il note avec précision les mœurs de la population locale. Il précise que lorsque les habitants se rendent chez l'hôte de la veillée, ils ne craignent pas le froid, même s'il est vif, « grâce aux précautions que l'on prend, aux fourrures dont on s'enveloppe ; il est

---

<sup>66</sup> Hugh Gray, *op. cit.*, p. 270-271.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 250.

d'ailleurs toujours supportable, quand il n'est pas accompagné de vent<sup>68</sup>». Il semble donc que le froid et la neige n'empêchent aucunement le déroulement des veillées. Bien qu'ils contraignent les habitants à confiner leur rassemblement dans leur maison, ils n'amointrissent nullement leur volonté de se rendre dans les soirées et de s'y amuser. En fait, ils ne font que les ralentir parfois sur la route ou les contraignent à demeurer plus longtemps chez leur hôte.

### 1.2.2 L'esprit communautaire des soupers

Que font exactement les Canadiens des milieux ruraux lorsqu'ils s'isolent dans ces maisons ? Les sources montrent qu'il n'existe pas nécessairement un seul genre de veillée à cette époque. En effet, certaines réunions sont focalisées davantage sur le repas, d'autres sur les danses ou encore sur les contes. De plus, lors de chacune de ces différentes réunions, l'objectif et l'âge des participants diffèrent. Par exemple, lorsque les habitants mettent l'accent sur le partage d'un repas, les veillées regroupent souvent des familles entières, c'est-à-dire les enfants, les jeunes, les parents et les aînés. Cela n'est guère surprenant, car comme le rappelle la sociologue Anne Dupuy, «l'alimentation est l'un des rares modes de socialisation et de transmission communs entre les âges et finalement où toutes les générations peuvent se rencontrer<sup>69</sup>». Ces rassemblements sont très communautaires et sont axés sur la profusion de la nourriture. L'abondance alimentaire constitue d'ailleurs l'un des traits caractéristiques des repas carnavalesques<sup>70</sup>. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le médecin et juge de paix canadien Pierre-Jean de Sales Laterrière<sup>71</sup> soutient qu'en hiver, les Canadiens «assemble not merely to see one another,

---

<sup>68</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, «Paysan de Saint-Irénée d'après les renseignements recueillis sur les lieux en 1861 et 1862», dans *Les Ouvriers des deux mondes : études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières des diverses contrées et sur les rapports qui les unissent aux autres classes*, Paris, Siège de la Société d'économie sociale, 1885, tome 5, p. 100.

<sup>69</sup> Anne Dupuy, «Regard(s) "sur" et "par" l'alimentation pour renverser et comprendre comment sont renversés les rapports de générations: l'exemple de la socialisation alimentaire inversée», *Enfances, Familles, Générations*, n° 20 (printemps 2014), p. 81.

<sup>70</sup> Par exemple, on rappellera que, dans le Languedoc, de nombreuses fêtes alimentaires sont organisées durant le carnaval au XIX<sup>e</sup> siècle. En janvier et en février, des fêtes du cochon, dont l'objectif est de tuer un porc pour organiser un repas communautaire, ont lieu. Pour plus de détails, voir Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *op. cit.*, p. 211-213.

<sup>71</sup> Pierre-Jean est le fils du médecin français Pierre de Sales Laterrière. Il apprend la médecine auprès de son père et suit une formation en Angleterre. À partir de 1810, il pratique son métier à Québec. Après un séjour en Europe, où il se marie, il revient dans la vieille capitale. En 1823, il s'installe définitivement en Angleterre où il gère les affaires de son beau-père décédé depuis peu. Pendant ses années outre-mer, il joue un rôle de courroie de transmission entre les politiciens canadiens et le gouvernement de Londres. Pour sensibiliser l'opinion publique anglaise à la cause canadienne, il décide de publier, en 1830, un ouvrage sur l'histoire, la politique et les mœurs de

but with a serious intention of enjoying themselves; and to this enjoyment they wisely deem eating to be an absolutely necessary adjunct». Il précise qu'ils consomment surtout une grande quantité de viande<sup>72</sup>. Dans les années 1840, l'écrivain et politicien Louis Fréchet<sup>73</sup> rapporte que les habitants de Lévis organisent ce qu'il appelle un fricot, c'est-à-dire «un repas prié que les gens à l'aise offraient à leurs amis, gogailles somptueuses, véritables régales de sardanapales, où les tables croulaient sous l'abondance des mets, et dont les rogatons pouvaient nourrir dix familles pour le reste de l'hiver<sup>74</sup>». Une vingtaine d'années plus tard, le consul français Gauldrée-Boilleau explique qu'à Saint-Irénée, en janvier, les habitants ont l'habitude d'organiser un repas comportant une profusion de mets où ils invitent leurs amis et leurs voisins<sup>75</sup>. Vers la même époque (années 1850-1860), un cultivateur de Saint-Louis-de-Blandford, nommé Hyacinthe Saint-Germain<sup>76</sup>, raconte dans le livre qu'il consacre à l'histoire de son village, que «Tout le temps du carnaval, ce n'était ni plus ni moins qu'une succession de soupers, d'un voisin à l'autre». Chaque maisonnée se fait un devoir de recevoir les familles voisines des environs pour leur offrir une bonne part de leurs réserves alimentaires. Pour ce faire, les pères de famille font les invitations de vive voix :

Lorsque l'un des invités, après s'être consulté avec sa femme, qui toujours l'accompagnait, avait décidé de donner son souper, son repas, à tel jour, il montait soit sur une table ou sur une chaise, et, par un geste qui était connu, il demandait le silence, la cessation des chansons, et alors, d'une voix haute et ferme s'il le pouvait, il annonçait qu'à tel jour, chez un tel en se nommant, il y aurait un encan, où tout serait sacrifié ; tout le monde était invité à assister. Il va sans dire que, séance tenante,

---

son peuple. Pour plus de détails, voir Pierre Dufour, «SALES LATERRIÈRE, PIERRE-JEAN DE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 6 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/sales\\_laterriere\\_pierre\\_jean\\_de\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/sales_laterriere_pierre_jean_de_6F.html).

<sup>72</sup> Pierre-Jean de Sales Laterrière, *op. cit.*, p. 133-134.

<sup>73</sup> Louis Fréchet est né en 1839 à Lévis. Après avoir étudié en droit, il travaille comme journaliste. Il se fait également connaître en tant que littéraire. Il rédige de nombreux poèmes, pièces de théâtre et contes. Il reçoit d'ailleurs un prix de l'Académie française, en 1880, pour ses recueils de poésie. Il s'implique aussi en politique en étant élu comme député fédéral en 1874. Vers la fin de sa vie, il rédige ses souvenirs d'enfance qui seront publiés sous le titre *Mémoires intimes*. Pour plus de détails, voir Jacques Blais, «FRÉCHETTE, LOUIS», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 13, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 13 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/frechette\\_louis\\_13F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/frechette_louis_13F.html).

<sup>74</sup> Louis Fréchet, *Mémoires intimes*, La Bibliothèque électronique du Québec, collection Littérature québécoise, vol. 131, version 1.0, s.d., p. 81.

<sup>75</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, *op. cit.*, p. 67.

<sup>76</sup> Pour plus de détails sur cet auteur et son livre d'histoire, voir le premier chapitre sur les noces.

l'offre était acceptée, et promesse était faite de la part des assistants de ne pas manquer à l'invitation<sup>77</sup>.

La quasi-obligation pour chaque famille d'organiser son propre souper illustre que ces repas ont pour objectif d'assurer la cohésion sociale dans les petites communautés rurales. De nombreux historiens, sociologues, anthropologues et littéraires ont montré que la nourriture, la convivialité et la commensalité permettent de rapprocher les personnes sur le plan physique, mais également relationnel, car elles tissent et renforcent les liens de solidarité. En d'autres mots, elles sont des facteurs de cohésion et d'intégration sociale<sup>78</sup>.

La société canadienne du XIX<sup>e</sup> siècle, comme les autres sociétés préindustrielles, repose également sur des relations de don et de contre-don. Il s'agit de relations de réciprocité dans lesquelles chacun a l'obligation de donner, celle de recevoir et celle de donner en retour<sup>79</sup>. Ces relations peuvent se présenter sous différentes formes<sup>80</sup>, mais, dans le cas présent, le jeu de réciprocité ainsi que les règles de conduite qui en découlent sont fondés sur la générosité de voisinage<sup>81</sup>. Certaines de ces relations de don et de contre-don sont intimement liées à certaines périodes du calendrier annuel. Par exemple, le carnaval est l'un de ces moments forts au cours duquel le don est réalisé au sein d'un même milieu social afin de renforcer l'idée de réciprocité dans une communauté donnée. Lucien Faggion prétend que dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle si « le voisinage ne participait pas à cette forme de générosité populaire, la mauvaise fortune et la

---

<sup>77</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *Charles Héon, fondateur de la Paroisse de Saint-Louis de Blandford: premier colon du comté d'Arthabaska; mœurs, coutumes, épisodes de la vie d'autrefois*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1905, p. 44-45.

<sup>78</sup> Martin Latreille et Françoise-Romaine Ouellette, *Le repas familial. Recension d'écrits*, INRS (Institut national de la recherche scientifique) Centre Urbanisation Culture Société, 2008, p. 17-18.

<sup>79</sup> Le père de cette théorie est l'anthropologue Marcel Mauss. Selon lui, les sociétés ont inventé ces relations de réciprocité afin d'empêcher de possibles conflits. Pour plus de détails sur cette théorie du don, voir le cinquième chapitre sur la plantation du maïs.

<sup>80</sup> Alain Caillé, Philippe Chanial, Jean-Frédéric de Hasque et Caroline Sappia, «Présentation», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 6; Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, avant-propos de David Graeber, Londres; New York, Routledge Classics, 2017 [1972], p. 135. Bien que le titre *Stone Age Economics* laisse croire que Sahlins traite de sociétés de l'époque de l'Âge de pierre, il n'en est rien. En effet, son analyse est fondée en grande partie sur la culture maorie de Nouvelle-Zélande au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Son propos peut donc très bien être appliqué à la société canadienne préindustrielle.

<sup>81</sup> Selon Lucien Faggion, il existe quatre types de comportements sur lesquels reposent les relations de réciprocité : la charité chrétienne, la libéralité nobiliaire, les faveurs de l'amitié et la générosité de voisinage. Pour plus de détails, voir Lucien Faggion, «Une civilisation du don? Les usages d'un paradigme à l'époque moderne», dans Lucien Faggion et Laure Verdon (dir.), *Le don et le contre-don: Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2010, p. 69-71.

mauvaise réputation pouvaient s'abattre sur lui<sup>82</sup>». Faggion ajoute que selon «une logique reposant sur l'harmonie sociale, le don est l'ordonnateur des relations sociales, établit des dispositifs, détermine le statut de chaque individu, maintient une sorte de cohésion communautaire au sein de laquelle chaque membre détient sa place<sup>83</sup>». À en juger par les propos de Louis Fréchette, la même mentalité est présente dans les campagnes de la vallée du Saint-Laurent. Ce dernier affirme que, dans sa communauté à Lévis, «ceux qui avaient été invités à un fricot étaient tenus de faire fricoter les autres à leur tour», mais qu'un homme, qui n'a été invité par aucune famille du voisinage, prend la décision de préparer son propre fricot et de n'y convier personne<sup>84</sup>. Les relations de réciprocité du carnaval canadien servent donc à montrer à chacun la place que les autres lui assignent et à exposer les conséquences qui découlent à celui qui est ostracisé.

Les habitants, tels que ceux décrits par Saint-Germain, qui collaborent pour que la majorité d'entre eux puissent se rencontrer, discuter, s'amuser et partager, ont le plaisir d'exhiber la nourriture qu'ils ont accumulée en quantité, car cela suscite l'admiration des leurs et, du même coup, leur procure un certain prestige. Cette succession de soupers où les mets abondent constitue en fait un petit *potlatch* qui permet à ses organisateurs d'affirmer leur poids sociétal et leur ascendant local, car les invités leur sont redevables<sup>85</sup>. Ceux qui ne peuvent égaler la générosité de leurs donateurs reconnaissent leur dette envers eux en leur vouant un respect et en acceptant leur supériorité. Il est également important de spécifier que les nombreuses sortes de viande qui sont à l'honneur au cours des repas ont été obtenues lors des boucheries de novembre et de décembre<sup>86</sup>. Les habitants ont tué plusieurs de leurs animaux de ferme et ont ainsi emmagasiné une grande quantité de viande pour tout l'hiver, car la température froide congèle les différentes pièces de bœuf, de mouton, de volaille, de porc, etc. Cette abondance de

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 72. Les caractéristiques de ces relations de réciprocité demeurent encore présentes dans certaines communautés françaises du XX<sup>e</sup> siècle. L'ethnologue Richard Bucaille a observé que, dans un petit village situé dans les hauteurs des monts Foretz, les habitants font des petits *potlatches* qui ont «les avantages et inconvénients afférents : forte solidarité, disponibilité des voisins, entraide usuelle, travaux en commun, etc. ; mais aussi brouilles inexpiables – avec mise à l'écart obsidionale et sans fin de familles entières – lorsque se produit une rupture quelconque en ces pratiques». Pour plus de détails, voir Richard Bucaille, «Petit *potlatch* au sommet du Forez : tableautin ethnographique désabusé», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 342-346.

<sup>83</sup> Lucien Faggion, *op. cit.*, p. 75.

<sup>84</sup> Louis Fréchette, *op. cit.*, p. 82.

<sup>85</sup> Richard Bucaille, *op. cit.*, p. 344 ; Christian Ferrié, «L'agonistique sociale du don/contre-don», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 62.

<sup>86</sup> Pour plus de détails sur les boucheries de la fin d'automne, voir le premier chapitre sur les noces.



nourriture carnée périodique explique aussi pourquoi ils peuvent concocter de si grands repas communautaires pendant le carnaval.

Un habitant de L'Île-aux-Coudres, nommé François Tremblay, décrit avec maints détails ces soupers communautaires et illustre par le fait même leurs rôles sociaux pendant le carnaval canadien. En 1875, le célèbre prêtre-historien Henri-Raymond Casgrain va se promener sur l'île située en face de la seigneurie des Éboulements dans Charlevoix. En compagnie d'un ami, il visite François Tremblay et ce dernier lui relate ses souvenirs d'enfance sur les grands soupers qui s'organisaient dans l'île. Il affirme qu'ils regroupaient entre trente et quarante personnes dans une ambiance conviviale, mais simpliste: «Il n'y avait pas grande cérémonie, mais ce qu'on avait était offert de grand cœur; chacun s'asseyait comme il pouvait. Les chaises n'étaient pas communes dans les maisons. De chaque côté de la table deux billots qui supportaient une planche servaient de siège. Ça et là quelques chaises ou un coffre. Le reste des convives se tenaient debout.» Il ajoute que la diversité des plats était au rendez-vous. Les convives pouvaient se partager un ragoût de porc, de bœuf ou de mouton qui cuisait «dans un grand chaudron de trente ou quarante gallons, pareil à ceux dont on se sert dans les sucreries». Il y avait également des pâtés, des tourtières, des côtelettes de porc, des quartiers de veau et de mouton, des volailles et des fruits de mer. En dessert, ils se régalaient de «pâtisseries frites dans la graisse ou dans l'huile de marsouins; elles étaient de deux sortes: les *rubandelles*, et les *tracas-fendus*, ce que vous appelez *croquesignoles*». Lorsqu'ils étaient prêts à entamer le repas, le mot d'ordre était de s'assurer que tous puissent avoir ce qu'ils souhaitent:

A [sic] l'heure du repas, tous ces mets étaient apportés et entassés à la fois sur la table. Chacun se servait à sa guise. Ceux qui n'avaient pas d'assiettes enlevaient un morceau de croûte qui recouvraient [sic] les pâtés, le renversaient sur la table et le remplissaient de viande. La politesse exigeait de toujours veiller sur ses voisins pour voir à ce qu'ils ne manquassent de rien. Dès qu'on s'apercevait qu'il ne restait que peu de choses devant l'un d'eux: — Frère, disait-on (c'est l'expression consacrée), tu fais pitié; et l'on approchait devant lui de nouveaux plats. Pendant que les mets disparaissent à vue d'œil, le maître de la maison faisait, de temps en temps, le tour de la table, tenant en main une tasse ou un gobelet d'étain, et versait un coup de liqueur à chacun des convives<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Henri-Raymond Casgrain, «Un pèlerinage à L'Île-aux-Coudres», dans *Opuscules*, Québec, A. Coté, 1876, p. 156-160.

Casgrain enjolive sûrement les propos de Tremblay, car son texte, comme le rappelle Pierre Rajotte, a tendance à substituer L'Île-aux-Coudres à une Île mythique dans laquelle s'estompent « systématiquement les réalités présentes derrière l'évocation d'un passé idéalisé<sup>88</sup> ». Au-delà de cette idéalisation demeure tout de même à nouveau l'existence de l'obligation du don parmi les habitants qui se manifeste par des soupers dont l'objectif est de resserrer les liens entre eux dans une ambiance festive. Certaines sources insistent d'ailleurs sur cette fonction sociale. Par exemple, le curé de Chambly, Jean-Marie Mignault, écrit à l'évêque Joseph-Octave Plessis, en janvier 1846, « que ces assemblées de voisins & d'amis servent souvent à réunir les flaneurs [sic], les amis et les voisins et à maintenir la paix entre eux<sup>89</sup> ». Quant à lui, Gauldrée-Boilleau affirme qu'en saison hivernale, « on va se voir, on s'invite mutuellement ; on resserre les liens de famille ou d'amitié interrompus pendant l'été<sup>90</sup> ». Les organisateurs des repas ne donnent pas de manière désintéressée et les soupers permettent de maintenir les rapports hiérarchiques dans la société rurale canadienne<sup>91</sup>.

En ce qui concerne les plats servis par les hôtes, leur abondance et leur extravagance sont dignes des caractéristiques carnavalesques traditionnelles. La seule différence réside dans le fait que cette extravagance se limite à la nourriture et ne s'observe pas aussi facilement dans les habits ou les comportements des participants. Toutefois, bien que l'élément central de ces soirées soit le repas, cela ne signifie pas qu'il n'y existe aucun autre divertissement. En effet, la plupart du temps, on chante et on danse. Dans son journal personnel, la femme de Lord Aylmer, gouverneur général du Bas-Canada entre 1831 et 1835, note que lorsqu'elle se rend aux chutes de la rivière Chaudière, un habitant lui raconte que les familles de l'endroit se rencontrent lors des soirées d'hiver et dansent au son du violon<sup>92</sup>. Au cours de son enfance, dans les années 1840, Louis Fréchette se remémore que les fricots d'hiver sont ponctués de vieilles chansons françaises telles que *Charmante Gabrielle*, *La mer m'attend*, *Un vieux marin* et *Te souviens-tu ? disait un capitaine*<sup>93</sup>. À L'Île-aux-Coudres, François Tremblay rapporte que le repas « se

---

<sup>88</sup> Pierre Rajotte, « Les pèlerinages de Henri-Raymond Casgrain : de la référentialité à l'intertextualité », *Voix et Images*, vol. 22, n° 2 (hiver 1997), p. 300.

<sup>89</sup> ADSJL, 1A/129, Saint-Joseph (Chambly), lettre de Jean-Marie Mignault à Mgr Plessis, 24 janvier 1846.

<sup>90</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, *op. cit.*, p. 100.

<sup>91</sup> Sur ce sujet, voir Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 154 ; Lucien Faggion, *op. cit.*, p. 72.

<sup>92</sup> Lady (Louisa Anne) Aylmer, « Recollections of Canada, 1831 », *RAPQ pour 1934-1935*, Québec, Rédempti Paradis, 1935, p. 306.

<sup>93</sup> Louis Fréchette, *op. cit.*, p. 81-82.

terminait par quelques couplets de chansons dont les joyeux refrains étaient répétés en chœur par tous les convives<sup>94</sup> ». À Saint-Irénée, Gauldrée-Boilleau souligne qu'« au temps du carnaval, [...] les familles se réunissent le dimanche soir et les derniers jours gras. On joue aux *Jeux innocents*, ou bien on danse des giges<sup>95</sup>. » De son côté, le cultivateur François-Hyacinthe Saint-Germain mentionne que les convives chantent après les repas<sup>96</sup>. Ces amusements sont cependant secondaires, car leur rôle n'est pas lié à l'objectif premier de ces soirées, qui est de renforcer la solidarité sociale et les rapports hiérarchiques. Cet objectif est plutôt réalisé par les repas offerts aux autres familles du voisinage, car ils sont au cœur des relations de don et de contre-don qui alimentent ce type de soirée. Les danses et les chants ne font que divertir les convives et ont un rôle d'accompagnement du repas communautaire.

### 1.2.3 Des bals réservés à la jeunesse

Certaines veillées organisées pendant le carnaval sont consacrées principalement à la danse. Contrairement aux repas communautaires, elles ne regroupent pas les familles entières. En fait, bien que des aînés soient souvent présents, elles semblent être destinées avant tout aux jeunes garçons et filles des communautés rurales. D'ailleurs, les deux groupes d'âge ne font habituellement pas les mêmes activités au cours des soirées. Les jeux de cartes sont le lot des aînés, tandis que les danses sont réservées aux plus jeunes. Le médecin français Pierre de Sales Laterrière raconte, dans ses mémoires rédigées à la fin de sa vie<sup>97</sup>, que les Canadiens qu'il côtoie dans ses premières années dans la vallée du Saint-Laurent passent l'hiver à faire des soupers et des bals dans lesquels les dames « jouent beaucoup aux cartes avant et après les danses ». Il ajoute que le jeu privilégié est d'origine anglaise, c'est-à-dire le *wisk* (plus communément appelé

---

<sup>94</sup> Henri-Raymond Casgrain, *op. cit.*, p. 160.

<sup>95</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, *op. cit.*, p. 71.

<sup>96</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *op. cit.*, p. 44-45.

<sup>97</sup> Laterrière est originaire du Languedoc-Roussillon et serait arrivé à Québec via l'Angleterre le 5 septembre 1766. Il se promène à travers le Canada grâce à ses relations familiales et il apprend le métier de médecin. En 1771, il est nommé agent à Québec des actionnaires des forges du Saint-Maurice. Quatre ans plus tard, il s'installe à Trois-Rivières et devient inspecteur des travaux des forges. Il en devient ensuite le commissaire. Après quelques démêlés avec la justice, il se concentre sur la pratique de la médecine et se perfectionne à Harvard. Il finit ses jours à Québec en 1815. Pour plus de détails, voir Pierre Dufour et Jean Hamelin, « SALES LATERRIÈRE, PIERRE DE », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 5 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/sales\\_laterriere\\_pierre\\_de\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/sales_laterriere_pierre_de_5F.html).

le *whist*)<sup>98</sup>. En ce sens, les bals du carnaval, tout en permettant à tous ses participants de se divertir, sont un des principaux lieux de fréquentations pour les jeunes célibataires, fréquentations encadrées par les plus vieux de la communauté<sup>99</sup>. En janvier 1800, l'ingénieur militaire britannique George Landmann effectue parfois quelques excursions dans la campagne autour de Québec en compagnie d'autres officiers de l'armée et leur famille. Lors de l'une d'entre elles, ils se rendent à Château-Richer où, avec l'accord de son propriétaire, ils occupent une maison pour la journée. En fin d'après-midi, ils décident d'organiser une fête avec les villageois :

Having finished our dinner by three o'clock, we proposed to knock up a dance. The master of the house quickly procured us the village fiddler, and we desired him to invite all the belles of the place to come and join in the dance; but, said he, "it will be useless to take that trouble unless each girl is allowed to bring with her, her *farots*, or sweetheart." This was of course agreed to, and shortly afterwards about twenty couples of the country girls and their *farots*, all in their best attire, came; and it was very amusing to observe the very correct, and really refined behaviour of those people—their manner and expression always somewhat overstrained, yet exceedingly respectful. The girls by no means shy, but far from familiar, readily danced with the officers, and the *farots* revenged themselves by offering their hands to our ladies. Although this day's journey must have amounted to fifty miles, yet we were all back in town by nine or ten o'clock<sup>100</sup>.

Cette description illustre que ce sont surtout les jeunes des campagnes qui sont le public cible des veillées de danse. Lorsque les filles demandent la présence de leurs prétendants à un bal, elles montrent que ce cadre social constitue pour elles, et indirectement pour la communauté, le lieu normal des fréquentations. Comme dans plusieurs sociétés occidentales préindustrielles, les bals sont des endroits privilégiés par la communauté pour contrôler les rencontres entre les garçons et les filles<sup>101</sup>. Habituellement, les jeunes se soumettent à cet encadrement hiérarchique. Landmann mentionne qu'ils adoptent un comportement raffiné, quoiqu'un peu trop forcé, et des

---

<sup>98</sup> Pierre de Sales Laterrière, *Mémoires de Pierre de Sales Laterrière et de ses traverses*, Québec, L'Événement, 1873, p. 61-62.

<sup>99</sup> Les fréquentations dans les bals du carnaval seront le sujet principal du troisième chapitre sur le Pays des Illinois. Ainsi, pour obtenir une présentation plus complète de l'historiographie des fréquentations, voir le chapitre trois.

<sup>100</sup> George Thomas Landmann, *op. cit.*, vol. 2, p. 128-129.

<sup>101</sup> Pierre Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n<sup>os</sup> 5-6 (1962), p. 86-108; Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, p. 34-35; Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, New York, Basic Books Inc., 1984, p. 24; Peter Ward, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 66-69.

manières très respectueuses envers les officiers et leur famille. Il s'agit en fait d'actes d'assujettissement qu'ils sont habitués à faire envers l'autorité, qui n'est pas représentée dans ce cas-ci par les aînés de la communauté, mais par des militaires britanniques.

D'autres témoignages exposent également que les veillées de danse dans les campagnes canadiennes jouent un rôle primordial dans la formation des futurs couples. En février 1817, le curé de Sorel, Pierre Bourget, écrit à l'évêque de Québec, Joseph-Octave Plessis, pour lui signifier que certaines personnes de sa paroisse «sortent et reçoivent des banquets», «fréquentent les bals et les danses où il se commet tant de désordres» et «louent leurs maisons pour ces divertissemens [sic] criminels, ces veillés seul à seul entre des personnes de différent sexe<sup>102</sup>». Les propos du curé ne sont pas très descriptifs, mais révèlent très bien que les nombreuses veillées du carnaval sont des occasions pour les jeunes célibataires du village de danser ensemble et de mieux faire connaissance. La même année, l'écrivain et artiste américain Joseph Sansom effectue un séjour dans la vallée du Saint-Laurent duquel il tire un récit de voyage<sup>103</sup>. Il y affirme que, pendant la saison hivernale, «dancing-parties are frequently formed by the young people at one another's houses<sup>104</sup>». Lui aussi laisse entrevoir que les jeunes sont ceux à qui est réservée la piste de danse dans les maisons où se rencontrent les habitants<sup>105</sup>.

Entre 1830 et 1850, la correspondance entretenue par les curés des paroisses rurales et les évêques de Québec ou de Montréal met en lumière que ces lieux de rendez-vous des jeunes célibataires sont habituellement encadrés par les parents et/ou les aînés de la communauté. Il est significatif que ces lettres soient rédigées autour de la période des Rébellions de 1837-1838, car le clergé canadien est particulièrement interventionniste durant cette période pour tenter de

---

<sup>102</sup> ADSH, XVII.C.66, Sorel, lettre de Bourget à Mgr Plessis, 10 février 1817.

<sup>103</sup> Sansom est né à Philadelphie en 1767. Grâce à la richesse de sa famille, il consacre sa vie à la peinture, à la littérature et aux voyages. Il visite les cinq nations iroquoises en 1796 et séjourne en Europe de 1798 à 1802. Il publie un livre qui décrit son séjour en Suisse et en Italie. Puis, il visite la vallée du Saint-Laurent en 1817. Trois ans plus tard, il publie le récit de son voyage dans lequel il décrit la vie sociale, économique, politique et culturelle des Canadiens. Pour plus de détails, voir Charles Coleman Sellers, «Joseph Sansom, Philadelphia Silhouettist», *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 88, n° 4 (octobre 1964), p. 397-401.

<sup>104</sup> Joseph Sansom, *Travels in Lower Canada, With the Autor's Recollections of the Soil, and Aspect; the Morals, Habits, and Religious Institutions, of that Country*, Londres, Printed for Sir Richard Phillips and Co., 1820, p. 39.

<sup>105</sup> Il est possible que les auteurs des sources affirment que les jeunes sont les seuls à fréquenter la piste de danse, car ils sont beaucoup plus nombreux. En effet, certains parents qui les surveillent dansent peut-être aussi à l'occasion, mais les auteurs ne jugent pas bon de le mentionner, car il s'agit d'un phénomène beaucoup moins visible.

contrer les idées de soulèvement populaire qui se propagent<sup>106</sup>. En février 1833, l'évêque Joseph Signay rédige une lettre pastorale à l'attention des paroissiens de Saint-Jean-Chrysostome dans laquelle il espère «que les pères et les mères redoubleront leur attention et leur vigilance à l'égard de leurs enfans [sic], qu'ils refuseront courageusement leurs maisons à ces divertissemens [sic]<sup>107</sup>». Cinq ans plus tard, le seigneur de Berthier, James Cuthbert fils, entretient l'évêque de Montréal, Jean-Jacques Lartigue, à propos de bals auxquels sa famille participe et qui ont lieu chez les habitants de sa seigneurie. Il précise qu'il en organise lui-même un dans son manoir afin de se «rapprocher de mes censitaires<sup>108</sup>». Son objectif devient plus clair lorsque l'on prend en considération qu'on se retrouve alors en plein cœur du conflit patriote. Lartigue lui répond que «dans les danses composées de personnes de sexes différents, [...] il est difficile à des jeunes personnes de s'y garder contre toutes pensées, imaginations, regard ou paroles peu convenables, aussi bien qu'aux parents de les en préserver<sup>109</sup>». En janvier 1841, le curé de La Prairie, Grégoire Chabot, écrit à l'évêque Ignace Bourget pour lui signifier que la présence d'adultes mariés lors des bals n'est pas le gage d'un encadrement adéquat, au contraire: «l'expérience constate que les réunions où il y a des gens mariés, ceux-ci sont les plus scandaleux, par leurs paroles obscènes [sic], leurs discours déshonnêtes, etc<sup>110</sup>.» La même année, à Saint-Polycarpe, l'échange entre le curé Joseph Quévillon et l'évêque Bourget déplore que les jeunes fréquentent les bals et que «des personnes [...] laissent danser leurs enfans [sic], parens [sic] ou voisins, sous leurs yeux<sup>111</sup>». Les condamnations et les craintes émises par les curés et les évêques exposent que les adultes sont toujours présents pour surveiller les agissements des jeunes célibataires. Ils s'assurent probablement que les garçons et les filles respectent un certain décorum.

La fonction sociale des bals du carnaval canadien, c'est-à-dire la régulation des fréquentations entre jeunes célibataires, et leur déroulement ne semblent pas grandement évoluer dans les décennies subséquentes si l'on se fie aux exemples décrits par l'immigrant

---

<sup>106</sup> Allan Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 234-239, 358-360.

<sup>107</sup> AAQ, 12 A, Registre des insinuations ecclésiastiques, vol. L, folio 55 r.-56 r.

<sup>108</sup> ADJ, 3.1, Sainte-Geneviève de Berthier, lettre de James Cuthbert à Mgr Lartigue, 29 mars 1838.

<sup>109</sup> ACAM, *Registre des lettres de Monseigneur Lartigue*, vol. 9, p. 34-35.

<sup>110</sup> ADSJL, 9A/114, Saint-Philippe (La Prairie), lettre de Grégoire Chabot à Mgr Bourget, 26 janvier 1841.

<sup>111</sup> ACEV, St-Polycarpe, lettre de Joseph Quévillon à Mgr Bourget, 21 mars 1841 ; ACAM, *Registre des lettres de Monseigneur Bourget*, vol. 2, p. 320-321.

britannique Arthur N. Howard. Ce dernier s'installe dans le petit village de Saint-Léonard-d'Aston en 1876. Il tient un compte-rendu de ses activités quotidiennes dans un journal personnel. Entre la fin janvier et la mi-février 1879, il prend part à deux veillées où les garçons et les filles du village se rencontrent pour mieux faire connaissance. La première veillée a lieu chez un certain monsieur Houde et il note que la maison est « full of relations and friends, the married people spent the evening at cards and gossip, the young in making love ». Que veut-il dire lorsqu'il affirme que les jeunes font l'amour? Se contentent-ils de discuter ou dansent-ils ensemble? Ce qui est certain, c'est que les aînés se tiennent à l'écart en jouant aux cartes, mais ils gardent tout de même un œil sur ces fréquentations. Howard ajoute qu'ils se font servir « two suppers, the last one at 2 o'clock, consisting of pork, potatoes, bread, green tea, pies and maple syrup<sup>112</sup> ». La nourriture fait donc aussi partie des bals, mais contrairement aux soirées de repas communautaires, elle est beaucoup moins abondante, car elle n'est pas au centre des réjouissances. Lors de la seconde veillée, Howard est beaucoup plus précis à propos des actions des jeunes garçons et filles. En compagnie de son ami Daniel C. et des sœurs Houde, il se rend dans une maison où avant d'entamer le bal, il déguste des tartes et consomme du thé. Puis, ils se dirigent tous dans la salle du bal :

some of the dances were new to us but as there was a young man to call them out we made no breaks; I had a headache and no wonder, the room was so hot and full of tobacco smoke; during intervals between the dances songs were sung, some of which were of the plus ultra Byronian style; slept in buffalo robes with many other young men in the dining room<sup>113</sup>.

Cette description illustre qu'entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le troisième quart du XIX<sup>e</sup> siècle, les bals mettent vraiment les jeunes en avant-plan. La danse constitue l'amusement idéal pour leur permettre d'apprendre à se connaître davantage. Ces veillées de fréquentations encadrées par la communauté sont donc l'un des événements festifs les plus populaires pendant le carnaval canadien.

---

<sup>112</sup> Arthur N. Howard, *History of the French in America, with Six Years of Life and Travel in the Province of Quebec*, édité par R. A. N. Harvey, Salt Lake City, Times Steam Print, 1885, p. 69-70.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 71.

### 1.2.4 Les veillées de contes

Si la majorité des veillées sont consacrées aux repas, à la danse et aux fréquentations entre jeunes célibataires, quelques-unes sont plutôt réservées aux contes. Celui qui raconte des histoires, c'est-à-dire le conteur, occupe une place de choix dans l'univers canadien. Il est grandement apprécié tant par les adultes que par les enfants, car, pour une population qui est majoritairement peu alphabétisée, il est l'une des voies privilégiées pour accéder aux histoires qui se transmettent uniquement de manière orale<sup>114</sup>. Bien qu'il ne se fonde sur aucune source, l'historien Robert-Lionel Séguin argue que les veillées de conte se déroulent exclusivement dans le cadre familial et qu'elles n'incluent aucun invité externe<sup>115</sup>. Grâce aux entretiens qu'il a menés avec plusieurs conteurs de Québec, de la Beauce et de Kamouraska au cours des années 1910, le folkloriste Marius Barbeau le contredit en affirmant qu'«aux longs soirs d'hiver surtout, on se rassemblait tantôt chez les uns, tantôt chez les autres. Deux ou trois conteurs favoris y déclamaient ou chantaient tour à tour quelques pièces de leur abondant répertoire<sup>116</sup>.» Les sources du corpus concordent avec cette affirmation de Barbeau. Elles montrent également que les soirées de conte, bien qu'elles aient lieu tout au long de l'année, semblent davantage fréquentes durant le carnaval. De plus, si de nombreux adultes viennent écouter les histoires, le public visé est le plus souvent constitué d'enfants. Par exemple, dans ses mémoires, l'auteur du célèbre roman *Les Anciens Canadiens*, Philippe Aubert de Gaspé, relate que, pendant son enfance à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les jeunes de son village (Saint-Jean-Port-Joli) et lui-même sont bercés par les nombreux contes de revenants qu'ils entendent<sup>117</sup>. La mère du célèbre prêtre-historien Henri-Raymond Casgrain, Éлиза-Anne (née Baby), évoque un souvenir similaire dans ses mémoires. La tante de son mari, Marguerite Johnston (née Casgrain), est venue vivre avec sa famille entre 1829 et 1834, année de sa mort. Cette dernière «s'était faite l'amie de tous les enfants, les rassemblait autour d'elle le soir, dans les longues veillées d'automne et d'hiver ; et

---

<sup>114</sup> Marius Barbeau, *Au cœur de Québec*, Montréal, Les Éditions du Zodiaque, 1934, p. 40. Jusqu'aux années 1880, moins de la moitié des cultivateurs canadiens-français seraient alphabétisés selon Verrette (Michel Verrette, *L'alphabétisation au Québec 1660-1900: En marche vers la modernité culturelle*, Québec, Septentrion, 2002, p. 119).

<sup>115</sup> Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 53-54.

<sup>116</sup> Marius Barbeau, «Le folklore canadien-français», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 9, section 1 (mars 1916), p. 452.

<sup>117</sup> Philippe Aubert de Gaspé, *Mémoires*, Québec, N. S. Hardy, 1885, p. 196.



se plaisait à leur répéter des contes qu'elle narrait si bien qu'à l'entendre sans la voir, on eût cru qu'elle les lisait dans un livre<sup>118</sup>». Dans ses mémoires, Louis Fréchette se remémore également comment les jeunes de Lévis, dans les années 1840, appréciaient les veillées de conte : «la plus grande punition qu'on pût nous infliger, c'était de nous en priver<sup>119</sup>». Il est très perceptible que, contrairement aux soirées de repas et de danse, les enfants occupent une place centrale dans ces réjouissances du temps du carnaval. Pourquoi donc ?

Il faut comprendre quel est l'objectif des adultes lorsqu'ils laissent aller leurs enfants aux soirées de contes. En premier lieu, il est vrai que ces veillées servent à divertir les spectateurs en les transportant dans un univers où le réel se mêle au fantastique. Toujours sans référence quelconque, Robert-Lionel Séguin prétend que le répertoire considérable des conteurs se transmet de père en fils<sup>120</sup>. Son propos est quelque peu réducteur, car comme le démontre le témoignage de madame Casgrain, des femmes aussi racontent des histoires. De plus, Marius Barbeau précise que cette tâche est parfois exécutée par une grand-mère ou un mendiant qui se promène d'un endroit à l'autre et qui paie son gîte en récits ou en chansons<sup>121</sup>. En fait, des personnes assez âgées sont souvent chargées d'animer ces soirées. En général, elles possèdent les mêmes qualités pour rendre leur récit animé, attrayant et authentique : une bonne mémoire, un sens théâtral, une intonation changeante, un vocabulaire imagé et coloré, etc<sup>122</sup>. Les histoires qu'elles privilégient sont le conte et la légende. Selon le littéraire Jean Du Berger, «Hors de l'espace et du temps, le conte a pour objet de divertir l'auditoire qui ne croit pas en ce qui lui est raconté; la légende, par ailleurs, située dans l'espace et le temps du narrateur et de son auditoire, est objet de croyance: à ce titre, elle exerce une fonction d'édification ou de répression<sup>123</sup>». En d'autres mots, le conte est souvent très vieux et est ancré dans un monde merveilleux qui fait rêver, tandis que la légende s'ajuste aux endroits, se camoufle sous l'apparence d'un fait vécu et s'apparente à une anecdote locale inintéressante qui cherche à persuader son auditoire<sup>124</sup>. Elle met souvent en scène des récits où se mêlent des représentants

---

<sup>118</sup> Éliza-Anne Baby, *Mémoires de famille*, Rivière-Ouelle, Manoir d'Airvault, 1869, p. 102-103.

<sup>119</sup> Louis Fréchette, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>120</sup> Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 53-54.

<sup>121</sup> Marius Barbeau, «Le folklore canadien-français», *op. cit.*, p. 452-453.

<sup>122</sup> Jean Provencher, *op. cit.*, p. 559-560; Jean Du Berger, «Marius Barbeau: le conte et le conteur», *Études françaises*, vol. 12, n<sup>os</sup> 1-2 (avril 1976), p. 68-69; Aurélien Boivin, «Jos Violon, un vrai conteur populaire au XIX<sup>e</sup> siècle», *Francophonies d'Amérique*, n<sup>o</sup> 5 (1995), p. 192-194.

<sup>123</sup> Jean Du Berger, «Marius Barbeau: le conte et le conteur», *op. cit.*, p. 62.

<sup>124</sup> Jean Du Berger, «La littérature orale», *Études françaises*, vol. 13, n<sup>os</sup> 3-4 (octobre 1977), p. 229-230.

du « mal » qui sont véreux, paresseux, anticléricaux ou licencieux et qui sont sauvés ou punis par les forces du « bien ». Du Berger affirme que les deux genres littéraires sont aussi populaires auprès des conteurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, les écrivains de cette époque ont surtout recensé le répertoire légendaire, car ils préfèrent les histoires de diables, de revenants et de lutins dans lesquelles les méchants sont punis et les bons récompensés. Le discours répressif de la légende sert leur idéologie de notables et constitue un instrument de contrôle social<sup>125</sup>. Ceci explique pourquoi les conteurs qui sont présentés dans les publications des écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle racontent presque toujours des légendes et non des contes.

À l'image de ces écrivains, les auteurs des sources du corpus insistent uniquement sur l'omniprésence de la légende dans les veillées de contes du carnaval canadien. Le cultivateur François-Hyacinthe Saint-Germain affirme que les histoires de revenants, de feux-follets, de loups-garous, etc. sont fort populaires auprès de la population<sup>126</sup>. Le consul français Gauldrée-Boilleau précise que l'anecdote militaire est également très prisée<sup>127</sup>. À l'hiver 1805, le voyageur écossais Andrew Oliver réside dans la ville de Québec et se lie d'amitié avec quelques familles canadiennes<sup>128</sup>. Lors d'une des veillées de contes à laquelle il assiste, il a la chance d'écouter un vieil homme qui, assis près du poêle, raconte l'histoire de la prise de Québec d'une manière très colorée et romancée :

“After the British had taken Quebec, a French baker was employed to furnish the garrison with bread. An English officer, from the first supply which he presented, took a loaf, and gave it to his dog, while the store lay for distribution among the soldiery. Whether moved to this from suspicion or mere chance, is not said, but the poor animal, after eating the loaf, was suddenly seized with convulsions, and died in apparent agony. The fatal effects of this induced those who were the witnesses of it to make a further trial of the loaves upon other dogs, and they shared the same fate. The baker was apprehended and strictly examined, and he confessed that he had infused or mixed poisonous ingredients in preparing the bread, with a design to poison the garrison. It was strongly suspected that others were in the plot, but he could not be prevailed upon to mention any accomplices. The case being clear, sentence was passed upon the baker, ‘That his own oven should be heated hotter

---

<sup>125</sup> Jean Du Berger, « Folklore et littérature enfantine », *Lurelu*, vol. 4, n° 3 (automne 1981), p. 4.

<sup>126</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>127</sup> Charles-Henri-Philippe Gauldrée-Boilleau, *op. cit.*, p. 57-58.

<sup>128</sup> Il existe très peu d'informations sur Oliver, autres que celles qu'il livre dans son récit de voyage. Il serait originaire de l'Écosse et il séjourne dans la vallée du Saint-Laurent de 1804 à 1805. De retour en Europe, il publie le récit de son voyage dans lequel il fournit des renseignements sur le climat, la politique, l'économie et les mœurs des Canadiens.

than usual, himself thrust into it, and there roasted alive,' which sentence," said the old Canadian, "was quickly put in execution."

After our old gentleman had trimmed his pipe, and emptied it, the stove being also supplied with a stick or two, and the general clatter hushed, he began again. "An English officer of rank, one day, when walking by a convent in the Upper Town, chanced to cast his eyes upon a young lady, who, at the time, was looking out at a window. She was beautiful—his attention was caught, and likewise his affections—but in consequence of her retired situation, it was with the greatest difficulty that he found means to open a private correspondence with her. Being a nun, she was daily under the inspection of her ghastly visitors, whose severity upon the slightest offence she no doubt dreaded. However, a private correspondence was carried on, and the fruits of it began to appear. The holy fathers, inflamed with rage, were determined to dispatch her out of the way, and she was condemned to the flames, the punishment of those who are guilty of fornication within the Holy See. Being acquainted with this their design, she found means to apprise the officer with her awful situation, who went immediately to the holy fathers, and, in a civil manner, demanded her of them, but they stoutly refused, at the same time denouncing vengeance against her. The officer, who little expected to meet with such treatment, ordered out a party of soldiers, drew them up in front of the convent, and sent this short message to the fathers, 'That if the lady that he had demanded was not delivered up without delay, he would burn the nunnery over their heads, with all that appertained to it.' This message, and the manner of delivering it, with a view of the English soldiers under arms, wrought powerfully. They delivered her up, at least the persons sent had free liberty to take her away, although they themselves made their votaries believe that she was wrested from them by force. Whatever might be the consequence afterward, she was sent over the water to Point Levy, and soon after to England<sup>129</sup>."

Dans ces deux histoires se déroulant peu après la prise de Québec, les personnes qui agissent à l'encontre des valeurs morales judéo-chrétiennes sont sévèrement punies. Le boulanger est condamné à être brûlé dans son four, tandis que la jeune religieuse survit, mais est forcée à l'exil. Ces dénouements illustrent que la légende s'avère généralement très moralisatrice. Lorsqu'il la raconte, le conteur intervient dans l'histoire pour condamner le comportement du héros, « qu'il transforme en anti-héros pour mieux le réprimander ». Selon Aurélien Boivin, son discours quelque peu sermonneur lui permet, d'un côté, d'attirer la sympathie de ses auditeurs et de l'autre, de faire désapprouver les protagonistes de son histoire. Il agit ainsi pour défendre et tenter d'inculquer à l'auditoire, dont font partie de nombreux enfants, le modèle culturel dans lequel il baigne, c'est-à-dire les valeurs et la morale de la religion catholique. Il prend le temps

---

<sup>129</sup> Andrew Oliver, *A View of Lower Canada: Interspersed with Canadian Tales and Anecdotes, and Interesting Information to Intending Emigrants*, Édimbourg, Printed by R. Menzies for the author, 1821, p. 18-21.

de leur exposer ce qui les attend s'ils n'agissent pas en conformité avec les valeurs dominantes. Son objectif est donc d'éduquer les enfants qui l'écoutent en marquant leur imaginaire d'images précises associées au « bien » et au « mal »<sup>130</sup>. Le cultivateur Saint-Germain précise d'ailleurs que « les parents ne savaient que faire pour empêcher les enfants et les jeunes gens de sortir le soir ; alors on se servit de ce moyen des histoires fantastiques pour les retenir au foyer. On avait grand soin de dire que tous ces esprits n'avaient de force et pouvoir qu'après la nuit tombée<sup>131</sup>. » Il décrit également les répercussions que ces contes ont sur les enfants lorsqu'ils se mettent au lit en fin de soirée :

Mais aussi, que de nuits d'insomnie ne causaient pas ces veillées ! On se couchait avec l'idée de ces histoires étranges dans la tête ; souvent, après avoir pris un copieux réveillon de viande froide, on s'endormait en se mettant au lit, après s'être couvert la tête avec précaution de tous les draps du lit, tant on craignait de voir ces apparitions étranges. Aussi au premier sommeil les cauchemars ne tardaient pas à se manifester ; on se réveillait tout en nage, et on avait garde de se redécouvrir, tant on avait peur d'avoir peur. La nuit se passait enfin, mais, grand Dieu ! qu'elle avait été longue<sup>132</sup> !

Les deux dernières citations de Saint-Germain nous permettent d'en savoir davantage sur les raisons qui expliquent pourquoi les enfants sont au cœur des veillées de contes dans les sources présentées. Les veillées mettent toujours l'accent sur des légendes, dont l'objectif est d'enseigner à un jeune auditoire les « bonnes mœurs » en leur présentant ce qui arrive aux déviants. Les parents contrôlent leur progéniture en leur faisant peur. Ainsi, ces soirées de contes permettent surtout d'encadrer les enfants et de les mener à suivre un modèle comportemental.

Il ressort donc de cela que les trois principaux genres de veillées qui ont lieu pendant le carnaval canadien au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle remplissent des fonctions différentes. Des familles entières se rassemblent lors de soirées pour partager un repas où la nourriture est très abondante. L'organisation de ces soupers est liée aux relations de réciprocité qui existent dans la société rurale canadienne de l'époque. Chaque famille se doit d'organiser un repas dans le but d'offrir une partie de leurs nombreuses réserves alimentaires hivernales, sous peine d'être mis à l'écart de la sociabilité villageoise. Cette responsabilité « panfamiliale » permet de renforcer et de renouer les liens entre les habitants et de légitimer la hiérarchie locale.

---

<sup>130</sup> Aurélien Boivin, *op. cit.*, p. 195-205 ; Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 53-54 ;

<sup>131</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 49.

De leur côté, les bals constituent plutôt des lieux de rencontre pour les jeunes célibataires. Les garçons et les filles occupent la piste de danse afin de faire connaissance, tandis que leurs parents encadrent et surveillent ces fréquentations en jouant aux cartes un peu à l'écart. Les veillées de contes réunissent plusieurs personnes de tout âge, mais les enfants sont les membres principaux de l'auditoire. Les nombreuses légendes que les conteurs leur racontent s'avèrent très moralisatrices et servent à leur inculquer, par la peur, les valeurs de la morale commune. En somme, la spécificité du carnaval canadien s'observe moins dans les déguisements, les mascarades ou les comportements de transgression ou de renversement de l'ordre social, mais plutôt dans la fréquence des réjouissances populaires. Les habitants passent plusieurs journées lors de cette période de l'année à se réunir dans une ambiance festive. Le climat hivernal rigoureux et l'éparpillement des habitations sur le territoire sont les principaux facteurs qui les incitent à se regrouper dans leurs maisons. Ces deux éléments contribuent aussi à faire des déplacements à cheval un élément important de la période carnavalesque. Les Canadiens des milieux ruraux utilisent très fréquemment leur animal de prédilection pour courser sur les lacs et les rivières gelés ou pour se rendre dans une maison où se déroule une quelconque veillée.

## 2. Le carnaval détroitien

L'historiographie s'est très peu intéressée à la célébration du carnaval par la population francophone de la région de Détroit. L'historienne Catherine Cangany est la seule à traiter des amusements préférés des membres de l'élite francophone et anglophone, c'est-à-dire les *cariole parties*<sup>133</sup>. Lors de ces réjouissances, une vingtaine de couples de l'élite partent de la ville en carriole sur la rivière Détroit gelée pour se rendre à une destination quelconque. Ils transportent avec eux leur nourriture et leur boisson, car ils vont partager un repas et danser. Cangany souligne que cette élite organise aussi de nombreux bals somptueux pendant le carnaval où la

---

<sup>133</sup> Plusieurs auteurs de récits de voyage décrivent des réjouissances similaires au sein de l'élite du Bas-Canada. Dans la vallée du Saint-Laurent, elles portent la plupart du temps le nom de *picnic parties*. À titre d'exemples, voir Elizabeth Posthuma Simcoe, *op. cit.*, p. 60-61 ; Hugh Gray, *op. cit.*, p. 270-271 ; Frederic Hildebrand Tolfrey, *op. cit.*, vol. 2, p. 4-5 ; John Jeremiah Bigsby, *The Shoe and Canoe, or Pictures of Travel in the Canadas. Illustrative of their Scenery and of Colonial Life; with Facts and Opinions on Emigration, State Policy, and Other Points of Public Interest*, Londres, Chapman and Hall, 1850, vol. 1, p. 26 ; Isabella Strange Trotter, *First Impressions of the New World on Two Travellers from the Old in the Autumn of 1858*, Londres, Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1859, p. 83-84.

nourriture et la boisson abondent. Elle se fonde principalement sur le journal personnel du militaire britannique Thomas Hughes (1786-1788) et sur les lettres personnelles du politicien et futur gouverneur du Michigan, William Woodbridge (1815), pour relater ces divertissements<sup>134</sup>. Le portrait du carnaval des habitants de condition modeste demeure donc à être tracé. Est-ce que les caractéristiques du carnaval canadien sont les mêmes à Détroit, une région où l'environnement socioculturel des francophones est très similaire à celui qui prévaut dans la vallée du Saint-Laurent? Pour répondre à cette question, les deux principales réjouissances affectionnées par les Détroitiens de condition modeste pendant cette période hivernale seront analysées. Il s'agit des mêmes que celles que l'on retrouve au Canada, c'est-à-dire les courses de chevaux et les veillées.

## **2.1 L'environnement géographique, social et culturel de la région de Détroit**

Robert Leslie Jones affirme qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, des chevaux canadiens sont envoyés à Détroit. Guillaume Teasdale précise qu'on en dénombre 160 en 1750, 664 en 1779 et 1 112 en 1782. Cela signifie que dans les années 1780, on retrouve en moyenne 3,5 chevaux par habitant (population de 2 012 personnes), tandis que ce chiffre est de 1,5 dans la vallée du Saint-Laurent. Teasdale souligne que les habitants anglophones possèdent individuellement plus de bêtes que les francophones, mais que ces derniers disposent tout de même de la majorité d'entre elles. La quantité de ces animaux s'accroît à un rythme aussi rapide qu'au Canada, puisque leur nombre double presque en l'espace de trois ans. Selon Jones, les habitants ne les emploient pas pour les travaux agricoles, mais plutôt pour transporter des marchandises, se déplacer et courser<sup>135</sup>. Ses affirmations ne sont toutefois pas fondées sur une documentation solide et, en fait, il est plutôt difficile, à partir de l'historiographie, de savoir exactement de quelle manière les habitants utilisent les chevaux dans leurs tâches quotidiennes.

Toutefois, en observant de plus près comment les francophones de Détroit habitent le territoire, il est possible d'imaginer plus concrètement comment le cheval est utilisé. Teasdale a très bien mis en lumière comment, sous le régime français au XVIII<sup>e</sup> siècle, la région de Détroit

---

<sup>134</sup> Catherine Cangany, *op. cit.*, p. 61-69.

<sup>135</sup> Robert Leslie Jones, *op. cit.*, p. 135-136; Guillaume Teasdale, *The French of Orchard Country: Territory, Landscape, and Ethnicity in the Detroit River Region, 1680s-1810s*, Thèse de Ph.D. (histoire), York University, 2010, p. 88-90.

se constitue en une seigneurie directe, c'est-à-dire administrée directement par le monarque français. Tout comme dans la vallée du Saint-Laurent, ce régime seigneurial propose un modèle de division des terres dans lequel les habitants acquièrent une roture ou une censive. Ces censives sont de longues parcelles de terre étroites échelonnées le long de la rivière Détroit sur lesquelles chaque habitant construit sa maison et cultive le sol<sup>136</sup>. Le peuplement sédentaire et l'établissement de petits regroupements de censives, nommées des côtes, débutent en 1734. Puis, entre 1749 et 1751, les autorités coloniales subventionnent le transport et l'installation de dizaines de familles en provenance de la vallée du Saint-Laurent<sup>137</sup>. À partir de ce moment, la manière d'habiter le territoire et l'organisation socio-économique des habitants francophones deviennent très similaires à ce qui prévaut dans la vallée laurentienne.

Après la Conquête britannique, le régime seigneurial est aboli et les habitants francophones deviennent alors propriétaires de leur terre. Toutefois, leur population continue de s'accroître rapidement et il devient très difficile d'acquérir de nouveaux terrains octroyés légalement par les commandants de Détroit. Ils doivent donc se tourner vers leurs voisins autochtones pour obtenir de nouveaux titres de propriété terrienne, mais ceux-ci ne sont pas reconnus par les autorités britanniques. Il faut attendre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant pour que les habitants francophones de part et d'autre de la rivière Détroit, ainsi que ceux vivant en bordure des rivières aux Raisins et Huron, se voient reconnaître leurs titres de propriété par les administrations du Haut-Canada et des États-Unis<sup>138</sup>. Cependant, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ceux qui souhaitent acquérir de nouvelles terres sur les territoires qui s'ouvrent à la colonisation doivent s'installer sur des lots divisés en carrés et non

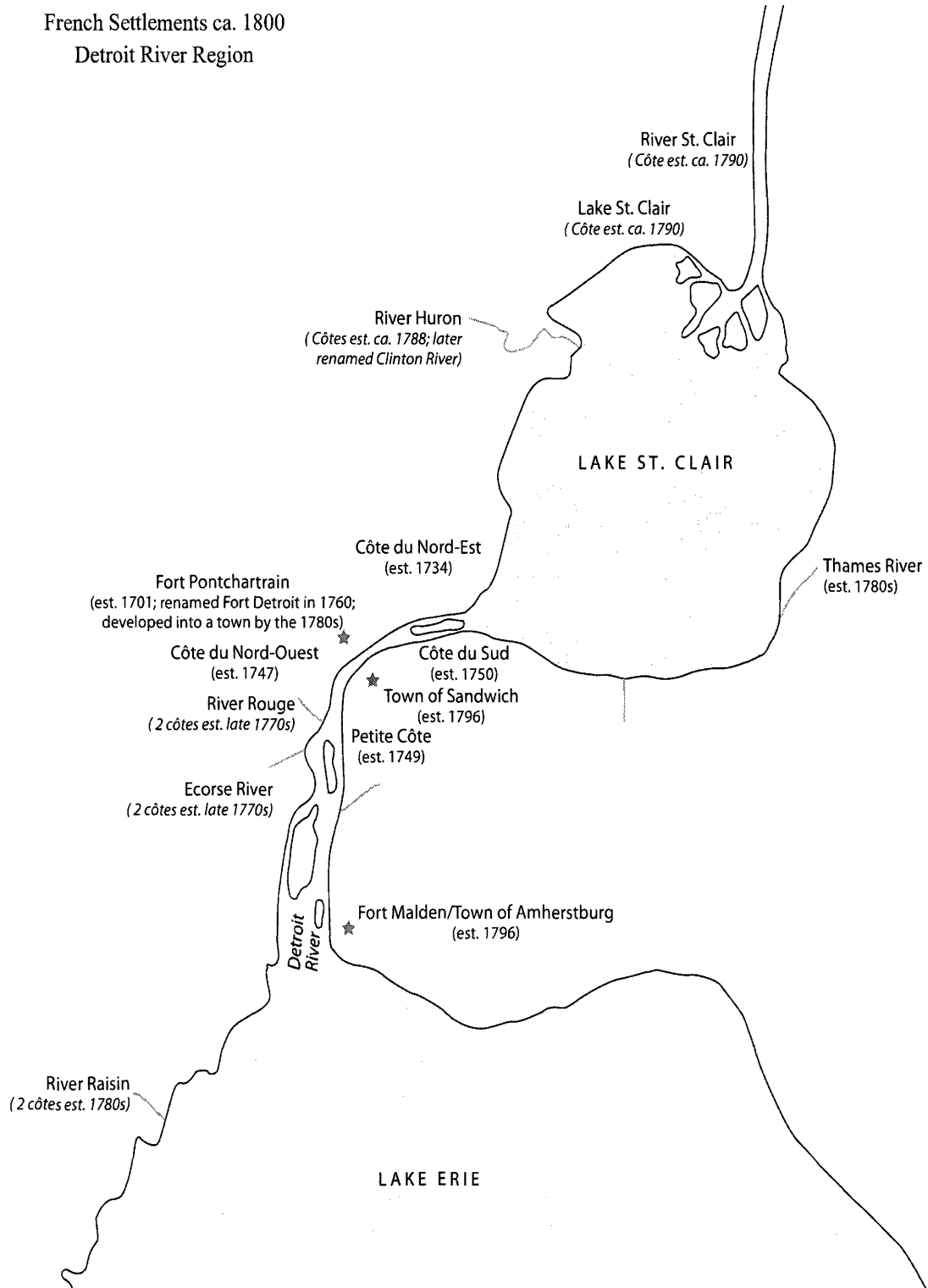
---

<sup>136</sup> L'historienne Jacqueline Peterson précise aussi que la disposition du territoire à Détroit évoque celle de la vallée du Saint-Laurent : « Unlike the stockade community, with its rectangular grid, orderly rowhouses, and avenues, Detroit at large was laid out along the water line. Each man staked out his plot on the available river shoreline, his cabin hugging the bank and his picketed garden trailing like a streamer into the timber behind. The "estates" were narrow, "only 1, 3 or 3 Square Acres in front," and relatively equal in size. » Pour plus de détails, voir Jacqueline Peterson, *The People In Between: Indian-White Marriage and the Genesis of a Métis Society and Culture in the Great Lakes Region, 1680-1830*, Thèse de Ph.D. (histoire), University of Illinois at Chicago Circle, 1980, p. 127-128.

<sup>137</sup> Pour plus de détails sur l'histoire du peuplement français à Détroit, voir Lina Gouger, *Le peuplement colonisateur de Détroit, 1701-1765*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2002, 339 p.

<sup>138</sup> Il est important de noter qu'après l'Indépendance américaine, la Grande-Bretagne garde encore le contrôle de la ville de Détroit. Ce n'est qu'en 1796 qu'elle cède définitivement la rive nord de la rivière aux États-Unis. Ainsi, ceux vivant au sud font partie de la colonie britannique du Haut-Canada, tandis que ceux résidant au nord sont situés en territoire américain. Pour plus de détails sur l'évolution de la communauté francophone dans la région de Détroit, voir Guillaume Teasdale, « The French of Orchard Country », *op. cit.*, p. 26-179.

French Settlements ca. 1800  
 Detroit River Region



**Figure 2: Carte de la région de Détroit (vers 1800)**

Source: Christian Denissen, *Genealogy of the French Families of the Detroit River Region, 1701-1936*, Détroit, The Detroit Society for Genealogical Research, 1987, vol. 1, p. XVII, reproduit dans Guillaume Teasdale, *The French of Orchard Country: Territory, Landscape, and Ethnicity in the Detroit River Region, 1680s-1810s*, Thèse de Ph.D. (histoire), York University, 2010, p. 25.



sur des terrains longs et étroits auxquels ils étaient habitués près des rivières Détroit, aux Raisins et Huron. De leur côté, les habitants anglophones, qui sont de plus en plus nombreux dans la région (côté américain et haut-canadien), ne veulent pas s'établir sur les vieilles terres rectangulaires, mais plutôt sur ces nouveaux lots carrés. Leur absence du premier secteur permet aux francophones qui y demeurent de conserver plus longtemps leur langue et leur culture intactes, tandis que leur forte présence dans le second secteur «had some impact on the local French community», c'est-à-dire qu'elle accélère leur assimilation<sup>139</sup>. Ainsi, tel que le résume Teasdale, malgré les changements politiques qui surviennent dans les décennies suivant la fin du régime français, le maintien du modèle de division des terres des habitants francophones leur permet de préserver la vigueur de leur aire culturelle :

In the Detroit River region, the seigneurial system of land tenure completely ceased to exist before the end of the eighteenth century, yet the septentrional style of land division which it had promoted during the French regime continued to help maintain community cohesion well into the nineteenth century, thereby contributing to the perpetuation of French culture. However, after the British conquest the French in the Detroit River region faced more difficulties than their counterparts in the St. Lawrence valley regarding the recognition of their land titles. Until the end of the eighteenth century, confusion regarding the legality of their land titles imperilled the French presence in the area. Ultimately, the acknowledgment by both Britain and the United States of the French land titles in the Detroit River region at the turn of the nineteenth century allowed for the continuance of the septentrional style of land division where it had already been implemented. More importantly, this recognition solidified the French cultural zone of the Detroit River region for decades<sup>140</sup>.

Toujours selon Teasdale, la vivacité de la culture des habitants s'observe à travers le paysage qu'ils mettent en place sur leur parcelle de terre étroite. Ils implantent, en plus grand nombre que leurs homologues de la vallée du Saint-Laurent, des vergers constitués d'arbres fruitiers<sup>141</sup>. Dans un contexte où la propriété de leurs terres est remise en question par les autorités américaines et haut-canadiennes, ils «created a distinct landscape and asserted ownership to land in specific areas through the planting of orchards<sup>142</sup>». Ainsi, bien que leur manière de faire diffère de celle des habitants de la vallée laurentienne, ils développent une relation étroite avec

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 178-179.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>141</sup> Pour plus de détails sur l'implantation des vergers, voir *Ibid.*, p. 186-233.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 187.

l'environnement dans lequel ils habitent<sup>143</sup>. Teasdale prétend que cette relation leur permet de préserver, jusque dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une forte cohésion dans leurs différentes communautés. À son tour, cette cohésion favorise la reproduction sociale d'une société blanche francophone et empêche la formation d'une communauté métisse comme dans plusieurs autres établissements de la région des Grands Lacs<sup>144</sup>.

## 2.2 Les déplacements en carriole

Dans ce contexte où l'environnement géographique (terrains rectangulaires), le modèle socio-économique (cultivateurs) et le profil démographique (familles blanches d'origine française) sont similaires à ce qui prévaut dans la vallée du Saint-Laurent, il est possible d'imaginer que les francophones de la région de Détroit emploient leurs chevaux de la même façon que le font leurs homologues canadiens. Ces animaux font partie intégrante de leurs tâches quotidiennes et tous ou presque en possèdent un. Tel qu'il sera présenté, ils s'identifient aussi

---

<sup>143</sup> Au sujet de l'appropriation du paysage dans la société canadienne, voir Colin MacMillan Coates, *The Metamorphoses of Landscape, op. cit.*, 246 p.

<sup>144</sup> Depuis sa fondation en 1701, Détroit est entourée en permanence par de nombreux villages autochtones. Teasdale croit que le modèle de division des terres et la cohésion communautaire qui en découle influencent le genre de rapports que les habitants blancs d'origine française développent avec leurs voisins autochtones. Selon lui, les mariages entre les deux groupes sont peu fréquents. La majorité des propriétaires terriens épousent des Blanches, tandis que ceux qui marient une Autochtone quittent habituellement Détroit pour aller vivre dans les postes autochtones situés en périphérie. Les Blancs francophones de la région sont donc métissés culturellement et non biologiquement. À titre d'exemple, ils adoptent certains objets d'origine autochtone tels que les raquettes, les mocassins et le canot. Ils copient aussi leur technique de chasse du castor. Finalement plusieurs de leurs croyances et de leurs légendes sont teintées de l'influence de leurs nombreux contacts avec les Autochtones (récits d'enlèvements et d'adoptions d'enfants blancs par des Autochtones, d'anthropophagie et de chaudrons d'or enterrés par les Autochtones). Pour plus de détails, voir Guillaume Teasdale, «The French of Orchard Country», *op. cit.*, p. 234-283 ; Marcel Bénéteau, *Aspects de la tradition orale comme marqueurs d'identité culturelle : le vocabulaire et la chanson traditionnelle des francophones du Détroit*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2001, p. 53-54. L'historienne Karen L. Marrero s'oppose quelque peu à la vision de Teasdale en mentionnant que les mariages entre les deux groupes sont assez nombreux au XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle mentionne que plusieurs unions se font à la «façon du pays» et ne sont pas recensées dans les archives. Ces mariages donnent naissance à des réseaux de familles métisses. Selon elle, les membres de ces familles gravitent pour la plupart dans le monde de la traite des fourrures. Ils possèdent un grand pouvoir économique et contrôlent en bonne partie le commerce de Détroit. Ils œuvrent toutefois très peu dans le monde agricole, car ils se déplacent sans cesse entre Montréal, les Grands Lacs et les Illinois. Ainsi, comme le présent chapitre focalise sur les habitants francophones cultivateurs de Détroit, il est fort plausible qu'ils soient pour la plupart peu métissés biologiquement. Par contre, comme ils sont entourés de nations autochtones, le métissage culturel est évidemment très présent. Pour plus de détails, voir Karen L. Marrero, *Founding Families: Power and Authority of Mixed French and Native Lineages in Eighteenth-Century Detroit*, Thèse de Ph.D. (histoire), Yale University, 2011, 353 p. Sur le même sujet, voir aussi Melvin G. Holli, «French Detroit: The Clash of Feudal and Yankee Values», dans Melvin G. Holli et Peter d'A. Jones (dir.), *The Ethnic Frontier: Essays in the History of Group Survival in Chicago and the Midwest*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1977, p. 73-95.

énormément à eux. Comme au Canada, leur monture représente en quelque sorte le pendant de leur personnalité. Ils aiment montrer ses qualités athlétiques, car elles expriment leur propre réussite personnelle. À l'image de leurs vergers qui symbolisent leur engagement territorial, leurs chevaux évoquent la manifestation de leur identité francophone<sup>145</sup>.

Afin de mettre en lumière l'importance du cheval dans la vie des habitants, une période de l'année en particulier est analysée : la saison hivernale. Tout comme dans la vallée laurentienne, il semble que le carnaval soit le moment qu'ils privilégient pour mettre en valeur leur animal favori. Il n'est pas rare que les rivières de la région gèlent également lors des mois de janvier et février, ce qui permet aux personnes de circuler plus facilement d'une rive à l'autre. Entre 1779 et 1784, l'officier militaire britannique Arent DePeyster rédige plusieurs poèmes sur la vie sociale qui règne à Détroit pendant qu'il y est commandant<sup>146</sup>. Dans l'un d'eux, intitulé « Red River », il fait l'apologie de la balade en carriole sur la rivière Rouge : « Tis then we drive up and down sweet River Red. Freeze River Red, sweet serpentine river, Where swift carioling is dear to me ever ». Comme son collègue Thomas Hughes, il relate les promenades que les membres de l'élite de la ville font sur la rivière gelée où ils s'arrêtent pour manger et boire du vin de Madère<sup>147</sup>. Dans une des légendes racontées par la folkloriste Marie Caroline Watson Hamlin<sup>148</sup>, dont l'action se déroule en 1801, il est précisé que les personnes vivant sur les côtes

---

<sup>145</sup> Lors de son passage à Détroit, en 1833, l'auteur new-yorkais Charles F. Hoffman décrit bien l'importance des chevaux pour les francophones de l'endroit et l'affection qu'ils leur portent : « Some of them will own a hundred of these ponies, which, in defiance of snow and sun, run in the woods from one end of the year to the other. The fastest of the herd, which is generally a three-minute horse, the owner will keep for himself, or, if he parts with him, asks the purchaser two or three hundred dollars for the animal, while from the rest, for twenty-five or thirty, he may select at pleasure. They are very easy-gaited animals, carrying astonishing weights with ease; but their shoulders are so low it is difficult to keep an ordinary saddle on their backs with any comfort. [...] I am informed that they are known to perform journeys under the saddle of sixty miles a day for ten days in succession, without being at all injured by it. » Pour plus de détails, voir Charles F. Hoffman, *Winter in the West*, New York, Harper & Brothers, 1835, vol. 1, p. 121-122.

<sup>146</sup> DePeyster connaît une très longue carrière militaire dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord. Pour plus de détails, voir David Arthur Armour, « DePEYSTER, ARENT SCHUYLER », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 12 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/depeyster\\_arent\\_schuyler\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/depeyster_arent_schuyler_6F.html).

<sup>147</sup> Arent Schuyler DePeyster, *Miscellanies, by an Officer*, édité par John Watts DePeyster, New York, 1888, p. 35-36.

<sup>148</sup> Hamlin est née à Springwells (Belle-Fontaine), située à l'ouest de Détroit, en 1850. Elle possède des origines françaises du côté de sa mère (Élisabeth Godefroy). Elle grandit sur la ferme familiale de ses grands-parents où elle entend plusieurs des récits qu'elle publiera. Son oncle, Theodore Parsons, est un riche homme d'affaires de Détroit qui préside une petite société historique et littéraire à sa résidence d'été, nommée Tonnancour, à Grosse-Pointe. Hamlin y passe beaucoup de temps et se familiarise avec les récits populaires et l'histoire de la région. En publiant les légendes, elle cherche à préserver la mémoire et l'héritage français avant qu'ils ne disparaissent complètement devant l'emprise de la culture américaine et de la langue anglaise. Pour plus de détails, voir Marcel Bénéteau, « Le

de la rivière Détroit « organisaient d’excitantes courses de fringants poneys français<sup>149</sup> » sur les glaces. À l’hiver 1819, l’évêque du diocèse de Bardstow (entre 1808 et 1821, la ville de Détroit fait partie de ce diocèse), le Français Benoît-Joseph Flaget, visite la région de Détroit. Il note dans son journal personnel, en date du 30 décembre 1818, qu’il quitte Rivière-aux-Raisins dans une carriole qui circule sur le cours d’eau gelé pour se rendre à Détroit : « à peine fus je monté que les courses commencèrent. Nos chevaux paroisoient voler tant ils alloient vite, et je n’étois pas plus agité que dans un lit de plumes. Dans peu de tems nous fûmes tout couverts, non point de poussière mais de glace que nos coursiers faisoient voler dans leur marche rapide. Ce fut à l’approche de la nuit que nous arrivâmes au Détroit<sup>150</sup>. » À la même époque, le médecin britannique John Howison<sup>151</sup>, lors de son passage dans la région, note que le climat hivernal est plus clément qu’au Canada, mais « the cold is often sufficiently intense to freeze over the Detroit river so strongly, that persons, horses, and even loaded sleighs, cross it with ease and safety<sup>152</sup> ». En ce début de XIX<sup>e</sup> siècle, les ponts de glace qui se forment permettent aux habitants de Détroit d’utiliser la carriole pour se déplacer, transporter des marchandises ou pour s’amuser comme dans la vallée du Saint-Laurent.

### 2.2.1 Des courses de chevaux animées par un même esprit carnavalesque

La fonction de divertissement associée aux surfaces gelées est très populaire auprès des francophones de la région. Comme au Canada, ils se déplacent en carriole pour se rassembler. Les principaux lieux extérieurs où ils se réunissent sont les ponts de glace. Ainsi, leur volonté de se regrouper dans un endroit lié à l’amusement expose le lien entre les promenades à cheval

---

folklore des Pays d’en haut au XIX<sup>e</sup> siècle : le témoignage de Marie Caroline Watson Hamlin, *Francophonies d’Amérique*, n<sup>os</sup> 40-41 (automne 2015, printemps 2016), p. 163-184.

<sup>149</sup> Marie Caroline Watson Hamlin, « 1813. La veille de l’Épiphanie », dans *Le Détroit des légendes*, Sudbury, Ontario, La Société historique du Nouvel-Ontario, 1991, p. 157.

<sup>150</sup> Benoît-Joseph Flaget, Carnet daté du 1<sup>er</sup> avril 1817 au 25 février 1818, Maison des Chartreux, Lyon, p. 19.

<sup>151</sup> John Howison arrive au Bas-Canada en 1818. Il voyage ensuite à travers le Haut-Canada et ouvre un cabinet de médecine à Saint Catharines. Il quitte l’endroit en 1820. À son retour en Écosse, il publie le récit de son séjour dans lequel on retrouve des informations géographiques, sociales et économiques sur la colonie canadienne. Pour plus de détails, voir Elizabeth Waterston et James John Talman, « HOWISON, JOHN », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 13 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/howison\\_john\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/howison_john_8F.html).

<sup>152</sup> John Howison, *Sketches of Upper Canada, Domestic, Local, and Characteristic: to Which Are Added, Practical Details for the Information of Emigrants of Every Class; and Some Recollections of the United States of America*, Édimbourg, Oliver & Boyd, 1821, p. 200.

et le côté festif du carnaval. La meilleure façon de mettre en lumière ce lien est d'analyser le divertissement par excellence du pont de glace : les courses de chevaux. En 1833, l'auteur new-yorkais Charles F. Hoffman passe quelque temps à Détroit<sup>153</sup>. Dans le récit de son voyage, il affirme que la passion première des francophones « is to turn out the fastest trotting pony when the carriage races commence on the ice at mid-winter<sup>154</sup> ». À la même époque, un jeune avocat américain nommé William C. Hoyt vient s'installer à Détroit. Il prétend que les francophones de la ville pratiquent de nombreux divertissements parmi lesquels figurent les courses de chevaux sur la glace en hiver<sup>155</sup>. Comme dans la vallée du Saint-Laurent, les moments privilégiés pour s'affronter sur les cours d'eau gelés surviennent le dimanche à la sortie de l'église. Dans les années 1830, le géologue américain Bela Hubbard décrit que les jeunes hommes se disputent après la messe lors de compétitions longues et trépidantes afin de savoir qui est le plus habile et le plus rapide<sup>156</sup>. En quittant le centre-ville, ils se dirigent à la hâte sur la glace de la rivière Rouge<sup>157</sup>. De son côté, le militaire Friend Palmer assiste à l'une de ces courses le jour de Noël<sup>158</sup> :

The starting point was from in front of the residence of DeGarmo Jones (about where Third Street now is.) The objective points were usually Mother Weaver's, near the foot of Twelfth Street, and "Coon" Ten Eyck's, on the Rouge, this side of Dearborn. Major "Bob" Forsythe with his fast pony "Spider," and Lieutenants Grant and

---

<sup>153</sup> Charles F. Hoffman entame un voyage dans l'intérieur des États-Unis en 1833. Il passe par la Pennsylvanie, l'Ohio, le Michigan, l'Indiana, l'Illinois et le Missouri. Pendant son périple, il écrit des lettres relatant ses aventures qui sont publiées dans le *New-York American*. En 1835, il décide de publier l'ensemble de ses lettres dans un récit de voyage. Pour plus de détails, voir Homer F. Barnes, *Charles Fenno Hoffman*, New York, Columbia University Press, 1930, p. 47-57.

<sup>154</sup> Charles F. Hoffman, *op. cit.*, p. 121.

<sup>155</sup> Frederick Carlisle (éditeur), *Chronography or Notable Events in the History of the Northwest Territory and Wayne County*, Détroit, O.S. Gullett, Bornman & Co. Printers, 1890, p. 41.

<sup>156</sup> Bela Hubbard est né à Hamilton, dans l'État de New York, en 1814. En 1834, il déménage à Détroit pour s'occuper de la ferme familiale qui vient d'être achetée. Au cours des décennies suivantes, il devient l'un des principaux géologues du territoire du Michigan. Vers la fin de sa vie, il écrit ses mémoires dans lesquels il fournit de nombreux détails sur la vie socioculturelle des habitants francophones au cours des années 1830, c'est-à-dire au moment où il est arrivé dans sa ville d'adoption. Pour plus de détails, voir «Bela Hubbard papers: 1837-1893», dans *Bentley Historical Library, University of Michigan*, consulté le 14 juin 2018, <https://quod.lib.umich.edu/b/bhlead/umich-bhl-851637?view=text>.

<sup>157</sup> Bela Hubbard, *Memorials of a Half-Century in Michigan and the Lake Region*, New York et Londres, G. P. Putnam's Sons, 1888, p. 141.

<sup>158</sup> Friend Palmer est né en 1820. À l'âge de sept ans, il déménage avec sa famille à Détroit. Avant d'occuper une carrière d'officier dans l'armée, il travaille dans l'industrie des reliures de livre et se montre très actif dans le secteur immobilier. Peu avant sa mort, il publie ses mémoires dans lesquels il relate de nombreuses informations sur la vie socioculturelle des francophones de Détroit au cours des années 1830. Pour plus de détails, voir «Friend Palmer», dans *Historic Elmwood Cemetery & Foundation*, consulté le 14 juin 2018, <https://www.elmwoodhistoriccemetery.org/biographies/friend-palmer/>.

Henry, U. S. A., Cicotte, Daniel J. Campau, the Beaubiens, etc., all with the most spirited French nags, made things hum. There are some, perhaps, that can call to mind the races on the avenue and on the river in that far off time, when all hearts with youth and pleasure bounded<sup>159</sup>.

Cette description montre que les francophones semblent avoir inculqué à leurs concitoyens anglophones le goût de s'affronter sur la glace. Toujours selon Palmer, les courses se font surtout nombreuses le dimanche lorsque les habitants se rendent à l'église. Ces compétitions équines sur la glace de la rivière Rouge l'inspirent tellement qu'elles sont à la source de l'un de ses poèmes :

The rapid pacers come and go  
Like phantoms o'er the beaten snow  
And jumper, cutter, train and pung,  
Behind the nimble ponies swung.  
The swan neck carioles make the scene  
Lively with scarlet gold and green,  
The brightest pacers, roan and bay.  
Caper like little boys at play,  
And toss their heads as if they knew  
As much as human horses do<sup>160</sup>.

Ce poème offre une image certes très champêtre des courses de chevaux, mais en insistant sur leur côté joyeux, ludique et festif, il montre que ce ne sont pas uniquement des affrontements âprement disputés entre les habitants. Elles servent aussi à se distraire dans une ambiance conviviale où l'esprit compétitif ne règne pas nécessairement en maître absolu.

Dans son roman dont l'action se déroule à Détroit dans les années 1830, l'auteur Orlando Bolivar Willcox met en scène la sociabilité hebdomadaire qui a lieu tous les dimanches de l'année, c'est-à-dire les gens des villages environnants qui se rassemblent dans la ville pour assister aux courses de chevaux<sup>161</sup>. Willcox raconte que ces courses ne se déroulent pas uniquement en hiver, mais prennent une ampleur remarquable lorsque le pont de glace se forme :

---

<sup>159</sup> Friend Palmer, *Early Days in Detroit*, Détroit, Hunt & June, 1906, p. 669-670.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>161</sup> Orlando Bolivar Willcox est né à Détroit en 1823. Au cours de son enfance et de son adolescence, il côtoie de nombreux francophones de l'endroit. À l'âge adulte, il s'engage dans l'armée américaine et participe à la guerre américano-mexicaine et à la guerre de Sécession. Il est également écrivain. En 1856, alors qu'il est en service, il publie un roman qui se déroule dans le Détroit des années 1830 et qui met en scène de manière bucolique plusieurs épisodes de la vie quotidienne des habitants francophones de la ville. Pour plus de détails, voir «Orlando Bolivar Willcox: Heroic Author», dans Dave Dempsey et Jack Dempsey, *Ink Trails II: Michigan's Famous and Forgotten Authors*, East Lansing, Michigan State University Press, 2016, p. 153-164.

Especially, was there ever anything like it in the winter season, when the wicked river would even wink at these atrocities by freezing over, so that nothing was seen on Sunday afternoons but carioles turned up in front, in a curl like a skate, gliding, or rather flying, over the ice, two and two? The little Canadian ponies held their tails up in the air like banners, and their noses protruding into the clouds, or snorting between their legs—they trotting like mad, while the *garçons* whooped like Indians, shouting, *whey! avance! arriez!* ever and anon stealing a flashing kiss from the bright demoiselles at their sides<sup>162</sup>.

La description de l’auteur américain ressemble beaucoup à celle de George Barnard. Comme au Canada, les habitants francophones profitent de la fin de la messe pour se rassembler pêle-mêle sur la rivière glacée. Au milieu de leurs déambulations, ils aiment initier une course avec le cocher de la carriole qui se retrouve à côté d’eux. Ces courses spontanées se succèdent rapidement l’une à la suite de l’autre, comme si l’enjeu et le résultat importent peu à leurs yeux. De plus, le sérieux affiché par les jeunes cochers semble servir davantage à charmer la jeune fille à leur côté qu’à s’assurer de gagner devant leur rival du moment. Ces éléments donnent l’impression que les courses ne sont pas des plus compétitives. En fait, Willcox offre un portrait stéréotypé des francophones de Détroit, qui est la marque d’une domination de classe, en les présentant comme des personnes appréciant la fête et le badinage amoureux<sup>163</sup>. Malgré cela, il ressort de sa description que les courses pendant le carnaval servent à montrer les qualités athlétiques des chevaux dans une ambiance décontractée. Comme dans la description de Barnard, les habitants cherchent peut-être à produire symboliquement l’image d’une communauté unie. Ces éléments témoignent de l’influence de l’esprit gai du carnaval sur les courses de chevaux.

Toutefois, comme dans la vallée du Saint-Laurent, l’aspect subversif associé au carnaval traditionnel peut également se faire sentir sur les surfaces gelées. Si, tel que le décrivait Friend Palmer un peu plus tôt, les francophones et les anglophones de l’élite s’affrontent parfois sur la glace de manière amicale et festive, cela n’est pas toujours le cas entre les habitants de condition modeste issus des deux groupes linguistiques. La gaieté habituelle du carnaval peut faire place à une rivalité sérieuse. L’auteur américain Charles Lanman est né à Rivière-aux-Raisins

---

<sup>162</sup> Orlando Bolivar Willcox, *Shoepac Recollections: A Man-Side Glimpse of American Life*, New York, Bunce & Brother, 1856, p. 18.

<sup>163</sup> Dave Dempsey et Jack Dempsey expliquent que Willcox présente les francophones de Détroit comme des êtres paisibles, sociables et enjoués.

(aujourd'hui Monroe) en 1819. Il y grandit au milieu des familles francophones de l'endroit<sup>164</sup>. Dans l'un de ses ouvrages qu'il publie à l'âge adulte, il se remémore de nombreux souvenirs de son enfance dans son village natal. L'un d'eux concerne une course de chevaux qui prend place sur la rivière gelée entre un dénommé Beaubien, dont le cheval n'avait jamais perdu, et un Américain provenant de l'extérieur de Monroe. Au lieu de se dérouler dans un cadre comme celui de la sortie de la messe dominicale, où les carrioles des francophones se rencontrent sur la glace et courent de manière ludique et aléatoire, cette course est un face à face réglé. La distance à parcourir est de deux miles et l'enjeu est une somme de cinq cents dollars. De plus, plusieurs spectateurs francophones et anglophones se rassemblent autour d'eux pour les encourager et regarder le spectacle qui se met en branle. Voici comment Lanman décrit la scène :

Hark! hear you not the clattering of hoofs, resounding far over the plain, as if in search of an echo? Aye, and with wondrous speed they are coming! How exciting is the scene! In three minutes more the contest will be ended. See!—Beaubien is ahead, and the victory undoubtedly his! But now the stranger tosses up his cap, and as it falls, the flying pacer understands the signal—he increases his already almost matchless speed, he passes the Frenchman with a look of triumph in his eye,—one minute more,—and the unknown is triumphant. Most unexpected is the result. The people are bewildered and perplexed, but when Beaubien delivers up the lost money, not a word escapes him, and he seems to be broken-hearted. His darling steed has been eclipsed, the *swiftest* pacer in all the country does not belong to him, and he is miserable. The sport ended, and not caring for the jabbering of a band of excited Frenchmen, we come together again, and continue on our course<sup>165</sup>.

La course entre les deux cochers s'avère intense, car l'enjeu est important. Outre le gros montant misé, elle oppose deux personnes en particulier dont les actions sont scrutées par un large public. Chacun des protagonistes a son orgueil et veut montrer qu'il possède la meilleure monture afin d'éviter d'être surclassé devant les spectateurs. En plus de cet enjeu individuel, la course comporte un enjeu culturel, car il s'agit d'un affrontement qui personnifie la rivalité entre des habitants francophones et anglophones. Lorsqu'il s'incline devant un étranger américain, Beaubien est humilié devant les siens. Cet homme, qui n'avait soi-disant jamais perdu une seule course avec son cheval, constitue une source de fierté pour les francophones de Rivière-aux-Raisins, car ils voient en lui un symbole de réussite qui peut tenir tête à ceux qui ont tendance à

---

<sup>164</sup> Pour plus de détails sur cet auteur qui a occupé également différents postes dans la fonction publique américaine, voir Dorothy McNeilly, « Charles Lanman », *The American Fly Fisher*, vol. 11, n° 3 (été 1984), p. 14-19.

<sup>165</sup> Charles Lanman, *Adventures in the Wilds of the United States and British American Provinces*, Philadelphie, John W. Moore, 1856, vol. 1, p. 149-150.



les mépriser<sup>166</sup>. Ceci explique pourquoi, après sa défaite, Beaubien est attristé et silencieux, tandis que ses compatriotes sont confus et perplexes. Il sait que son revers n'est pas que personnel.

Comme il a été observé dans le cas des Canadiens, les courses de chevaux pendant la saison du carnaval deviennent une compétition plus sérieuse pour les francophones de la région de Détroit lorsqu'elles les opposent à des étrangers anglophones. Il s'agit d'un moyen d'affirmer énergiquement leur identité. Dans l'exemple de Lanman, lorsque Beaubien confronte l'étranger anglophone, il tente de renverser symboliquement une personne qui représente le pouvoir américain. Peut-être est-ce le froid hivernal du climat de la région de Détroit (responsable du gel des rivières) qui explique pourquoi ce genre de course, comme dans la vallée laurentienne, se produit plus fréquemment lors du carnaval que pendant le reste de l'année. Toutefois, l'évocation de l'esprit de contestation de l'ordre social – ici l'avancée de la colonisation américaine – associée au carnaval traditionnel est trop manifeste pour qu'on n'établisse pas une corrélation entre les deux éléments.

Les différents exemples qui ont été présentés exposent que le rapport entretenu par les habitants francophones de la région de Détroit avec leurs chevaux est sensiblement le même que celui des Canadiens. Ce n'est guère surprenant en considérant qu'ils vivent dans un environnement où la division du territoire, le climat hivernal, le mode de vie agricole et la vie sociale ressemblent beaucoup à ce qui existe dans la vallée du Saint-Laurent. Les nombreux déplacements en carriole entrepris pendant l'hiver servent également à s'amuser et à se rassembler. Les ponts de glace deviennent les principaux lieux extérieurs de célébration et de regroupement<sup>167</sup>. Les sources montrent que les habitants aiment se masser en grand nombre à la

---

<sup>166</sup> Ronald P. Formisano, *The Birth of Mass Political Parties: Michigan, 1827-1861*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 174-179; Wallace Genser, «“Habitants,” “Half-Breeds,” and Homeless Children: Transformations in Métis and Yankee-Yorker Relations in Early Michigan», *Michigan Historical Review*, vol. 24, n° 1 (printemps 1998), p. 23-47; Brian C. Wilson, *Yankees in Michigan*, East Lansing, Michigan State University Press, 2008, p. 36-37.

<sup>167</sup> Les courses de chevaux sur les ponts de glace semblent demeurer populaires parmi les habitants francophones vivant de part et d'autre de la rivière Détroit jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Le curé Pierre Point, en poste à Sandwich au Haut-Canada, raconte, en 1848, que «Le grand et solennel plaisir consiste en courses à cheval ou en car[r]ioles». De son côté, dans un article publié dans les années 1870, la folkloriste américaine Marie Caroline Watson Hamlin précise qu'auparavant «The habitants were passionately fond of racing on the ice, on the Rouge and up at the Grand Marais». Pour plus de détails, voir Pierre Point, «Le p. Pierre Point à un Père Jésuite de France; Sandwich, 10 février 1848», dans Lorenzo Cadieux (éditeur), *Lettres des Nouvelles Missions du Canada 1843-1852*, Montréal, Les Éditions Bellarmin; Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, p. 476; Marie Caroline Watson Hamlin, «Old French Traditions», *Report of the Pioneer Society of the State of Michigan*, vol. IV (1883), p. 75.

sortie de la messe sur les rivières gelées pour se promener et initier des courses spontanées, où ils rivalisent parfois d'adresse, mais dont l'enjeu est souvent moins important que le plaisir qu'ils en ressortent. Les courses plus compétitives semblent se produire davantage lorsqu'ils affrontent des étrangers américains, comme s'ils cherchaient à consolider leur identité francophone devant ceux qui la menacent. Ces exemples mettent en lumière que certains aspects du carnaval traditionnel, tels que le côté joyeux et ludique ainsi que l'esprit de transgression et de contestation de l'ordre établi, sont très présents dans les courses qui se déroulent durant cette période festive.

### 2.3 Les veillées hivernales

À l'instar des habitants de la vallée du Saint-Laurent, ceux de la région de Détroit semblent privilégier la veillée comme principal divertissement intérieur lors du carnaval. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les sources disponibles ne relatent toutefois pas précisément comment se déroulent ces soirées campagnardes. En 1767, le curé de Détroit, nommé Simple Le Bocquet, écrit à l'évêque de Québec Jean-Olivier Briand pour lui signifier qu'il a « arreté un peu les bals et les danse cet hiver<sup>168</sup> ». Une autre source, datant des années 1780, évoque plutôt les repas et les bals de l'élite. Cette source est le journal personnel du militaire britannique Thomas Hughes<sup>169</sup>. Si cet officier décrit grandement l'abondance de nourriture et de boisson dans ces bals, il fournit également de précieuses informations quant à l'impact du climat hivernal sur la tenue des festivités pendant le carnaval. Par exemple, en 1787, il souligne que « a Detroit winter is in all respects like a 1787 Canadian one except that its duration is not so long<sup>170</sup> ». L'année suivante, il précise que l'hiver débute seulement le 6 janvier, « but it came in with such cold weather that it frightened us ». Il semble que le froid puisse être aussi puissant que dans la vallée laurentienne, car il note que, le 4 février, le vin de Madère gèle dans une pièce qui est chauffée

---

<sup>168</sup> AAQ, 7 CM, États-Unis, vol. 5, folio 2.

<sup>169</sup> Thomas Hughes est officier dans l'armée britannique. Il est envoyé en Amérique du Nord pendant la guerre de l'Indépendance américaine. Après être retourné en Angleterre, il regagne à nouveau Québec en 1784. Deux ans plus tard, il se dirige à Détroit. Il y meurt de la tuberculose en 1790. Pendant son séjour en Amérique du Nord, il tient un journal personnel. Tombé dans l'oubli, sa famille le confie à E. A. Benians qui décide de le publier en 1947. Pour plus de détails, voir Thomas Hughes, *A Journal by Thos: Hughes, For His Amusement, & Designed only for his Perusal by the time he attains the Age of 50 if he lives so long (1778-1789)*, introduction par E. A. Benians, Cambridge, Cambridge University Press, 1947, p. VII-XIV.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 159.

au poêle. Le thermomètre indique une température de « fifty five degrees below freezing<sup>171</sup> ». Ces éléments illustrent que les D etroitiens font essentiellement face aux mêmes défis climatiques que les Canadiens, ce qui explique pourquoi ils passent probablement leur carnaval à se réunir dans leurs maisons pour prendre part à des veillées bien au chaud.

### 2.3.1 L'exemple éclairant d'un poste de traite

Une autre source, datant de 1790, offre de nombreux détails sur les réjouissances du carnaval, mais ils ne concernent pas directement les environs de Détroit. Il s'agit du journal intime que tient Pierre Henry Hay pendant son hivernement dans le village de Kekionga situ e près du fort Miami<sup>172</sup>. D'origine anglaise par son père et française par sa mère, Hay est un marchand qui est engag e par le négociant de Détroit William Robertson. Il séjourne pendant quatre mois à Kekionga et note ses activités quotidiennes dans un journal. Il est intéressant d'observer comment les habitants de l'endroit fêtent le carnaval au cours de cet hiver 1790, car il existe certaines ressemblances avec les communautés de fermiers sédentaires canadiens. Par exemple, le 3 janvier, un tour est joué à monsieur Adhémar par trois personnes. Monsieur de C eleron, accompagn e de deux acolytes, lui subtilise son cochon. Le juge de paix du poste est informé du soi-disant vol et une enquête est même ouverte afin de trouver le coupable. Plusieurs personnes se mettent à chercher des indices jusqu'à ce que de C eleron et ses complices avertissent monsieur Adhémar du coup mont e et lui remettent le cochon vol e. Ils se rendent

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>172</sup> Le fort Miami est situ e au sud-ouest de Détroit à la confluence des rivières Saint-Joseph et Sainte-Marie qui forment la rivière Maumee. Il consiste surtout en un poste de traite des fourrures qui a été  rig e au début du XVIII e siècle par les Français à proximité du village de la nation des Myaamiaki (Miamis) nomm e Kekionga. Après la guerre de Sept Ans et jusqu'à la prise complète du lieu par les troupes américaines du général Anthony Wayne en 1794, le fort, bien qu'il demeure sous la juridiction des autorités britanniques basées   Détroit, est abandonné (absence de garnison permanente). De son côté, le village de Kekionga reste, au cours de cette p eriod e, habit e par des Myaamiaki (Miamis), des Leni-Lenape (Delawares), des Shaawanwaki (Shawnees), des familles de commerçants d'origine française et britannique et des voyageurs canadiens. Toutes ces personnes gravitent surtout dans l'univers du commerce des fourrures. Parmi les francophones, la plupart proviennent de Détroit et y conservent des liens familiaux et économiques. Bien que certains d'entre eux possèdent quelques animaux de ferme et cultivent un potager, ils ne sont pas cultivateurs. De plus, au lieu de vivre chacun sur leur lopin de terre, ils demeurent près les uns des autres au centre du village. Ainsi, la vie sociale qui prévaut dans ce petit poste correspond davantage à l'univers du *middle ground* mis de l'avant par l'historien Richard White qu'à celui de la région de Détroit. Pour plus de détails, voir Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1991, p. 448-453; Charles R. Poinsett, *Outpost in the Wilderness: Fort Wayne, 1706-1828*, Fort Wayne, Allen County, Fort Wayne Historical Society, 1976, p. 1-26; Patrick Bottiger, *The Borderland of Fear: Vincennes, Prophetstown, and the Invasion of the Miami Homeland*, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 2016, p. 15-20.

ensuite chez ce dernier. Ils évitent de révéler le dénouement à son épouse fort chagrinée. Les trois farceurs ont bien choisi leur victime, car «Mrs. Adamher [Adhémard] is a woman who is amazingly fond of playing her jokes upon other people, she's always serving some one or other a trick; for which they were fully determined to play her this one, which we premeditated upwards of three weeks ago<sup>173</sup>». Cette blague illustre l'ambiance décontractée qui règne durant les festivités du carnaval. De plus, l'abattage d'un porc fait écho aux fêtes du cochon dans le sud de la France. Cet animal est probablement tué pour organiser un repas communautaire avec les autres membres de la communauté. Ces repas semblent fréquents, puisque Hay rapporte un souper le 9 janvier «at Mr. Dufrennes in company with some of the Principal French of this Place<sup>174</sup>» et un autre le 5 février «with J. B. Lassell [Lasselle], Kinzie, Richerville [Richarville] & F. Lassell [Lasselle]<sup>175</sup>».

Outre les repas, les bals sont aussi monnaie courante. Toutefois, ils ne sont pas seulement la chasse gardée des jeunes célibataires. Par exemple, le 16 janvier, les couples Adhémard, Ranjard, Rivard, Barthélémy, de Céleron et Dufresne se déplacent d'une maison à l'autre pour danser. Le lendemain, un bal a lieu chez monsieur Dufresne «by Mr. Anto'n [Antoine] Lassells [Lasselle] invitation were all the Descent Ladies of this place were Present». Hay répète le même manège le 18, car «Mr. Ironside & myself immediately went round to all the Ladies & Gentlemen of the place and invited them». Il décrit très bien le déroulement du bal avec ses danses, son violoneux, ses rafraîchissements et ses chansons :

As Mr. Leith never walks a minuet I opened the Ball with Mrs. Adamher [Adhémard]—When Mrs. A. entered the room I desired the fiddler to play, *God save the King*. I made Tangrie for the Ladies, and Grogg for the Gentlemen. Between 10 & 11 o'clock we gave them Coffee, which Mrs. Adamher [Adhémard] was so good as to make for us.—We danced some *Dance Ronby*, one particularly a very curious one—It was sung by Mrs. Rangard [Ranjard], the chorus was rather Bawdie—that is a good double entendre which was—Avec sons grand viesous viesous, avec sons grandpasse partous—at the end of the first chorus; the plant a foot, the 2d two feet—the 3d a knee the 4 both knees, 5th and elbow, 6th bothe, 7th your head and 8th your bomb—so that the last summons the whole up—your right foot plant, then left, 1 knee, 2d knee, 1 elbow, 2d elbow, your head & your bombe<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Pierre Henry Hay, «Henry Hay's Journal from Detroit to the Miami River», édité par Milo M. Quaife, *Wisconsin Historical Society Proceedings*, vol. 62 (1914), p. 232-233.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 246-247.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 239-240.

Cette description met en lumière quelques éléments dignes de mention. Tout d'abord, les vieilles danses collectives françaises telles que les menuets et les rondes sont les plus populaires à cette époque. Comme dans la vallée du Saint-Laurent, les influences britanniques n'ont pas encore gagné le répertoire des habitants francophones<sup>177</sup>. Deuxièmement, ces nombreux bals se succédant peuvent s'avérer éreintants. Le matin du 19 janvier, Hay précise qu'après avoir dansé trois soirs consécutifs, ses pieds sont enflés et il se sent très fatigué. Finalement, les personnes mariées participent autant aux danses que les célibataires. Il semble donc que dans une aussi petite communauté de marchands de la traite des fourrures, les bals ne peuvent s'adresser principalement aux garçons et filles, car ils sont trop peu nombreux. Toutes les personnes, peu importe leur âge, prennent part aux danses.

Le mélange des générations sur la piste de danse ne signifie pas pour autant que les bals ne sont pas des lieux de rencontre pour les jeunes célibataires. Le 19 janvier, Hay souligne qu'il passe la soirée chez madame Cicotte en compagnie de madame Payette et sa fille. Il ne semble pas indifférent à cette jeune fille. Le 24 janvier, il se rend à nouveau chez madame Cicotte. Madame Payette et sa fille ainsi que d'autres francophones sont également présents. Hay relate qu'un violoneux arrive à sept heures et qu'ils dansent jusqu'à neuf heures et demie. Ensuite, tandis que les invités se séparent, il raccompagne la jeune Payette jusqu'à chez elle en lui jouant à la flûte la *Cuckold March* (la Marche du cocu). Il est fort probable que Hay ait approché cette fille au cours de la soirée et qu'il ait dansé avec elle sous la surveillance de sa mère. En ce sens, les fréquentations qui ont lieu à Kekionga ne divergent pas de ce qu'elles peuvent être dans la vallée du Saint-Laurent. D'ailleurs, après avoir quitté la jeune Payette, Hay se rend d'abord chez Jean-Baptiste Lasselle en compagnie du violoneux pour boire. Puis, les trois acolytes sortent et «Serenaded the young girls & women of the Village<sup>178</sup>». Malgré la petitesse de la population, le carnaval à Kekongia est l'occasion de bals dans lesquels les garçons et les filles peuvent apprendre à mieux faire connaissance.

---

<sup>177</sup> Simonne Voyer et Gynette Tremblay, *La danse traditionnelle québécoise et sa musique d'accompagnement*, Québec, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2001, p. 27-36, 114-124.

<sup>178</sup> Pierre Henry Hay, *op. cit.*, p. 241-242.

### 2.3.2 Des bals à l'objectif très similaire

Le portrait des réjouissances dans le petit poste de traite des fourrures se rapproche de celui que l'on retrouve chez les fermiers francophones de la région de Détroit. Toutefois, afin de brosser ce dernier portrait, il faut se tourner, faute de documentation antérieure, vers des sources qui décrivent des veillées qui se déroulent dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces sources montrent que, contrairement aux habitants de Kekionga, ceux des environs de Détroit doivent utiliser leur cheval pour se rendre à une veillée, car ils habitent chacun sur leur parcelle de terre. De plus, comme leur population est plus importante, les bals sont davantage le lot des jeunes célibataires. Par exemple, James Askin, le fils du célèbre marchand de fourrures John Askin<sup>179</sup>, indique dans une lettre écrite à son frère Charles que les bals sont l'endroit par excellence pour les fréquentations. Parce que leur mère est d'origine canadienne, les enfants de John Askin parlent français et sont intégrés à l'univers culturel francophone de Détroit. Dans sa lettre datée du 31 janvier 1807, James raconte à son frère que « at a Dance at the Cote des Poux, last Week where your old Flame rendered herself ridiculous by being too fond of Oliver, they were to be Married last Thursday but [it] is put off for a Day or two longer<sup>180</sup> ». La Côte des Poux est le surnom donné par les habitants de Détroit à la Côte du Nord-Ouest, l'un des premiers établissements où se sont installés des Canadiens durant le régime français en 1747<sup>181</sup>. Elle est située sur la rive nord de la rivière et à l'ouest de la ville. James relate donc un bal qui a probablement lieu au domicile d'une famille de fermiers, ce qui signifie que ses participants doivent s'y rendre en carriole. De plus, lorsqu'il affirme que l'ancienne flamme de son frère se

---

<sup>179</sup> John Askin est originaire d'Irlande du Nord. Il arrive en Amérique du Nord en 1758. Après la Conquête britannique, il s'engage dans la traite des fourrures dans la région des Grands Lacs. Il s'installe d'abord à Michilimackinac, puis à Détroit en 1780. Il se marie à la francophone Marie-Archange Barthe en 1772. En plus de ses activités dans le commerce des fourrures, il investit dans l'industrie maritime et la propriété foncière. Après la cession définitive de Détroit aux États-Unis en 1796, il déménage sur la rive sud de la rivière à Sandwich pour demeurer un sujet britannique. Il meurt en 1815 à l'âge de 76 ans. Pour plus de détails, voir David R. Farrell, « ASKIN, JOHN », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 24 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/askin\\_john\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/askin_john_5F.html).

<sup>180</sup> James Askin, « Social Life in Detroit, Near Sandwich Jan<sup>y</sup> 31 1807 », dans John Askin, *The John Askin Papers*, édité par Milo M. Quaife, Détroit, Detroit Library Commission, 1931, vol. 2, p. 538-539.

<sup>181</sup> Le surnom Côte des Poux provient du fait qu'il existe déjà à cet endroit, en 1747, un petit village de la nation autochtone des Poutéouatamis. Ce village est abandonné en 1764, mais le surnom demeure au sein de la communauté francophone de Détroit jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Tangi Villerbu, *Missionnaires catholiques français aux États-Unis, 1791-1920*, Paris, Karthala, 2011, p. 42; Guillaume Teasdale, *Fruits of Perseverance: The French Presence in the Detroit River Region, 1701-1815*, Montréal; Kingston; London; Chicago, McGill-Queen's University Press, 2018, p. 35.

montre trop affectueuse avec Oliver (ou peut-être Olivier) et que les deux doivent se marier prochainement, il met très bien en lumière le fait que les bals du carnaval sont le théâtre de fréquentations entre les garçons et les filles.

La correspondance ecclésiastique met davantage l'accent sur l'encadrement parental des bals du carnaval. À la suite de son séjour dans la grande région de Détroit à l'hiver 1819, l'évêque Benoît-Joseph Flaget écrit une lettre pastorale adressée aux paroissiens pour condamner la tenue des veillées et des bals. Il souligne que «plusieurs personnes de différent sexe se rassemblent» dans «les veillées» «pour passer la plus grande partie de la nuit [...], employées à des conversations vaines, inutiles souvent accompagnées de péché, et presque toujours terminées par des jeux indécents». Il blâme «les pères et mères qui encouragent ou tolèrent de pareils désordres». Selon lui, les bals sont des «assemblées bruyantes et mondaines» où presque «tous les commandements et de Dieu et de l'église sont violés [...]; la plupart des Sacrements y sont profanés; tous les péchés capitaux s'y commettent -- on pêche avant le bal, on pêche pendant que le bal a lieu et souvent on pêche encore d'avantage après que le bal est fini». Il vocifère aussi «contre les joueurs d'instruments et ceux et celles qui prêtent leurs maisons pour de pareilles assemblées<sup>182</sup>». Flaget décide également d'écrire à l'évêque de Québec, Joseph-Octave Plessis, pour lui mentionner qu'il a prêché avec succès contre les veillées, les bals et les danses. Dans cette lettre, il répète sensiblement les mêmes informations<sup>183</sup>. Toutefois, il ajoute que sa condamnation des bals a rapporté des dividendes, car «un joueur de violon de mon diocèse a refusé de gagner trente piastres que les danseurs de Malden lui offroient pour aller jouer pendant une nuit<sup>184</sup>». Il reconnaît toutefois les limites de son succès, car «aujourd'hui les mauvais sujets de mon bord qui n'ont plus de chance de danser passent au vôtre où l'on danse impunément pour se dédomager de cette privation». Il demande

---

<sup>182</sup> AUND, Archidiocèse de Détroit, CDET III-2-f, lettre de Mgr Flaget à tous les catholiques de Détroit, 1819.

<sup>183</sup> Flaget raconte à Plessis que les habitants francophones de Détroit ont un «amour désordonné des plaisirs de la société, des veillées et des danses», que, lors des bals, «tous ou presque tous y commettoient un grand nombre de péchés», que des personnes «prêteroient leur maison pour de pareils divertissements» et que des «ménétriers qui y joueroient d'un instrument».

<sup>184</sup> Flaget souligne aussi cette anecdote dans son journal personnel en y apportant plus de détails. Cette citation est écrite en date du 22 février 1819: «Dieu s'est plu à répandre beaucoup de grâces sur nos pauvres travaux. Un joueur de violon à qui les danseurs de Malden offroient \$30 pour deux nuits a fait le sacrifice de ce profit pour se conformer à mes défenses. Ce sacrifice étoit d'autant plus généreux que ce pauvre homme qui n'a point de terre a cependant dix enfans et une femme à nourrir. Hier Dimanche deux autres joueurs de violon gagnèrent leur mission, et aujourd'hui celui qui ne voulut pas gagner \$30 a eu aussi le bonheur de communier.» Pour plus de détails, voir Benoît-Joseph Flaget, *op. cit.*, p. 24.

donc à Plessis s'il peut transmettre le même message dans les communautés francophones qui sont situées du côté sud de la rivière et qui font partie du diocèse de Québec afin d'éviter que ses ouailles traversent le cours d'eau pour prendre part aux bals qui sont toujours nombreux à Sandwich, à Malden et à la Rivière-à-la-Tranche<sup>185</sup>. Plessis acquiesce sans problème à sa demande<sup>186</sup>.

Quelques éléments ressortent de ces lettres de l'évêque de Bardstown. Premièrement, les francophones de part et d'autre de la rivière Détroit continuent de se côtoyer malgré la frontière internationale entre les deux rives<sup>187</sup>. Deuxièmement, ils organisent de nombreux bals au cours desquels les jeunes jouent à des jeux et dansent au son du violon. Troisièmement, Flaget évoque des « conversations vaines », des péchés, des violations et des profanations qui ont lieu pendant et surtout après le bal. Il fait probablement référence aux rapprochements des corps pendant les danses et lorsque les garçons raccompagnent les filles chez leurs parents à la fin de la veillée. En d'autres mots, les bals du carnaval leur permettent de se fréquenter. Quatrièmement, lorsque Flaget note que les parents tolèrent ces réjouissances, il laisse bien entendre que ces derniers accompagnent leurs enfants. De plus, lorsqu'il soutient que des personnes prêtent leur maison pour ces divertissements, cela suggère que des adultes sont présents aux bals. En effet, les propriétaires de maison sont surtout des personnes établies. Les fréquentations sont donc encadrées par les adultes de la communauté.

Les lettres de James Askin et de Benoît-Joseph Flaget mettent en lumière que les bals du carnaval sont nombreux au sein de la population francophone de la région de Détroit et qu'ils sont des lieux de rencontre pour les jeunes célibataires. Toutefois, elles n'offrent que peu de précisions sur leur déroulement. Des sources plus récentes décrivent ces veillées campagnardes dans les années 1830 de manière beaucoup plus détaillée. Elles sont l'œuvre du géologue Bela Hubbard et du militaire Friend Palmer. Les deux hommes racontent que, pendant l'hiver, « the

---

<sup>185</sup> AAQ, 7 CM, États-Unis, vol. 1, folio 92.

<sup>186</sup> AAQ, 210 A, Registre des lettres, vol. 9, folio 513-514.

<sup>187</sup> Catherine Cangany et Guillaume Teasdale ont montré que les francophones vivant de part et d'autre de la rivière Détroit réussissent à maintenir des rapports sociaux, culturels et surtout économiques au cours des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré l'implantation de la frontière internationale et les efforts des autorités américaines pour mettre fin à ces rapports, les habitants continuent de croire qu'ils font partie d'une seule et même entité. Pour plus de détails, voir Guillaume Teasdale, *Fruits of Perseverance*, *op. cit.*, p. 115-136; Catherine Cangany, « "The Inhabitants of both Sides of this Streight constitute a French Colony": The Detroit River and the Politics of International Milling, 1796-1837 », dans Tangi Villerbu et Guillaume Teasdale (dir.), *Une Amérique française, 1760-1860: dynamiques du corridor créole*, Paris, Les Indes savantes, 2015, p. 41-60.



settlements on the Detroit and River Raisin were almost shut out from the Eastern world<sup>188</sup>», car la navigation est interrompue par les glaces. L'isolement des habitants francophones les incite à passer leur temps en organisant des «parties, ball and merry-makings<sup>189</sup>». Hubbard prétend que ces soirées festives sont même organisées dans les temps difficiles, comme lors de la crise économique qui suit les spéculations de 1836 ou en 1841, «when times were at their worst, this was manifested, even to an unusual degree, in numerous balls and other social gatherings<sup>190</sup>». Ces réjouissances ont surtout lieu dans les maisons privées. Palmer décrit la géographie des lieux où ils se rassemblent :

Before leaving the old French residences down the river, let me try to picture the gay scenes enacted in them in the early days, particularly during the long winter months. From the sand hill in Springwells to Grosse Pointe, on the river front, and from the latter point to Milk River Point on Lake St. Clair they formed an almost continuous settlement. All the dwellers in them considered themselves near neighbors and almost one family.

Pour se déplacer d'une maison à une autre, les habitants utilisent leurs chevaux. Palmer relate qu'il a assisté lui-même à plusieurs bals en s'y rendant «in a sleighing party». Selon lui, chaque famille possède deux ou trois chevaux, car elles adorent ces animaux qui sont reconnus pour être forts et rapides.

Le militaire américain fournit également quelques informations sur le déroulement général des bals. Un ou deux violoneux sont présents pour alimenter des quadrilles et des *reels*. Aucune danse ronde, ni de cotillon ne sont exécutés, ce qui illustre que le répertoire des francophones de Détroit a été déjà influencé par les cultures britannique et américaine dans les années 1830<sup>191</sup>. Tout comme dans la vallée laurentienne, de la nourriture (pommes, beignets, viande de cerf séchée et rôtie, noix de pécan ou noires, etc.) et de la boisson (cidre et un peu de whisky) sont offertes aux participants<sup>192</sup>. Cependant, l'accent est véritablement mis sur les

---

<sup>188</sup> Bela Hubbard, *op. cit.*, p. 139-140.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>191</sup> Pour plus de détails sur l'évolution du genre de danses exécutées par les descendants des premiers colons français en Amérique du Nord et sur l'importance du violon dans leurs réjouissances populaires campagnardes, voir le premier chapitre sur les noces.

<sup>192</sup> Guillaume Teasdale a mis en lumière la grande quantité de vergers qui existent sur les terres des habitants francophones de la région de Détroit. Cela explique pourquoi on retrouve des pommes à leur menu et surtout du cidre comme boisson. De plus, comme la traite des fourrures est au centre de l'économie de la région, la viande de chevreuil est grandement disponible pour la population locale. Pierre Henry Hay mentionne aussi sa présence au

danses et il n'est pas rare qu'elles se poursuivent jusqu'aux premières heures de la matinée<sup>193</sup>. Ce sont les garçons et les filles qui sont au cœur des bals, car comme au Canada à la même époque, ces soirées constituent des lieux de rencontre qui permettent de former de futurs couples<sup>194</sup>. Hubbard décrit avec précision et avec une certaine note de romantisme comment les jeunes célibataires se rapprochent :

At these were gathered, especially, the young of both sexes, who kept up, until a late hour in the morning, that fascinating amusement of whose saltatory mazes a Frenchman never tires; and here were exchanged glances from those lustrous black eyes, so suited to brunette complexions, and which lighted up even the most ordinary face, like native diamonds, sparkling through their rusty covering. And, indeed, the demoiselles were not to be despised for graced of face and figure; for though the men mostly had long, thin visages, scarcely in keeping with their fun-loving propensities, the girls were both plump and handsome<sup>195</sup>.

Les garçons et les filles qui dansent le mieux attirent l'attention des gens de l'autre sexe. Pendant qu'ils bougent au son du violon, ils échangent des regards complices qui leur permettent de savoir avec qui ils développent une certaine chimie. Jouent-ils à ce jeu de séduction sans la présence d'ainés autour d'eux ? Hubbard passe cet aspect sous silence, mais son compatriote militaire ne manque pas de le préciser.

Palmer raconte que les bals ont lieu pratiquement toutes les semaines durant le carnaval chez un dénommé Paillé qui demeure sur le bord de la rivière Détroit et qu'il décrit comme un homme enjoué. Selon lui, les garçons de la région se bousculent pour venir admirer la beauté des jolies filles francophones qui s'y présentent et qu'ils connaissent très bien. Il prend le temps de présenter le lieu et l'ambiance qui règne dans ces bals :

Have any of you that read these lines ever been to a French dance given in a French farm house, not in a tavern? If you have, then you know all about it. The large kitchen and living room, with its polished floor, quaint old-fashioned furniture, the tall clock in the corner, the huge castiron plate stove of two stories, brought from Montreal in the early days, in which a scorching heat could be engendered in short order. "Music in the corner posted," which consisted of two violins. And then the gathered company, eager to begin, which they did always early in the afternoon, and kept it up until the small hours in the morning. No round dances, only Money-

---

repas de Noël à Kekionga. Pour plus de détails, voir Guillaume Teasdale, «The French of Orchard Country», *op. cit.*, p. 189, 216 et 229-230 ; Pierre Henry Hay, *op. cit.*, p. 224.

<sup>193</sup> Friend Palmer, *op. cit.*, p. 374-375.

<sup>194</sup> Les bals sont des lieux de rencontre dans plusieurs sociétés occidentales préindustrielles. Pour plus de détails à ce sujet, voir le troisième chapitre sur les bals du carnaval au Pays des Illinois.

<sup>195</sup> Bela Hubbard, *op. cit.*, p. 140.

musk, Virginia reel, Hunt-the-grey-fox, French four, the pillow dance and occasionally a cotillion. It did not seem to me as though the feet of the dancers would ever grow weary moving to the inspiring music of “French four,” given on a violin, and as a Frenchman alone could give it. Refreshments were also ample, served in primitive style, of course, and of good quality<sup>196</sup>.

Cette description permet d’imaginer comment les jeunes se délient les jambes tout au long de la soirée en suivant le rythme imposé par le violon. Palmer met à nouveau en lumière que les danses d’origine britannique sont devenues les plus populaires, au détriment de celles d’origine française telles que le menuet, la ronde ou le cotillon. De plus, lorsqu’il affirme que les jeunes se réunissent dans la maison de Paillé, il insinue automatiquement que ce dernier est présent. Par le fait même, Paillé et son épouse doivent assurer une certaine surveillance afin d’encadrer ces fréquentations.

Toutefois, Palmer soutient qu’il existe un espace où les garçons et les filles peuvent échapper à la vigilance des aînés. Ce n’est pas au bal directement, mais plutôt lors du chemin de retour lorsque les jeunes hommes reconduisent leur cavalière du moment chez ses parents. Il relate qu’ils adorent prendre leur temps sur la route et même sur le seuil de la porte pour afficher l’affection mutuelle qu’ils se portent : «there were tender words spoken and solemn vows exchanged, and many a good-night kiss stolen before the pretty girl, her cheeks painted by the frost and rosy with the touch of her rustic lover’s lips». Il ajoute que, rougies par la sensualité du moment, elles passent par la cuisine pour souhaiter une bonne nuit à leur mère avant de se rendre dans leur chambre et rêver à leur bonheur au cours de la nuit<sup>197</sup>. Tout comme Hubbard, Palmer esquisse un portrait quelque peu idéalisé, car il ressemble à une scène de conte de fées. Malgré cela, il expose comment les jeunes, une fois qu’ils ont appris à se connaître dans les bals, deviennent plus intimes dans leurs fréquentations. De plus, il montre que ce ne sont pas tous les parents qui se déplacent pour assurer la surveillance dans les soirées. Certains semblent faire confiance aux autres aînés de la communauté pour assurer un contrôle adéquat du marché matrimonial.

Les exemples rapportés par Hubbard et Palmer permettent de comprendre que les veillées de danse où sont encadrées les fréquentations des jeunes célibataires sont l’une des

---

<sup>196</sup> Friend Palmer, *op. cit.*, p. 652.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 652-653.

principales réjouissances du carnaval détroitien dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. En cela, les francophones de condition modeste de la région ne se distinguent pas de leurs homologues canadiens. Cependant, les sources présentées ne permettent pas de déterminer si les veillées de repas communautaires ou de contes sont aussi fréquentes à Détroit qu'au Canada. Il est permis de croire que les familles de l'endroit se rassemblent quelques fois pour souper, car Pierre Henry Hay a exposé que cela se fait à Kekionga en 1790. Pourquoi serait-ce différent dans la région de Détroit ? De plus, la richesse du répertoire de la chanson traditionnelle de la population francophone qui a été mise en lumière par l'ethnologue Marcel Bénéteau et la vingtaine de contes recensés par le folkloriste Joseph-Médard Carrière à Windsor laissent croire que le carnaval de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle comporte possiblement des veillées au cours desquelles des conteurs fascinent leur auditoire avec leurs histoires<sup>198</sup>.

## Conclusion

À la lumière des sources qui ont été présentées, les carnivals canadien et détroitien préservent une bonne partie de leurs caractéristiques traditionnelles entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle tout en s'adaptant également aux contextes locaux dans lesquels les habitants vivent. En fait, ils s'avèrent un peu plus complexes que ne le prétend Sophie-Laurence Lamontagne. On rappellera que cette dernière affirmait que les « rencontres, soupers, veillées et danses organisées [sic] dans nos campagnes en cette période représentent un carnaval mâté, débarrassé de sa traditionnelle extravagance<sup>199</sup> ». Il a été démontré que les habitants des deux régions vivent dans un environnement qui partagent certaines caractéristiques importantes. L'éloignement entre les habitations, le climat rigoureux et les nombreux chevaux dont les ruraux de condition modeste disposent influencent grandement leur manière de célébrer cette période hivernale. Les habitants placent les chevaux au cœur de l'expérience festive carnavalesque, car ces animaux font partie intégrante de leur vie socio-économique, voire même de leur identité. Ils profitent du fait que les déplacements sont facilités par la neige pour sortir presque tous les jours. Les promenades en carriole, qui deviennent un divertissement en soi, leur permettent

---

<sup>198</sup> Marcel Bénéteau, *Aspects de la tradition orale*, *op. cit.*, 1178 p. ; Joseph-Médard Carrière, *Contes du Détroit*, présenté par Marcel Bénéteau et Donald Deschênes, Sudbury, Éditions Prise de parole, 2005, 312 p.

<sup>199</sup> Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 128-129.

surtout de se rassembler dans différents lieux où règne une ambiance carnavalesque. À l'extérieur, ils se regroupent sur les ponts de glace à la sortie de la messe pour courser entre eux d'une manière spontanée et ludique et sans réel esprit de compétition afin de montrer symboliquement qu'ils forment une communauté unie. Toutefois, lorsqu'ils affrontent des gens de l'élite ou des anglophones (Canadiens anglais, Américains ou Britanniques), ils semblent prendre les courses beaucoup plus au sérieux. Par l'entremise des prouesses de leur cheval, ils affirment avec force leur identité. D'une certaine manière, ils semblent vouloir transgresser l'ordre établi en renversant symboliquement des gens qui leur sont supérieurs dans l'échelle sociale ou qui menacent leur identité francophone. Ces divers comportements correspondent en tout point aux caractéristiques carnavalesques traditionnelles et font donc des courses de chevaux la principale réjouissance extérieure des carnivals canadien et détroisien.

Les nombreux déplacements en carriole permettent aussi aux habitants de se rassembler dans les maisons pour participer à des veillées. Dans la vallée du Saint-Laurent, trois genres de soirées se côtoient. Il est fréquent que des familles d'une même communauté organisent à tour de rôle un souper auquel plusieurs d'entre elles sont invitées. Dans ces relations de don et de contre-don, la plupart des habitants se font un devoir de donner aux autres une part de leurs réserves alimentaires, tandis que ceux ou celles qui ne prennent pas part à ce réseau d'échanges semblent être un peu à l'écart de la sociabilité villageoise. Le partage mutuel d'une nourriture abondante renforce les liens sociaux et hiérarchiques entre les gens qui font partie de ces relations de réciprocité. La profusion des plats constitue d'ailleurs le principal aspect de l'extravagance du carnaval canadien. D'autres soirées sont plutôt consacrées aux contes. Les conteurs s'y présentent pour raconter des légendes moralisatrices devant un auditoire composé d'enfants. L'objectif principal est d'inculquer à ces derniers, par la peur, les valeurs et les normes sociales. De leur côté, les veillées de danse sont surtout destinées aux jeunes célibataires. Les garçons et les filles se rassemblent pour danser sous le regard de leurs parents. Ces bals sont des lieux de rencontre encadrés par les aînés de la communauté où les jeunes peuvent entamer des fréquentations qui mènent à de futurs mariages. Dans la région de Détroit, les habitants se déplacent aussi fréquemment en carriole pour prendre part à des veillées.

En somme, bien que les carnivals canadien et détroisien ne soient pas des plus subversifs et extravagants, ils constituent des périodes festives très intenses qui sont un moment clé pour la vie sociale des habitants. Les diverses réjouissances quasi quotidiennes, qui ont lieu souvent

dans une ambiance ludique et joyeuse, sont le théâtre de rassemblement, d'unité symbolique, de démonstrations identitaires, de contestation sociale, de partage, d'abondance alimentaire et de boisson, de contrôle populaire, de reproduction sociale, d'alliances matrimoniales et de transmission de valeurs. De plus, elles possèdent toutes un dénominateur commun, c'est-à-dire que c'est le déplacement en carriole qui permet leur existence. Il ressort donc de cela que le cheval est réellement au cœur d'un carnaval nordique qui permet aux habitants de préserver et de définir ceux qui peuvent se réclamer de leur culture d'origine française.

## Chapitre 3

### L'esprit communautaire et traditionnel du carnaval au Pays des Illinois

Depuis l'apparition des premiers établissements francophones au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, la structure socio-économique qui prévaut au Pays des Illinois s'avère unique en Amérique française. Comme dans la vallée du Saint-Laurent, dans la région de Détroit et en Louisiane, une grande proportion de la population cultive le sol, mais l'agriculture y est pratiquée d'une manière différente. Les paysans du Pays des Illinois ne possèdent pas une bande de terre étroite le long d'un cours d'eau sur laquelle ils vivent et cultivent le sol. Ils habitent plutôt des villages entourés de terres cultivées, individuellement possédées mais ouvertes, et de pâturages communs (non clôturés)<sup>1</sup>. Pendant l'hiver, l'ensemble des terres sont utilisées comme pâturage commun. Afin d'assurer tout au long de l'année une utilisation efficace de cette ressource partagée, les habitants respectent certaines règles mises en place lors d'assemblées de village contrôlées par les notables<sup>2</sup>.

En ce qui concerne le travail agricole, il ne repose pas essentiellement, comme au Canada, sur les efforts de femmes et d'hommes libres et blancs (engagés, journaliers et habitants), car plusieurs foyers de cultivateurs, à l'image de leurs homologues louisianais, possèdent des esclaves autochtones et d'origine africaine<sup>3</sup>. Cependant, contrairement à ce qui prévaut en Louisiane, les maîtres de plus d'une dizaine d'esclaves sont rares. Il existe aux

---

<sup>1</sup> Pour une comparaison du modèle de division des terres à travers les colonies françaises de l'Amérique du Nord, voir Carl J. Ekberg, *French Roots in the Illinois Country: The Mississippi Frontier in Colonial Times*, Urbana, University of Illinois Press, 1998, p. 5-30, 239-263. Les habitants doivent entretenir individuellement les parties de la clôture du grand ensemble qui se trouvent à l'avant et à l'arrière de leurs terres privées, tandis que les parties de la clôture qui longent le grand ensemble sur les côtés sont entretenues par la collectivité.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31-137.

<sup>3</sup> Des esclaves sont également mis à contribution dans l'agriculture canadienne au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais leur nombre est beaucoup plus restreint qu'aux Illinois et en Louisiane. Environ 20% des 3604 esclaves que l'historien Marcel Trudel a répertoriés durant la totalité du régime français appartiennent à des propriétaires vivant en milieu rural. En théorie, ces esclaves ruraux participent aux tâches agricoles, mais il est difficile de déterminer avec précision les métiers qu'ils occupent. Parmi les esclaves qui sont affranchis, quelques-uns acquièrent une terre et deviennent habitants, tandis que d'autres s'engagent auprès d'habitants. Pour plus de détails, voir Marcel Trudel, *L'esclavage au Canada français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1960, p. 127-133, 167-171, 252-256; Frank Mackey, *L'esclavage et les Noirs à Montréal, 1760-1840*, traduit de l'anglais par Hélène Paré, Montréal, Hurtubise, 2013, p. 315-319, 540-542.

Illinois une minorité de grands propriétaires qui détiennent la majorité des travailleurs serviles dans la région. La concentration entre les mains de cette minorité fait que les trois quarts des propriétaires d'esclaves en possèdent moins de cinq. Par ailleurs, entre la moitié et les trois quarts des familles de cultivateurs n'en possèdent aucun<sup>4</sup>. Selon Cécile Vidal et Robert Morrissey, comme la majorité des foyers de cultivateurs ne détiennent aucun ou peu d'esclaves, mais que la surface moyenne des terres cultivées est très grande, le travail agricole nécessite une main-d'œuvre importante que l'apport servile ne suffit pas à combler. Les propriétaires d'esclaves doivent donc participer à la tâche<sup>5</sup> et employer des engagés blancs, ce qui signifie qu'«il n'existait pas de ségrégation dans le travail entre Européens et Africains<sup>6</sup>».

La manière d'habiter le territoire et de pratiquer l'agriculture a des répercussions sur la vie socioculturelle des personnes vivant au Pays des Illinois. Les descendants de colons français se côtoient et socialisent au quotidien à la fois au village et lorsqu'ils en sortent pour aller travailler sur leur parcelle de terre. Cécile Vidal explique que «contrairement aux paysans de Nouvelle-France qui vivaient dispersés sur leurs habitations isolées, les habitants des Illinois étaient regroupés en villages, ce qui permettait une importante vie de relations<sup>7</sup>». Elle ajoute que «Les maisons étaient largement ouvertes sur la rue qui était un espace public et social important. On entrait les uns chez les autres facilement, sans crier gare. Les voisins pouvaient se surveiller. Les amis venaient souper, partager un verre, jouer aux cartes<sup>8</sup>.» L'isolement n'étant pas aussi important qu'au Canada, les habitants ne semblent pas avoir besoin de se réunir aussi souvent lors de veillées pour vivre des moments de sociabilité. La vie de relations quotidiennes au travail et dans la gestion des terres favorise le développement de la coopération,

---

<sup>4</sup> Selon Robert Morrissey, 48,5% des foyers ne possèdent pas d'esclaves en 1732, tandis que Cécile Vidal estime qu'au cours du régime français, cette proportion varie entre 53% et 72% des foyers.

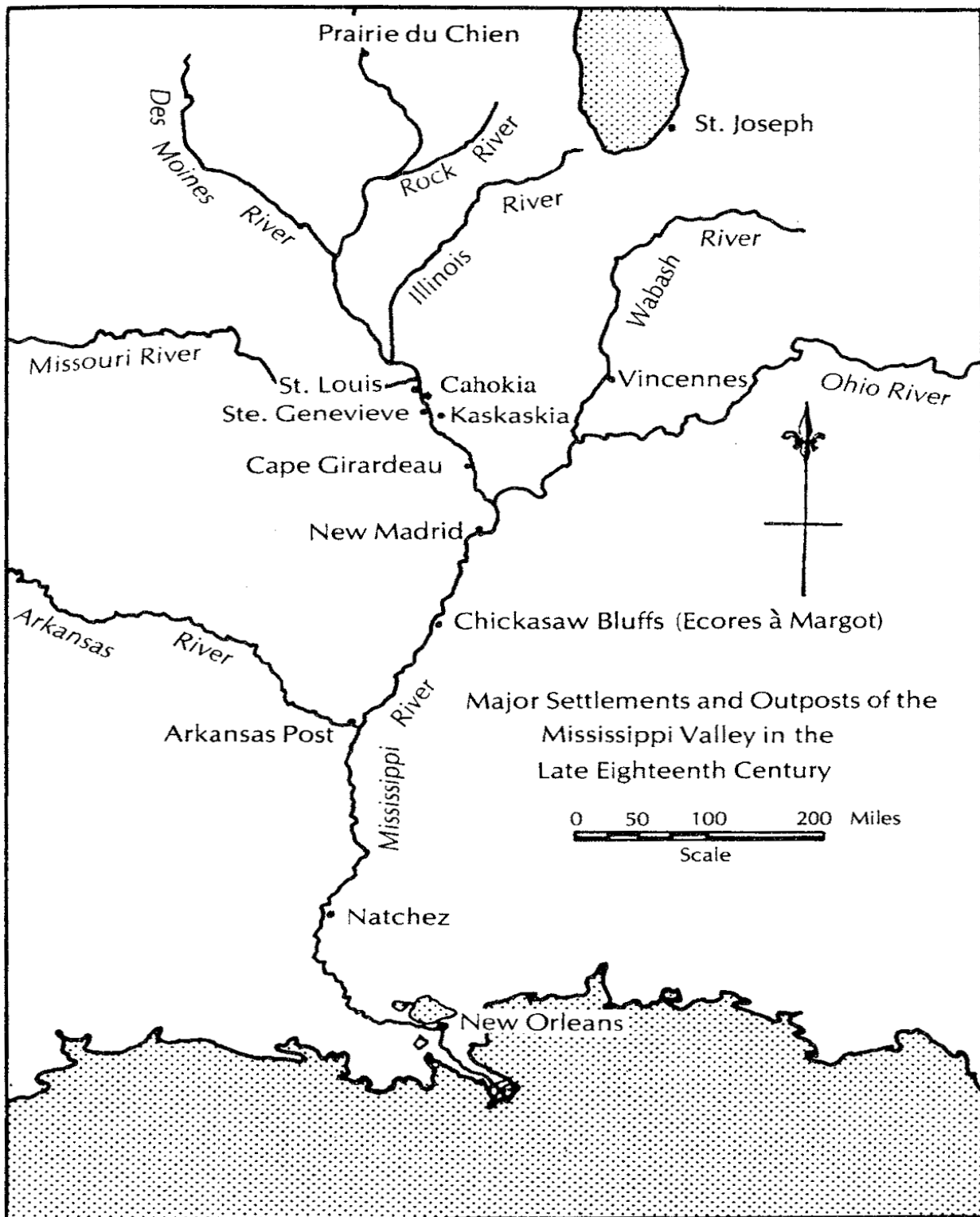
<sup>5</sup> Selon l'historienne Ann Patton Malone, le même phénomène existe en Louisiane parmi les petits propriétaires de moins de vingt esclaves : «Smallholders were marginal producers of staple crops that usually required a gang-labor system if they were to make large profits. Owners and slaves often worked together; every individual's laboring capacity was of utmost importance.» Pour plus de détails, voir Ann Patton Malone, *Sweet Chariot: Slave Family and Household Structure in Nineteenth-Century Louisiana*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, p. 62.

<sup>6</sup> Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois durant la période française (1699-1765)», *French Colonial History*, vol. 3 (2003), p. 54-55 ; Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration: Indians, Colonists, and Governments in Colonial Illinois Country*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 145-147, 156-161 ; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve: An Adventure on the Mississippi Frontier*, 3<sup>e</sup> édition, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014, p. 132.

<sup>7</sup> Cécile Vidal, *Les implantations françaises au pays des Illinois au XVIII<sup>e</sup> siècle (1699-1765)*, Thèse de Ph.D. (histoire), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Nord-Américaines, 1995, p. 603-604.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 610.





**Figure 3: Carte du Pays des Illinois (fin du XVIII<sup>e</sup> siècle)**

Source: Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve: An Adventure on the Mississippi Frontier*, 3<sup>e</sup> édition, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014, p. 3.

de la solidarité et d'un puissant esprit communautaire. Selon Morrissey, ces caractéristiques permettent aux communautés blanches francophones de maintenir, malgré les changements d'autorité (française, espagnole et américaine) qui se succèdent dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, une culture locale fondée sur la stabilité de la famille et l'agriculture. Ce ne sont toutefois pas toutes les personnes qui font partie de ces communautés stables et solidaires, car la société des Illinois demeure hautement hiérarchisée<sup>9</sup>.

Les esclaves, qui sont majoritairement d'origine africaine, partagent l'espace du travail avec plusieurs Blancs, mais ils ne s'y retrouvent pas sur un pied d'égalité. Comme dans les autres systèmes esclavagistes de cette époque, les maîtres leur infligent souvent des punitions corporelles. Toutefois, toujours selon Vidal et Morrissey, comme l'agriculture est fondée sur des cultures de type européen (conditions de travail moins pénibles que sur de grandes plantations), que l'ajout de nouveaux esclaves est plutôt nul après les années 1730 et que ces derniers peuvent facilement s'enfuir dans un territoire isolé comme celui des Illinois, ils sont généralement mieux traités que dans les autres régions esclavagistes de l'Amérique française (Louisiane et Antilles). En d'autres mots, les propriétaires «maltraitent moins» leurs esclaves que dans les autres colonies françaises, car ils savent que s'ils les perdent ils pourront difficilement les remplacer. Cet état de fait explique pourquoi les esclaves sont intégrés dans certains aspects de la vie villageoise des Blancs. Par exemple, ils sont baptisés et se marient à l'église paroissiale, «ce qui est le signe d'une relativement forte christianisation de la population servile, même si on ne peut pas savoir si cette christianisation était uniquement superficielle».

---

<sup>9</sup> Selon Carl J. Ekberg, les grands ensembles de terres ouvertes (*common field system*) que l'on retrouve au Pays des Illinois favorisent la mise en place d'une organisation sociale villageoise dans laquelle la coopération est nécessaire pour gérer efficacement cette ressource partagée. Ainsi, il prétend que ce modèle de gestion des terres reproduit aux Illinois un «système» paysan et une «mentalité» paysanne semblables à ce que l'on retrouve dans le nord de la France, qui mettent l'accent sur l'interdépendance entre les habitants et qui assurent la cohésion et la stabilité de la société. Selon Ekberg, cette gestion commune des terres est unique en Amérique du Nord, car elle s'oppose à l'agriculture individualiste pratiquée dans les autres régions. Les historiens Cécile Vidal et Robert Morrissey nuancent les propos d'Ekberg. Les deux soulignent que ce ne sont pas tous les habitants qui participent à cette société stable et cohésive, car les riches propriétaires au sommet de l'échelle sociale et les engagés et les voyageurs de la traite des fourrures au bas de cette même échelle ne partagent pas nécessairement le même sentiment de solidarité avec la majorité des cultivateurs. De plus, plusieurs Blancs possèdent des esclaves qui sont encore plus en marge de la société. Vidal et Morrissey montrent donc que, malgré la présence d'une communauté blanche cohésive, la société des Illinois est également fortement hiérarchisée. Pour plus de détails, voir Carl J. Ekberg, *French Roots in the Illinois Country*, *op. cit.*, p. 1-3, 239-263 ; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 458-460 ; Cécile Vidal, «Les implantations françaises», *op. cit.*, p. 19-20, 560-579 ; Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois», *op. cit.*, p. 58-60 ; Robert Michael Morrissey, *Bottomlands and Borderlands: Empires and Identities in the Illinois Country, 1673-1785*, Thèse de Ph.D. (histoire), Yale University, 2006, p. 250-290.

Les parrains et les marraines des enfants baptisés sont souvent des Blancs<sup>10</sup>. Cette intégration partielle ne signifie pas pour autant que les esclaves noirs font partie de la vie socioculturelle des Blancs, car aux yeux de ces derniers, leur couleur de peau différente indique qu'ils sont des êtres inférieurs de sorte qu'une barrière doit toujours exister entre les deux groupes<sup>11</sup>. De leur côté, les nations autochtones alliées qui peuplent la région ne vivent pas dans les villages des Blancs. Bien qu'ils soient nombreux à les côtoyer lors de la chasse et des campagnes militaires par exemple, les villages dans lesquels ils demeurent sont séparés des villages français. De cette manière, les habitants d'origine française vivent dans la même communauté, tandis que les familles autochtones vivent entre elles<sup>12</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs raisons expliquent pourquoi le côtoiement périodique des Blancs avec les alliés autochtones et quotidien avec les esclaves autochtones et noirs influence peu un mode de vie qui reste largement marqué par l'origine française des colons. Premièrement, en vivant dans des villages différents, les Blancs et les alliés autochtones «were largely segregated<sup>13</sup>». De plus, le métissage biologique marqué entre hommes francophones et femmes autochtones dans les premières années de la colonie n'est pas suivi par un métissage culturel. Ainsi, même si le concept du *middle ground*, mis de l'avant par l'historien Richard White, peut concerner dans une certaine mesure le Pays des Illinois<sup>14</sup>, il ne constitue pas un facteur aussi influent que dans les Pays-d'en-Haut (Grands Lacs), car les femmes autochtones et leurs enfants

---

<sup>10</sup> Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois», *op. cit.*, p. 54-56, 59-65; Cécile Vidal, «Les implantations françaises», *op. cit.*, p. 19-20; Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration*, *op. cit.*, p. 145-147, 156-161.

<sup>11</sup> Guillaume Aubert a très bien montré comment, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le concept biologique de la race gagne en popularité dans le monde atlantique français et notamment au Pays des Illinois ainsi qu'en Louisiane, bien avant l'arrivée massive des colons américains dans ces deux territoires. Les Autochtones et les Noirs sont considérés comme des êtres possédant un sang moins pur que les Blancs francophones et donc, comme étant des races inférieures. Il n'est pas surprenant de constater l'absence fréquente d'Autochtones et de Noirs lors des réjouissances populaires qui regroupent la population blanche francophone. La hiérarchie raciale imposée par les Blancs commande l'exclusion des Noirs et Autochtones lors des événements sociaux importants. Pour plus de détails, voir Guillaume Aubert, «“The Blood of France”: Race and Purity of Blood in the French Atlantic World», *The William and Mary Quarterly*, vol. 61, n° 3 (juillet 2004), p. 468-478. Sur le même sujet, voir également Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois», *op. cit.*, p. 61-63; Cécile Vidal, «Caribbean Louisiana: Church, Métissage, and the Language of Race in the Mississippi Colony during the French Period», dans Cécile Vidal (dir.), *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 125-146.

<sup>12</sup> Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration*, *op. cit.*, p. 127-130.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>14</sup> En résumé, le *middle ground* ne constitue pas uniquement un emplacement géographique, mais aussi un réseau de rapports fluides tissés ensemble par un langage, des rituels et des modèles de comportements communs. Pour plus de détails, voir Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1991, 544 p.

s'intègrent dans la culture francophone<sup>15</sup>. Quant aux esclaves d'origine africaine, bien qu'ils vivent dans les villages francophones, ils semblent peu influencer la culture de leurs maîtres. Selon Morrissey, «since two-thirds of slaves lived and worked in the “small world” of their master’s household, rather than on a big plantation, they may not have preserved any cohesive African identity among themselves as slaves did in other early American colonies<sup>16</sup>». Cécile Vidal affirme également qu'il n'existe «pas de traces de la formation d'une culture afro-créole largement africanisée<sup>17</sup>».

Ainsi, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la vie socioculturelle des francophones subit en général peu de changements. Toutefois, il est important de rappeler que les habitants demeurant de part et d'autre du Mississippi vivent deux contextes sociopolitiques différents. Depuis le traité de Paris de 1763, la rive ouest du fleuve est sous juridiction espagnole et fait partie de la colonie louisianaise, tandis que la rive est appartient d'abord aux Britanniques, puis aux Américains après le traité de Versailles de 1783. Dès les années 1760, des soldats britanniques, puis, dans les années 1780, des soldats et des colons américains font rapidement leur apparition

---

<sup>15</sup> Au Pays des Illinois, les enfants issus des unions franco-autochtones sont traités et élevés comme des enfants français, ce qui illustre, selon Cécile Vidal, une plus grande «ouverture d'esprit» des habitants de cette région en comparaison avec la Louisiane et la métropole française, où les enfants métissés sont davantage rejetés en marge de la société. Néanmoins, on ne peut parler d'une société métisse, car les éléments culturels dominants sont français et les épouses autochtones «et leurs enfants métis ne furent acceptés qu'à condition de perdre totalement, ou au moins en grande partie, leur identité amérindienne, ce qui marque les limites des capacités d'ouverture de la société du pays des Illinois». Pourquoi les femmes autochtones n'enseignent-elles pas leur culture à leur progéniture? Deux raisons principales expliquent cette tendance. L'historienne Tanis C. Thorne indique que les enfants métis s'identifient davantage à leurs familles francophones, car les deux cultures (française et autochtone) sont patrilinéaires et encouragent le rapprochement avec la parenté paternelle. Ceci les encourage à prendre les «habits of dress, lifeways, and other shared symbolic indicators of identity (like language and baptism in the Catholic Church)» de la culture française. La seconde raison se trouve dans l'adoption du catholicisme par les épouses autochtones des habitants français. Le Pays des Illinois est l'un des quelques endroits en Nouvelle-France où les efforts d'évangélisation rencontrent un certain succès auprès des populations autochtones. Ainsi, au lieu de se marier à la façon du pays, comme c'est le cas pour la majorité des unions franco-autochtones, les habitants des Illinois épousent leur femme autochtone à l'église selon les coutumes françaises. Les enfants nés de ces unions sont baptisés, sont identifiés dans les registres paroissiaux français et détiennent les mêmes droits légaux que n'importe quel Français ou Française. «In other words, they had to all intents and purposes acquired the attributes of Frenchness envisaged by the policy of “francisation”». L'historienne Sophie White fait ressortir que cette francisation s'observe dans la culture matérielle (le mobilier de la maison et surtout la manière de se vêtir) des femmes mariées aux Blancs. Pour plus de détails, voir Cécile Vidal, «Les implantations françaises», *op. cit.*, p. 502; Tanis C. Thorne, *The Many Hands of my Relations: French and Indians on the Lower Missouri*, Columbia, University of Missouri Press, 1996, p. 175; Sophie Kirsten White, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 10; Robert Michael Morrissey, «Kaskaskia Social Network: Kinship and Assimilation in the French-Illinois Borderlands, 1695–1735», *The William and Mary Quarterly*, vol. 70, n° 1 (janvier 2013), p. 142.

<sup>16</sup> Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>17</sup> Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois», *op. cit.*, p. 55.

dans le village de Kaskaskia, situé sur la rive orientale, et chamboulent l'ordre établi en réquisitionnant les biens et la nourriture des habitants francophones et en les empêchant de pratiquer certaines de leurs coutumes religieuses. Un climat social anarchique règne également, car, malgré les demandes répétées des habitants, aucun gouvernement local n'est instauré avant le début des années 1790. De nombreux francophones décident alors de déménager sur la rive ouest à Sainte-Geneviève lors des deux vagues distinctes (années 1760 et fin des années 1780). Cependant, Kaskaskia représente une exception, car dans les autres villages situés à l'est du Mississippi, c'est-à-dire Cahokia, Prairie-du-Rocher et Vincennes, les francophones réussissent à cohabiter avec les anglophones et à préserver plusieurs caractéristiques de leur vie socioculturelle. Sur la rive occidentale du fleuve, les premiers colons américains n'arrivent qu'à la fin des années 1790 et ne s'implantent véritablement en grand nombre qu'après l'achat de la Louisiane par les États-Unis en 1803. Ils deviennent ensuite rapidement majoritaires dans la région. Ils seront suivis, surtout à partir des années 1830, par des colons en provenance d'Allemagne<sup>18</sup>.

Malgré une présence américaine de plus en plus forte, il faut attendre le second quart du XIX<sup>e</sup> siècle avant que celle-ci n'influence et ne modifie véritablement le mode de vie des francophones blancs. En particulier, le modèle des terres cultivées à aire ouverte et des pâturages communs disparaît progressivement sur les deux rives du Mississippi, en raison de l'influence des lois et des pratiques américaines et de la pression causée par l'augmentation de la population. Les colons américains chassent aussi rapidement les nations autochtones qui demeurent dans la région. De plus, la langue anglaise prend de plus en plus d'importance dans la sphère publique. Malgré ces changements, les francophones parviennent toujours à entendre leur langue, lorsqu'ils parlent entre eux ou à leurs esclaves, qu'ils vont à confesse ou qu'ils assistent à la messe dans l'église paroissiale. En fait, bien que l'entrée de l'ensemble de la région dans la République américaine en 1803 modifie progressivement la manière de cultiver le sol et change

---

<sup>18</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 328, 397-399, 427-430; Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration*, *op. cit.*, p. 232-233; Margaret Kimball Brown, *History as they Lived it: A Social History of Prairie du Rocher, Illinois*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014 [2005], p. 212-213, 224; Denise-Marie Wilson, *Vincennes: From French Colonial Village to American Frontier Town, 1730-1820*, Thèse de Ph.D. (histoire), West Virginia University, 1997, p. 42-43, 343-344, 348, 354-355, 363-364; Tangi Villerbu, « Pouvoir, religion et société en des temps indécis : Vincennes, 1763-1795 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62 (automne 2008), p. 203, 211-213; John Reda, *From Furs to Farms: The Transformation of the Mississippi Valley, 1762-1825*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 2016, p. 24-28.

les systèmes politique et judiciaire, la vie socioculturelle des habitants blancs francophones demeure peu altérée jusqu'aux années 1830-1840, car, hormis peut-être à Kaskaskia, leurs communautés constituent toujours une partie importante de la population<sup>19</sup>. Il est vrai également qu'en raison de la persistance des réseaux francophones, ce que Robert Englebert nomme le monde fluvial français, plusieurs Canadiens en provenance de Montréal s'établissent aux Illinois entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre 1755 et 1805, 34% des mariages célébrés dans la région comprennent un époux canadien<sup>20</sup>. Cependant, comme nous le verrons, ces liens commerciaux et familiaux qui perdurent entre le Canada et le Pays des Illinois ne semblent pas avoir un impact manifeste sur la culture festive des habitants blancs francophones de la région. Au contraire, leurs mœurs traditionnelles, fondées sur l'esprit de solidarité et de collaboration, sur la stabilité de la famille et la ségrégation culturelle, imprègnent encore leur vie sociale au cours des trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. En fait, elles rendent compte des caractéristiques de trois festivités qui se suivent dans le calendrier et qui sont intimement liées les unes aux autres. Il s'agit de la guignolée, de l'Épiphanie et des bals des Rois.

## 1. Une quête festive à l'objectif rassembleur

Les événements festifs ou les réjouissances populaires ont été peu analysés par l'historiographie du Pays des Illinois. La plupart des historien(ne)s se contentent de les mentionner ou de présenter leur déroulement sans expliquer ce qui les caractérise et la nature de rôles sociaux. Par exemple, le réveillon de Noël, la réunion de famille et les étrennes du jour de l'An, les bals des Rois, la Mi-Carême, les crêpes du Mardi gras, le mercredi des Cendres, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Nativité de Marie, la Toussaint, l'Immaculée Conception, le divertissement du dimanche, la noce et le charivari sont des réjouissances populaires qui sont

---

<sup>19</sup> Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p. 205, 214; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 92-94, 103, 123-124, 462-468; Carl J. Ekberg, *French Roots in the Illinois Country, op. cit.*, p. 240-255; Carl J. Ekberg, *François Vallé and his World: Upper Louisiana before Lewis and Clark*, Columbia, Missouri, University of Missouri Press, 2002, p. 293; Harvey Wish, « The French of Old Missouri (1804-1821): A Study in Assimilation », *Mid-America: An Historical Review*, vol. 23, n° 3 (juillet 1941), p. 173, 188; Bonnie Stepenoff, *From French Community to Missouri Town: Ste. Genevieve in the Nineteenth Century*, Columbia, University of Missouri Press, 2006, p. 19-21, 66, 187.

<sup>20</sup> Robert Englebert, *Beyond Borders: Mental Mapping and the French River World in North America, 1763-1805*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université d'Ottawa, 2010, p. 58.

simplement énumérées<sup>21</sup>. Davantage de renseignements sont fournis sur le type d'amusements qu'aiment les habitants tels que les jeux de cartes, le billard, la danse, la chasse, les combats de coqs et les courses de chevaux<sup>22</sup>. Toutefois il n'est jamais précisé si ces amusements sont associés à un type de fête en particulier, ce qui aiderait pourtant à préciser quels rôles ils jouent dans la vie sociale des communautés. Les quelques célébrations sur lesquelles l'historiographie élabore un peu davantage sont la Fête-Dieu, la Saint-Jean-Baptiste, la Saint-Louis, la messe de minuit, la guignolée et l'Épiphanie<sup>23</sup>. Cependant, la guignolée s'avère la seule coutume qu'elle décrit avec précision.

La coutume de la guignolée est pratiquée partout en Europe de l'Ouest depuis le Moyen-Âge. En fait, selon Fañch Postic, elle trouve son origine dans l'interprétation du cri des quêteurs qui est considéré comme un dérivé du mot celtique *egin*, qui signifie germe. Cette origine celtique expliquerait qu'une quête semblable existe dans diverses régions longeant l'Atlantique (de l'Espagne à l'Écosse). Les appellations de la quête varient d'un endroit à l'autre, mais elles appartiennent toutes à la même famille linguistique<sup>24</sup>. Ainsi, les vieilles croyances, qui racontent que le mot « guignolée » ferait référence au cri de réjouissance (« au gui l'an neuf ») prononcé par des prêtres gaulois de l'époque druidique le premier jour de la nouvelle année lors de la cueillette du gui sur les chênes de forêts sacrées ou encore qu'il tirerait son origine de la civilisation phénicienne dont les membres, lors de la nouvelle année, s'envoient des pots de blé

---

<sup>21</sup> Harvey Wish, *op. cit.*, p. 185-187; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 319-321; Cécile Vidal, « Les implantations françaises », *op. cit.*, p. 605; Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p. 226-227; Denise-Marie Wilson, *op. cit.*, p. 38-39; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 158, 188-190, 192-194; Joseph Médard Carrière, « Life and Customs in the French Villages of the Old Illinois Country (1763-1939) », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association / Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 18, n° 1 (1939), p. 45; Natalia Maree Belting, *Kaskaskia Under the French Regime*, Urbana, University of Illinois Press, 1948, p. 68-70.

<sup>22</sup> Harvey Wish, *op. cit.*, p. 185-187; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 325-328, 330-331; Denise-Marie Wilson, *op. cit.*, p. 37-39, 89-90; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 187-188.

<sup>23</sup> Joseph Médard Carrière, *op. cit.*, p. 45; Harvey Wish, *op. cit.*, p. 185-187; Natalia Maree Belting, *op. cit.*, p. 68-70; Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p. 227-228, 275-278; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 320-322, 328-329; Cécile Vidal, « Les implantations françaises », *op. cit.*, p. 605; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 190-192; C. Ray Brassieur, *Expressions of French Identity in the Mid-Mississippi Valley*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), University of Missouri-Columbia, 1999, p. 109, 118-119; Fañch Postic, « Les avatars d'une quête chantée: de l'eginane à la guignolée », *Port Acadie: revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, n°s 13-14-15 (printemps-automne 2008, printemps 2009), p. 443-446.

<sup>24</sup> Fañch Postic, *op. cit.*, p. 441-443.

vert en signe de consolation et de réjouissances, sont plutôt fantaisistes<sup>25</sup>. Cette quête pratiquée dans plusieurs contrées comporte quelques traits communs, tels que la présence de jeunes personnes (hommes ou enfants), de musique (chanson ou tapage sonore) et de nourriture offerte aux visiteurs souvent sous forme d'étrennes.

Dans plusieurs régions françaises, la guignolée n'est plus fêtée que par les enfants dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces derniers se promènent dans les maisons de leur paroisse afin de recevoir des étrennes et des bonbons. Toutefois, entre 1820 et 1840, en Aunis, en Saintonge et en Vendée, des hommes vont encore de maison en maison en chantant une chanson typique de la fête, tandis qu'en Bretagne bretonnante, des groupes d'hommes participent, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, à une quête chantée, nommée *eginane*, qui consiste à se promener de ferme en ferme la nuit pour chanter et recevoir en retour du lard au profit d'un pauvre du village<sup>26</sup>. Au Royaume-Uni, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, on retrouve une pratique très semblable à la guignolée. Des enfants arrêtent dans les maisons de leur village le soir du 31 décembre pour fredonner une chanson et demander des «hogmanay» en Écosse et des «hagmena» en Angleterre, c'est-à-dire de l'argent et de la nourriture<sup>27</sup>. De l'autre côté de l'Atlantique, à la même époque, la guignolée ne semble pas présente partout, mais à Terre-Neuve ainsi que dans certains milieux ruraux américains, il existe ce qu'on appelle des *mumming* qui se déroulent le plus souvent le soir du 24 décembre, mais aussi parfois la veille du jour de l'An. Lors de la soirée, des jeunes hommes se déguisent et vont faire du bruit dans plusieurs maisons du village dans le but de se faire offrir de la boisson et de la nourriture<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 438-441 ; «La guignolée», dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 23 septembre 2016, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/decembre/saint-sylvestre/remonter\\_sources.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/decembre/saint-sylvestre/remonter_sources.html). Voir aussi, Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 321.

<sup>26</sup> Arnold Van Gennep, «Cycle des douze jours : Noël», dans *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1987 (réimpression de l'édition de 1958), tome 1, partie 7, p. 2874-2981 ; Fañch Postic, *op. cit.*, p. 421-422.

<sup>27</sup> Ronald Hutton, *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 1996, p. 65-69.

<sup>28</sup> Margaret R. Robertson, *The Newfoundland Mummer's Christmas House-Visit*, Ottawa, Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle, collection Mercure, n° 49, 1984, 181 p. ; Herbert Halpert et George Morley Storey (dir.), *Christmas Mumming in Newfoundland: Essays in Anthropology, Folklore and History*, Toronto, University of Toronto Press, 1969, 246 p. ; Gerald M. Sider, *Mumming in Outport Newfoundland*, Toronto, New Hogtown Press, 1977, 31 p. ; Penne L. Restad, *Christmas in America: A History*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 10-11 ; Leigh Eric Schmidt, *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 108-110.



En Amérique française, le rituel qui est pratiqué au XIX<sup>e</sup> siècle ressemble davantage à ceux qui se retrouvent en France dans les régions de Vendée, d'Aunis, de Saintonge et de Basse-Bretagne à la même époque. La Vendée, l'Aunis et la Saintonge font d'ailleurs partie de la grande région du Centre-Ouest d'où sont originaires de nombreux ancêtres des francophones qui peuplent l'Amérique du Nord, ce qui peut expliquer les similitudes entre les deux pratiques de la guignolée<sup>29</sup>. De ce côté-ci de l'Atlantique, la quête est pratiquée dans la vallée du Saint-Laurent, dans la région de Détroit et au Pays des Illinois<sup>30</sup>. En général, dans ces trois endroits, des groupes d'hommes se costumant et passent dans les maisons de leur village afin d'amasser des victuailles. On leur donne à manger et à boire, ils chantent la chanson de la guignolée et ils dansent avec leurs hôtes. Évidemment, même si la pratique est relativement semblable dans les trois régions, il existe des nuances. En fait, ces nuances concernent davantage le rituel du Pays des Illinois, car celui pratiqué au Canada et à Détroit est presque identique (seules quelques paroles de la chanson peuvent diverger)<sup>31</sup>. La principale différence se trouve dans l'objectif de

---

<sup>29</sup> Sur l'origine des premiers colons français en Amérique du Nord, voir l'excellent ouvrage de Leslie Choquette, *Frenchmen Into Peasants: Modernity and Tradition in the Peopling of French Canada*, Cambridge, Massachusetts ; Londres, Harvard University Press, 1997, 397 p.

<sup>30</sup> La guignolée fait partie des grandes quêtes traditionnelles occidentales parmi lesquelles on retrouve également les quêtes de la Chandeleur, de la Mi-Carême et du Mardi gras. Pour des raisons qui demeurent inconnues, ces différentes quêtes ne se sont pas perpétuées dans l'ensemble des régions francophones de l'Amérique du Nord. Par exemple, en Acadie, les habitants pratiquent uniquement la quête de la Chandeleur, du Mardi gras et de la Mi-Carême, tandis qu'en Louisiane, seule la quête du Mardi gras est attestée. Pour plus de détails sur les quêtes pratiquées dans les diverses régions francophones d'Amérique du Nord, voir Rocky L. Sexton et Harry Oster, «Une 'Tite Poule Grasse ou la Fille Aînée [A Little Fat Chicken or The Eldest Daughter]: A Comparative Analysis of Cajun and Creole Mardi Gras Songs», *Journal of American Folklore*, vol. 114, n° 452 (printemps 2001), p. 204-224.

<sup>31</sup> Pour plus de détails sur les caractéristiques de la guignolée au Canada, voir Joseph-Charles Taché, «La Ignolée», *Les Soirées Canadiennes*, vol. 3 (1863), p. 21-23 ; Joseph-Edmond Roy, *Histoire de la seigneurie de Lauzon*, Lévis, Mercier, 1897-1904, vol. 4, p. 190-193 ; Léon Gérin, «L'Habitant de Saint-Justin. Contribution à la Géographie sociale du Canada», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 2, vol. 4, section 1 (1898), p. 205 ; Pamphile Lemay, *Fêtes et corvées*, Lévis, P. G. Roy, 1898, p. 10-11 ; Édouard-Zotique Massicotte, «La guignolée, le Jour de l'An, la bénédiction paternelle, les visites, les chansons, anecdotes», *Bulletin des recherches historiques*, vol. 28 (décembre 1922), p. 364-367 ; Pierre-Georges Roy, «Nos coutumes et nos traditions françaises», *Les Cahiers des dix*, vol. 4 (1939), p. 96-98 ; Madeleine Doyon-Ferland, *Coutumes populaires du Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 95 ; Jean Provencher, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal, 1988, p. 461-462 ; Jeanne Pomerleau, «La guignolée», *Cap-aux-Diamants*, n° 80 (2005), p. 10-11 ; Jeanne Pomerleau, *Corvées et quêtes : un parcours au Canada français*, Montréal, Hurtubise HMH, 2002, p. 331-338. Pour la région de Détroit, voir Marcel Bénéteau, *Aspects de la tradition orale comme marqueurs d'identité culturelle : le vocabulaire et la chanson traditionnelle des francophones du Détroit*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2001, p. 615 ; Marie Caroline Watson Hamlin, «1800. Le village ensorcelé», dans *Le Détroit des légendes*, Sudbury, Ontario, La Société historique du Nouvel-Ontario, 1991, p. 122-123 ; Marie Caroline Watson Hamlin, «Old French Traditions», *Report of the Pioneer Society of the State of Michigan*, vol. IV (1883), p. 70-71.

la quête. Chez les francophones du nord, les denrées, les objets ou l'argent amassés sont redistribués le soir même aux plus démunis, tandis qu'aux Illinois, les fruits de la récolte servent à concocter un grand repas lors de l'Épiphanie qui regroupe la communauté blanche francophone<sup>32</sup>. Comment expliquer cette différence dans l'objectif de la quête ?

Il faut d'abord observer plus en détail comment se pratique la guignolée parmi les habitants des Illinois dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous avons répertorié trois témoignages qui mettent en lumière le déroulement de cette quête. Les historiens qui l'ont décrite<sup>33</sup>, c'est-à-dire Harvey Wish, Margaret Kimball Brown, Natalia Maree Belting, Carl J. Ekberg, Bonnie Stepenoff et Fañch Postic, semblent tous se fonder principalement sur l'un de ces trois témoignages<sup>34</sup>. Il provient d'un article rédigé par Wilson Primm. Ce dernier, issu d'une ancienne famille créole, naît en 1810 à Saint-Louis, ville dans laquelle il grandit et demeure toute sa vie. Il est éduqué au collège de Saint-Louis et à celui de Saint-Joseph à Bardstown. Il fait une carrière en droit et occupe plusieurs postes dans la fonction publique tels que juge de

---

<sup>32</sup> Si l'on en croit le manuscrit de l'étude commandée par le gouvernement fédéral américain et rédigé par Doyle Joyce et al. sur Vincennes en Indiana, l'objectif de la quête de la guignolée dans ce village au XIX<sup>e</sup> siècle serait similaire à celui qui prévaut au Canada et à Détroit, c'est-à-dire que les denrées amassées sont remises aux personnes les plus pauvres de la communauté. Les auteurs décrivent également le déroulement de la guignolée en détail avec ses déguisements, sa chanson, sa nourriture, ses participants, etc. Selon Thomas Joseph Egan, les auteurs de l'étude fondent leurs propos principalement sur deux informateurs. Il s'agit de deux anciens habitants de Vincennes : Pepe Boucher, né vers 1818, et Josephine Caney, née dans les années 1850. Toutefois, les auteurs de l'étude ne mentionnent presque jamais d'où ils tirent leurs informations. Est-ce que leur description représente la manière dont se pratique la guignolée au début du XIX<sup>e</sup> siècle ou au tournant du XX<sup>e</sup> siècle ? Comme il est très difficile de le déterminer avec précision, les détails sur la guignolée figurant dans ce manuscrit ne peuvent être retenus dans l'analyse du présent chapitre, qui se focalise sur les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Joyce Doyle et al., *The Creole (French) Pioneers at Old Post Vincennes*, Vincennes, A Product of Federal Writers' Project District #5, 1937, p. 48-56 ; Thomas Joseph Egan, *Vincennes, Indiana: Echoes of French Popular Culture*, Thèse de Ph.D. (littérature), Monash University, Melbourne, Australie, 1990, chapitre trois, p. 8-12.

<sup>33</sup> L'anthropologue Anna Servaes a réalisé une étude magistrale sur le rôle social et identitaire de la guignolée dans les communautés actuelles de Sainte-Geneviève et de Prairie-du-Rocher. Dans son livre, elle explique succinctement comment la quête se déroule à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au XX<sup>e</sup> siècle en se fondant sur l'historiographie, des articles de journaux et les entretiens qu'elle a menés avec des habitants des deux villages (p. 48-56). Ainsi, comme elle n'inclut aucune source du début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'elle compare le déroulement actuel de la guignolée avec celui que l'on retrouvait à l'origine (p. 59-150), son analyse des aspects les plus anciens de la quête manque à l'occasion de profondeur, car elle ne prend pas toujours en considération tous les détails du contexte social, politique, économique et culturel de l'époque. L'un des objectifs du présent chapitre est de pallier ce manque. Les analyses de Servaes sur le rôle social et identitaire de la guignolée traditionnelle, qui sont souvent très intéressantes, seront donc évoquées dans le présent chapitre. Pour plus de détails, voir Anna Servaes, *Franco-American Identity, Community, and La Guiannée*, Saint-Louis, Center for French Colonial Studies ; Jackson, University Press of Mississippi, 2015, 266 p.

<sup>34</sup> Harvey Wish, *op. cit.*, p. 187 ; Natalia Maree Belting, *op. cit.*, p. 68-70 ; Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 320-322 ; Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p.275-278 ; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 190-191 ; Fañch Postic, *op. cit.*, p. 444-446.

paix, député à la Chambre des représentants du Missouri, conseiller municipal et juge à la Cour criminelle de Saint-Louis. Tout au long de sa vie, il montre un intérêt marqué pour la recherche et la diffusion de l'histoire de la région, ce qui l'amène à donner plusieurs conférences publiques. En 1849, il publie un article qui raconte toutes les réjouissances du temps des Fêtes des francophones de Saint-Louis au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Il affirme que plusieurs des informations qu'il met de l'avant proviennent des dires de certains aînés de la communauté qu'il a interrogés. Le 5 janvier 1867, il présente à nouveau les grandes lignes de cet article lors d'une conférence devant les membres de la Société historique du Missouri<sup>35</sup>.

Il y précise qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le soir du 31 décembre, comme au Canada et à Détroit, «the young men of the town would assemble together at some appointed place, dressed out in the most fantastic masquerade costumes, each one provided with a bucket, sack, basket, or other article suitable for the carrying of provisions, solid or liquid.» Puis, ils se rendent dans chaque maison de la ville. Ils nomment cette activité «courir la guignolée». Lorsqu'ils arrivent chez quelqu'un, ils se mettent à chanter la chanson de la guignolée :

Bonsoir le maitre et la maitresse  
Et tout le monde du lozis [sic] !  
Pour le premier jour de l'annee  
La Guignolée vous nous devez.  
Si vous n'avez vien a nous donner  
Dites-nous le !  
Nous vous demandons par grand' chose,  
Une echinée  
Une echinee n'est pas bien longue  
De quatre-vingt dix pied de long,  
Encore nous demandons par grand chose  
La fille aineé de la maison  
Nous lui ferons faire bonne chère  
Nous lui ferons chauffer les pieds.  
Nous saluons la compagnie  
Et laprions nous excuser ;  
Si l'on a fait quelque folie  
C'etoit pour nous des ennuyer.  
Une autrefois nous prendous garde  
Ouand sera temps d'y revenir  
Dansons la guenille, dansons la

---

<sup>35</sup> Fañch Postic, *op. cit.*, p. 444 ; Wilson Primm, «New Year's Day in the Olden Time in St. Louis», *Missouri Historical Society Collections*, vol. 2, n° 1 (janvier 1900), p. 12 ; Lee Ann Sandweiss (dir.), *Seeking St. Louis: Voices from a River City, 1670-2000*, Saint-Louis, Missouri Historical Society Press, 2000, p. 87.

guenille, dansons la guenille !  
Chorus : Bonsoir le maitre et la maitresse,  
Et tout le monde du logis !

Primm précise que, arrivé le moment où, dans la chanson, la jeune fille de la maison est demandée, l'un des chanteurs interrompt les autres pour chanter à la demoiselle une chansonnette à propos des colombes, des coucous, des rossignols et des charmilles et termine le tout en affirmant qu'il meurt d'amour pour ses beaux yeux. Par la suite, les quêteurs concluent en faisant des cabrioles tout en chantant : « dansons la guenille ». Une fois le rituel de la chanson terminé, les jeunes garçons reçoivent les dons offerts par leurs hôtes. Le plus souvent, ce sont des denrées telles que du sucre, du café, du lard, des chandelles, de la farine, du sirop d'érable, du tafia, des œufs, de la viande rouge et de la volaille. Puis, les chanteurs partent vers une prochaine maison en récitant « the song, "Good Night," and continued to sing the first two lines, till their voices were lost in the distance<sup>36</sup> ». La récolte de la tournée sera mise de côté, car elle servira à préparer le repas du bal de l'Épiphanie.

Puisque l'article de Primm constitue la principale source à partir de laquelle les historiens ont présenté le déroulement de la guignolée aux Illinois, il n'est pas surprenant qu'il s'agisse de la description canonique de cette quête. D'autant plus que l'un des deux autres témoignages qui traitent de cette pratique semble, du moins en partie, calqué sur celui mis de l'avant par Primm. Il provient d'un livre sur l'histoire du Pays des Illinois écrit par Firmin A. Rozier. Ce dernier, fils d'une mère d'origine canadienne, Constance Roy, et d'un père français de Nantes, Ferdinand Rozier, naît à Sainte-Geneviève en 1820<sup>37</sup>. Il grandit dans cette ville et fréquente le collège Sainte-Marie à Perryville. Il devient avocat en 1848, puis maire de Sainte-Geneviève trois ans plus tard et président d'une banque dans cette même ville en 1858. Il est finalement élu sénateur dans l'État du Missouri en 1872. Il publie son livre vers la fin de ses jours, en 1890. Cet ouvrage est fondé sur son propre vécu, des discussions qu'il a entretenues sa vie durant avec les aînés de sa communauté à Sainte-Geneviève, des archives judiciaires et des écrits des premiers historiens

---

<sup>36</sup> Wilson Primm, *op. cit.*, p. 14-16.

<sup>37</sup> Pour plus de détails sur l'histoire de la famille Rozier, voir Tangi Villerbu, « Réseaux marchands et chaînes migratoires : entre Nantes et la vallée du Mississippi, fin 18<sup>e</sup>-début 19<sup>e</sup> siècle », *Enquêtes et Documents*, n° 54 (2016), p. 61-80 ; « Amérique française et "microhistoire globale" : la famille Rozier dans le Kentucky et le Missouri, 1806-1860 », *Francophonies d'Amérique*, n°s 40-41 (automne 2015, printemps 2016), p. 113-132.

de la région<sup>38</sup>. Les traits culturels des francophones qu'il décrit font donc probablement écho surtout aux habitants de sa ville natale dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, lorsqu'il évoque le rituel de la guignolée, il relate seulement que «On New Year's eve, the French inhabitants assembled together, decorated with fantastic costumes to visit each family, to sing and dance the Guignolée». Il insère également les paroles de la chanson de la guignolée qui s'avèrent à tout point identiques à la version présentée par Primm dans son article<sup>39</sup>. Comme cette description est rédigée une cinquantaine d'années après celle de Primm, qu'elle lui ressemble énormément et que Rozier précise qu'il utilise les écrits des premiers historiens de la région pour rédiger son propre texte, il est possible qu'il s'inspire de ce dernier et reproduise intégralement la chanson. Ainsi, bien qu'il soit certain que Rozier ait déjà vu la pratique de la guignolée dans son village, car elle est attestée dans les journaux de l'époque<sup>40</sup>, lorsque vient le temps de la décrire dans son livre, il semble se rabattre, en partie, sur la description de Primm qui se déroule à Saint-Louis.

En ce qui a trait au troisième témoignage de la guignolée, il ne fait aucunement écho à l'article de Primm. De plus, il fournit moins de détails, ce qui explique peut-être pourquoi les historiens y ont porté moins attention<sup>41</sup>. Il provient aussi d'un livre sur l'histoire de l'Illinois rédigé par John Reynolds. Ce dernier, né en 1788 à Philadelphie de parents irlandais, passe toute son adolescence à Kaskaskia entre 1800 et 1807. Après avoir étudié le droit à Knoxville au Tennessee, il est admis au barreau de Kaskaskia en 1812. Il ouvre ensuite son premier cabinet à Cahokia deux ans plus tard. Au cours de ces années, il apprend à parler le français, langue qu'il estime beaucoup. En 1818, il est nommé juge à la Cour suprême de l'État de l'Illinois, poste qu'il occupe pendant six ans. À partir de 1826, il fait le saut en politique, étant élu trois fois à la Chambre des représentants de l'Illinois et deux fois à celle des États-Unis et comme gouverneur de l'Illinois entre 1830 et 1834<sup>42</sup>. En 1852, il publie son ouvrage sur l'histoire de l'Illinois qui

---

<sup>38</sup> Firmin A. Rozier, *Rozier's History of the Early Settlement of the Mississippi Valley*, Saint-Louis, G. A. Pierrot & Son, 1890, p. 5-8.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 121-122.

<sup>40</sup> Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 191-192.

<sup>41</sup> Seule Margaret Kimball Brown mentionne cette source dans son livre sur Prairie-du-Rocher. Pour plus de détails, voir Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p. 227-228.

<sup>42</sup> «John Reynolds», dans *Portrait and Biographical Album of Champaign County, Illinois, Containing Full Page Portraits and Biographical Sketches of Prominent and Representative Citizens of the County, Together with Portraits and Biographies of all the Governors of Illinois, and of the Presidents of the United States*, Chicago, Chapman Brothers, 1887, p. 123-124.

couvre une période allant des origines jusqu'en 1818. Tel qu'il le précise dans son introduction, tous les événements dans son livre qui se déroulent après 1800 sont décrits à partir de ses propres observations. Comme il vit à Kaskaskia de 1800 à 1807 et à Cahokia de 1814 à 1818, les renseignements qu'il fournit sur les francophones de l'Illinois font référence à ceux qui demeurent dans ces deux villages à cette époque. En ce qui concerne la guignolée, tout comme Primm le fait à Saint-Louis, il raconte que ce sont de jeunes hommes costumés qui, la veille du jour de l'An, vont dans les maisons de leur village pour danser la guignolée et consommer de la boisson. Il s'agit d'une description assez succincte, mais Reynolds est le seul informateur à préciser à quoi ressemble le costume des participants, puisqu'ils « disguise themselves in old clothes, as beggars<sup>43</sup> ». Il ne mentionne pas explicitement qu'ils font une quête, mais la nature du déguisement ne laisse aucun doute sur ce point.

Que retenir de la présentation de ces trois récits ? Tout d'abord, il semble clair que le rituel de la guignolée est pratiqué dans la majorité des communautés villageoises de part et d'autre du Mississippi. Ce sont des jeunes hommes d'origine française costumés qui prennent en charge l'activité et qui se promènent d'une maison à l'autre pour réciter la chanson de la guignolée en dansant. Les paroles de la chanson qui mentionnent « La Guignolée vous nous devez » ainsi que le déguisement du mendiant laissent très bien entendre que la quête fait partie intégrante du rituel<sup>44</sup>. Cependant, seul Primm indique explicitement qu'ils amassent des victuailles. Les deux autres témoignages ne laissent pas croire que les denrées récoltées servent au repas de l'Épiphanie. Pourtant, quelques historiens (Wish, Belting, Ekberg, Vidal, Stepenoff) ont associé cet aspect de la guignolée, attesté uniquement à Saint-Louis, à d'autres villages du Pays des Illinois.

Cette généralisation est-elle abusive ? Une autre source, citée uniquement par Postic, confirme l'existence du repas constitué à partir des denrées amassées à la guignolée dans les autres villages de la région<sup>45</sup>. Un homme, nommé Étienne-Édouard Roussin, raconte qu'au

---

<sup>43</sup> John Reynolds, *The Pioneer History of Illinois Containing the Discovery in 1673, and the History of the Country to the Year 1818, When the State Government Was Organized*, 2<sup>e</sup> édition, Chicago, Fergus Printing Company, 1887, p. 72.

<sup>44</sup> La chanson de la guignolée au Pays des Illinois, bien qu'elle soit très similaire aux versions présentes dans la vallée du Saint-Laurent et la région de Détroit, s'en différencie sur un point précis, c'est-à-dire lorsque les « guignoleux » terminent en disant : « dansons la guenille ». Dans les versions canadiennes et détroitiennes, il n'est jamais précisé que l'un des quêteurs drague la jeune fille et que tous dansent ensemble.

<sup>45</sup> Fañch Postic, *op. cit.*, p. 444.

cours des années 1860, dans son village natal de Richwoods, au Missouri, les denrées récoltées lors de la guignolée sont utilisées pour préparer le repas d'un bal qui a lieu quelques jours plus tard<sup>46</sup>. À cette époque, Richwoods, situé à l'ouest de Sainte-Geneviève, fait partie d'une région où l'on retrouve de nombreux villages dont l'activité économique était auparavant centrée sur l'extraction du minerai de plomb. À l'origine, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les travailleurs de cette industrie étaient souvent saisonniers et provenaient de Sainte-Geneviève et de Kaskaskia<sup>47</sup>. Au fil du temps, certains, comme les ascendants d'Étienne-Édouard Roussin, ont commencé à s'établir de manière permanente dans de petits villages qui se sont formés, au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, autour des mines telles que la Mine à Breton (aujourd'hui Potosi) et la Vieille Mine (aujourd'hui Old Mines)<sup>48</sup>. Si dans les années 1860, les habitants blancs de Richwoods récoltent des denrées lors de la guignolée dans le but de préparer un grand repas à l'Épiphanie, cela est également le cas au début du XIX<sup>e</sup> siècle à Saint-Geneviève et à Kaskaskia, car il est difficile d'expliquer autrement la survivance de ce rituel dans les villages miniers du Missouri<sup>49</sup>. Ainsi, l'historiographie a sans doute raison de généraliser la description de Primm à la majorité des villages de la région<sup>50</sup>.

Comment expliquer que l'objectif de la quête au Pays des Illinois diffère de celui des autres quêtes de la guignolée en Amérique française? L'historienne Margaret K. Brown croit

---

<sup>46</sup> Dans un article du journal *St. Louis Post-Dispatch*, datant de 1938, Étienne-Édouard Roussin, alors âgé de 82 ans, est interrogé sur ses souvenirs de la célébration de la guignolée dans son village natal. Pour plus de détails, voir «French New Year Custom Survives in Old Town's. Early-Day Celebration of "Gaie-Annee"», *St. Louis Post-Dispatch*, 3 janvier 1938. Dans un autre article, datant de 1963, le meneur de la guignolée à Sainte-Geneviève, Alf Papin, relate aussi que les quêteurs amassaient, anciennement, de la nourriture et de la boisson pour le repas de la fête des Rois, mais que cela ne se fait plus à son époque. Pour plus de détails, voir Shirley Althoff, «New Year's Eve in Ste. Genevieve. La Guianee», *Globe Democrat Sunday Magazine*, 6 janvier 1963. Je remercie Kent Beaulne de m'avoir transmis son livre sur la guignolée dans lequel il a retranscrit ces deux articles. Pour plus de détails sur ce livre, voir Kent Beaulne et Natalie Villmer (dir.), *La Guillonée. A French New Year's Eve Custom and Song. A Collection of Stories, 1855-2009*, Old Mines, Missouri, Old Mines Area Historical Society, 2009.

<sup>47</sup> Il faut rappeler que plusieurs villageois originaires de Sainte-Geneviève avaient habité auparavant à Kaskaskia avant de quitter massivement ce village après l'arrivée des premiers colons américains.

<sup>48</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 143-157. Dans l'article du *St. Louis Post-Dispatch* de 1938, il est mentionné que Roussin est un descendant de l'une des familles pionnières de Sainte-Geneviève.

<sup>49</sup> Anna Servaes affirme que les villageois de Sainte-Geneviève et de Prairie-du-Rocher qu'elle a interrogés dans les années 2000 lui ont dit que traditionnellement, les denrées récoltées lors de la guignolée servent à préparer un repas pour le bal des Rois célébré à l'Épiphanie. La tradition orale de ces deux villages ajoute par conséquent du poids à l'idée que l'objectif de la quête est le même dans l'ensemble de la région. Pour plus de détails, voir Anna Servaes, *op. cit.*, p. 48-56.

<sup>50</sup> On rappellera que le village de Vincennes constitue probablement la seule exception dans la région, car les fruits de la quête de la guignolée y sont redistribués aux plus démunis au lieu de servir à la préparation d'un grand repas communautaire à l'Épiphanie. Pour plus de détails, voir Joyce Doyle et al., *op. cit.*, p. 48-56; Thomas Joseph Egan, *op. cit.*, p. 8-12.

que «the social function of the Guiannee “would collect promises for dances and food.” The Guiannee became more important to the people than Mardi Gras because it provided the necessary entertainment, nourishment, and social opportunities during the cold and barren winter months<sup>51</sup>. » L’affirmation de Brown est pertinente, mais elle ne précise pas pourquoi cette quête, contrairement au Mardi gras, constitue la fête qui « provided the necessary entertainment, nourishment, and social opportunities during the cold and barren winter months ». L’ethnologue Anna Servaes apporte une partie de la réponse en soulignant que la guignolée est un acte communautaire, car elle invite les quêteurs à s’intégrer aux autres membres de la communauté et elle permet de nourrir toutes les personnes présentes au repas de l’Épiphanie<sup>52</sup>. Cependant, son propos n’explique pas concrètement l’origine ou la source de cet acte communautaire au Pays des Illinois. Afin de répondre adéquatement à cette question, il faut revenir à deux des principaux traits sociaux traditionnels des colons francophones de cette région, c’est-à-dire que la plupart d’entre eux font preuve d’un grand sens exclusif de la communauté à travers lequel s’exprime souvent la solidarité des uns envers les autres.

Un événement festif comme la guignolée fait très bien ressortir ces caractéristiques. Premièrement, dans les récits présentés, le fait que les Autochtones et les Noirs ne sont jamais mentionnés met en lumière que la communauté conçue par les colons blancs francophones se résume à eux seuls. Les autres groupes de la société des Illinois sont effacés de cette dimension cruciale de leur vie culturelle, car ils sont considérés comme des subalternes. Afin d’exposer de manière plus concrète cette réalité, regardons de plus près le témoignage du docteur John Francis Snyder à propos d’un bal. Ce dernier raconte que, lors de son enfance, à l’automne 1839, il assiste à un bal, en compagnie de ses parents (son père est germanophone et sa mère est francophone), qui a lieu à Kaskaskia chez le juge Nathaniel Pope. Ses parents le mettent sous la garde d’une servante noire. Snyder précise que cette dernière «passed the night in hilarious enjoyment with the other servants in the kitchen and dining room». Il mentionne aussi qu’il y a deux violoneux «playing together, one a mulatto, the other a white native Creole<sup>53</sup>». Ce témoignage montre que les personnes noires peuvent être présentes pendant le déroulement d’un

---

<sup>51</sup> Ces propos de Margaret K. Brown sont tirés d’un entretien qu’elle a accordé à Anna Servaes. Ils sont rapportés par cette dernière dans son livre sur la guignolée. Pour plus de détails, voir Anna Servaes, *op. cit.*, p. 123.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> John F. Snyder, «The Old French Towns of Illinois in 1839: A Reminiscence», dans *John Francis Snyder: Selected Writings*, édité par Clyde C. Walton, Springfield, Illinois State Historical Society, 1962, p. 94-96.



bal de la population blanche non pas à titre d'invités, mais d'employés. De plus, si les musiciens ont accès à la salle, les domestiques de couleurs doivent rester à l'écart de la fête. Il est légitime de croire que ces personnes organisent leurs propres réjouissances populaires. En effet, en 1796, le curé de Sainte-Geneviève, Paul de Saint-Pierre, se plaint à l'évêque de La Nouvelle-Orléans, Luis Peñalver y Cárdenas, que des jeunes hommes libres ont la « fâcheuse » tendance d'organiser des bals le dimanche soir au cours desquels ils dansent avec des femmes noires, esclaves ou affranchies<sup>54</sup>. Ces hommes libres sont probablement des « libres de couleur », c'est-à-dire des esclaves noir affranchis. Le fait que les réjouissances populaires constituent un mécanisme de ségrégation n'est pas unique à la société des Illinois, car on observe le même phénomène en Louisiane. Plusieurs historiens ont montré que les maîtres blancs, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ne se mélangent pas à leurs esclaves dans l'univers festif. Les membres de la population servile noire festoient habituellement entre eux. Par exemple, ils se réunissent les soirs de fin de semaine dans leurs cabines ou dans l'entrepôt à sucre (*sugar house*) pour organiser des danses, souvent à l'insu de leurs maîtres. Certains maîtres fournissent à l'occasion des denrées et de l'alcool pour le déroulement de fêtes d'esclaves, comme lors du dernier jour des récoltes, à Noël ou lors d'une noce. Pour préserver l'obéissance et éviter le soulèvement de leurs esclaves, les maîtres leur donnent parfois du temps de repos et des récompenses matérielles, mais ils ne se mêlent jamais à eux. La population noire est toujours exclue de l'univers festif de la population blanche<sup>55</sup>. Ainsi, en prenant en considération tous ces éléments, il n'est guère surprenant qu'aux Illinois, la solidarité, valeur à la base du rituel de la guignolée, ne s'exprime qu'entre Blancs et contribue ainsi à la racialisation de la société.

Dans un second temps, bien que ces Blancs francophones soient de divers statuts sociaux, ils ont préservé une habitude, c'est-à-dire se côtoyer, socialiser et collaborer, qu'ils ont développée en gérant ensemble certains aspects publics de leur vie villageoise, tels que le grand ensemble de terres ouvertes. L'intensité de leur esprit communautaire explique leur tendance à

---

<sup>54</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO IV-5-1, lettre de Paul de Saint-Pierre à Mgr Luis Peñalver y Cárdenas, 30 septembre 1796.

<sup>55</sup> Ann Patton Malone, *op. cit.*, p. 225-226; Gwendolyn Midlo Hall, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992, p. 320-331; Thomas N. Ingersoll, *Mammon and Manon in Early New Orleans: The First Slave Society in the Deep South, 1718-1819*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999, p. 292-293, 305-306; Richard J. Follet, *The Sugar Masters: Planters and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820-1860*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 162-172, 213, 219-226.

se réunir lors de différents événements sociaux tels que la guignolée et l'Épiphanie. De plus, lors de la quête du 31 décembre, les sources laissent entendre que tous les habitants blancs d'origine française fournissent des denrées, mais elles ne précisent jamais si les plus riches donnent davantage que les autres. En fait, elles font surtout ressortir que les dons ne sont pas uniquement une entreprise de charité destinée aux plus démunis. Ils possèdent aussi une signification symbolique beaucoup plus englobante. En plus d'entretenir la solidarité du groupe, les denrées récoltées permettent de rassembler plusieurs membres de la communauté blanche, peu importe leur rang social, le temps d'un repas festif. L'esprit communautaire très développé des Blancs francophones des Illinois favorise, lors de l'Épiphanie, le partage des fruits de la quête de la guignolée entre les plus riches et les plus pauvres, ce qui les distingue de leurs homologues à Détroit et dans la vallée du Saint-Laurent. Ailleurs en Amérique française, le repas de l'Épiphanie est davantage une fête familiale que communautaire. En somme, la guignolée aux Illinois met de l'avant la solidarité traditionnelle qui est associée à cette quête en Occident, mais aussi l'intensité de l'esprit communautaire exclusif qui existe entre les Blancs francophones. Ainsi, tout porte à croire que ces derniers ont modifié l'objectif d'origine de la quête (amasser des denrées pour les plus démunis) pour qu'il soit mieux adapté à leur modèle sociétal (repas communautaire festif).

## **2. Une fête à la pluralité royale**

L'historiographie n'a pas porté une aussi grande attention à la fête des Rois qu'à la guignolée. La plupart des historiens mentionnent simplement qu'un grand repas est préparé avec les aliments récoltés lors de la quête du 31 décembre. Servaes analyse surtout le déroulement actuel de la fête à Sainte-Geneviève et à Prairie-du-Rocher, mais elle précise tout de même qu'anciennement, les gens se rassemblaient chez une vieille dame qui préparait un gâteau contenant quatre fèves. Les garçons qui trouvaient l'une de ces fèves devenaient rois et choisissaient chacun une reine parmi les filles présentes<sup>56</sup>. Quant à elle, Belting ajoute qu'à l'époque, à la veille de l'Épiphanie, les jeunes filles invitaient les garçons à une soirée d'amusements où des crêpes, accompagnées de sirop d'érable, étaient consommées en grande

---

<sup>56</sup> Anna Servaes, *op. cit.*, p. 62-66.

quantité et où des jeux étaient organisés. Puis, quatre rois étaient choisis par les jeunes filles parmi les garçons. Ces quatre rois choisissaient à leur tour quatre reines en vue du premier bal des Rois du carnaval<sup>57</sup>. Le manque d'attention que les historiens de la région ont porté au déroulement de l'Épiphanie aux Illinois dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle est difficile à expliquer, car il en existe d'excellentes descriptions, en particulier celles de Wilson Primm, de John Reynolds et de Firmin A. Rozier. Avant de présenter les contenus de ces documents, il est impératif de mieux comprendre la provenance de cette célébration.

L'Épiphanie est l'une des plus anciennes fêtes religieuses de la chrétienté. À l'origine, elle n'est pas la seule à être célébrée le 6 janvier, car cette journée souligne également la fête de Noël. Cette date se modifie en l'an 354 lorsque la fête de la naissance de Jésus est fixée au 25 décembre, ce qui permet à l'Église de distinguer la Nativité de l'Adoration des Mages<sup>58</sup>. En fait, l'Épiphanie est « surtout considérée comme la “manifestation” (c'est le sens du mot grec qui la désigne) de Dieu dans l'humanité de Jésus, manifestation illustrée par l'épisode de l'adoration des Mages<sup>59</sup> ». Demeurant une fête religieuse importante au fil du temps, elle est toujours célébrée à travers l'Europe de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans plusieurs pays, on consomme un gâteau ou une galette des Rois dans lequel est inséré un aliment ou un objet qui, lorsque découvert par une personne, couronne un roi et/ou une reine. Par exemple, aux Pays-Bas et en Allemagne, les gens insèrent une pièce de monnaie dans le gâteau pour désigner un roi. En Angleterre, celui qui découvre la fève et celle qui trouve le pois contenu dans le gâteau sont nommés respectivement roi et reine. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ces deux légumes sont remplacés progressivement par des pièces en argent, mais vers le milieu du siècle, l'esprit festif diminue de plus en plus, ce qui entraîne l'abandon de cette tradition<sup>60</sup>. Dans la France de la même époque, la galette des Rois est consommée surtout en milieu urbain dans le sud et l'ouest du pays, tandis que dans le nord et l'est, elle est présente autant dans les zones rurales qu'urbaines. Cette fête possède ses particularités régionales, mais habituellement, un enfant choisit les personnes qui reçoivent les morceaux du gâteau et l'on s'assure de réserver une part qui est offerte à Dieu et

---

<sup>57</sup> Natalia Maree Belting, *op. cit.*, p. 68-70.

<sup>58</sup> « Les Rois », dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 3 mai 2017, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/janvier/rois/remonter\\_sources.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/janvier/rois/remonter_sources.html).

<sup>59</sup> Robert Cabié, « Épiphanie », dans *Encyclopædia Universalis*, consulté le 3 mai 2017, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/epiphanie/>

<sup>60</sup> Ronald Hutton, *op. cit.*, p. 110-111.

aux pauvres. La galette contient une fève ou deux qui couronne soit un roi, une reine ou les deux en même temps. Le roi ou la reine boit pour souligner son couronnement et, s'ils sont deux à être couronnés, ils s'embrassent<sup>61</sup>. Aux États-Unis, cette tradition est peu enracinée. En raison de l'influence puritaine, les États du nord ne célèbrent pas la fête des Rois, tandis que, dans les États du sud, il arrive qu'on se partage un gâteau et qu'on organise un bal<sup>62</sup>. En fait, en Amérique du Nord, la coutume s'implante surtout à travers les régions peuplées par les francophones.

Dans ces régions, le cœur de la fête demeure le même qu'en Europe, c'est-à-dire qu'on y observe le couronnement d'une personne ou plus, à la suite de la découverte d'un aliment ou d'un objet dans une pâtisserie nommée gâteau des Rois. Toutefois, ce couronnement et les réjouissances qui l'accompagnent prennent une couleur locale influencée par le modèle socioculturel dans lequel vivent les habitants de chaque région<sup>63</sup>. Au Pays des Illinois, contrairement aux autres régions, l'Épiphanie n'est pas une fête familiale, car elle regroupe l'ensemble de la communauté blanche dans un même endroit. De plus, le gâteau couronne non

---

<sup>61</sup> Arnold Van Gennep et Bernadette Guichard, «Cycle des douze jours: de Noël aux Rois», dans *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1988, tome 1, partie 8, p. 3546-3570.

<sup>62</sup> Penne L. Restad, *op. cit.*, p. 20.

<sup>63</sup> Au XIX<sup>e</sup> siècle, les habitants canadiens se réunissent la veille ou le jour même de l'Épiphanie pour partager un repas et fêter jusqu'à une heure tardive. À la fin du repas, ils distribuent le gâteau des Rois dans lequel est insérée une fève et celui ou celle qui la trouve est désigné roi ou reine. Cette personne couronnée «doit prendre la parole, une coiffure spéciale sur la tête, avant qu'on ne boive à sa santé». Il arrive que le gâteau renferme aussi un petit pois. La femme qui découvre la fève et l'homme qui trouve le petit pois sont élus respectivement reine et roi de la soirée. À Détroit, si l'on se fie à une légende qui se déroule en 1813, les habitants célèbrent la veille de l'Épiphanie. Après avoir partagé un repas, un gâteau, dans lequel sont insérés un anneau et une petite fève blanche, est servi. Il est distribué uniquement aux femmes. Celle qui trouve l'anneau devient la reine, tandis que celle qui déniche la fève blanche prend le rôle de la dame d'honneur et sera chargée de recevoir les invités chez elle l'année suivante. La reine a comme devoir de choisir le roi de l'Épiphanie avec qui elle partage les honneurs de la soirée. Après ce couronnement, les gens présents s'amuse jusqu'aux petites heures du matin. Chez les Louisianais d'origine acadienne, les habitants se réunissent la veille de l'Épiphanie. Avant le souper, on apporte un gâteau de forme ronde dans lequel une fève est incrustée. Il est divisé en plusieurs morceaux qui sont ensuite déposés dans un sac. Le plus jeune de la famille est chargé de les distribuer dans un ordre précis. La première part, en l'honneur de Dieu, est dévolue au premier pauvre qui vient la quérir. Puis, le plus jeune transmet les autres morceaux à toutes les personnes présentes en commençant par la plus vieille et en terminant avec la plus jeune. Celui ou celle dont le morceau contient la fève devient le roi ou la reine de la soirée et tous les autres «lui rendent des honneurs, et doivent avoir attention, quand il boit, de crier *le roi boit!* sous peine de se voir le visage barbouillé». Pour plus de détails, voir Jean Provencher, *op. cit.*, p. 470-471 ; Louis-Prospér Bender, «Holidays of the French Canadians», *Magazine of American History*, vol. XX (juill.-déc. 1888), p. 465 ; Sophie-Laurence Lamontagne, *L'hiver dans la culture québécoise (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983, p. 127-129 ; Anne-Marie Desdouits, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français: le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, p. 119 ; Françoise Noël, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870: A View from Diaries and Family Correspondence*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, p. 198 ; Marie Caroline Watson Hamlin, «1813. La veille de l'Épiphanie», dans *Le Détroit des légendes, op. cit.*, p. 158 ; Joseph A. Breaux, *Les Acadiens louisianais et leur parler*, édité par Jay K. Ditchy, Paris, Librairie E. Dros, 1932, p. 263-264.

pas une ou deux personnes, comme ailleurs en Amérique française, mais bien quatre invités qui participent au grand souper festif<sup>64</sup>. Par exemple, Wilson Primm raconte qu'à Saint-Louis, la veille du 6 janvier, les jeunes filles se rassemblent dans une maison pour préparer, sous la supervision des femmes plus âgées, le fameux repas communautaire à partir des provisions obtenues lors de la guignolée. Divers plats savoureux et des pâtisseries, notamment les croquignoles, sont concoctés. De plus, elles font cuire un grand gâteau qu'elles se réservent et dans lequel elles incrustent quatre fèves. Après le repas, les tables sont mises à l'écart et toutes les personnes présentes se mettent à danser. Voici comment Primm décrit la scène du bal :

They have no orchestra to drown the word of command; they have only the violin, but the player's ear is true, his fingers nimble and his bow-arm strong, his music thrills through their nerves. They know nothing of the waltz, or the mazurks, or the schottische, or the german, or the lancers, or the languid, listless walk which nowadays is termed dancing; but they know the good, old-fashioned contre-dance, and they spring to it with an activity and zest which prove that it is to them a real pleasure. The ball, however, is opened by some of the older, married people, and it is only after they have gone through the "*menuet de la cour*," the Court Minuit, in a manner that would have done credit to the times of Louis XIV, that the young ones obtain the floor. During the evening, too, some old grandfather and grandmother join in the dance, and for a round or two exhibit their fancy steps, the "*aile de pigeon*" and the "*chassés and the battus*" just to give the young ones an idea of what they could do when they were young.

Peu avant minuit, le grand gâteau est séparé en plusieurs parts qui sont offertes aux jeunes filles. Parmi elles, les quatre qui trouvent une fève dans leur part sont déclarées reines. Chaque reine remet ensuite un bouquet au garçon de son choix et le désigne *de facto* comme roi. Avant de se quitter, tous les gens présents se consultent afin de déterminer à quel moment et à quel endroit le premier bal des Rois de la saison du carnaval aura lieu. Les quatre rois devront s'acquitter des dépenses de ce premier bal<sup>65</sup>.

Tout comme pour la guignolée, les récits de l'Épiphanie rédigés par Reynolds et Rozier sont beaucoup plus succincts. Reynolds, qui, on se rappellera, présente surtout les traits socioculturels des villageois de Kaskaskia et de Cahokia, affirme que lors de la fête célébrée le

---

<sup>64</sup> À Vincennes, au XIX<sup>e</sup> siècle, si l'on se fie au manuscrit de Joyce Doyle et al., le gâteau contenant quatre fèves est partagé entre les garçons le soir du 31 décembre et non à l'Épiphanie. De plus, il couronne un roi et trois suivants qui choisissent ensuite respectivement une reine et trois suivantes. Pour plus de détails, voir Joyce Doyle et al., *op. cit.*, p. 59-60; Thomas Joseph Egan, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>65</sup> Wilson Primm, *op. cit.*, p. 20-21.

6 janvier, un grand gâteau, dans lequel sont insérées quatre fèves, est partagé entre tous les hommes. S'ils découvrent une fève dans leur part, ils sont proclamés rois. Les quatre nouveaux rois doivent alors chacun se trouver une reine et lui offrir un cadeau. Ils sont également mandatés pour l'organisation du premier bal des Rois<sup>66</sup>. De son côté, Rozier raconte seulement que les hommes qui dénichent l'une des quatre fèves incorporées dans un grand gâteau «were made kings of the next ball, each king selected a queen, these kings generally made a present to their queens<sup>67</sup>». Que retenir de ces témoignages des réjouissances de l'Épiphanie ?

Premièrement, et même si les deux petites descriptions de Reynolds et de Rozier ne le précisent pas, il est plus que probable que la plupart des habitants francophones blancs de la région partagent un repas préparé à partir des denrées de la guignolée. Si l'on connaît les aliments utilisés (viande, volaille, sucre, lard, farine, sirop d'érable et œufs), peu de détails sont offerts sur le genre de plats que cuisinent les jeunes filles, si ce n'est les croquignoles et le gâteau des Rois. Les pâtisseries sont consommées aux Illinois depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, car les ingrédients nécessaires à leur préparation y sont présents. Le sucre est importé depuis La Nouvelle-Orléans, tandis que le beurre, le sirop d'érable et les fruits (surtout les pommes) sont produits ou cueillis localement<sup>68</sup>. D'ailleurs, tout comme dans la vallée du Saint-Laurent, la croquignole s'avère l'un des desserts préférés des habitants de la région, ce qui s'explique par les racines canadiennes de plusieurs d'entre eux<sup>69</sup>. Voici comment Primm décrit cette pâtisserie qui est également consommée au jour de l'An et durant les bals des Rois : «Croquecignolles were a kind of crull made of wheaten dough, sweetened, rolled out thin, cut into strips, and thrown into boiling lard in such manner, as that when cooked, they formed a convoluted mas<sup>70</sup>». Il s'agit donc d'une pâtisserie incontournable des réjouissances populaires de la saison hivernale.

---

<sup>66</sup> John Reynolds, *The Pioneer History of Illinois*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>67</sup> Firmin A. Rozier, *op. cit.*, p. 121.

<sup>68</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 169, 264-265, 309, 449.

<sup>69</sup> William Clark Kennerly, un militaire créole et américain, relate aussi que les croquignoles sont consommées chez la famille Ménard de Kaskaskia au jour de l'An dans les années 1830. Au Canada, à la même époque, les croquignoles s'avèrent le dessert sucré le plus populaire dans le temps des Fêtes. Pour plus de détails, voir William Clark Kennerly, *Persimmon Hill: A Narrative of Old St. Louis and the Far West*, édité par Elizabeth Kennerly Russell, Norman, University of Oklahoma Press, 1948, p. 89; Sophie-Laurence Lamontagne, *op. cit.*, p. 86; Jean Provencher, *op. cit.*, p. 454-456; Henri-Raymond Casgrain, *Souvenances canadiennes*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Pageau, La Pocatière, Société historique de la Côte-du-Sud, 2016, p. 142-145.

<sup>70</sup> Wilson Primm, *op. cit.*, p. 18, 20-21.

Deuxièmement, même si Primm est encore une fois le seul à l'évoquer, la soirée festive de l'Épiphanie est sûrement ponctuée de nombreuses danses dans l'ensemble des villages, car il s'agit, après tout, de l'élément central des bals des Rois. Dans le portrait esquissé par Primm, les habitants des Illinois conservent une culture musicale et un répertoire de danses qui ressemblent largement à ceux des francophones des autres régions à la même époque. Il précise que la musique qui accompagne les pas des danseurs provient uniquement d'un violon et que les danses d'origine britannique (*scottische, lancer*, etc.) et les nouveautés modernes (mazurka et valse) ne sont pas encore monnaie courante, tandis que les vieilles danses collectives d'origine française telles que la contredanse et le menuet sont très populaires. Tout ceci illustre très bien que les nouveaux colons américains n'influencent pas encore véritablement la culture festive des francophones de la région. De plus, ce ne sont pas tant la nourriture, les danses et la musique à proprement parler qui caractérisent les réjouissances de l'Épiphanie aux Illinois, mais plutôt la grande ampleur que prennent le repas et le bal.

En effet, au Pays des Illinois, la fête des Rois regroupe l'ensemble, ou du moins une grande partie, de la communauté villageoise blanche francophone dans un même lieu. Ce rassemblement offre l'occasion du partage d'un grand repas et constitue un cadre idéal pour les nouveaux rois ou les nouvelles reines qui disposent d'un éventail de personnes de l'autre sexe parmi lesquelles choisir le roi ou la reine qu'ils ou elles désirent. Les descriptions des trois auteurs divergent sur l'ordre dans lequel s'effectue le couronnement. Primm soutient que les quatre fèves du gâteau couronnent quatre filles en premier et que chacune d'elles désigne ensuite un garçon comme roi, tandis que Reynolds et Rozier prétendent le contraire. En fait, l'ordre de ce couronnement importe peu, car dans tous les cas, quatre rois et quatre reines sont désignés parmi tous les jeunes villageois(es). Cela signifie donc que tous et toutes possèdent la même chance d'être choisis par hasard ou par une autre personne.

Ce portrait de l'Épiphanie met en évidence la vitalité et la préservation des traits socioculturels traditionnels des colons francophones des Illinois dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Tout d'abord, même si quatre rois et quatre reines sont nommés, ce sont toujours les hommes qui organisent le premier bal des Rois. Les filles acquièrent un titre en fait plutôt honorifique, qui implique peu de responsabilités. Les habitants reproduisent ainsi le système socio-économique traditionnel dans lequel ils vivent, c'est-à-dire que les jeunes filles

n'ont pratiquement aucun pouvoir lorsqu'il est question d'argent<sup>71</sup>. Deuxièmement, les sources décrivent à nouveau un espace festif dans lequel se rassemble la majorité des habitants blancs francophones, mais où les Autochtones et les Noirs, esclaves ou libres, bien qu'encore très présents dans les villages, sont toujours absents. Tout comme lors de la guignolée, le portrait esquissé de cet espace festif demeure ségrégué, car les membres de ces deux groupes sont considérés comme des êtres inférieurs qui n'ont pas leur place dans ces célébrations<sup>72</sup>. D'un autre côté, le fait que la majorité des Blancs francophones, peu importe leur statut social, partage l'espace festif, souligne à nouveau la forte cohésion qui anime leurs rapports. De plus, ce rassemblement offre l'opportunité aux filles et aux garçons de se côtoyer et de mieux faire connaissance sous la supervision des aînés. Wilson Primm montre que les rois et les reines ne sont pas choisis parmi les personnes plus âgées et déjà mariées, mais plutôt chez les plus jeunes. Comme l'objectif est de démarrer la saison des bals des Rois, l'Épiphanie constitue la première étape d'un carnaval festif où se mêle une abondance de nourriture, de musique et de danse, mais qui met surtout l'accent sur les fréquentations entre les jeunes célibataires pour faciliter la formation des futurs couples et pour assurer ainsi la reproduction sociale de la société blanche francophone<sup>73</sup>.

### 3. Des bals de carnaval axés sur la rencontre

Tout comme dans la vallée du Saint-Laurent, dans la région de Détroit et en Louisiane, la saison du carnaval au Pays des Illinois est associée à l'organisation de nombreux bals<sup>74</sup>. Toutefois, les bals de cette région se différencient de ceux des autres, car ils sont interreliés et

---

<sup>71</sup> Même s'il est attesté que les femmes des villages des Illinois possèdent certains droits issus de la Coutume de Paris, tels qu'une portion égale de l'héritage familial, elles jouent généralement un rôle socio-économique plutôt faible, car elles s'occupent surtout de l'éducation des enfants et des tâches domestiques. La puissance culturelle du patriarcat est révélée et reproduite dans la coutume qui charge les quatre garçons couronnés d'organiser le premier bal des Rois. Pour plus de détails sur la situation des femmes aux Illinois, voir Susan C. Boyle, «Did She Generally Decide? Women in Ste. Genevieve, 1750-1805», *The William and Mary Quarterly*, vol. 44, n° 4 (octobre 1987), p. 775-789.

<sup>72</sup> Les autorités civiles et religieuses interdisent le côtoiement entre les Blancs et les Noirs dans l'univers social. Différentes lois sont mises de l'avant au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour empêcher ce phénomène. Pour plus de détails, voir Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 207-208, 233-234; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 49-54, 97-98.

<sup>73</sup> Anna Servaes en vient à la même conclusion : «The carnival season thus strengthens community ties and introduces the new couples or fiancés/fiancées.» Pour plus de détails, voir Anna Servaes, *op. cit.*, p. 148.

<sup>74</sup> Pour plus de détails sur l'origine du carnaval et les festivités qui ont lieu pendant cette période de l'année, voir le second chapitre sur le carnaval dans la vallée du Saint-Laurent et la région de Détroit.



portent un nom spécifique, c'est-à-dire les bals des Rois. La saison débute à la fête de l'Épiphanie, lorsqu'après le couronnement par hasard ou par choix de quatre rois et de quatre reines, les gens présents décident de l'emplacement et du lieu du premier bal. Les quatre rois sont chargés de son organisation. À la fin de ce premier bal, les quatre reines choisissent, en les embrassant, quatre nouveaux rois et ces derniers sélectionnent eux aussi quatre nouvelles reines. Ces quatre nouveaux rois doivent à leur tour organiser et financer le prochain bal des Rois. Ainsi, lors de chacun de ces bals, quatre nouvelles filles et quatre nouveaux garçons deviennent reines et rois. Ces événements festifs se succèdent jusqu'à la fin du carnaval, c'est-à-dire au commencement du Carême lors du mercredi des Cendres<sup>75</sup>.

Ces réjouissances populaires ont suscité très peu d'intérêt dans l'historiographie<sup>76</sup>. Pourtant, il s'agit de festivités qui sont intimement liées à la guignolée et à l'Épiphanie. Les trois forment un cycle cohérent de festivités communautaires qui expriment et renforcent la solidarité entre Blancs francophones. Ce cycle est structuré par le système de renouvellement des rois et des reines dont l'objectif est de former les futurs couples et d'assurer par le fait même la stabilité des familles de cultivateurs. De nombreuses sources décrivent de manière détaillée les bals des Rois qui se déroulent à Sainte-Geneviève, à Kaskaskia, à Prairie-du-Rocher, à Cahokia, à Carondelet, à Saint-Louis, à Saint-Charles, à Florissant ainsi qu'à Vincennes dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Quelques-unes d'entre elles sont rédigées par des auteurs américains qui possèdent une vision très stéréotypée des habitants blancs francophones du Pays des Illinois. Selon Edward Watts, ces auteurs utilisent les descendants des colons français «to tell a different American story, not in the hope of re-creating the French frontier in itself – that was a lost cause – but rather to remind American readers of a set of values the French had embodied and the Anglos had displaced<sup>77</sup>». En d'autres mots, ils véhiculent que ces francophones proposent «an alternative whiteness and an alternative American identity. Such writers held up the French settlements as less materialistic, less racialized, more democratic,

---

<sup>75</sup> Wilson Primm, *op. cit.*, p. 20-21 ; John Reynolds, *The Pioneer History of Illinois, op. cit.*, p. 72.

<sup>76</sup> Les historiens qui ont abordé ce sujet relatent uniquement que de nombreux bals ont lieu jusqu'à la fin du carnaval et que lors de chacun d'entre eux, de nouveaux rois et de nouvelles reines sont choisis. Pour plus de détails, voir Harvey Wish, *op. cit.*, p. 186 ; Natalia Maree Belting, *op. cit.*, p. 68-70 ; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 192.

<sup>77</sup> Edward Watts, *In This Remote Country: French Colonial Culture in the Anglo-American Imagination, 1780-1860*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, p. 5.

more exciting, and ultimately freer than the Anglo-American civilization<sup>78</sup>.» Cette opinion subjective de plusieurs auteurs teinte leur description des bals des Rois au Pays des Illinois.

À Sainte-Geneviève, deux personnes en particulier brossent des portraits de ces bals, c'est-à-dire Christian Schultz et Henry Marie Brackenridge. Peu d'informations existent sur Schultz. D'ascendance allemande, il naît probablement vers 1770. Il est d'abord cultivateur, puis ensuite épicier lorsqu'il déménage avec ses parents à New York. À l'été 1807, alors dans la trentaine, il part visiter l'intérieur des États-Unis en passant par la rivière Ohio et le Mississippi jusqu'à Saint-Louis puis La Nouvelle-Orléans. Il revient à New York l'année suivante et décide de publier ses notes de voyage en deux volumes sous la forme de lettres écrites à un ami<sup>79</sup>. Au cours de son périple, il séjourne au Pays des Illinois de la fin du mois d'octobre 1807 jusqu'au début du mois de mars 1808. Dans son volumineux journal, il consacre près d'une cinquantaine de pages à la présentation de son passage dans la région. Dans l'une de ses lettres, datée du 1<sup>er</sup> février 1808, alors qu'il se retrouve à Saint-Geneviève en plein milieu de la saison du carnaval, il raconte qu'il assiste lui-même à plusieurs bals qui se succèdent. Ces derniers débutent habituellement à la tombée du jour et se poursuivent jusqu'à dix heures ou midi le lendemain matin. Les principales réjouissances consistent en des danses et des jeux de cartes. Les rois et les reines ont toujours l'honneur d'ouvrir le bal. Dans son livre d'histoire, Firmin A. Rozier ajoute que ce sont deux personnes plus âgées, nommées les prévôts, qui choisissent ensuite ceux et celles qui peuvent commencer à danser. Le violon est l'instrument de musique par excellence pour accompagner les pas des danseurs. Aucun repas n'est servi pendant le bal, mais du bouillon de poulet, des gâteaux, des croquignoles et du café sont mis à la disposition des participants<sup>80</sup>.

Selon Schultz, pendant que les danses occupent plusieurs jeunes de la communauté, une autre pièce de l'habitation est réservée aux jeux de cartes. Le jeu privilégié par les hommes est le « Vingt-et-un ». Schultz affirme que les participants jouent avec vigueur et persévérance pour gagner le plus d'argent possible : « I have frequently known them to sit thirty hours at the same table without any other refreshment than a dish of miserable coffee, or a glass or two of sour

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>79</sup> Peter G. Beidler, « Christian Schultz's *Travels: A New Source for Huckleberry Finn?* », *English Language Notes*, vol. 28 (décembre 1990), p. 52-53 ; Peter G. Beidler, « Schultz, Christian, Jr. », dans J. R. LeMaster et James D. Wilson (dir.), *The Mark Twain Encyclopedia*, New York ; Londres, Garland Publishing, 1993, p. 663-664.

<sup>80</sup> Firmin A. Rozier, *op. cit.*, p. 121.

claret; and I recollect one instance of an infatuated young man, who could ill afford it, having lost eleven hundred dollars at one sitting.» Les distractions ne manquent donc pas dans ces soirées. Schultz précise également le processus du renouvellement des rois et des reines lors de chaque bal. Les reines choisissent un garçon en lui présentant un bouquet de fleurs. Les nouveaux élus, après avoir remercié celle qui les a sélectionnés en la saluant, vont vers la fille de leur choix en lui présentant leur bouquet pour la désigner comme nouvelle reine. Les quatre nouveaux rois ont ensuite la responsabilité d'organiser le prochain bal et de fournir à cette occasion, à la fille qu'ils ont personnellement couronnée, quelques morceaux de vêtements qui font référence, de manière symbolique, aux apparats d'une reine, tels que des chaussures, des gants, des bas, des bracelets ou des boucles d'oreille<sup>81</sup>.

Henry Marie Brackenridge, un compatriote de Schultz, fournit davantage de renseignements que ce dernier à propos du climat social qui règne dans les bals des Rois. Brackenridge naît à Pittsburgh en 1786. À l'âge de sept ans, il est envoyé par son père juriste étudier le français dans une école de Sainte-Geneviève pendant trois ans. Plus tard, il étudie en droit et devient avocat en 1806. Il pratique son métier à Somerset et à Saint-Louis. À partir de 1811, il occupe différents postes dans les magistratures louisianaise et floridienne. Il est élu pour un an seulement au Congrès américain en 1840. Il décède à Pittsburgh en 1871. Au cours de sa vie, il publie de nombreux livres d'histoire et récits de voyage. Son ouvrage le plus connu, *Views of Louisiana*, comporte des informations géographiques, scientifiques, ethnographiques et historiques sur la Louisiane ainsi que le journal de son voyage sur la rivière Missouri en 1811 en compagnie des scientifiques Bradbury et Hunt<sup>82</sup>. Dans cet ouvrage, il fournit quelques descriptions sur les habitants de Sainte-Geneviève qu'il a eu l'occasion de côtoyer pendant son enfance. Il relate que, durant le carnaval, les colons francophones prennent part à de nombreux bals au cours desquels ils dansent des cotillons, des *reels* et des menuets. Il ajoute qu'ils font

---

<sup>81</sup> Christian Schultz, *Travels on an Inland Voyage through the States of New-York, Pennsylvania, Virginia, Ohio, Kentucky and Tennessee, and through the Territories of Indiana, Louisiana, Mississippi and New-Orleans; Performed in the Years 1807 and 1808; Including a Tour of Nearly Six Thousand Miles*, New York, Isaac Riley, 1810, vol. 2, p. 60-62.

<sup>82</sup> Fred Kniffen, «Reviewed Work: *Views of Louisiana, Together with a Journal of a Voyage up the Missouri River, in 1811* by Henry Marie Brackenridge», *Louisiana History*, vol. 4, n° 1 (hiver 1963), p. 97-98; «Brackenridge, Henry Marie, (1786-1871)», dans *Biographical Directory of the United States Congress*, consulté le 12 janvier 2018, <http://bioguide.congress.gov/scripts/biodisplay.pl?index=B000732>; Henry Marie Brackenridge, *Views of Louisiana; Together with a Journal of a Voyage up the Missouri River, in 1811*, Pittsburgh, Cramer, Spear and Richbaum, 1814, p. 3-7.

également preuve de respect, d'abnégation et d'élégance dans leurs mouvements et dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux, car « There was scarcely any distinction of classes in the society. The wealthy or more intelligent, would of course be considered as more important personages, but there was no difference clearly marked. They all associated, dressed alike, and frequented the same ball room. [...] The number of persons excluded was exceedingly small<sup>83</sup>. » Selon Brackenridge, les bals des Rois regroupent la grande majorité de la communauté villageoise blanche et francophone de Sainte-Geneviève dans une atmosphère conviviale où les différences de statuts sociaux sont peu visibles.

Si l'on se fie à d'autres descriptions des bals des Rois dans les villages francophones du côté est du Mississippi, c'est-à-dire Kaskaskia, Prairie-du-Rocher et Cahokia, ces réjouissances populaires s'avèrent pratiquement identiques à travers la région. Par exemple, John Reynolds, qui vit à Kaskaskia au début du XIX<sup>e</sup> siècle, puis à Cahokia dans les années 1810, relate qu'on ne s'ennuie jamais dans les bals des Rois, car on y retrouve, selon lui, une effervescence et une animation qui entraînent les plus âgés, les plus jeunes, les riches et les pauvres, comme s'ils forment une seule famille. En fait, « all meet together in good feeling and mingle together with hearts overflowing with the ecstasies of merriment<sup>84</sup> ». Lors de ces réunions, aucun souper n'est servi, mais ils peuvent déguster quelques morceaux de gâteau, du bouillon de poulet et du café<sup>85</sup>. Toujours selon Reynolds, si la joie est au rendez-vous sur la piste de danse, un certain décorum doit toutefois être maintenu et le respect des bonnes manières est de mise. Aucune liqueur, ni cigare, ni remarque ou cri chahuteur ne sont tolérés. De plus, parmi les gens plus âgés, deux personnes sont choisies pour être les prévôts. Leur tâche est de déterminer les filles et les garçons qui vont danser. De leur côté, les dames surveillent d'un œil attentif les jeunes à l'esprit le plus frivole et il n'est pas rare que « the priest attended the early part of the evening in the balls, and saw that the innocent and proper observance of just principles be the order of the party<sup>86</sup> ». Ainsi, les aînés du village contrôlent assez bien le déroulement de la soirée et décident même du moment pour mettre fin aux réjouissances. Comme Schultz, Reynolds raconte qu'à la fin de

---

<sup>83</sup> Henry Marie Brackenridge, *op. cit.*, p. 135-137.

<sup>84</sup> John Reynolds, *The Pioneer History of Illinois*, *op. cit.*, p. 71-72.

<sup>85</sup> Wilson Primm mentionne les mêmes plats pour les bals des Rois à Saint-Louis, mais il ajoute que des croquignoles sont préparées et que les femmes consomment du cordial et les hommes du ratafia. Pour plus de détails, voir Wilson Primm, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>86</sup> John Reynolds, *My Own Times: Embracing Also the History of My Life*, Chicago, Chicago Historical Society, 1879, p. 38.

chaque bal, les quatre reines choisissent chacune un nouveau roi parmi les garçons en l'embrassant. Puis, ces quatre nouveaux rois font de même pour déterminer quatre nouvelles reines et ensemble, ces huit personnes seront à l'honneur lors du prochain bal.

Un autre auteur offre une description précise du déroulement et de l'ambiance qui règne dans les bals des Rois des villages situés sur la rive orientale du Mississippi. Il s'agit d'un dénommé James Hall. Fils d'un riche planteur du Maryland, il naît à Philadelphie en 1793. Pendant son enfance, il acquiert de bonnes connaissances en latin et en français. En 1812, il entre dans l'armée américaine et participe, entre autres, à la guerre anglo-américaine. En 1820, après avoir étudié le droit, il s'installe à Shawneetown dans l'Illinois. Tout en étant directeur de la revue *Illinois Gazette*, il y pratique son métier d'avocat. Il devient ensuite procureur général du circuit de l'Illinois, puis juge, ce qui l'amène à se promener à travers la région pour y administrer la justice. De plus, entre 1827 et 1831, il devient trésorier de l'État. Pendant qu'il mène sa carrière en droit et en politique, il continue de diriger différentes revues dont le *Illinois Intelligencer*, le *Illinois Monthly Magazine* et le *Western Monthly Magazine*. Il est également un auteur prolifique, puisqu'il publie plusieurs œuvres de fiction, dont plusieurs recueils de nouvelles sur l'Illinois<sup>87</sup>. Deux de ces recueils contiennent chacun une nouvelle qui se déroule dans un village français de la région. Chacune d'elles s'inspire de scènes qu'il a observées et d'histoires que des villageois lui ont racontées au cours de ses séjours dans les communautés francophones de Kaskaskia, de Cahokia et de Prairie-du-Rocher pour y administrer la justice. La première de ces nouvelles prend place dans un village, dont le nom n'est pas mentionné, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, peu de temps après l'achat de la Louisiane par les États-Unis. Le narrateur raconte qu'il y arrive lors du premier jour du carnaval au crépuscule et qu'il prévoit partir le lendemain matin. Alors qu'il se trouve chez un habitant qui l'héberge pour la nuit, il entend le bruit d'un violon et de personnes qui se rassemblent dans la rue. Son hôte l'informe qu'un bal des Rois a lieu chez un voisin et que les étrangers y sont toujours les bienvenus. Heureux d'apprendre pareille nouvelle, il revêt de nouveaux habits et se hâte vers le lieu de réjouissance. Voici comment il décrit la suite des événements :

The moment I entered the room, I felt that I was welcome. Not a single look of surprise, not a glance of more than ordinary attention, denoted me as a stranger or

---

<sup>87</sup> «Hall, Hon. James», dans *The Biographical Encyclopaedia of Ohio of the Nineteenth Century*, Cincinnati et Philadelphie, Galaxy Publishing Company, 1876, p. 660-661.

an unexpected guest. The gentlemen nearest the door bowed as they opened a passage for me through the crowd, in which for a time I mingled, apparently unnoticed. At length a young gentleman, adorned with a large nosegay, approached me, invited me to join the dancers, and, after enquiring my name, introduced me to several females, among whom I had no difficulty in selecting a graceful partner. I was passionately fond of dancing, so that, readily imbibing the joyous spirit of those around me, I advanced rapidly in their estimation. The native ease and elegance of the females, reared in the wilderness and unhacknied in the forms of society, surprised and delighted me as much as the amiable frankness of all classes. By and by the dancing ceased, and four young ladies of exquisite beauty, who had appeared during the evening to assume more consequence than the others, stood alone on the floor. For a moment their arch glances wandered over the company who stood silently around, when one of them, advancing to a young gentleman, led him into the circle, and taking a large bouquet from her own bosom, pinned it upon the left breast of his coat, and pronounced him "KING!" The gentleman kissed his fair elector, and led her to a seat. Two others were selected almost at the same moment. The fourth lady hesitated for an instant, then advancing to the spot where I stood, presented me her hand, led me forward, and placed the symbol on my breast, before I could recover from the surprise into which the incident had thrown me. I regained my presence of mind, however, in time to salute my lovely consort; and never did king enjoy, with more delight, the first fruits of his elevation for the beautiful Gabrielle, with whom I had just danced, and who had so unexpectedly raised me, as it were, to the purple, was the freshest and fairest flower in this gay assemblage.

Par la suite, le narrateur résume le processus de couronnement qui s'effectue dans chacun des bals des Rois et ce que cela implique pour les quatre rois et les quatre reines<sup>88</sup>. Il relate aussi qu'il demeure finalement plusieurs semaines dans le village pour participer à tous les bals et pour passer du temps avec sa nouvelle connaissance, Gabrielle. Il note que ces bals rassemblent toutes les personnes blanches du village, autant les plus âgées que les plus jeunes<sup>89</sup>. Dans la seconde nouvelle qui se déroule à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Hall ajoute que ces communautés villageoises forment une seule grande famille où règnent l'harmonie et l'unité, car bien que «some were poorer than others, they all mingled in the same dance; and as none claimed superiority, or attempted to put others to shame by affecting a show of wealth, there was little

---

<sup>88</sup> Voici son résumé du processus de couronnement : «This ceremony was soon explained to me. On the first day of the Carnival, four self-appointed kings, having selected their queens, give a ball, at their own proper costs, to the whole village. In the course of that evening the queens select, in the manner described, the kings for the ensuing day, who choose their queens, in turn, by presenting the nosegay and the kiss. This is repeated every evening in the week; the kings, for the time being, giving the ball at their own expense, and all the inhabitants attending without invitation. On the morning after each ball, the kings of the preceding evening make small presents to their late queens, and their temporary alliance is dissolved.»

<sup>89</sup> James Hall, «The French Village», dans *Tales of the Border*, Cincinnati, Truman, 1835, p. 116-119.

envy or malice<sup>90</sup>». À nouveau, on véhicule l'image que ces réjouissances populaires sont rassembleuses, car elles ne laissent presque personne de côté parmi la population blanche francophone.

La popularité des bals des Rois se fait aussi sentir autant à Saint-Louis et les petits villages qui l'entourent qu'à Vincennes. Le curé Urbain Gillet, fondateur du monastère Notre-Dame-de-Bon-Secours des pères trappistes à Cahokia<sup>91</sup>, affirme, dans une lettre qu'il adresse à l'évêque de Québec Joseph-Octave Plessis en 1811, que lors de son séjour dans le village de Saint-Charles, les réjouissances des bals du carnaval n'y sont pas plus présentes que pendant le Carême<sup>92</sup>. Gillet exagère-t-il son propos ? On pourrait le croire, car sœur Philippine Duchesne, fondatrice du noviciat de la congrégation du Sacré-Cœur de Jésus à Florissant<sup>93</sup>, relate, dans plusieurs lettres datant de 1819 à 1823, que malgré les efforts des autorités religieuses, les bals demeurent monnaie courante durant le carnaval parmi la population francophone<sup>94</sup>. À Saint-

---

<sup>90</sup> James Hall, «A Legend of Carondelet; or, Fifty Years Ago», dans *Legends of the West*, New York, T. L. Magagnos and Company, 1854, p. 330.

<sup>91</sup> Urbain Guillet naît en 1766 à Nantes en France. Il entre chez les pères cisterciens en 1785. Les pères trappistes de cet ordre religieux sont forcés de quitter le pays après la Révolution française et vingt-quatre d'entre eux, dont fait partie Guillet, trouvent alors refuge à Valsainte en Suisse. Il se promène ensuite à travers l'Europe en passant par la Hongrie, la Russie, la Belgique, l'Angleterre et la Hollande. En 1803, à la tête d'un groupe d'une trentaine de personnes, il s'installe en Pennsylvanie, puis au Kentucky, pour y ouvrir une école catholique. En 1808, Guillet déménage le petit groupe de pères trappistes à Florissant près de Saint-Louis. Pendant qu'une partie d'entre eux demeurent à Florissant, d'autres s'installent à Cahokia sur l'autre rive du Mississippi où Guillet fonde le monastère Notre-Dame-de-Bon-Secours. Après quatre années de difficultés et de malheurs, Guillet doit abandonner son monastère et quitter la région. Il tente à nouveau sa chance à Pittsburgh, puis à Philadelphie, mais sans succès. Il retourne ensuite en France où il meurt en 1817. Pour plus de détails, voir G. J. Garraghan, «The Trappists of Monks Mound», *Illinois Catholic Historical Review*, vol. 8, n° 2 (octobre 1925), p. 106-136.

<sup>92</sup> Dom Urbain Guillet, «Dom Urban Guillet to the Bishop of Quebec, from the Monastery near Cahokia, 14 March 1811», dans John Francis McDermott et al., *Old Cahokia: A Narrative and Documents Illustrating the First Century of its History*, Saint-Louis, St. Louis Historical Documents Foundation, 1949, p. 309.

<sup>93</sup> Sœur Philippine Duchesne naît en 1769 à Grenoble en France. Éduquée chez les sœurs de la Visitation, elle en devient membre en 1788. Lors de la Révolution française, le couvent de son ordre est fermé. En 1804, elle se joint à la congrégation du Sacré-Cœur de Jésus, à Amiens, qui est menée par sœur Madeleine-Sophie Barat. Elle fonde ensuite une communauté de cet ordre à Paris où elle rencontre, en 1817, Guillaume-Valentin Dubourg, alors évêque de la Louisiane. Ce dernier vient chercher des religieuses pour l'éducation des jeunes filles dans son diocèse. Sœur Duchesne décide alors de partir pour l'Amérique. En compagnie de quatre autres sœurs, elle arrive à Saint-Louis en 1818. Les sœurs échouent dans leur tentative de fonder un pensionnat pour filles à Saint-Charles. L'année suivante, elles s'installent à Florissant pour ouvrir un noviciat qui a plus de succès. Elles ouvrent par la suite d'autres écoles en Louisiane et au Missouri. Sœur Duchesne est nommée supérieure de la congrégation du Sacré-Cœur de Jésus en Louisiane, ce qui l'amène à beaucoup voyager. Elle meurt en 1852 à Saint-Charles. Elle a été canonisée en 1988. Pour plus de détails, voir Chantal Paisant, «Introduction», dans Philippine Duchesne et ses compagnes, *Les années pionnières, 1818-1823: Lettres et Journaux des premières missionnaires du Sacré-Cœur aux États-Unis*, textes rassemblés, établis et présentés par Chantal Paisant, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 9-44.

<sup>94</sup> *Ibid.*, Philippine Duchesne, «L 55 Philippine Duchesne à Madeleine-Sophie Barat, Saint-Charles du Missouri, ce 25 janvier 1819», p. 227; «L 56 Philippine Duchesne à Madeleine-Sophie Barat, Saint-Charles, Missouri Territory, ce 15 février 1819», p. 231; «L 72 Philippine Duchesne aux Sœurs Aloysia, Louise de Bamberg, Louise

Charles, elle souligne que « Les filles sont folles de la danse ; bal toutes les semaines : l'une est reine, parée aux frais de son roi, ouvre le bal, embrasse les assistants ; les autres, qui n'ont souvent ni pain ni linge, ont au moins des robes de mousseline garnies, etc<sup>95</sup>. » Du côté de Saint-Louis, elle déplore que les jeunes filles puissent se rendre aux bals sans être accompagnées de leur père ou de leurs frères et que certains jeunes couples profitent de ces occasions pour se marier en prenant d'autres danseurs comme témoins<sup>96</sup>. À Florissant, sa consœur, Lucile Mathevon, raconte que plusieurs parents amènent leurs filles, des novices du couvent, aux bals du carnaval et « les forcent d'y aller. Lorsqu'une mère dit à sa fille : "*Tu es une imbécile, vois si ta sœur fait tant de grimaces que toi, elle a plus d'esprit que toi*", ces pauvres enfants se laissent entraîner<sup>97</sup>. »

Le déroulement des bals des Rois est identique à Vincennes (un village pourtant excentré) si on en croit le capitaine écossais des *Royal Engineers*, Donald MacDonald. En 1824, ce dernier accompagne le socialiste utopique gallois Robert Owen aux États-Unis dans le but d'y dénicher un endroit pour établir une nouvelle communauté socialiste<sup>98</sup>. Ils choisissent le site de New Harmony dans l'Indiana. Ils reviennent à nouveau l'année suivante pour fonder concrètement cette nouvelle communauté. Au cours de ses deux séjours, MacDonald tient un journal de voyage qui a été publié par l'une des descendantes de Robert Owen, Caroline Dale Snedeker<sup>99</sup>. Lors de son premier voyage, il est de passage dans le village de Vincennes en janvier 1825 et il rencontre un certain Robert Morgan Evans, un Américain originaire du Kentucky qui habite dans l'Indiana depuis 1805 et qui a déjà vécu auparavant à Vincennes entre 1809 et

---

de Vidaud, Joséphine de Coriolis, Julie Dusaussoy, Florissant, 1<sup>er</sup> mars 1820 », p. 296 ; « L 154 Philippine Duchesne à Madame Barat, Supérieure générale des Maisons du Sacré-Cœur, Rue de Varenne, à Paris, [Florissant], ce 4 janvier 1823 », p. 549.

<sup>95</sup> *Ibid.*, Philippine Duchesne, « L 56 », p. 232.

<sup>96</sup> *Ibid.*, Philippine Duchesne, « L 89 Philippine Duchesne à Mme Louise de Vidaud, 10 avril 1821 », p. 349.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Lucile Mathevon, « L 157 Lucile Mathevon à Madeleine-Sophie Barat, Florissant, 10 mars 1823 », p. 557.

<sup>98</sup> Owen croit que pour contrer la misère humaine et la pauvreté, les humains doivent s'unir pour contrôler la force de travail. Ainsi, il propose la création de petites communautés d'environ mille personnes où chacun possède un emploi, vit dans la même habitation et partage tout en commun. Ces communautés seraient dirigées par des personnes grandement éduquées. Il met en application sa théorie lorsqu'il dirige un groupe d'habitants hétérogènes en 1825 pour établir la communauté de New Harmony dans l'Indiana. L'aventure ne dure guère longtemps, car elle échoue après deux ans. Owen décide alors de retourner en Angleterre. Cependant, malgré l'échec de la société socialiste et du projet qu'elle représente, plusieurs colons anglais, dont les quatre fils et l'une des trois filles d'Owen, demeurent de manière permanente dans la ville de New Harmony. Pour plus de détails, voir John F. C. Harrison, *Quest for the New Moral World: Robert Owen and the Owenities in Britain and America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, 392 p.

<sup>99</sup> Donald MacDonald, « The Diaries of Donald Macdonald, 1824-1826 », introduction de Caroline Dale Snedeker, *Indiana Historical Society Publications*, vol. 14, n° 2 (1942), p. 151-158.



1811<sup>100</sup>. Ce dernier lui raconte la première fois où il assiste à un bal des Rois des francophones du village. Voici comment MacDonald décrit la scène :

The first ball he was at he was made acquainted with one of their customs by having the trick played upon himself. While standing in conversation with a gentleman [\*] at one end of the ball-room, a lady came up entered into conversation with him & before he was aware of it sewed a ticket on the lappet of his coat. This was a signal that he was engaged to give the next ball & be the king of it. His friend then informed him that he must choose his queen from among the ladies in the room.<sup>x</sup> [<sup>x</sup>in the same manner, by fastening the ticket, when unobserved, on the sleeve of one of them, then] presenting his hand to her, kissing her cheek (not her mouth which would be an offence) and dancing with her. This he performed, gave his ball which cost him above 60 \$ (as it was customary to pay for a new ball-dress for his queen) and afterwards was considered a member of their society and admitted to all their amusements<sup>101</sup>.

Ce compte-rendu confirme que les bals du carnaval au Pays des Illinois ont tous un lien avec le couronnement des rois et des reines qui se déroule à l'Épiphanie<sup>102</sup>. Il reste maintenant à analyser de plus près ce qui se dégage de ces réjouissances populaires uniques à cette région.

Tout d'abord, contrairement à ce qui se passe à l'Épiphanie, la nourriture ne joue pas un grand rôle dans ces festivités, puisqu'aucun repas n'est servi. Tout le long de la soirée, les personnes présentes peuvent déguster quelques plats et rafraîchissements tels que des gâteaux, des croquignoles, du bouillon de poulet, du café ainsi que de l'alcool<sup>103</sup>. L'accent est véritablement mis sur la musique et les danses. Le violon est le seul instrument présent lors des bals. Henry M. Brackenridge souligne que les principales danses exécutées sont des cotillons, des *reels* et des menuets. Tout comme lors de l'Épiphanie, ces témoignages montrent que les habitants blancs des Illinois, à l'image de leurs homologues des autres régions francophones

---

<sup>100</sup> «Robert M. Evans papers», dans *Rare Books and Manuscripts, Indiana State Library*, consulté le 19 janvier 2018, [http://www.in.gov/library/files/S440\\_Evans\\_Robert\\_M\\_Papers.pdf](http://www.in.gov/library/files/S440_Evans_Robert_M_Papers.pdf).

<sup>101</sup> Donald MacDonald, *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>102</sup> Les bals des Rois à Vincennes sont également décrits avec beaucoup de détails dans le manuscrit de Joyce Doyle et al., mais, tout comme pour la guignolée, les auteurs n'indiquent pas la provenance de leurs informations. Il est donc impossible de savoir si les bals qu'ils décrivent se déroulent au début ou à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour cette raison, leur description ne peut être prise en compte dans la présente analyse. Pour plus de détails, voir Joyce Doyle et al., *op. cit.*, p. 58-68 ; Thomas Joseph Egan, *op. cit.*, p. 14-19.

<sup>103</sup> Les pâtisseries sucrées se retrouvent dans l'alimentation des habitants de cette époque. Tout comme le sucre, le café est importé via La Nouvelle-Orléans. De son côté, le poulet est l'une des sources de viande les plus répandues aux Illinois. Parmi les boissons consommées, Schultz mentionne du claret (un vin rouge) et Primm, du cordial et du ratafia. Le vin est également importé via La Nouvelle-Orléans. Le cordial, une sorte d'alcool fort, peut, à cette époque, être du tafia arrivant de la Louisiane ou du whisky produit de plus en plus localement. Le ratafia, une liqueur de fruits sauvages comme la pêche et la cerise, est aussi produit aux Illinois. Pour plus de détails, voir Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 169-172, 284, 300, 311-312, 318.

d'Amérique du Nord, privilégient le violon comme instrument de musique lors des bals ruraux et qu'ils conservent un répertoire de danses collectives d'origine française. Le seul élément qui singularise est la présence de *reels*, une danse d'origine britannique, ce qui est peut-être le signe que l'influence culturelle des colons américains commence à se faire sentir dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Outre la danse qui occupe presque tout l'espace de la fête, Christian Schultz évoque un autre divertissement : les jeux de cartes. Ce divertissement semble être réservé aux hommes, ce qui signifie que les femmes, les filles et les garçons se retrouvent dans la salle de bal. Il n'est pas surprenant que certains hommes décident de s'éclipser, puisque les jeux de cartes où l'on gage de l'argent sont très populaires auprès de la gent masculine de la région. Plusieurs habitants blancs francophones des différents villages se plaisent à fréquenter les salles de billard le dimanche et à y parier parfois de fortes sommes aux cartes<sup>104</sup>. Cet amusement est pratiqué sur une base hebdomadaire par certains hommes et il est tout à fait cohérent qu'il le soit aussi lors de réjouissances populaires les plus importantes. Par contre, puisque son existence n'est rapportée qu'à Sainte-Genève, il est impossible d'affirmer que les hommes des autres villages de la région jouent également aux cartes lors des bals des Rois.

En fait, l'élément le plus important des festivités s'avère le déroulement du bal à proprement parler avec ses nombreuses danses et son processus de couronnement. Ce cadre festif fait partie des occasions formalisées, régulées par la communauté, de rencontre entre les jeunes célibataires blancs francophones. Elles favorisent le contrôle sur les formations des couples<sup>105</sup>. Les règles de la sociabilité au sein de la population des Illinois peuvent donc être mises en lumière en analysant le comportement des personnes présentes au long de ces soirées. Premièrement, presque tous les habitants blancs francophones partagent l'espace de la fête. Les

---

<sup>104</sup> Natalia Maree Belting, *op. cit.*, p. 68 ; Margaret Kimball Brown, *op. cit.*, p. 226-227 ; Carl J. Ekberg, *François Vallé and his World*, *op. cit.*, p. 79 ; Marie-Denise Wilson, *op. cit.*, p. 343.

<sup>105</sup> Voici ce qu'affirme Thomas Joseph Egan à propos des bals des Rois à Vincennes : « The King Balls were a vital part of the cycle of courtship and marriage in the community. Along with work and family celebrations, the King Balls provided opportunities for young people to meet and form attachments. » Pour plus de détails, voir Thomas Joseph Egan, *op. cit.*, p. 14. En fait, dans l'historiographie des sociabilités, les bals sont souvent vus, au XIX<sup>e</sup> siècle, comme l'un des principaux lieux de rencontre (avec les veillées, les noces et les fêtes patronales) entre les jeunes célibataires des milieux ruraux. Encadrés par la famille et la communauté, ils y entament souvent des fréquentations qui aboutissent à un mariage. Pour plus de détails, voir Ellen K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, New York, Basic Books Inc., 1984, p. 24 ; Peter Ward, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 66-69 ; Pierre Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n<sup>os</sup> 5-6 (1962), p. 86-108.

réécits montrent que plusieurs niveaux de fortune différents y sont représentés. Dans leur description respective, les auteurs Brackenridge, Reynolds et Hall laissent entendre que ce mélange s'apparente à un estompement de la manifestation des statuts sociaux. Leurs propos suggèrent qu'il règne dans les bals une ambiance égalitaire qui élimine les conventions habituelles et qui rassemble les habitants qui forment ainsi un clan. La bonne entente qu'ils décrivent entre la majorité des Blancs francophones laisse croire que ces derniers constituent, dans l'espace festif, une communauté d'égaux.

Toutefois, tel que l'explique Edward Watts, ces trois hommes font partie d'un groupe d'auteurs américains qui, dans leur vie publique, ont toujours valorisé la défense et le maintien de la diversité dans la nation américaine. Ceci explique pourquoi, dans leurs écrits, ils décrivent toujours les Blancs d'origine française des Illinois en opposition aux Américains anglophones. Ils voient en ces habitants des gens moins matérialistes et plus gentils, égalitaires et pacifiques. Ils regrettent de voir que, «by sheer bulk and energy, the French islands of bucolic peace will be lost in the turbulent sea of American immersion<sup>106</sup>». Ils voudraient voir les mœurs françaises qu'ils décrivent se perpétuer, car sinon ce serait «a step away from wisdom and happiness, albeit a step toward progress and profit<sup>107</sup>». Leur volonté de promouvoir la singularité française explique pourquoi ils insistent toujours sur les caractéristiques stéréotypées de ces habitants<sup>108</sup>. La prise en compte de leur subjectivité et l'analyse méticuleuse de leurs descriptions, ainsi que de celle des autres auteurs, permet de croire que l'égalité dans les bals des Rois se manifeste davantage en apparence qu'en réalité<sup>109</sup>. L'égalité est un des traits sociaux stéréotypés qu'ils associent aux Blancs francophones des Illinois et leurs récits ont par conséquent tendance à survaloriser cet aspect. Dans le même temps, une lecture attentive permet d'observer que l'égalité magnifiée dans les récits est dans les faits plutôt secondaire et superficielle. En d'autres mots, les auteurs relatent fidèlement les bals qu'ils observent, mais amplifient l'importance qu'y occupe la notion d'égalité. Il sera donc précisé, en premier lieu, que le regroupement d'habitants de divers niveaux de fortune dans un même lieu, où la majorité d'entre eux socialisent et entretiennent de bons rapports, s'explique par la force de l'esprit communautaire sans qu'on

---

<sup>106</sup> Edward Watts, *op. cit.*, p. 82.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 47-50, 79-89, 205-217.

<sup>109</sup> Les auteurs n'emploient jamais le mot égalité, mais leurs propos laissent très bien penser qu'ils voient une égalité entre les participants aux bals.

puisse en inférer la manifestation d'une véritable égalité sur le plan sociographique. Deuxièmement, il sera montré que le cadre social des bals des Rois met surtout en lumière les aspects traditionnels qui caractérisent la société fortement hiérarchisée du Pays des Illinois.

Le processus de renouvellement des quatre rois et des quatre reines constitue le meilleur exemple pour exposer l'égalité plutôt superficielle des bals. Selon Schultz, Reynolds, Hall et MacDonald, ce sont toujours les quatre reines qui, à la fin de chaque bal, sélectionnent chacune un garçon pour en faire le roi du prochain bal. Lorsqu'elles ont fait leur choix, elles avancent vers lui, lui remettent un bouquet de fleurs qu'elles épinglent sur leur habit et l'embrassent. Ensuite, les quatre nouveaux rois font de même pour choisir une nouvelle reine pour le prochain bal<sup>110</sup>. Dans leur description respective, ils montrent bien comment les filles prennent leur temps, pendant que la salle est silencieuse, pour aller vers le garçon qu'elles préfèrent. Elles disposent d'une certaine liberté dans leur choix, puisque, comme le révèlent Hall et MacDonald, elles n'hésitent même pas à prendre pour roi des étrangers anglophones. Le couronnement constitue un rituel de courtoisie qui laisse aux filles le choix du partenaire qu'elles désirent fréquenter<sup>111</sup>. Ainsi, comme elles ont la même liberté de choix que les garçons et font les mêmes gestes qu'eux, elles se retrouvent sur un certain pied d'égalité avec leurs collègues masculins. Toutefois, cette égalité n'existe que parce que l'enjeu du couronnement s'avère peu important. En effet, il n'implique aucune décision d'ordre économique ou politique, deux domaines dans lesquels la liberté d'action, qui est synonyme d'un réel degré d'autonomie, est réservée aux hommes. Le couronnement à la fin des bals permet donc d'observer une performance de l'égalité dans les rapports entre les genres dont la portée est somme toute secondaire.

En fait, les bals des Rois mettent surtout en lumière l'existence concrète d'une hiérarchie entre les deux genres. Par exemple, leur organisation et leur préparation sont des tâches qui

---

<sup>110</sup> Comme le souligne MacDonald, le baiser se fait sur la joue, et non sur la bouche, car cela constituerait une offense. En ce sens, les habitants suivent la tradition française du baiser social. En effet, selon Keith Thomas, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, «The English social kiss between men and women had been on the lips [...], whereas the French kiss on the cheeks...» Pour plus de détails, voir Keith Thomas, «Afterword», dans Karen Harvey (dir.), *The Kiss in History*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2005, p. 194.

<sup>111</sup> Martine Segalen affirme que les rituels de courtoisie laissant l'initiative aux jeunes filles existent également dans certaines régions françaises. Par exemple, dans le Bas-Rhin, «chaque 13 mai, garçons et filles à marier sont réunis. Les garçons imitent le chant du coucou en soufflant dans un instrument rond, et les filles répondent à l'appel de celui qui leur plaît en soufflant dans un sifflet de terre cuite, rempli d'eau à la fontaine». Pour plus de détails et d'autres exemples, voir Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, p. 65-67.

incombent uniquement aux quatre rois. Pour chaque bal, ce sont eux qui doivent déboursier pour les frais de la soirée. Ces tâches permettent aux garçons d'avoir un meilleur contrôle que les filles sur le marché matrimonial<sup>112</sup>. Comme le relatent Schultz, Hall, Reynolds, MacDonald et sœur Duchesne, ils doivent aussi sortir leur porte-monnaie pour offrir de beaux cadeaux à la reine qu'ils choisissent. Le plus souvent, ce sont des vêtements tels que des chaussures, des gants, des boucles d'oreilles et surtout des robes, que la reine exhibe fièrement lors du bal. Ces cadeaux possèdent une forte connotation symbolique, car ils «servent de truchement pour encourager le garçon à poursuivre ses avances». Les rois ont la responsabilité d'offrir et les reines ont le droit de refuser ou d'accepter l'avance. En portant habituellement fièrement les cadeaux vestimentaires qu'ils leur offrent, elles acquiescent au renouvellement de la rencontre à deux sous la surveillance de la communauté et permettent à la relation de se développer<sup>113</sup>. En ce qui concerne le montant total dépensé par les rois, MacDonald relate que Robert Morgan Evans débourse plus de soixante dollars à Vincennes, tandis que Christian Schultz affirme ceci pour Sainte-Geneviève : «These balls are tolerably expensive for a town in the wilderness, as they generally cost from a hundred to a hundred and fifty dollars each<sup>114</sup>.» Chaque roi dépense donc entre vingt-cinq et quarante dollars à Sainte-Geneviève. Sachant que le salaire annuel d'un engagé varie entre 140 et 160 dollars à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les sommes déboursées pour les bals semblent donc être assez élevées<sup>115</sup>. Le seul qui prétend que les coûts défrayés par les quatre rois sont minimes est Wilson Primm. Il raconte qu'à Saint-Louis, les frais pour la salle, la musique, l'éclairage consistant en des chandeliers muraux munis de bougies de suif, les rafraîchissements et la nourriture, après avoir été divisés en parts égales, sont «but a trifle to the four kings». Comment expliquer une si grande disparité dans les dépenses entre la seule ville de la région et deux villages comme Vincennes et Sainte-Geneviève ? La différence résulte sans doute d'un écart dans ce que représente une forte dépense parmi les témoins.

Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Saint-Louis est la capitale, le centre économique et l'endroit le plus prospère de la région avec ses marchands, ses voyageurs et ses artisans.

---

<sup>112</sup> En Ontario, Peter Ward observe aussi que les garçons ont comme tâche d'organiser les bals au XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui leur donne «the chance to shape marriage markets to their own particular ends». Pour plus de détails, voir Peter Ward, *op. cit.*, p. 68-69.

<sup>113</sup> Martine Segalen, *op. cit.*, p. 59-63.

<sup>114</sup> Christian Schultz, *op. cit.*, p. 62 ; Donald MacDonald, *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>115</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve, op. cit.*, p. 143-163, 476.

L'économie de la ville, fondée principalement sur le commerce des fourrures, génère une richesse dont ne peuvent se targuer les autres villages. Les seuls fermiers qui y résidaient encore ont vendu leur terre pour s'installer dans les villages environnants comme Saint-Charles, Florissant et Carondelet, ce qui accentue la présence de riches marchands et artisans au cœur de la ville. Ces habitants aisés adoptent de plus en plus des goûts vestimentaires raffinés et délaissent progressivement les événements communautaires au profit de rencontres plus familiales. À Sainte-Geneviève et à Vincennes, l'écart de richesse s'accroît aussi entre les plus fortunés et les plus pauvres, mais contrairement à ce que l'on observe à Saint-Louis, l'esprit communautaire y demeure toujours important au fil du temps<sup>116</sup>. Ainsi, lorsque Wilson Primm, lui-même descendant d'une vieille famille créole de Saint-Louis, soutient que les frais de l'organisation des bals sont peu élevés pour les quatre rois dans cette ville, il le fait du point de vue d'un privilégié et à propos de l'agglomération dont les habitants sont en moyenne plus riches que ceux des villages. Dans les petites communautés rurales, les habitants blancs considèrent probablement comme plus significatives les dépenses auxquelles ils consentent pour organiser les bals en raison des moyens financiers plus limités dont la majorité d'entre eux disposent. Ceci montre que les bals des Rois sont pour eux des événements festifs et communautaires très importants. La préservation des institutions qui soudent leurs communautés villageoises est un enjeu de premier ordre. De plus, le fait que les coûts associés aux bals soient toujours à la charge des quatre rois et jamais à celle des quatre reines montre très bien que les bals sont des occasions de réaffirmer les codes sociaux de l'époque aux Illinois. Les bals des Rois mettent donc très bien en lumière que les jeunes filles ne sont pas les égales des garçons, car lors de rituels de constitution des couples, elles sont instituées dans un rôle de dépendance.

Les bals illustrent également que la hiérarchie sociale est un élément clé dans la manière dont sont gérées les fréquentations entre les garçons et les filles. Peu de détails existent dans l'historiographie des Illinois sur les fréquentations entre les garçons et les filles avant le mariage, mais Carl J. Ekberg, Bonnie Stepenoff, Denise-Marie Wilson et Tangi Villerbu expliquent très

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 175-176 ; Denise-Marie Wilson, *op. cit.*, p. 344-346, 355 ; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 20-23, 139-141, 148 ; Patricia Cleary, *The World, the Flesh, and the Devil: A History of Colonial St. Louis*, Columbia, University of Missouri Press, 2011, p. 109 ; Jay Larry Gitlin, *The Bourgeois Frontier: French Towns, French Traders, and American Expansion*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 17-18 ; William E. Folley, *The Genesis of Missouri: From Wilderness Outpost to Statehood*, Columbia, University of Missouri Press, 1989, p. 84-85, 96, 105-106.

bien que les membres de la petite élite bourgeoise des villages comme Sainte-Geneviève et Vincennes ont tendance le plus souvent à se marier entre eux<sup>117</sup>. Pour ces derniers, le mariage sert avant tout à créer des alliances entre les familles prééminentes, car ils veulent faire avancer leurs intérêts économiques en préservant la concentration de la richesse<sup>118</sup>. En fait, le mariage, dans les sociétés rurales préindustrielles, est presque toujours une transaction économique entre deux familles de même statut social qui veulent préserver leurs patrimoines<sup>119</sup>. Cette tendance explique pourquoi les jeunes célibataires épousent souvent des gens qui font partie de leur entourage immédiat ou de réseaux de connaissances<sup>120</sup>. Aux Illinois, au-dessous de l'élite bourgeoise, les différences entre les niveaux de la hiérarchie sociale de la communauté blanche francophone sont peu marquées. Il existe certes une minorité de très petits propriétaires fonciers, d'engagés et de journaliers qui possèdent peu de biens, mais la majorité des habitants sont des moyens propriétaires fonciers entre lesquels les écarts de richesse sont peu élevés<sup>121</sup>. Les bals et le marché matrimonial que ces bals incarnent concernent surtout ce dernier groupe social<sup>122</sup>.

Comme dans d'autres sociétés rurales à la même époque, les fréquentations dans les bals des Rois sont encadrées par la famille et la collectivité, et plus précisément par les aînés<sup>123</sup>. Ces derniers s'assurent que les jeunes respectent, lorsqu'ils choisissent la personne qu'ils fréquentent, la hiérarchie sociale qui prévaut dans la société des Illinois. En fait, le rôle qu'ils jouent montre que la sociabilité est régie par des dynamiques de pouvoir. Les filles et les garçons peuvent aborder et couronner la personne qu'ils désirent, mais ils ne peuvent ensuite agir de n'importe quelle manière avec cette personne, car leurs gestes sont attentivement surveillés par les aînés afin qu'ils respectent un décorum. Par exemple, Reynolds précise très bien que les

---

<sup>117</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 179-181; Bonnie Stepenoff, *op. cit.*, p. 140-141; Denise-Marie Wilson, *op. cit.*, p. 336-338; Tangi Villerbu, «Amérique française et "microhistoire globale"», *op. cit.*, p. 122-125.

<sup>118</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 188-190; William E. Folley, *op. cit.*, p. 105-106.

<sup>119</sup> Martine Segalen, *op. cit.*, p. 16; Peter Ward, *op. cit.*, p. 140; Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>120</sup> Peter Ward, *op. cit.*, p. 65-66; Martine Tremblay, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle : ritualité et distinction sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 58-59.

<sup>121</sup> Carl J. Ekberg, *Colonial Ste. Genevieve*, *op. cit.*, p. 181-184; Robert Michael Morrissey, «Bottomlands and Borderlands», *op. cit.*, p. 281-288; Cécile Vidal, «Africains et Européens au Pays des Illinois», *op. cit.*, p. 58.

<sup>122</sup> Martine Segalen explique qu'en France, «dans les sociétés paysannes égalitaires où l'existence de terres communales rend plus interchangeable les différentes familles, il importait finalement assez peu que telle ou telle fille épouse tel ou tel garçon.» Pour plus de détails, voir Martine Segalen, *op. cit.*, p. 16.

<sup>123</sup> Martine Tremblay, *op. cit.*, p. 57-59, 66-69; Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 33-34; Peter Ward, *op. cit.*, p. 65-68; Martine Segalen, *op. cit.*, p. 34-35; Anne-Marie Desdoutis, «Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce», dans Gérard Bouchard et Serge Courville (dir.), *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 310-311.

personnes les plus âgées du village s'assurent du bon déroulement des soirées de bal en n'acceptant aucune liqueur, cigare ou remarque déplacée. Deux d'entre elles, nommées les prévôts, choisissent même ceux et celles qui peuvent danser. De plus, les femmes surveillent les danseurs et danseuses pour percevoir des gestes qu'elles jugent déplacés et le curé est souvent présent au début des soirées comme figure d'autorité pour imposer le respect des « bonnes mœurs ». Sœur Lucile Mathevon, lorsqu'elle affirme que les jeunes filles de Florissant sont forcées par leur mère à aller aux bals, démontre que les parents encadrent de près la participation de leurs enfants. En agissant ainsi, selon Brackenridge, les aînés cherchent à enseigner aux plus jeunes « a decorum and propriety of behavior, which is preserved through life<sup>124</sup> ». Cette surveillance et cet enseignement semblent efficaces. Brackenridge lui-même, admire la politesse des participants aux bals, tandis que dans la première nouvelle de James Hall, le narrateur insiste sur leur gentillesse, leur aisance et leur élégance. Ces témoignages montrent que les jeunes de la communauté francophone peuvent se côtoyer, qu'ils soient bourgeois, enfants de modestes cultivateurs, engagés ou journaliers, mais lorsque vient le temps de danser avec une personne de l'autre sexe, ils doivent le faire dans le respect du cadre des conventions sociales de l'époque. Par leurs comportements, ils se soumettent et acceptent *de facto* le contrôle des aînés. En d'autres mots, lors de ces bals, les aînés encadrent un marché matrimonial dans lequel ils s'assurent que les jeunes choisissent de fréquenter une personne qui est du même statut social qu'eux. Ils cherchent ainsi à garantir la reproduction de l'ordre social de la communauté blanche<sup>125</sup>.

Il est vrai que, dans une lettre, sœur Duchesne précise qu'à Saint-Louis, une règle empêche les pères et les frères d'accompagner les filles aux bals et que cela entraîne, selon elle, des dérives. Toutefois, il s'agit du seul récit qui insiste sur le manque de contrôle et de surveillance lors des bals. Sœur Duchesne estime peut-être que les mères et les sœurs ne peuvent seules encadrer adéquatement les jeunes, car cela va à l'encontre des valeurs patriarcales qu'elle défend. De plus, compte tenu du ton réprobateur qu'elle emploie lorsqu'elle décrit ces réjouissances populaires et des nombreux commentaires qu'elle fait sur leur inconvenance, sur

---

<sup>124</sup> Henry Marie Brackenridge, *op. cit.*, p. 137.

<sup>125</sup> Thomas Joseph Egan souligne également ce rôle joué par les aînés. Il affirme que les bals des Rois à Vincennes « were important mechanisms for the transmission of the lore of the community and the main agents of transmission appear to have been the elderly members. Pour plus de détails, voir Thomas Joseph Egan, *op. cit.*, p. 18.



leur esprit de débauche et sur leur tendance à faire dépenser pour des produits de luxe qu'elle juge inutiles, il est permis de croire que le discours dogmatique et conservateur de l'Église catholique teinte et la porte à déformer certains faits. En réalité, ce sont les bals eux-mêmes qu'elle condamne et voudrait voir disparaître, car ils sont le théâtre de gestes et d'actions décriées par les autorités religieuses. Afin de les discréditer, elle met l'accent sur ce qui dans les bals apparaît en contravention avec la morale chrétienne. En ce sens, elle agit de la même manière que plusieurs prêtres qui travaillent dans les communautés francophones et métisses de la région et qui cherchent à supprimer les bals. Tanis C. Thorne a bien mis en lumière comment, la plupart du temps, les lettres de ces derniers sont elles aussi remplies de commentaires négatifs à propos de ces réjouissances populaires, car ils sont frustrés de ne pas avoir la maîtrise entière sur les agissements de leurs paroissiens<sup>126</sup>.

La manifestation de la hiérarchie raciale dans le déroulement des bals des Rois constitue un autre aspect de l'analyse de la sociabilité de ces festivités. Tout comme lors de la guignolée et de l'Épiphanie, les Autochtones et les Noirs, esclaves ou libres, sont totalement absents des célébrations. Il a déjà été précisé que ces deux groupes de personnes ne sont pas présents dans les descriptions de l'univers festif des cultivateurs francophones, car leur couleur de peau les exclut de la communauté blanche. Les Américains blancs ne sont en revanche pas écartés et, tel que le montrent quelques témoignages, certains d'entre eux sont invités à prendre part aux bals des Rois et y sont traités avec respect et gentillesse. Toutefois, ils ne semblent pas s'y retrouver fréquemment et la plupart du temps, ils s'y présentent seuls. Ceci s'explique par le fait que dans ces premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les gens de condition modeste des deux groupes (francophones et anglophones) n'ont pas encore l'habitude de se côtoyer très souvent et de socialiser<sup>127</sup>. Malgré tout, l'acceptation de certains Américains dans les bals des Rois et le bel accueil qui leur est réservé mettent très bien en lumière le traitement différent qui est accordé à des personnes blanches et à des personnes d'origine autochtone ou africaine. En ce début du XIX<sup>e</sup> siècle, bien qu'une certaine historiographie semble idéaliser les francophones du Pays des Illinois en montrant qu'ils ont généralement de meilleurs rapports avec les membres des premières nations et avec leurs esclaves noirs que leurs homologues américains, il en ressort

---

<sup>126</sup> Tanis C. Thorne, *op. cit.*, p. 153-154.

<sup>127</sup> Denise-Marie Wilson, *op. cit.*, p. 343-344.

qu'ils font preuve de la même conception de la hiérarchie raciale que ces derniers dans leur gestion de l'univers festif des bals des Rois<sup>128</sup>.

## Conclusion

Dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré les changements politiques, économiques et judiciaires qui ont cours au Pays des Illinois avec l'arrivée de plus en plus nombreuse de colons américains, on peut décerner d'importants signes de continuité dans les traits socioculturels de la population blanche francophone de la région. La forte cohésion, l'intensité de l'esprit communautaire, la stabilité de la famille et les hiérarchies sont toujours perceptibles dans certaines facettes de leur mode de vie que nous avons étudiées. En effet, l'analyse de leur univers festif permet très bien de mettre en lumière cet état de fait. Par exemple, la guignolée est pratiquée sensiblement de la même manière que dans la vallée du Saint-Laurent et dans la région de Détroit, c'est-à-dire que des hommes se déguisent dans chaque village le soir du 31 décembre pour visiter les maisons où ils chantent la chanson de la guignolée, dansent avec leurs hôtes, mangent, boivent et récoltent des denrées alimentaires. Toutefois, contrairement à ce qui se fait dans les deux autres régions, l'objectif n'est pas de remettre les fruits de cette quête festive aux plus démunis du village, mais bien de les employer à la préparation d'un grand repas lors de l'Épiphanie auquel la majorité des habitants blancs francophones, pauvres ou riches, est invitée. La vigueur de l'esprit communautaire au sein de cette population des Illinois fait que les dons amassés possèdent une signification symbolique plus englobante qu'une simple entreprise de charité destinée aux plus démunis.

Le déroulement de l'Épiphanie met encore davantage en lumière comment cette intensité de l'esprit communautaire permet d'unir les habitants blancs, de statuts sociaux différents, dans un événement festif où ils partagent le même repas et dansent tous ensemble au cours de la soirée. De plus, cette réjouissance populaire est le coup d'envoi de la saison des bals des Rois qui regroupent aussi tous les villageois blancs francophones et qui se succèdent tout au long du

---

<sup>128</sup> Sur la conception raciale au Pays des Illinois, voir Guillaume Aubert, *op. cit.* ; Le concept biologique de la race et de la hiérarchie raciale qui prévaut dans les colonies anglophones d'Amérique du Nord a été largement étudié dans l'historiographie. Pour plus de détails à ce sujet, voir le numéro spécial «Constructing Race», *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, n° 1 (janvier 1997), p. 1-252 ; Alden T. Vaughan, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience*, New York, Oxford University Press, 1995, 350 p.

carnaval jusqu'au début du Carême. Au cours de la soirée, un gâteau contenant quatre fèves permet de couronner quatre filles ou quatre garçons qui désignent ensuite à leur tour quatre rois ou quatre reines. Que les quatre rois soient couronnés après avoir trouvé l'une des fèves ou après avoir été nommés par l'une des reines, ils sont chargés d'organiser et de payer les coûts du premier bal de la saison. Lors de ce premier bal, chacune des quatre reines doit, à la fin de la soirée, choisir un nouveau roi parmi les garçons présents en l'embrassant et en lui donnant un bouquet de fleurs. Les quatre nouveaux rois ainsi désignés doivent agir de la même manière pour déterminer quatre nouvelles reines. Ils sont également responsables des dépenses et de l'organisation du prochain bal. Ce renouvellement des rois et des reines a lieu lors de chaque bal.

Ces multiples réjouissances populaires, qui sont autant d'occasions de rencontre pour les jeunes, constituent un bon témoignage de l'univers festif de la population coloniale francophone installée dans cette région et de ses caractéristiques socioculturelles. Elles mettent en scène une sociabilité qui semble à première vue égalitaire. Toutefois, le seul moment égalitaire de la fête se produit à l'occasion du processus de couronnement lorsque les filles et les garçons disposent de la même liberté de choix. Il s'agit en fait d'une égalité d'apparence entre les genres qui est plutôt futile, car l'enjeu de l'action est peu important. L'espace festif des bals des Rois met surtout en lumière la reproduction des hiérarchies de genre, de classe et de race. Premièrement, ce sont toujours les quatre rois qui sont chargés de supporter les coûts pour l'organisation des bals, ce qui indique un rapport différencié entre les femmes et les hommes en ce qui a trait à l'argent. Deuxièmement, toutes les filles et tous les garçons présents se côtoient lors des bals, mais ils ne peuvent danser avec n'importe qui. Ils sont surveillés par les aînés de la communauté qui contrôlent en quelque sorte le marché matrimonial. Ces derniers possèdent une sorte de droit de veto pour s'assurer que les fréquentations se fassent seulement entre jeunes au statut social similaire. Enfin, aucune personne d'origine autochtone ou africaine n'est invitée à participer aux bals des Rois, car les Blancs francophones les considèrent comme des êtres inférieurs. Contrairement à certains étrangers américains, ils sont exclus de l'univers festif de la communauté blanche francophone. Cet univers festif sert donc à définir de manière implicite les balises qui caractérisent l'identité des membres de cette communauté.

## Chapitre 4

### De la profanation à la sanctification : l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne

Le dimanche en tant que jour de divertissements a été très peu étudié dans l'historiographie des Louisianais d'origine acadienne. En fait, seule une réjouissance populaire qui a lieu parfois lors de cette journée a déjà été analysée<sup>1</sup>. Il s'agit des bals de maison. L'historien Carl A. Brasseaux affirme simplement, en se fondant surtout sur des sources de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, que ces bals servent à renforcer les liens socioculturels et à apaiser les conflits entre les habitants ainsi qu'à leur offrir un répit de leur quotidien éreintant et monotone<sup>2</sup>. Son fils, Ryan A. Brasseaux, a présenté l'évolution de la musique, de la chanson, de la danse et du climat social des bals de maison au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon lui, ils sont le théâtre de fréquentations entre les jeunes et permettent à l'ensemble des habitants de s'amuser, de renforcer leurs liens communautaires et de maintenir une culture de la danse distinctive en Louisiane<sup>3</sup>. Dans un ouvrage commun, ces deux historiens se sont aussi intéressés à la nourriture et à la boisson consommées pendant ces soirées de danse<sup>4</sup>. Bien qu'ils décrivent et analysent cette réjouissance populaire, ils n'établissent pas vraiment le lien entre la journée au cours de laquelle elle a lieu et son déroulement, ce qui est pourtant nécessaire afin de comprendre comment évolue le dimanche en tant que jour de divertissements. En fait, ils ne font qu'effleurer le sujet lorsqu'ils soulignent qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les «Cajuns considered Sunday a day of religious and secular obligation – mass and family, in that order» et que «Sunday has long been a catalyst for social interaction in Cajun country<sup>5</sup>». Ces affirmations demeurent assez vagues. Le dimanche constitue un sujet complexe dont les ramifications sont nombreuses. Tel qu'on le

---

<sup>1</sup> Tel qu'il sera expliqué au cours du présent chapitre, les bals de maison ont lieu le samedi soir, et non le dimanche, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia: The Beginning of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 147-148; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877*, Jackson, Missouri, University Press of Mississippi, 1992, p. 28-31, 39.

<sup>3</sup> Ryan A. Brasseaux, *Cajun Breakdown: The Emergence of an American-Made Music*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 9-10, 29-31, 35-48.

<sup>4</sup> Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *Stir the Pot: The History of Cajun Cuisine*, New York, Hippocrene Books, 2005, p. 24-25, 69, 74.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

verra, les enjeux qui entourent son déroulement ont un impact important sur les activités qui ont lieu au cours de cette journée.

## **1. Signification et représentation du dimanche dans le catholicisme**

Selon Alain Cabantous, l'origine de l'observance du dimanche dans le monde chrétien remonte aux premiers siècles de l'ère commune. Trois facteurs principaux expliqueraient le choix du dimanche pour désigner le jour du Seigneur. Premièrement, les premiers chrétiens auraient voulu se distinguer des adeptes de la religion juive en rejetant leur jour du sabbat, c'est-à-dire le samedi. Deuxièmement, ils auraient fait un rapprochement entre le culte solaire païen et le Christ ressuscité, car le premier fait du dimanche le jour du soleil de la semaine planétaire et lui donne une importance festive et le second se comparerait au « soleil levant ». Finalement, ils auraient justifié leur choix en mentionnant que l'événement fondateur du christianisme, la résurrection de Jésus, aurait eu lieu le dimanche. Dès lors, les autorités cléricales prescrivent aux fidèles d'assister au culte dominical et déterminent ce qui est permis et défendu de faire ce jour-là. Elles sont appuyées par les instances civiles et politiques qui établissent une législation et un cadre juridique pour empêcher théoriquement la pratique de toute œuvre servile. Les fondements du dimanche chrétien sont donc en place dès l'aube du Moyen-Âge et ne changent guère jusqu'à l'époque moderne. Au temps de la naissance des Églises réformées, au XVI<sup>e</sup> siècle, la sanctification du dimanche demeure un élément important partout dans le monde chrétien. Malgré les divergences de croyances et de consignes entre les clergés catholique et protestant, ils partagent tout de même trois principes dominicaux théoriques fondamentaux : l'assiduité aux offices religieux, la mise en place d'une spiritualité riche et diversifiée et le renoncement des œuvres serviles et des autres divertissements<sup>6</sup>.

Du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, dans les sociétés catholiques, le clergé, s'appuyant sur les lois et les amendes mises en place par le pouvoir civil, décrie constamment la présence de réjouissances populaires lors du dimanche. Il demande également à ses fidèles d'assister aux offices religieux et d'y maintenir un comportement qui respecte un certain décorum. Comme il sera montré un peu plus loin, les habitants ne suivent pas toujours ces recommandations et

---

<sup>6</sup> Alain Cabantous, *Le dimanche, une histoire : Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 47-51.

refusent souvent d'obtempérer en ce qui concerne les divertissements. C'est par conséquent en partie dans la résistance opposée à la volonté du clergé de réguler cette journée qu'il est possible d'analyser l'évolution du dimanche en tant que jour de divertissements. Il est donc important de se demander, en premier lieu, l'origine de cette volonté cléricale? Le calendrier annuel de l'Église comprend plusieurs journées chômées, c'est-à-dire tous les dimanches et les jours de fête d'obligation tels que la Toussaint, l'Immaculée Conception, Noël, etc. (le nombre de ces fêtes varie d'une région catholique à l'autre selon le livre liturgique, appelé « rituel », utilisé). Le clergé exige la sanctification de ces journées, c'est-à-dire qu'il faut leur attribuer un caractère sacré. En d'autres mots, les fidèles sont tenus d'assister aux offices religieux tout en évitant de travailler et de festoyer. Mais qu'est-ce que représente réellement le sacré pour l'Église? Il s'agit d'un univers qui est en parallèle et en opposition en même temps avec un autre univers, celui du profane. Le premier, supérieur, est régi par une force invisible, puissante et équivoque. Dans le monde du sacré, les gestes, les attitudes et les paroles sont codifiés et encadrés, car le comportement des humains est relié à leur salvation ou à leur perte. Dans le monde profane, l'humain est plus libre de ses actes. En termes concrets, pour l'Église, l'univers du sacré comporte principalement des objets tels que les instruments du culte, des personnes telles que le roi et le prêtre, des lieux tels que l'église et le cimetière et des moments tels que les fêtes d'obligation et les dimanches. Il ne s'agit pas d'une liste exhaustive, mais la plupart des autres éléments de la vie quotidienne des habitants font partie du profane. Selon Ollivier Hubert, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la diffusion plus large parmi le clergé contre-réformé « d'acceptions intellectualisées, théologiques, du phénomène religieux, notamment par l'implantation effective des séminaires [...], conduit à une prise de conscience nouvelle de l'écart qui aurait séparé la culture religieuse des élites de celle du reste de la population ». Le clergé fait tout en son pouvoir pour réduire cet écart, un processus qui passe notamment par une séparation plus nettement marquée entre les deux univers du sacré et du profane. Il veut s'assurer par exemple que les jours chômés (fêtes d'obligation et dimanches) sont entièrement voués au sacré. Puisque les réjouissances populaires qui faisaient traditionnellement partie intégrante de ces journées échappent au contrôle cléricale, l'Église les stigmatisera comme étant des pratiques extérieures, et même opposées à la fête « liturgique », « temporalité sacrée durant laquelle il n'y a plus de

place pour les opérations extra-ecclésiastiques<sup>7</sup> ». Pour ce faire, le clergé relève et dénonce sans cesse la manifestation de tous les divertissements<sup>8</sup>. Cependant, dans plusieurs sociétés catholiques occidentales, la lutte que mènera l'Église catholique pour assurer la sanctification du dimanche ne sera pas toujours et partout couronnée de succès.

## 1.1 L'exemple européen

Dans l'Europe de l'Ouest du XVII<sup>e</sup> siècle, il n'est pas rare d'observer, pendant les messes, des personnes qui chuchotent, qui se promènent dans les allées, qui mangent, qui boivent, qui se battent, qui jouent aux cartes, qui prisent du tabac, qui traînent des animaux avec elles ou qui sortent de l'église au moment du prône pour aller discuter à l'extérieur. Selon Alain Cabantous, ces agissements tapageurs se raréfient au XVIII<sup>e</sup> siècle. Quant aux amusements qui ont lieu à l'extérieur de l'église, tels que la fréquentation du cabaret par de nombreux hommes entre la messe du matin et les vêpres de l'après-midi, les jeux sur la place publique ou dans le cimetière, les danses publiques ou les bals, ils s'accroissent au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, si bien que le dimanche devient progressivement un jour de fête. Selon Cabantous, certains membres du clergé européen acceptent de manière implicite les réjouissances populaires du dimanche. Leur condamnation n'est pas toujours radicale. Par exemple, certains curés avancent que si les actes de dévotion et de spiritualité sont accomplis au cours de la journée, les «plaisirs innocents» et les «distractions honnêtes», telles que la promenade familiale, sont tout à fait acceptables. Autrement dit, le dimanche peut faire une place au profane, pour peu que les moments de la journée qui doivent être sacralisés le soient avec dévotion. Cette cohabitation est renforcée par le fait que plusieurs fêtes d'obligation sont supprimées du calendrier liturgique pour être reportées au dimanche suivant. Le culte religieux de ces fêtes, ainsi que les festivités profanes l'accompagnant, qui se déroulaient lors de jours de la semaine, sont dorénavant transférés vers le jour du Seigneur, ce qui augmente le nombre de dimanches marqués par des festivités populaires particulières. Notons enfin que, dans des pays comme la France et

---

<sup>7</sup> Ollivier Hubert précise que «La sacralisation étendue impose la conformité absolue, le “respect” du temps, des espaces et des corps».

<sup>8</sup> Ollivier Hubert effectue une excellente synthèse des principales études anthropologiques et sociologiques qui traitent de l'origine et de l'évolution des univers du sacré et du profane. Pour plus de détails, voir Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel: la gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII<sup>e</sup> – mi-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 61-66.

l'Espagne, la collaboration entre les pouvoirs temporel et spirituel pour faire respecter la sanctification du dimanche s'amenuise et les autorités laïques ne participent plus directement à la discipline religieuse<sup>9</sup>.

## 1.2 L'exemple canadien

Dans les sociétés catholiques francophones d'Amérique du Nord, aucune étude d'envergure n'a été effectuée sur le dimanche. Cependant, l'historiographie de la vallée du Saint-Laurent comprend de nombreux renseignements qui permettent de constater un phénomène semblable à celui qui prévaut en Europe. Ollivier Hubert a démontré que, au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les fêtes d'obligation sont progressivement supprimées du calendrier liturgique pour des raisons économiques et religieuses. Leur célébration est habituellement reportée au dimanche suivant<sup>10</sup>. L'historiographie ne mentionne pas si, comme en France, cela a pour conséquence d'accroître les divertissements lors du jour du Seigneur, mais elle signale nettement que les Canadiens continuent de profiter de ce jour chômé pour s'amuser. Malgré les récriminations et les exigences du clergé, les habitants ne font pas qu'assister calmement aux offices religieux de la journée. Tout comme en Europe, ils parlent ou rient pendant la messe, sortent lors du prône ou encore se présentent en état d'ébriété dans l'église. En dehors des offices religieux, ils organisent des rencontres pour les jeunes célibataires, ils fréquentent les auberges, ils courent avec leurs chevaux, etc. Ces agissements demeurent communs dans la vallée du Saint-Laurent jusque dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Alain Cabantous, *Le dimanche, op. cit.*, p. 65-77, 83-85, 111-114, 201-212, 223-226, 254-255, 272; Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers : profane et sacré dans l'Europe moderne, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2002, p. 74, 199, 212-213, 233-234; Robert Beck, *L'Histoire du dimanche de 1700 à nos jours*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1997, p. 19-21, 38, 59-61, 79-97, 109, 120-121, 126-133, 157-159, 167, 236-237.

<sup>10</sup> Pour plus de détails sur l'évolution du calendrier des fêtes d'obligation dans la vallée du Saint-Laurent, voir Ollivier Hubert, *Les réformes du calendrier festif au Canada français, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne Rennes II, 1990, 145 p.

<sup>11</sup> Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel, op. cit.*, p. 273-274; André Audet, « Pouvoir, contrôle social et vie quotidienne à Saint-Hilarion, 1870-1925 », dans Serge Gagnon et René Hardy (dir.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930 : l'enseignement des Cahiers de prêches*, Montréal, Leméac, 1979, p. 64-66; Guy Trépanier, « Contrôle social et vécu religieux dans la paroisse de Champlain, 1850-1900 », dans Serge Gagnon et René Hardy (dir.), *op. cit.*, p. 92-94, 97; Jean-Charles Falardeau, « Religion populaire et classes sociales », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1984, p. 280-281; Donald Guay, *Histoire des courses de chevaux au Québec*, Montréal, VLB, 1985, p. 23-25; Anne-Marie Desdouits, « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce », dans Gérard Bouchard et Serge Courville (dir.), *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 310-311, 322-323; Frank William Remiggi et Louis Rousseau,



### 1.3 L'étude de cas : la Louisiane

L'historiographie des populations catholiques francophones blanches de la Louisiane a très peu abordé la question du dimanche. Ce sont surtout les Créoles de La Nouvelle-Orléans qui ont attiré l'attention. Quelques historiens ont mis en évidence que, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ils font souvent preuve de comportements similaires à leurs homologues canadiens et européens lors des offices religieux dominicaux. Certains parlent, tandis que d'autres rient ou flirtent entre eux. En soirée, ils ont l'habitude de participer à de nombreux bals. Les citoyens anglophones protestants souhaitent les forcer à respecter la sanctification du jour du Seigneur, mais les lois qu'ils tentent de mettre en place pour interdire la danse et le commerce lors de cette journée meurent toutes au feuillet. Robert Randall Couch affirme même que les Créoles réussissent à influencer les citoyens anglophones protestants, car ces derniers adoptent par la suite cette culture du dimanche festif<sup>12</sup>. En ce qui concerne les Louisianais d'origine acadienne, il existe très peu de détails sur la manière dont se déroule leur dimanche. Selon Carl A. Brasseaux et John Howard Young, depuis leur établissement en Acadie au XVII<sup>e</sup> siècle, les habitants demeurent attachés à la religion catholique et à ses rituels. Cet attachement perdure à travers le temps malgré le transfert de centaines de descendants acadiens en Louisiane un siècle plus tard. Cependant, les prêtres sont peu nombreux dans les communautés louisianaises, ce qui amène parfois des laïcs à administrer eux-mêmes les baptêmes, les mariages ou les funérailles. Les gens n'assistent pas toujours aux messes dominicales, mais certains laïcs dirigent souvent ce qu'on appelle des messes blanches, c'est-à-dire qu'ils ne font que réciter les prières de la messe. Lorsque des curés viennent les visiter, ces derniers en profitent pour «suppléer» (confirmer) les baptêmes des enfants et bénir la majorité des mariages. Malgré l'augmentation de l'effectif ecclésiastique dans les bayous à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les habitants fréquentent de

---

*Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 154-155; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, p. 81-82; Paul Laverdure, *Sunday in Canada: The Rise and Fall of the Lord's Day*, Yorkton, Gravelbooks, 2004, p. 105.

<sup>12</sup> Henry A. Kmen, *Singing and Dancing in New Orleans: A Social History and Growth of Balls and Opera, 1791-1841*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Tulane, 1961, p. 14-15; Robert Randall Couch, «The Public Masked Balls of Antebellum New Orleans: A Custom of Masque outside the Mardi Gras Tradition», *Louisiana History*, vol. 35 (automne 1994), p. 424-425; Julia Huston Nguyen, *Wordly Rites: The Social and Political Significance of Religious Services in Louisiana, 1803-1865*, Thèse de Ph.D. (histoire), Louisiana State University, 2001, p. 35, 50-53.

moins en moins les églises, car plusieurs d'entre eux sont lassés par les nombreuses critiques formulées à leur endroit par des nouveaux prêtres d'origine espagnole. En fait, ce sont les femmes qui continuent d'assister le plus souvent à la messe dominicale, tandis que les hommes, bien que quelques-uns les accompagnent, préfèrent pour la plupart courser avec leur cheval et aller dans les cabarets et les billards pour boire et jouer à des jeux d'argent<sup>13</sup>. Selon Ron Bodin, ce portrait de la pratique religieuse de la population d'origine acadienne demeure valable jusque dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque plusieurs nouvelles églises voient le jour. Bodin reste toutefois muet sur la conduite des hommes et des femmes en dehors des offices religieux dominicaux<sup>14</sup>.

Il existe donc un vide historiographique sur la manière dont se comportent les Louisianais acadiens lors du dimanche. Plusieurs sources du corpus montrent que ces derniers organisent de nombreuses réjouissances populaires lors de cette journée. Parmi les plus populaires, on retrouve la fréquentation des auberges, les courses de chevaux à la sortie de l'église et les réunions de danse en après-midi ou en soirée. Cependant, l'accent sera mis essentiellement sur les rassemblements familiaux qu'organisent les habitants lors du samedi soir ou du dimanche, car compte tenu des sources disponibles, il s'agit de la meilleure façon de broser un tableau le plus complet possible de l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et les années 1870. Afin de comprendre le lien entre ces rassemblements familiaux et le dimanche, ce n'est pas tant leurs fonctions sociales qui seront analysées (ceci a déjà été fait par l'historiographie), mais plutôt le combat que livrent les institutions supra-communautaires (Église catholique et autorités civiles) pour les réguler ou empêcher leur déroulement. Dans cette optique, il faut donc comprendre le rôle que joue le clergé dans la relation que les habitants entretiennent avec le jour du Seigneur, car cela peut avoir un impact sur leurs pratiques sociales. De plus, il est nécessaire de préciser si les instances politiques imposent un cadre légal qui régit les activités dominicales. De cette

---

<sup>13</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 150-166; John Howard Young, *The Acadians and Roman Catholicism: In Acadia from 1710 to the Expulsion, in Exile, and in Louisiana from 1760s until 1803*, Thèse de Ph.D. (histoire), Southern Methodist University, 1988, p. 270-358; Trinet M. Robichaud, *Cajuns and their Curés: Anticlericalism among the Acadians of Louisiana, 1830-1860*, Mémoire de maîtrise (histoire), University of Texas at Arlington, 1997, p. 83.

<sup>14</sup> Ron Bodin, « The Cajun Woman as Unofficial Deacon of the Sacraments and Priest of the Sacramentals in Rural Louisiana, 1800-1930 », *Attakapas Gazette*, vol. 25, n° 2 (été 1990), p. 2-13.

manière, il sera possible de mieux évaluer et contextualiser l'évolution du déroulement des rassemblements familiaux.

## 2. Un dimanche festif au début du XIX<sup>e</sup> siècle

Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, l'historiographie laisse entendre que la majorité des Acadiens de la Louisiane perçoivent le dimanche comme une journée au cours de laquelle l'univers du profane occupe une place légitime. En ce sens, ils semblent posséder une culture dominicale très analogue à celle d'autres sociétés catholiques occidentales. Toutefois, bien que Brasseaux et Young nomment les actions et les agissements des femmes (assister à la messe) et des hommes (courses de chevaux et fréquentation des billards) lors du jour du Seigneur, ils ne les décrivent pas du tout. C'est pourtant dans ces descriptions qu'il est possible d'observer comment la vision des habitants sur le dimanche influence leurs comportements lors de cette journée. Qu'en est-il exactement de la sanctification de ce jour chômé à cette époque? Le diocèse de la Louisiane et des Deux Florides est créé en 1793, sous le régime espagnol. Le premier évêque se nomme Luis Ignatius Peñalver y Cardenas. Ce dernier demeure en fonction jusqu'en 1801. Tel qu'il l'indique dans les statuts du diocèse qu'il édicte en 1795<sup>15</sup>, les prêtres sous son autorité doivent suivre dans leurs charges sacerdotales le rituel romain de 1614 publié par le pape Paul V : « They [les curés] cannot be masters without the necessary instruction, the moral theology [...] we admonish them to continue its reading and study, with that of the Ceremonial, and especially the Catechism of Saint Pius V., the Holy Council of Trent, the Roman Ritual, as to which they will be interrogated at the time of the visitation<sup>16</sup>. » Ainsi, en concordance avec les lignes directrices de ce rituel, l'évêque oblige ses curés à célébrer la messe tous les dimanches et les jours de fête d'obligation pour y enseigner la doctrine chrétienne et y corriger les vices<sup>17</sup>. Il leur demande d'agir « with devotion and majesty; so as to infuse respect into the people: Let them not curtail the ceremonies, either in the holy sacrifice or in any other

---

<sup>15</sup> En 1795, dans l'attente d'obtenir les circonstances favorables à la tenue d'un synode, Peñalver y Cardenas décide d'édicter les statuts de son diocèse. Pour plus de détails sur ces statuts, voir Luis Ignatius Peñalver y Cardenas, « Instruccion para el gobierno de los parrocos de la diocesi de la Luisiana » ou « Statutes of the Diocese of Louisiana and the Floridas, issued by Rt. Rev. Luis Ignatius Peñalver y Cardenas, Bishop of Louisiana, in 1795 », traduit en anglais par John Gilmary Shea, *United States Catholic Historical Magazine*, vol. I (1887), p. 417-443.

<sup>16</sup> Statut V. Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 421.

<sup>17</sup> Statuts XX, XXI et XLIII. Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 421, 425, 435.

function of their ministry<sup>18</sup>». Le gouvernement colonial soutient également le clergé dans sa volonté d'assurer la sanctification du dimanche. Par exemple, dix ans plus tôt, le gouverneur de la Louisiane, Esteban Rodríguez Miró, promulgue un avis, nommé «Bando de Buen Gobierno», dans lequel il proscrit, lors des dimanches et des jours de fête d'obligation, tout travail manuel, l'ouverture de commerces pendant les offices religieux, la vente d'alcool aux esclaves, aux soldats et aux Autochtones, les jeux d'argent et les duels<sup>19</sup>. Au moment de l'achat de la Louisiane par les États-Unis en 1803, il existe donc un réel effort coordonné des institutions supra-communautaires pour tenter de réguler les activités des habitants catholiques lors du jour de Seigneur.

À en croire quelques sources de cette époque, cet effort ne réussit pas à convaincre les Acadiens, car, à leurs yeux, les pratiques profanes traditionnellement associées à ce jour chômé n'entrent pas en contradiction avec sa sanctification. Ces quelques sources tendent aussi à montrer que, dans certains endroits de l'ancienne colonie française, la fin de la messe constitue réellement le déclenchement des réjouissances pour toute la population. De 1803 à 1805, le naturaliste et écrivain français Charles César Robin effectue un long séjour en Louisiane après avoir visité plusieurs îles des Antilles<sup>20</sup>. Il se promène d'abord le long du Mississippi et se dirige ensuite dans les prairies de l'ouest. Alors qu'il se trouve dans la région des Attakapas, Robin décrit comment les Acadiens de Carencro, de Côte-Gelée (aujourd'hui Broussard) et de Saint-Martinville se comportent avant et pendant la messe :

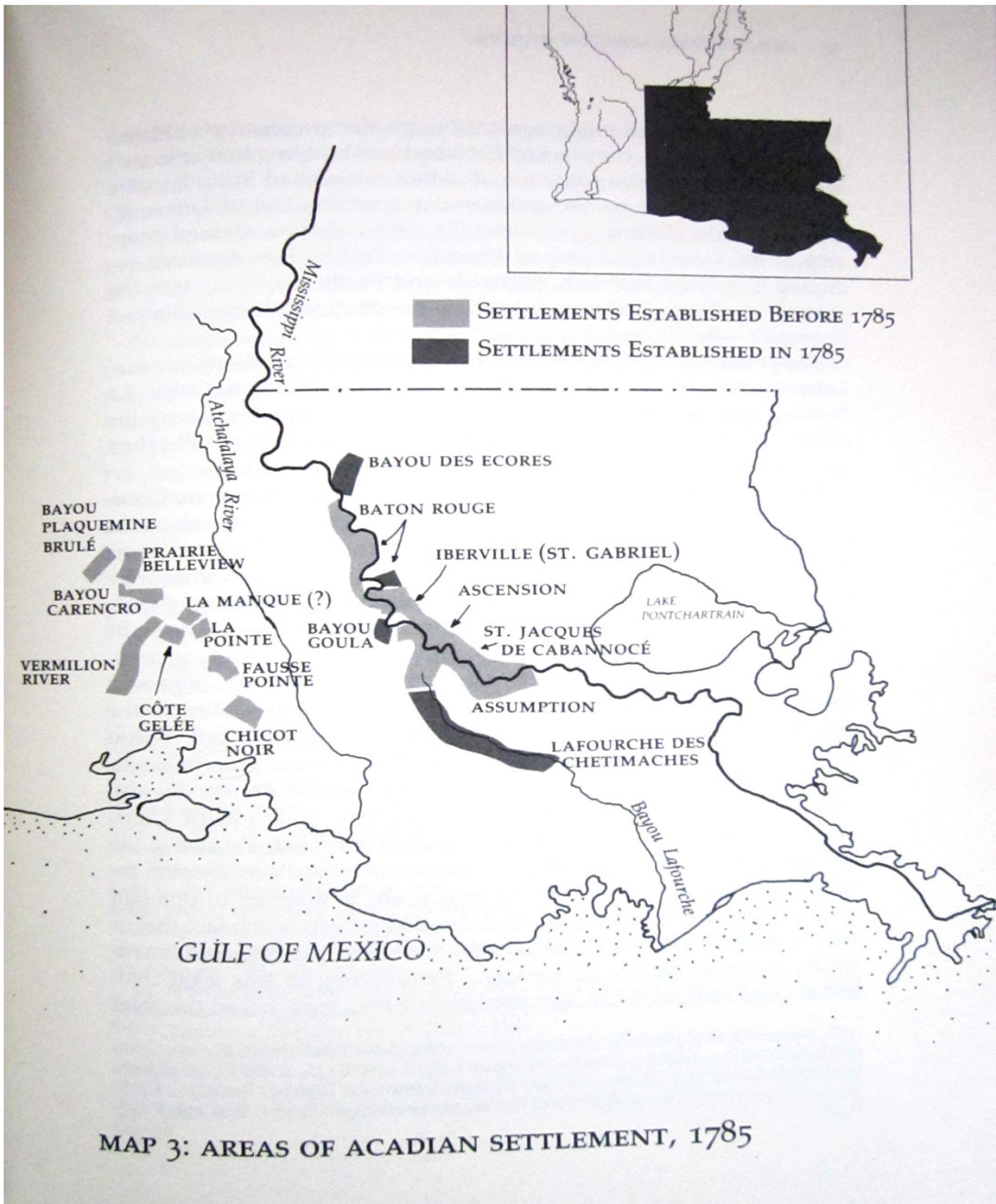
Le dimanche matin, je vis de loin un grand nombre d'habitans qui, à pied, dirigeaient, de divers endroits, leurs pas vers ce même lieu ; je m'informai du sujet à l'un d'eux que je rencontrai. Nous allons, me dit-il, entendre la messe que M. Barière dit ordinairement les dimanches dans une maison assez grande pour contenir beaucoup de monde. Je ne pus résister au désir de voir cette réunion religieuse ; j'assistai à la messe. L'autel était paré avec propreté : tous les assistans étaient dans une contenance recueillie ou du moins décente ; bien différente de ce

---

<sup>18</sup> Statut XLIV. Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 435.

<sup>19</sup> Roger Baudier, *The Catholic Church in Louisiana*, Nouvelle-Orléans, Baudier, 1939, p. 203.

<sup>20</sup> Il existe très peu d'informations sur Charles César Robin. En 1802, il quitte la France pour la Martinique. Son fils qui l'accompagne meurt sur l'île française de la fièvre jaune. En 1803, il se rend à Porto Rico, puis à Saint-Domingue, en Jamaïque et à Cuba. De là, il rejoint le continent américain en Floride. Il se dirige ensuite en Louisiane. De 1804 à 1805, il visite, pendant plusieurs mois, l'intérieur de ce territoire qui vient tout juste d'être acheté de la France par les États-Unis. À son retour en France, il publie le récit de son voyage dans lequel il inclut des informations sur l'histoire naturelle, la géographie, les coutumes, l'agriculture, le commerce et l'industrie des régions qu'il a visitées. Pour plus de détails, voir Charles César Robin, *Voyage to Louisiana, 1803-1805: An Abridged Translation from the Original French*, traduit par Stuart O. Landry, Gretna, Firebird Press Book, 2000, 270 p.



**Figure 4: Carte des premiers établissements acadiens en Louisiane (1760-1785)**

Source : Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia: The Beginning of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 97.

qui se passait à l'église paroissiale, où un nouveau curé avait remplacé M. Barrière. Là, j'y voyais les femmes accourant de toutes parts, de très-loin, pressant d'une main vive, du haut de leur calèche légère, leurs coursiers en sueur, pour étaler, rangées dans leurs bancs, leurs somptueuses parures; les hommes aussi arrivant à toute bride pour se promener indolemment, pendant cette courte messe, sous les galeries de l'église, y causer de choses plus que profanes, ou lorgner les belles; puis devançant l'*ite missa est*, courir encore, ventre à terre, à des rendez-vous de dîners, de danses et de jeux<sup>21</sup>.

Plusieurs éléments ressortent de cette description. Tout d'abord, le curé mentionné par Robin s'appelle Michel Bernard Barrière. Originaire de la France, il est nommé curé officiel de la paroisse des Attakapas en 1794. En 1805, il est remplacé par le curé Gabriel Isabey. Il demeure tout de même dans la région jusqu'en 1813, car il aide à l'occasion le nouveau venu en se promenant à travers les établissements de la paroisse pour y administrer les sacrements<sup>22</sup>. Les messes décrites ci-dessus se déroulent donc probablement en 1805, au moment où Barrière vient tout juste de céder son poste à Isabey. Robin montre à quel point les Acadiens de Carencro ou de Côte-Gelée semblent apprécier Barrière, car ils sont nombreux à assister à la messe qu'il célèbre dans une maison privée. Toutefois, ils ne sont guère habitués à l'entendre le dimanche, car il vient peu souvent dans leur communauté. Comme eux, la majorité des habitants de la région demeurent assez loin de Saint-Martinville, le seul endroit où l'on retrouve une véritable église dans la paroisse des Attakapas. Il est peu probable que cette majorité d'habitants s'y rend tous les dimanches pour assister à l'office religieux<sup>23</sup>. La seconde messe décrite par Robin qui se déroule dans l'église de Saint-Martinville ne reflète donc pas la réalité de l'ensemble des gens des Attakapas, mais uniquement celle de ceux qui vivent à Saint-Martinville. Par conséquent, l'analyse du portrait que dessine Robin de cette seconde messe et des réjouissances qui la suivent permet d'observer la culture dominicale du petit groupe d'Acadiens qui vivent près de l'église. Cette analyse fait ressortir quelques détails très pertinents.

---

<sup>21</sup> Charles César Robin, *Voyages dans l'intérieur de la Louisiane, de la Floride occidentale, et dans les isles de la Martinique et de Saint-Domingue, pendant les années 1802, 1803, 1804, 1805 et 1806. Contenant de Nouvelles Observations sur l'Histoire Naturelle, la Géographie, les Mœurs, l'Agriculture, le Commerce, l'Industrie et les Maladies de ces Contrées, particulièrement sur la Fièvre Jaune, et les Moyens de les prévenir*, Paris, F. Buisson, 1807, vol. 3, p. 81-82.

<sup>22</sup> Roger Baudier, *op. cit.*, p. 229, 239, 250-252, 291; Rev. Fr. Jason Vidrine, «Abbé Michel Bernard Barrière: Apostle of Southwest Louisiana's Bayous and Prairies», p. 4-6, dans *Scribd*, consulté le 9 août 2018, <https://fr.scribd.com/doc/294701138/Abbe-Michel-Bernard-Barriere-Apostle-of-Southwest-Louisiana-s-Bayous-and-Prairies>.

<sup>23</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 159-162; Ron Bodin, *op. cit.*, p. 7-10.

Le voyageur français montre que les femmes accordent plus d'importance à la messe que les hommes. Elles se parent de beaux vêtements et s'assoient dans les bancs pour écouter probablement les paroles du curé Isabey, tandis que leurs collègues masculins marchent sous les galeries en causant entre eux et partent avant la fin. Ces derniers ne suivent pas du tout les exigences formulées dix ans plus tôt par l'évêque Peñalver y Cardenas, car ils n'observent pas le décorum recherché par le clergé. Toutefois, peu importe la manière dont les hommes se comportent, cette description nuance les propos de Brasseaux et de Young, car ils assistent autant que les femmes à la messe dominicale. Cette assistance mixte joue un rôle essentiel dans la suite des événements. Robin semble insinuer que les gens parcourent de bonnes distances à pied pour se rendre à la messe. Dans un premier temps, il existe quelques propriétaires de chevaux parmi les Acadiens des prairies à cette époque, mais une grande partie de la population n'en possède aucun. Cet état de fait explique pourquoi Robin souligne la présence à la fois de nombreux marcheurs et de femmes qui arrivent en calèche<sup>24</sup>. Deuxièmement, si les habitants se déplacent autant pour aller à la messe, cela signifie qu'ils ne demeurent pas tous au sein de noyaux villageois. En effet, comme au Canada et à Détroit, leurs habitations se trouvent souvent éloignées les unes des autres<sup>25</sup>. Brasseaux a très bien expliqué que les différents contingents d'Acadiens qui arrivent en Louisiane dans les années 1760 et 1780 s'établissent selon un modèle de divisions des terres qui favorise l'accès à l'eau. Que ce soit dans les prairies des Attakapas ou des Opelousas ou le long du Mississippi ou du bayou Lafourche, ils obtiennent généralement une parcelle de terre très étroite faisant face à un cours d'eau et sur laquelle ils construisent leur maison et cultivent le sol<sup>26</sup>. Les habitants que décrit Robin vivent chacun sur leur ferme et se déplacent pour se rassembler vers le lieu où se tient la messe. Le voyageur français ajoute qu'après, ils courent «à des rendez-vous de dîners, de danses et de jeux». Il semble que le rassemblement causé par la célébration de la messe favorise ensuite l'organisation des festivités. Même si les hommes n'écoutent pas tous le curé et que certains se retrouvent à l'extérieur avant la fin, étant peut-être en train de boire ou de jouer à l'argent dans un cabaret,

---

<sup>24</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, op. cit., p. 148.

<sup>25</sup> Le modèle des terres divisées selon une forme rectangulaire et faisant face à un cours d'eau est très commun dans les territoires nord-américains colonisés par la France. Pour plus de détails à ce sujet, voir Allan Greer, *Property and Dispossession: Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, Cambridge, Royaume-Uni ; New York, Cambridge University Press, 2018, 450 p.

<sup>26</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, op. cit., p. 90-115.

ils sont dans les parages. Lorsque la messe se termine, la plupart des membres de la communauté se retrouvent déjà dans le même secteur. Ce rassemblement mixte leur permet de partir ensemble et de se réunir plus facilement dans la maison de l'un d'entre eux pour festoyer, contrairement à ce qui se produirait si les femmes venaient seules entendre le curé Isabey. Les habitants de Saint-Martinville n'observent donc pas la sanctification complète du dimanche. Le discours clérical en ce sens ne modifie pas leur vision de cette journée chômée dans laquelle les réjouissances, issues de l'univers du profane selon l'Église, font partie intégrante de son déroulement. Le fait qu'ils profitent en plus du rassemblement causé par la messe pour se diriger en groupe à des fêtes familiales montre qu'ils n'ont pas intégré la séparation jugée nécessaire par l'Église entre les univers du sacré et du profane. À l'image de plusieurs autres sociétés catholiques de cette époque, ils font preuve d'une certaine autonomie de pensée à l'égard du degré de rigueur avec lequel doit être interprétée la séparation du sacré et du profane.

D'autres sources indiquent que la culture dominicale des habitants de Saint-Martinville est partagée par d'autres communautés acadiennes au début du XIX<sup>e</sup> siècle, car on y décrit aussi des rassemblements familiaux qui ont lieu après la messe. En fait, il semble que la minorité de ceux qui vivent dans les quelques endroits où un curé exerce son ministère profite du fait qu'ils sont regroupés dans le même endroit le dimanche matin, c'est-à-dire à l'église ou ses environs (dans le cas des hommes), pour se concerter sur le lieu où vont se tenir leurs réjouissances populaires de la journée<sup>27</sup>. Au cours des années 1815 et 1816, l'homme d'affaires américain William Richardson effectue un voyage à travers l'intérieur des États-Unis<sup>28</sup>. Il quitte Boston vers l'ouest et descend la rivière Ohio et ensuite le fleuve Mississippi jusqu'à La Nouvelle-Orléans. Le 14 avril 1816, il se trouve à la hauteur de la ville de Plaquemine sur la rive ouest du Mississippi. Il arrête cependant de l'autre côté du fleuve à Manchac, un établissement situé un peu au nord de la paroisse acadienne de Saint-Gabriel d'Iberville. Il s'agit de l'un des quatre principaux emplacements de la côte des Acadiens le long du Mississippi où viennent s'implanter

---

<sup>27</sup> Ron Bodin précise qu'en 1835, on ne retrouve que dix-huit églises catholiques sur tout le territoire louisianais. Pour plus de détails, voir Ron Bodin, *op. cit.*, p. 7.

<sup>28</sup> Très peu d'informations existent sur William Richardson. Il naît en 1791 et décède en 1867. Il est un riche homme d'affaires de Boston. En 1940, son arrière-petit-fils, Lawrence Richardson, confie le journal de son périple à William Bell Wait pour qu'il soit publié, car il contient des informations intéressantes sur le voyage par bateau de Louisville à La Nouvelle-Orléans. Pour plus de détails, voir William Richardson, *Journal from Boston to the Western Country and down the Ohio and Mississippi Rivers to New Orleans (1815-1816)*, New York, Vale Pilot Corporation, 1940, foreword.



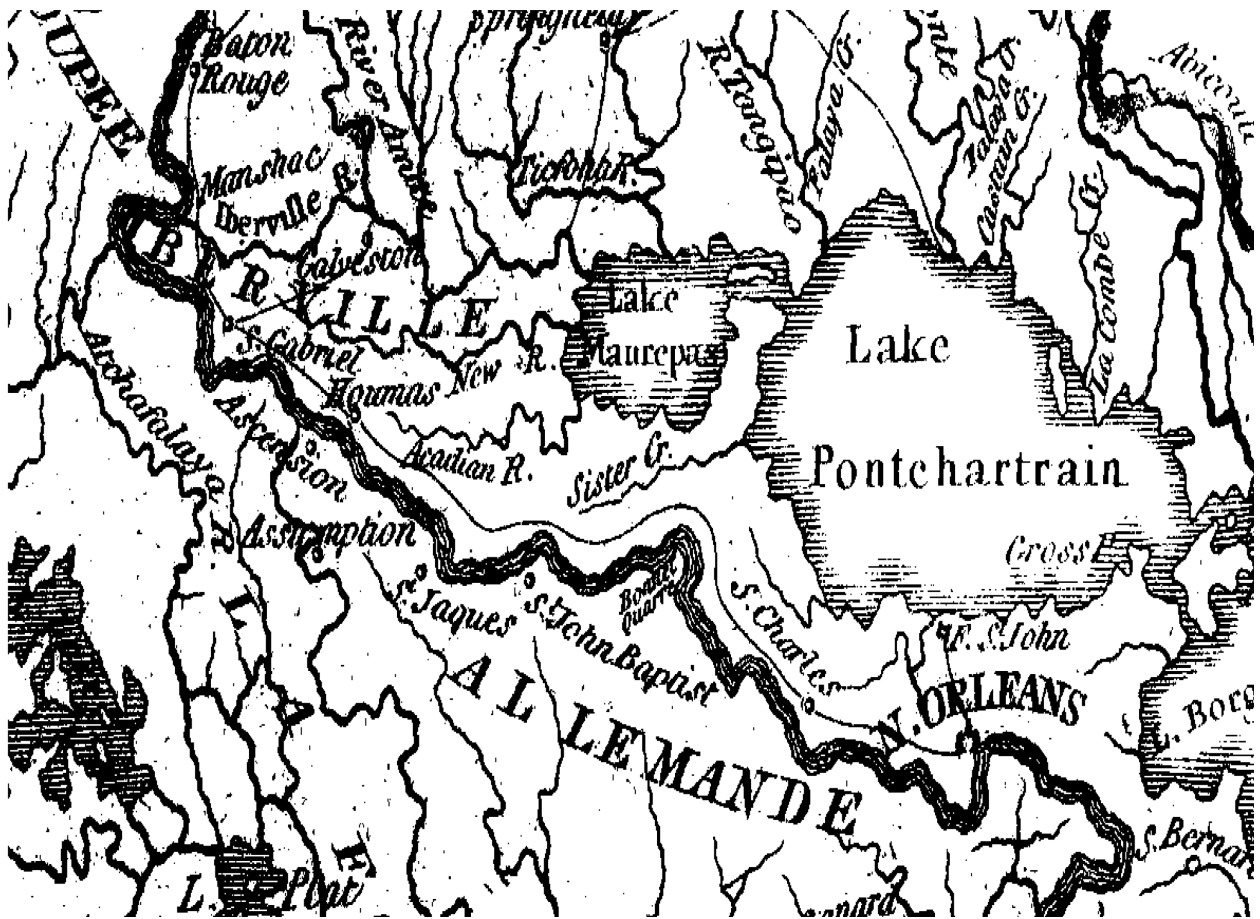


Figure 5: Carte de la côte des Acadiens en 1816

Source: Fielding Lucas Jr., «Louisiana», dans *A New and Elegant General Atlas Containing Maps of each of the United States*, Baltimore, Fielding Lucas Jr., 1817.

les premiers réfugiés qui arrivent en Louisiane dans les années 1760<sup>29</sup>. En 1785, vingt-sept familles acadiennes provenant de France s'ajoutent à la population<sup>30</sup>. Cet endroit est également situé près d'un ancien fort britannique construit à l'embouchure du bayou Iberville (aujourd'hui bayou Manchac) qui porta d'abord le nom de fort Buté, puis celui de fort Manchac. Ce sont probablement les descendants de ces premières familles acadiennes que Richardson croise une cinquantaine d'années plus tard. Saint-Gabriel, tout comme Saint-Martinville, est l'un des rares endroits où l'on retrouve une église et un curé permanent en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. C'est

<sup>29</sup> Quatre paroisses sont créées sur la côte des Acadiens au cours des années 1770, c'est-à-dire du sud au nord, Saint-Jean-Baptiste, Saint-Jacques de Cabanossé, l'Ascension et Saint-Gabriel d'Iberville. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 191-193.

<sup>30</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 80-81, 108-111.

<sup>31</sup> En 1773, la paroisse de Saint-Gabriel d'Iberville est créée et une église est construite. Après avoir été desservie par le curé de la paroisse de l'Ascension, elle obtient son premier curé permanent en 1779. Au moment où

donc pour cette raison que Richardson voit des gens sortir du lieu de culte. Il ajoute qu'aussitôt qu'ils « got home to their houses they turn in to dancing which I was told is the usual custom among them on Sunday. We heard the violins in many of the houses & saw several parties dancing. At one house we saw the man playing and his wife dancing alone in the portico<sup>32</sup>. » Le voyageur américain montre très bien que les hommes et les femmes de l'endroit assistent à la messe et qu'ils se dirigent ensuite vers les maisons où se déroulent des bals. Cet exemple supplémentaire met en lumière que, dans les communautés où se trouve un curé permanent, l'église constitue un point de rencontre pour les habitants. La messe qui se termine est le signal du début des réunions familiales dominicales. Pour les Acadiens de Saint-Martinville et de Saint-Gabriel d'Iberville, la journée chômée du dimanche allie à la fois l'univers du sacré et celui du profane. Ils n'ont pas assimilé le travail d'épuration de cette journée festive que le clergé tente de réaliser.

Deux autres exemples décrivent les rassemblements qu'organisent les habitants en sortant de l'église après la messe dominicale. Comme indiqué dans le premier chapitre sur les noces, l'histoire du roman de Sidonie de la Houssaye se déroule dans les années 1770 sur la côte des Acadiens. À cette époque, ce secteur comprend quatre églises. L'auteure créole relate que les habitants ont l'habitude de danser « quelquefois sur l'herbe fleurie, devant la maison de la veuve Thériot, après les offices du Dimanche. C'étaient des cotillons animés ou des rondes exécutées sur un chant naïf comme nos pauvres colons en dansent encore aujourd'hui sur la terre de l'exil. » Elle raconte ensuite que c'est lors de l'une de ces réunions dominicales que les protagonistes Balthazar et Pouponne entament leurs fréquentations qui aboutissent au mariage décrit à la fin du livre. Pendant qu'il danse, le jeune homme dépose son foulard autour du cou de sa cavalière. Celle-ci s'enfuit aussitôt pour ranger soigneusement ce morceau de vêtement « avec ses bonnets blancs et ses colifichets de jeune fille dans son tiroir parfumé de plantes odoriférantes ». Ce cadeau que préserve Pouponne « fut, selon les usages de l'endroit, toute une déclaration et devint le premier lien contracté par ces jeunes amants<sup>33</sup> ». Cette scène met très bien en lumière que les regroupements familiaux qui ont lieu tout juste après la messe peuvent

---

Richardson visite Saint-Gabriel en 1816, le curé résident est Paul de Saint-Pierre. Ce dernier reste en fonction pendant 22 ans de 1804 à 1826. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 193, 285.

<sup>32</sup> William Richardson, *op. cit.*, p. 37.

<sup>33</sup> Sidonie de la Houssaye, *Pouponne et Balthazar : nouvelle acadienne*, Nouvelle-Orléans, Librairie de l'Opinion, 1888, p. 84-85.

constituer des lieux de rencontre entre les garçons et les filles et que les Acadiens agissent ainsi à l'encontre des objectifs de sanctification du clergé louisianais. De plus, le foulard offert par Balthazar fait écho aux cadeaux que les rois font à leur reine dans les bals des Illinois, car il possède également une forte charge symbolique, c'est-à-dire qu'il sert «de truchement pour encourager le garçon à poursuivre ses avances<sup>34</sup>».

De son côté, Charles César Robin, pendant son séjour en Louisiane au début du XIX<sup>e</sup> siècle, visite aussi les communautés de la côte des Acadiens avant de se diriger vers les prairies de l'ouest. Il atteint le secteur en remontant le Mississippi à partir de La Nouvelle-Orléans. Il mentionne assez peu de choses sur les habitants de ces lieux, mais il prend tout de même le temps de présenter un portrait très détaillé de leurs bals :

D'un abord ordinairement froid, ils sont cependant amis de la joie; dansent par-dessus tout, et plus que tout le reste de la colonie. Une partie de l'année ils se donnent des bals entre eux, font dix et quinze lieues pour y courir. Tout le monde danse, grand-père et grand-maman; un ou deux violons, vaillent que vaillent, animent la joyeuse assemblée; quatre chandelles qui ont pour girandoles quatre palettes de bois, enfoncées dans le mur, forment tout l'appareil de l'illumination; de longs bancs de bois y sont les sièges offerts aux amis: par extraordinaire, quelques bouteilles de tafia délayé dans de l'eau, composent le rafraîchissement: mais toujours le mets par excellence des Créoles, le *gombo*, est le plat que tout le monde est admis à partager; ensuite, bonsoir, bonne nuit; adieu; à la semaine prochaine, si ce n'est pas plus tôt. L'un gagne la pirogue, rame ou pagaie; l'autre, déjà à cheval, court; d'autres plus voisins, chantant et gaussant, se rendent pédestrement au logis<sup>35</sup>.

L'objectif ici n'est pas d'analyser la musique, la nourriture ou la boisson que l'on retrouve dans ces bals, car cette tâche a déjà été effectuée par Carl et Ryan Brasseaux<sup>36</sup>. Il faut plutôt se questionner sur le moment au cours duquel ces réjouissances populaires ont lieu, car cela permet d'en apprendre davantage sur le déroulement du dimanche en tant que jour de divertissements. Robin affirme que les Acadiens organisent les bals lors d'une période précise de l'année. Il fait fort probablement allusion au carnaval, car cette période festive et intensive est intimement associée à l'organisation de nombreux bals. Robin souligne également qu'à la toute fin de la

---

<sup>34</sup> Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, p. 59-63.

<sup>35</sup> Charles César Robin, *op. cit.*, vol. 2, p. 241-242.

<sup>36</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 147-148; Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 9, 39; Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 133.

soirée, les participants se donnent rendez-vous la semaine prochaine. Quelle journée peut être le théâtre, de manière hebdomadaire, d'une réjouissance populaire comme ce bal si ce n'est le dimanche? Le voyageur français ne précise pas non plus comment les gens se rendent au lieu du bal, mais plutôt comment ils le quittent. Certains prennent leur pirogue, tandis que d'autres sont à cheval ou à pied pour franchir les dix à quinze lieux qui les séparent de leur domicile<sup>37</sup>. S'il n'évoque pas la manière dont ils arrivent au bal, est-ce possible que ce soit parce qu'ils ne sont pas partis directement de chez eux? À l'image de leurs compatriotes des Attakapas que Robin visite quelques mois plus tard, ils profitent peut-être du fait qu'ils sont regroupés à la sortie de la messe pour se diriger directement vers le lieu du bal. Ainsi, leur culture dominicale s'apparenterait à celle des autres communautés.

Bien que moins explicite que les précédents, cet autre témoignage ajoute du poids à l'idée qu'en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle, les Acadiens de la Louisiane qui habitent une paroisse desservie par un curé ont pour habitude, le dimanche matin, de se rendre vers l'église, que ce soit pour assister entièrement à la messe (les femmes) ou pour sortir avant la fin (les hommes qui se divertissent alors peut-être en coursant ou en fréquentant les billards). Ils tirent avantage du fait qu'ils sont déjà rassemblés pour partir ensuite vers le domicile de ceux chez qui se déroule le bal de maison. Bien que le discours clérical tente de départager les univers du sacré et du profane afin d'assurer la sanctification complète du dimanche, cela a peu d'effet sur leurs habitudes lors de cette journée chômée. Un autre élément doit également être pris en considération pour expliquer la persistance des réunions familiales dominicales, c'est-à-dire la disparition de la majorité des fêtes d'obligation du calendrier liturgique après l'achat de la Louisiane par les États-Unis en 1803. Selon John Gilmary Shea, sous le régime espagnol, le calendrier des fêtes d'obligation dans la colonie est le même que celui qui s'applique à l'ensemble de l'Amérique espagnole depuis la promulgation d'un indult par le pape Benoît XIV en 1750. Cet indult indique que les journées chômées sont constituées des dimanches ainsi que d'une vingtaine de fêtes d'obligation<sup>38</sup>. Ce calendrier subit un énorme bouleversement dans le

---

<sup>37</sup> Il a déjà été souligné dans le premier chapitre sur les noces que les Acadiens vivant le long du Mississippi et du bayou Lafourche vivent dans un environnement où le transport se fait surtout par voie fluviale. À partir des années 1790, les chevaux deviennent davantage présents, car l'amélioration des routes rend le transport terrestre plus accessible et ces animaux constituent alors un symbole de prestige pour les habitants. Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 148.

<sup>38</sup> Ces fêtes d'obligation sont Noël, la Saint-Étienne, la Circoncision, l'Épiphanie, la Chandeleur, le lundi de Pâques, l'Annonciation, le lundi de Pentecôte, la Fête-Dieu, l'Ascension, la Saint-Jean-Baptiste, les saints Pierre et Paul,

court laps de temps où la Louisiane revient dans le giron français en 1803. Après avoir été cédée secrètement par l'Espagne à la France par le traité de San Ildefonso en 1800, la Louisiane est vendue aux États-Unis trois ans plus tard. Toutefois, en réalité, la France ne prend possession de la colonie que pendant une vingtaine de jours entre le 30 novembre et le 20 décembre 1803. Selon Shea, malgré cette courte période d'administration française, le diocèse de la Louisiane adopte l'une des dispositions du Concordat que Napoléon signe avec le pape Pie VII en 1801. Cette disposition, qui limite à quatre le nombre de fêtes d'obligation à être observées en France, c'est-à-dire Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint, est implantée dans le diocèse louisianais. Ces quatre fêtes d'obligation, ainsi que les dimanches, demeureront les seules journées chômées en Louisiane jusqu'en 1869<sup>39</sup>. À l'image de ce qui se produit en France, il est donc possible que la suppression de nombreuses fêtes d'obligation et le report de leur célébration au dimanche suivant aient pu jouer un rôle dans la volonté des habitants de préserver, et même sans doute d'accroître, les réjouissances populaires lors du jour du Seigneur au cours des deux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, on peut supposer que le dimanche acquiert une valeur de sociabilité festive d'autant plus importante que les occasions de rassemblements pendant les jours de la semaine ont diminué.

Il est aussi important de préciser que les sources mises de l'avant exposent seulement le portrait d'une partie de la réalité acadienne louisianaise du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, elles présentent la culture dominicale des communautés où l'on retrouve un curé permanent et une église. Toutefois, ces communautés sont minoritaires à cette époque. Tel que l'exemple de Robin à Carencro ou à la Côte-Gelée l'a montré, la majorité des gens n'ont que très rarement accès à un prêtre et doivent se déplacer sur de très longues distances s'ils veulent assister à une messe. Il est donc particulièrement difficile de savoir comment se déroule le dimanche de cette majorité. Est-ce que leur vision de cette journée chômée diverge de celle de la minorité en raison de l'absence de prêtre résident? Quelle place accordent-ils au sacré et au profane<sup>40</sup>? Se

---

l'Assomption, la Saint-Jacques, la Nativité de Marie, la Toussaint, l'Immaculée Conception et les fêtes patronales de chaque paroisse.

<sup>39</sup> John Gilmary Shea, «The Church and her Holydays», *The American Catholic Quarterly Review*, vol. XI (1886), p. 462-475. En 1869, l'archidiocèse de La Nouvelle-Orléans décrète que l'Immaculée Conception est dorénavant une fête d'obligation. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 414.

<sup>40</sup> Il est probable que, dans quelques maisons, les femmes jouent le rôle de diacre et célèbrent une messe blanche. Tout au moins, elles enseignent à leurs enfants certaines prières et leur apprennent à réciter leur chapelet. Pour plus de détails, voir Ron Bodin, *op. cit.*, p. 9-10.

regroupent-ils en grand nombre dans les bals de maison ? Faute de sources, il est impossible de répondre à ces interrogations.

Une autre question n'est nullement élucidée par l'analyse des sources du début de XIX<sup>e</sup> siècle. Où se retrouvent les populations noire et créole dans la culture dominicale acadienne ? Les membres de ces deux groupes vivent souvent à proximité, ou parfois sous le même toit lorsque des Acadiens sont propriétaires d'esclaves. Cependant, à cette époque, les propriétaires d'esclaves constituent une minorité dans les communautés acadiennes, ce qui diminue la possibilité des contacts quotidiens entre les deux groupes<sup>41</sup>. De plus, tout comme il a été exposé dans le premier chapitre sur les noces, hormis parfois quelques musiciens, les gens de couleur noire ne sont pas intégrés dans les réjouissances populaires des Acadiens. Ces derniers les côtoient parfois lors de leurs travaux agricoles dans les champs, mais cela ne va pas plus loin. En fait, une barrière raciale est réellement instaurée dans et par l'univers festif. Il n'est guère non plus surprenant de constater l'absence des Créoles dans les récits des bals de maison acadiens. Tel que Carl A. Brasseaux le souligne, les relations entre les deux groupes s'avèrent très tendues. La majorité de la population créole se considère comme une aristocratie coloniale. Ses membres perçoivent les Acadiens comme de vulgaires paysans coloniaux incultes qui doivent être éduqués. De leur côté, les Acadiens éprouvent un fort ressentiment à l'égard de cette élite qui les méprise<sup>42</sup>. Dans un tel contexte, il est normal que les Créoles ne soient pas présents dans les rassemblements familiaux dominicaux qui sont décrits dans les sources.

### **3. Une première percée pour l'Église : l'exemple du bayou Lafourche**

Au fil du temps, dans les paroisses desservies par un curé, le regroupement occasionné par la messe devient de moins en moins le moment privilégié pour se diriger vers la maison où se tiennent les réjouissances dominicales. Comme l'exposeront deux sources en particulier, pour les troisième et quatrième générations d'Acadiens, il est préférable que les bals de maison aient lieu en soirée plutôt qu'en après-midi. Comment expliquer cette modification ? Les directives du clergé louisianais sur la sanctification du dimanche deviennent plus spécifiques dans les

---

<sup>41</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, op. cit., p. 5.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 167-176.

quatre premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle malgré les nombreux changements que connaît le diocèse<sup>43</sup>. Jusqu'en 1832, année du premier synode diocésain de La Nouvelle-Orléans<sup>44</sup>, il est difficile de savoir quelles sont les prescriptions officielles données par les différents hommes à la tête de l'Église catholique louisianaise. Le rituel romain demeure le fondement de la norme liturgique, ce qui est confirmé par le synode de 1832, convoqué par l'évêque Léo-Raymond de Neckère qui promulgue les décrets du premier concile de Baltimore de 1829. Parmi ces décrets, l'un d'eux demande l'utilisation commune du rituel romain aux États-Unis. Un autre affirme que les fidèles ne peuvent travailler lors des jours chômés et se doivent d'assister à la messe<sup>45</sup>. En 1844, lors du second synode diocésain de La Nouvelle-Orléans convoqué par l'évêque Antoine Blanc, «The decrees of the five Councils of Baltimore were formally received and made obligatory in the diocese and by this act it was understood that Archbishop of Baltimore was metropolitan over New Orleans. The use of the Roman missal, ritual, ceremonial and breviary was enjoined on all the clergy<sup>46</sup>.» On note à nouveau la présence du rituel romain. De plus, parmi les décrets des conciles de Baltimore qui sont adoptés, l'un d'eux «urged Catholics in outlying districts, where no priest could be had, to meet regularly on Sundays for prayers and catechetical training» et un autre «admonished the faithful to keep Sunday holy and to avoid places where intoxicating drinks were sold, especially on that day consecrated to the Lord<sup>47</sup>».

---

<sup>43</sup> À la suite de l'achat de la colonie par les États-Unis, le diocèse de la Louisiane et des Deux Florides tombe sous la tutelle de l'évêque de Baltimore, John Carroll, qui en devient l'administrateur apostolique. En 1812, Carroll nomme Louis-Guillaume-Valentin Dubourg pour le remplacer à cette position. Ce dernier est consacré évêque trois ans plus tard. Pendant les premières années de son épiscopat, il établit son siège à Saint-Louis, car il existe de nombreux conflits au sein du diocèse alimentés, entre autres, par le recteur de la cathédrale de La Nouvelle-Orléans, Antonio de Sedella. En 1822, il parvient finalement à s'installer dans la capitale louisianaise. Il nomme également un évêque coadjuteur qui demeure à Saint-Louis. Il s'agit de Joseph Rosati. Dubourg démissionne de son poste en 1826. À ce moment, le diocèse de la Louisiane est divisé en deux pour former les diocèses de Saint-Louis et de La Nouvelle-Orléans. Rosati est le nouvel évêque du premier et occupe la charge d'administrateur apostolique du second jusqu'à la nomination de l'évêque Léo-Raymond de Neckère en 1829. Ce dernier reste en poste jusqu'à sa mort en 1833. Il est ensuite remplacé par Antoine Blanc qui restera évêque du diocèse de La Nouvelle-Orléans jusqu'en 1860. Pour plus de détails sur l'histoire de l'Église louisianaise de cette époque, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 249-410.

<sup>44</sup> Roger Baudier raconte que l'évêque Dubourg convoque un premier synode diocésain à La Nouvelle-Orléans en 1821. Cependant, il précise que «This Synod of Bishop Dubourg, however, was evidently not approved by Rome and it was not recognized by subsequent Ordinaries of the Diocese or Archdiocese of New Orleans. The first Synod counted is that of Bishop de Neckere.» Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 280.

<sup>45</sup> Peter Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, MacMillan, 1932, p. 92, 102.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 110, 123, 125, 128. Voir aussi Roger Baudier, *op. cit.*, p. 331.

Il ressort trois éléments importants de la présentation qui a été faite des synodes louisianais. Tout d'abord, l'uniformisation américaine des normes liturgiques ne vient pas contredire les prescriptions louisianaises. Les directives synodales ne s'éloignent pas de celles de l'évêque Peñalver y Cardenas de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elles reprennent les exigences qui émanaient des statuts de 1795. Toutefois, elles précisent ce qui est attendu des fidèles afin d'assurer la sanctification du dimanche. Ceux qui le peuvent doivent aller à l'église, tandis que ceux qui n'ont pas accès à un curé doivent se recueillir et prier. Il faut également qu'ils observent entièrement l'univers sacré de cette journée chômée en évitant de pratiquer des activités reliées à l'univers du profane telles que la fréquentation des auberges. On demande donc aux curés d'être plus insistants auprès de leurs paroissiens pour garantir la sanctification du jour du Seigneur. Cette information nuance ce qu'a pu avancer une certaine historiographie de la Louisiane qui prétend que le clergé catholique «did not insist upon abstinence from leisure activities on Sunday after the obligation to attend mass had been fulfilled<sup>48</sup>». Par contre, contrairement à l'époque de Peñalver y Cardenas, le clergé ne reçoit plus l'appui des autorités politiques dans sa lutte contre les activités dominicales profanes. La population anglo-protestante tente bien d'inciter l'État louisianais à créer des lois afin de réguler les loisirs du dimanche, mais aucune n'est promulguée<sup>49</sup>. Par exemple, lors de son passage à La Nouvelle-Orléans, en 1819, l'architecte britannique d'origine française Benjamin Henry Latrobe raconte que «A bill was moved, I think, at the last session of the Legislature to put down the practice of dancing and shopkeeping prevailing here on Sunday. I am not quite sure of the fact, but I have heard it stated; but if the attempt was made, it did not succeed<sup>50</sup>.» En fait, aucune loi de l'État de la Louisiane restreignant les activités dominicales des habitants ne voit le jour avant 1886<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Julia Huston Nguyen, *op. cit.*, p. 50.

<sup>49</sup> Henry A. Kmen, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>50</sup> Benjamin Henry Latrobe, *The Journal of Latrobe. Being the Notes and Sketches of an Architect, Naturalist and Traveler in the United States from 1796 to 1820*, introduction de John Hazlehurst Boneval Latrobe, New York, D. Appleton and Company, 1905, p. 176.

<sup>51</sup> Au début des années 1880, une nouvelle vague religieuse conservatrice voit le jour aux États-Unis. Différentes lois sont alors introduites dans plusieurs États pour empêcher des activités de toute sorte le dimanche. L'État de la Louisiane n'y échappe pas et promulgue sa propre loi du dimanche en juin 1886. Pour plus de détails, voir Abram Herbert Lewis, *A Critical History of Sunday Legislation from 321 to 1888 A. D.*, New York, D. Appleton and Company, 1888, p. 222-224; Dennis Lynn Pettibone, *Caesar's Sabbath: The Sunday-Law Controversy in the United States, 1879-1892*, Thèse de Ph.D. (histoire), University of California, Riverside, 1979, p. 4, 102; Alexis McCrossen, *Holy Day, Holiday: The American Sunday*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p. 42-50; Wayne Edison Fuller, *Morality and the Mail in Nineteenth-Century America*, Urbana, University of Illinois Press, 2003, p. 51-56.



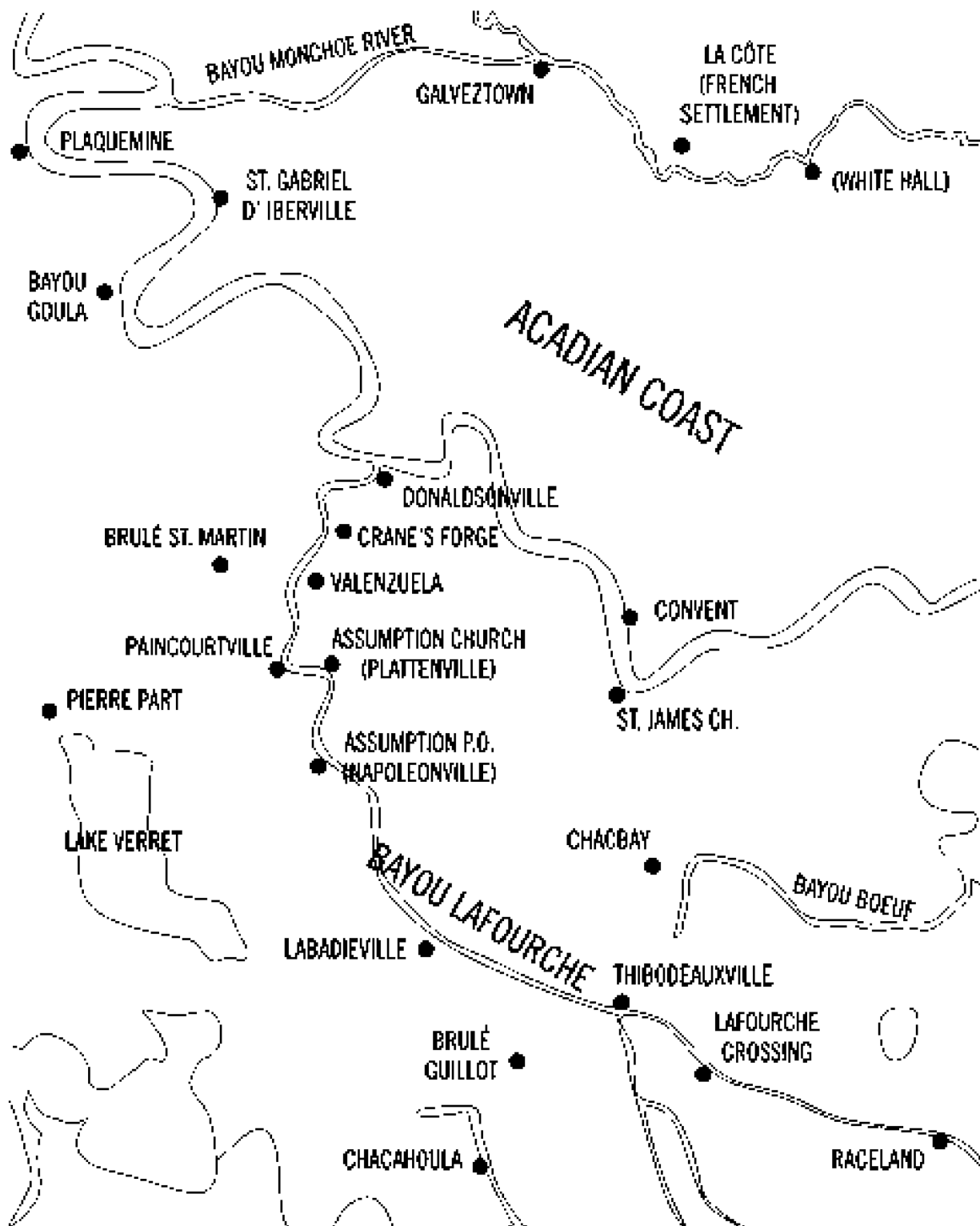
Malgré l'absence de soutien étatique, le discours plus précis et plus pressant de l'Église sur la nécessité d'observer la sanctification du dimanche commence à modifier le comportement de certaines communautés louisianaises d'origine acadienne dans le second quart du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il s'agit par exemple du cas des habitants du bayou Lafourche. En 1820, un jeune Américain âgé d'à peine neuf ans, part de la Caroline du Nord en compagnie de sa famille pour venir s'installer dans la paroisse de l'Assomption. Ce garçon se nomme William W. Pugh. À l'âge adulte, il acquiert une plantation de canne à sucre (*Woodlawn Plantation*) qui est située en bordure du bayou Lafourche et en aval de la localité de Napoleonville<sup>52</sup>. En 1888, alors âgé d'un peu moins de quatre-vingts ans, il décrit dans un article de journal de quelle manière les habitants vivaient à son arrivée dans la région. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Acadiens sont les seuls à habiter le secteur, car les Créoles ne s'y sont jamais implantés. Dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, la population augmente considérablement. Tout d'abord, de nombreux Américains, tels que la famille de Pugh, viennent s'installer dans les paroisses de l'Ascension (située à Donaldsonville à l'intersection du bayou Lafourche et du Mississippi) et de l'Assomption (située à Plattenville sur le bayou Lafourche). Dans le même temps, de nombreux descendants acadiens qui vivent dans les établissements le long du Mississippi (ancienne côte des Acadiens) subissent des pressions des grands planteurs américains de canne à sucre pour acheter leur terre. En conséquence, plusieurs petits fermiers acceptent les offres qui leur sont faites et décident de déménager dans la partie inférieure du bayou Lafourche. Une nouvelle paroisse nommée Lafourche est créée dans ce secteur en 1817 et une église est construite deux ans plus tard à Thibodaux<sup>53</sup>. Contrairement aux établissements situés le long du Mississippi, les paroisses de l'Assomption et de Lafourche comptent très peu de grands planteurs d'origine acadienne. La majorité de la population est composée de petits fermiers qui possèdent peu ou pas d'esclaves. De plus, avec l'arrivée de nouveaux habitants, le peuplement des communautés acadiennes s'est beaucoup densifié en quelques décennies. Il s'agit donc d'un endroit où, malgré la présence grandissante de grands planteurs américains, le mode de vie

---

<sup>52</sup> Au cours de sa vie, Pugh s'implique également dans des activités militaires et en politique. Pendant de nombreuses années, il est colonel du régiment de la milice de l'Assomption. Il siège à la Chambre des représentants une première fois en 1845 et une seconde fois de 1852 à 1858. Pour plus de détails, voir « William W. Pugh and Family Plantation Records », dans *Louisiana and Lower Mississippi Valley Collections*, Louisiana State University Libraries Special Collections, consulté le 17 août 2018, <https://www.lib.lsu.edu/sites/default/files/sc/findaid/0740m.pdf>.

<sup>53</sup> Roger Baudier, *op. cit.*, p. 292-293.



**Figure 6: Carte des localités du bayou Lafourche**

Source : Ron Chapman, «How Louisiana Became A State: If You Think Politics is Rough Now...», *Louisiana Life* (March-April 2012), consulté le 18 octobre 2018, <http://www.mynorleans.com/Louisiana-Life/March-April-2012/How-Louisiana-Became-A-State/>.

d'origine acadienne se modifie peu depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>. Ce sont donc ces petits fermiers de la paroisse de l'Assomption, où il demeure, que Pugh décrit.

Il offre de nombreux détails sur les bals qu'ils organisent. Il raconte que ces réjouissances « were of weekly occurrence, given at small cost, and the young and middle-aged enjoyed themselves to their hearts' content ». Puis, il présente le déroulement de ces soirées de danse :

The balls were well conducted, and the contrast in manner and deference towards the fair sex was marked when compared with a similar assemblage among Americans of the same class. All kinds of vehicles used on the farm were pressed into service to accommodate the people who attended these parties. There were no aristocrats of either sex, whose superior toilets could create envy or bad feelings. All attended with a view to enjoying themselves and carried out their intentions with a will. The waltz and old-fashioned centre dance, with which all were familiar from childhood, was the fashion of the country, and they desired nothing better. Shoes were not in such general demand as a part of the every day toilet as at present, and many of the belles of those days, in the words of the old song, came to the house in which the party was given "with shoes and stockings in their hands, and feet upon the ground," which they did not fail to put on before their entrance into the ball room. No cards of invitation to these parties were sent out, as is now the fashion, but messengers were sent forth, who fired a gun before the door of each dwelling to attract attention, and announced in a loud voice, "bal ce soir chez," and this was enough to secure a large attendance of both old and young<sup>55</sup>.

La sociabilité qui règne dans ces veillées de danse a déjà été très bien analysée par Ryan A. Brasseaux. Ce dernier explique que les bals décrits par Pugh sont des lieux de rencontre pour les garçons et les filles qui sont encadrés par les parents et les aînés de la communauté. Les rapports entre les jeunes sont étroitement surveillés par les mères et la danse « constituted the only form of sustained interaction between the sexes at *bals de maison*<sup>56</sup> ». Pugh souligne aussi que plusieurs sortes de véhicules sont utilisés par les participants, ce qui illustre à nouveau le fait que les habitants vivent chacun sur leur parcelle de terre et que plusieurs doivent parcourir une longue distance pour se rendre au lieu de célébration. Deuxièmement, tout comme lors des mariages, les filles ne veulent pas salir leurs chaussures et leur tenue en se rendant au bal. Elles

---

<sup>54</sup> Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun*, *op. cit.*, p. 5-8; Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, *op. cit.*, p. 110-115.

<sup>55</sup> William W. Pugh, « Bayou Lafourche from 1820 to 1825: Its Inhabitants, Customs and Pursuits », *Louisiana Planter and Sugar Manufacturer*, vol. 1, n° 13 (29 septembre 1888), p. 143.

<sup>56</sup> Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 39-40.

marchent donc les pieds nus en transportant leurs effets personnels dans leurs mains. Finalement, le point le plus important est le moment au cours duquel les bals ont lieu. Le planteur américain est peu disert, car il indique seulement qu'ils se répètent toutes les semaines. À cette époque, les réjouissances populaires sont nombreuses au sein des populations catholiques lors des journées chômées. Il s'agit d'une habitude culturelle bien implantée que le clergé arrive difficilement à éliminer. Parmi ces journées chômées, le dimanche est la seule qui revient sur une base hebdomadaire. Si les réjouissances prenaient place lors d'une autre journée, cela serait probablement spécifié, comme c'est le cas dans certaines sources ultérieures qui seront présentées plus loin. En règle générale, lorsqu'il n'y a aucune précision sur la journée, comme dans la description de Pugh, il est donc plus que probable que les réjouissances ont lieu le dimanche. Toutefois, la citation montre que dans les années 1820, les bals du bayou Lafourche se déroulent dorénavant en soirée et non plus après la messe. Le planteur américain explique très bien comment, malgré la distance qui les sépare, l'ensemble des habitants d'une même communauté parviennent à connaître l'emplacement du bal. Les hôtes d'une soirée confient à quelques messagers la tâche d'aller avertir les personnes des alentours. Pour ce faire, ces derniers vont tirer des coups de fusil devant les logis et crier ensuite le lieu où les gens doivent se rendre pour danser. Pourquoi n'organisent-ils pas leurs bals après l'office religieux comme cela était le cas une vingtaine d'années auparavant ?

Il est permis de croire que la spécification du discours clérical sur la manière de départager les univers du sacré et du profane lors du jour du Seigneur commence à pénétrer les consciences et modifier les habitudes. Les bals de maison, activités profanes selon l'Église, ne sont plus directement associés au rassemblement occasionné par la messe. L'office religieux, élément au cœur de la sanctification du dimanche, n'est plus suivi par une réjouissance populaire qui entache sa sacralité. Les habitants du bayou Lafourche considèrent toujours ce divertissement profane comme un élément approprié de leur culture dominicale, mais ils décident de le repousser un peu plus tard dans la journée. Ils intègrent donc partiellement le discours clérical. Deux autres facteurs favorisent également le décalage temporel des bals de maison. En effet, les déplacements entre les maisons sont dorénavant améliorés, car les territoires habités sont de plus en plus densément peuplés et les personnes qui étaient auparavant très isolées peuvent circuler plus facilement grâce à l'amélioration du système routier et à la

plus grande présence du cheval<sup>57</sup>. Pour organiser des réunions festives entre familles, les habitants ne sont plus contraints de profiter uniquement du rassemblement autour de l'église, car ils peuvent effectuer plus rapidement l'aller-retour avec leur domicile. Ils n'hésitent donc pas à revenir chez eux après la messe et à repartir en début de soirée vers le lieu du bal de maison afin de marquer une cassure évidente avec la sacralité du premier événement.

Pugh n'est pas le seul à s'être intéressé aux bals de maison des Louisianais d'origine acadienne du bayou Lafourche et à exposer, du même coup, l'évolution de leur vision du jour du Seigneur. Dans son autobiographie, l'avocat et planteur américain William H. Sparks relate les conditions de vie des descendants acadiens lors de son arrivée dans la région au début des années 1830. En ce qui concerne leur culture dominicale, il précise, en premier lieu, qu'ils «were frequent in their attendance at mass». Il ajoute qu'en dehors du carême, «they met to dance and enjoy themselves, weekly, first at one, and then at another neighbor's house; and with the natural taste of their race, they would appear neatly and cleanly dressed in the attire fabricated by their own hands in the loom and with the needle». Il décrit également la façon dont les invitations sont faites aux habitants de la communauté. Sa description, datant d'une dizaine d'années après celle de Pugh, illustre très bien l'importance grandissante du cheval chez les habitants des bayous et l'amélioration du système routier qui permet de circuler plus facilement d'un terrain privé à un autre :

The method of invitation to these reunions was simple and speedy. A youth on his pony would take a small wand, and tie to its top end a red or white flag, and ride up and down the bayou, from the house where the ball was intended, for two or three miles; returning, tie the wand and flag to flaunt above the gate, informing all—“*This is the place.*” All were welcome who came, and everything was conducted with strict regard to decent propriety. Nothing boisterous was ever known—no disputing or angry wrangling, for there was no cause given; harmony and happiness pervaded all, and at proper time and in a proper manner all returned to their homes<sup>58</sup>.

Si l'on se fie aux propos de Sparks, les habitants du bayou Lafourche assistent assidûment, dans les années 1830, à la messe dominicale. Pourtant, cette observation est souvent contredite par

---

<sup>57</sup> Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia*, op. cit., p. 148-149; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun*, op. cit., p. 11, 26, 30.

<sup>58</sup> William H. Sparks, *The Memories of Fifty Years: Containing Brief Biographical Notices of Distinguished Americans, and Anecdotes of Remarkable Men; Interspersed With Scenes and Incidents Occuring During a Long Life of Observation Chiefly Spent in the Southwest*, Philadelphie, Claxton, Remsen and Haffelfinger; Macon, J. W. Burke and Co., 1870, p. 377.

l'historiographie<sup>59</sup>. En fait, ces habitants demeurent dans une région où il existe deux églises et deux curés permanents depuis le début des années 1820. Il est donc tout à fait plausible que ceux qui résident à proximité de Plattenville et de Thibodaux se rendent à l'église le dimanche. D'ailleurs, Carl A. Brasseaux a lui-même montré que les Acadiens de la paroisse de l'Assomption, même s'ils ne respectent pas le décorum exigé par le curé, assistent fréquemment à la messe dans les années 1770 et 1780<sup>60</sup>. Selon Roger Baudier, leurs descendants agissent de la même façon une soixantaine d'années plus tard. Un dimanche de juin 1843, de nombreux jeunes de Thibodaux sont présents dans l'église, mais ils dérangent le déroulement de l'office dominical en parlant à voix haute à l'entrée de la porte pendant le sermon du prêtre. Ce dernier leur demande alors de tenir le silence<sup>61</sup>. Bien que cet exemple montre que les descendants acadiens peuvent déranger le bon déroulement de la messe, il laisse aussi croire que Sparks a raison d'affirmer que ces derniers sont nombreux à fréquenter les deux églises du bayou Lafourche le dimanche.

Cependant, ils ne profitent plus de ce rassemblement pour se diriger ensuite directement vers le lieu du bal de maison. En réalité, chacun retourne chez soi et attend de voir qui organisera la fête au cours de la soirée. Sparks mentionne que ces réjouissances sont organisées à tour de rôle de manière hebdomadaire. Tout comme Pugh, en l'absence de toute autre spécification, il est plus que probable qu'il insinue qu'elles ont lieu le dimanche soir. Cela montre donc à nouveau que les habitants se conforment en partie aux prescriptions du discours clérical. Ils n'observent pas entièrement la sanctification du dimanche, car ils sont parfois tapageurs durant la messe et ils organisent toujours leurs bals de maison lors de cette journée. Par contre, ils évitent de les planifier immédiatement après l'office religieux, ce qui expose le respect accru qu'ils accordent à la sacralité de cet événement. De plus, à l'image du messenger qui se promène

---

<sup>59</sup> L'historiographie soutient que, parmi les Louisianais d'origine acadienne, ce sont surtout les femmes qui se présentent à l'église le dimanche. Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 32-33, 37-38; Ron Bodin, *op. cit.*, p. 2-13.

<sup>60</sup> Brasseaux précise que les hommes, au grand dam du clergé et des autorités civiles, se réunissent avant le début de l'office religieux sur les marches extérieures où ils discutent et blasphèment ou encore ils fument la pipe et conservent leur chapeau sur leur tête à l'intérieur du lieu de culte. Selon le commandant de l'endroit, Louis Judice, «Because the church could not seat all of the parishioners, many Acadians stood in the sanctuary during mass, and according to Judice, some of them had the "audacity" to touch the altar. As this undoubtedly interrupted the priest, parishioners were banned from the area around the altar.» Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 163, 170-171.

<sup>61</sup> Roger Baudier, *op. cit.*, p. 347.

à cheval sur des kilomètres pour indiquer le lieu du bal, ils peuvent dorénavant se déplacer plus facilement et rapidement entre les demeures de chacun, ce qui leur permet de choisir ce moment de la journée, qu'ils jugent le plus propice dans leur nouvelle vision du dimanche, pour se réunir et festoyer, c'est-à-dire le soir.

Les exemples rapportés par Pugh et Sparks font ressortir une modification dans la culture dominicale des descendants acadiens du bayou Lafourche qui affecte la temporalité de leurs rassemblements familiaux qui ont lieu au cours de cette journée. Pour ceux qui vivent près des églises de Plattenville et de Thibodaux, le fait qu'il y ait maintenant un décalage entre la fin de la messe et le début du bal de maison signifie que la sanctification du dimanche prend de l'importance. En effet, ils décident de respecter davantage la sacralité de la messe en évitant d'organiser leurs rassemblements festifs directement après cet office religieux. Ils ne suivent toutefois pas entièrement les exigences du clergé, car ils ne font que reporter les bals de maison en soirée. Malgré la percée du discours clérical, le dimanche constitue toujours pour ces habitants une journée chômée au cours de laquelle il est légitime de mélanger l'observation du sacré et les actions profanes. Il est important aussi de préciser que des changements démographiques et géographiques, qui ont cours dans le bayou Lafourche, leur permettent de décaler plus facilement leurs rencontres familiales en soirée. Par rapport au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, la population s'accroît avec l'arrivée de familles de la côte des Acadiens, ce qui entraîne une densification du peuplement sur le territoire. Les maisons sont donc de plus en plus rapprochées les unes des autres. Les propriétaires de chevaux sont également plus nombreux et les habitants dépendent moins des cours d'eau pour circuler.

#### **4. Un « véritable » jour du Seigneur au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle**

À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les habitudes des Louisianais d'origine acadienne se modifient encore plus. En effet, plusieurs sources de cette époque précisent que les bals de maison qu'organisent les habitants des Attakapas et des Opelousas ont lieu le samedi et non plus le dimanche. Le jour du Seigneur ne constitue plus le moment hebdomadaire par excellence pour le déroulement de réjouissances populaires, car le discours clérical sur la sanctification de cette journée chômée parvient à s'imposer en transformant les comportements des habitants. Au sein d'autres sociétés catholiques occidentales, le samedi soir est également devenu un temps

privilegié pour l'organisation de divertissements, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y supplante le dimanche. Par exemple, l'historien Robert Beck observe que dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans certaines villes et villages français, la jeunesse prend en charge les bals et les autres divertissements : « Responsable dans la société traditionnelle de l'organisation des réjouissances festives, et refoulée par la suppression d'un grand nombre de fêtes vers l'espace dominical, elle cherche à conquérir l'espace dominical par l'introduction des rites dont elle est coutumière. Le dimanche, y compris le samedi soir, devient de cette façon un des grands moments de la jeunesse<sup>62</sup>... » Les jeunes sont aussi au cœur des bals de maison dans les régions des Attakapas et des Opelousas, mais ils n'investissent plus que le samedi comme jour de fête. La réduction à quatre du nombre de fêtes d'obligation en Louisiane au début du XIX<sup>e</sup> siècle a peut-être encouragé pendant quelques années, voire décennies, la préservation de nombreuses festivités populaires lors du dimanche, mais comme le calendrier liturgique louisianais ne subit par la suite aucune modification jusqu'en 1869, cette influence de la suppression des jours chômés sur la vitalité festive dominicale s'amenuise au fil du temps. Sur le long terme, cette absence de changement favorise donc probablement de manière indirecte les efforts de l'Église pour sanctifier le dimanche, ce qui expliquerait pourquoi il se produit l'effet inverse de ce que Beck souligne pour la France. Toutefois, il faut noter que c'est surtout la constance des instructions précises que fournit l'Église à propos des journées chômées et l'accroissement des effectifs ecclésiastiques et du nombre d'églises sur le territoire qui sont à l'origine du succès du discours clérical auprès de la population d'origine acadienne à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

Entre 1856 et 1860, l'archidiocèse de La Nouvelle-Orléans tient deux conciles provinciaux ainsi qu'un synode qui promulguent tous les décrets des sept premiers conciles provinciaux de Baltimore ainsi que ceux du premier concile plénier de Baltimore de 1852<sup>63</sup>. Ceci signifie donc que l'importance de la sanctification du dimanche est réaffirmée avec conviction, car après tout, comme le souligne l'historien Peter Guilday, les « principal duties of the Catholic, of attendance at Mass on Sundays and holydays, and the counseling of their presence at Vespers and Benediction of the Most Blessed Sacrament are frequently mentioned

---

<sup>62</sup> Robert Beck, *op. cit.*, p. 131.

<sup>63</sup> Pour plus de détails sur les deux conciles provinciaux et le troisième synode de l'archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 377-378.



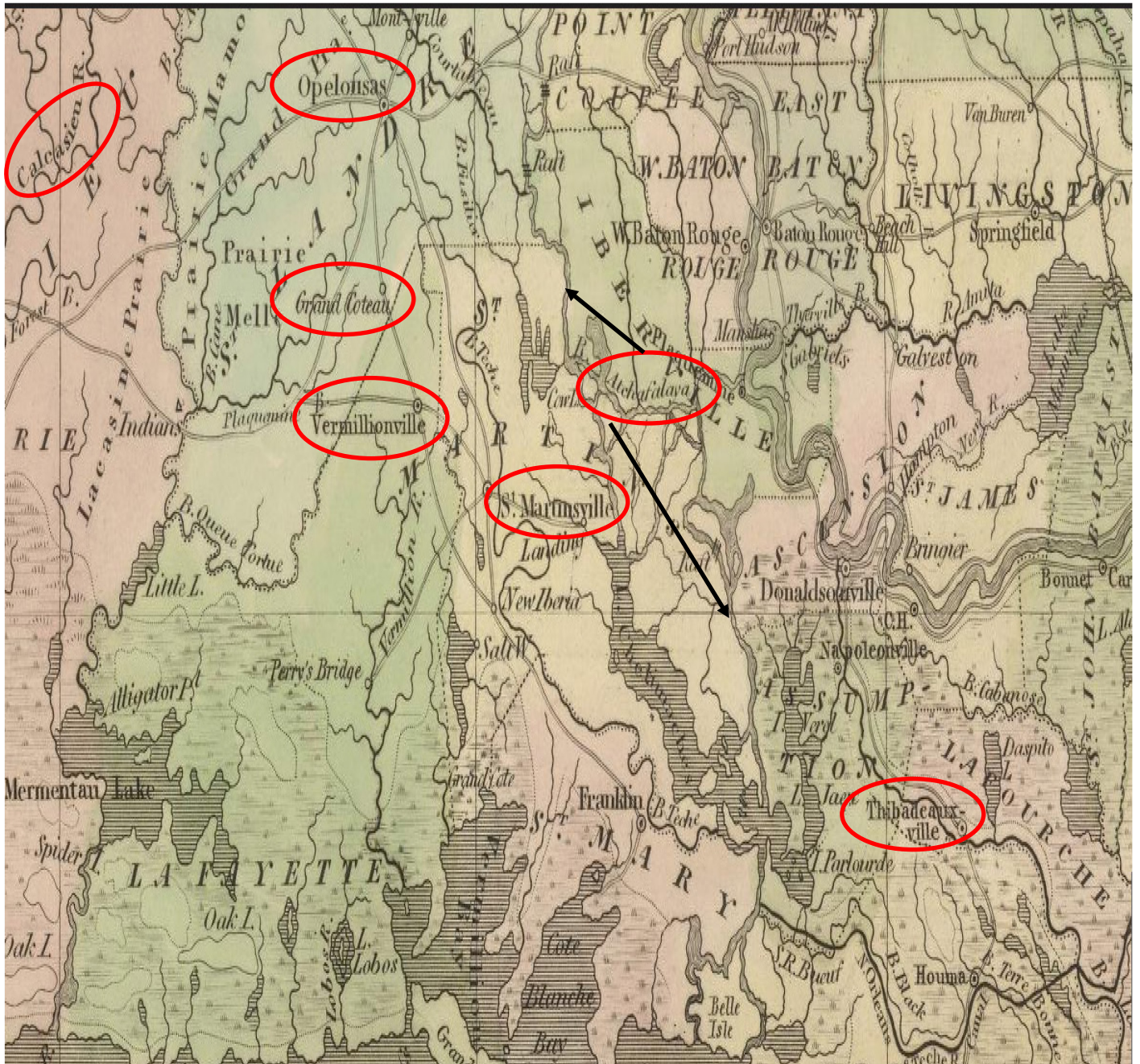
in the Baltimore decrees<sup>64</sup>». Lors du quatrième synode diocésain de 1869, l'Église louisianaise apporte de nouvelles précisions à ce sujet lorsqu'elle promulgue les décrets du second concile plénier de Baltimore de 1862. L'un de ces décrets s'attarde à la célébration de la messe : « The obligation of celebrating Mass on Sundays and festivals for the people is placed upon pastors<sup>65</sup> ». Ainsi, l'Église américaine, et par le fait même l'Église louisianaise, rappelle à ses curés qu'il est de leur devoir de transmettre à leurs fidèles les préceptes de l'Église universelle sur l'importance de la sanctification du jour du Seigneur et de s'assurer que ceux-ci respectent la sacralité de cette journée. À la lumière des sources qui seront présentées, il s'agit d'un enjeu de premier plan pour les prêtres œuvrant dans les communautés d'origine acadienne des Attakapas et des Oupelousas.

Avant d'analyser plus en détail le contenu de ces sources, il faut comprendre en premier lieu la situation sociale, économique et politique qui prévaut, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dans ces deux régions situées à l'ouest de la rivière Atchafalaya. Depuis le passage du voyageur français Charles César Robin une cinquantaine d'années plus tôt, l'environnement de cette contrée a évolué. Dans les années suivant l'achat de la Louisiane par les États-Unis, de nombreux descendants acadiens vivant le long du Mississippi vendent leur terre sous la pression de nouveaux grands planteurs américains arrivant des États de l'est ou sont forcés de trouver un nouveau domicile en raison du manque d'espace pour répondre à l'accroissement de la population. Si plusieurs d'entre eux se dirigent dans le bayou Lafourche, d'autres gagnent plutôt les prairies à l'ouest de la rivière Atchafalaya pour retrouver des membres de leur famille qui y sont déjà installés. Ces nouveaux contingents augmentent le nombre d'habitants d'origine acadienne et s'ajoutent à la population créole qui habite déjà ce secteur. Ces territoires accueillent également de nouveaux colons américains qui, hormis dans la paroisse de Saint-Landry, demeurent en minorité. Dans les paroisses de Lafayette et de Saint-Martin, quelques descendants acadiens deviennent de petits planteurs de canne à sucre et surtout de coton. Ces derniers ne sont pas majoritaires, mais ils possèdent malgré tout le plus grand nombre de travailleurs serviles parmi la population d'origine acadienne. En fait, la plupart des habitants sont de petits propriétaires d'esclaves qui pratiquent différentes cultures (coton, patate douce et

---

<sup>64</sup> Peter Guilday, *op. cit.*, p. 264.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 210.



**Figure 7: Carte des régions des Attakapas et des Opelousas au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle**

Source: Jeremiah Greenleaf, «Louisiana», dans *A New Universal Atlas, Comprising Separate Maps of all the Principal Empires, Kingdoms & States Throughout the World: and Forming a Distinct Atlas of the United States*, Brattleboro, Vermont, Printed by G. R. French, 1848.

riz) et qui élèvent du bétail. Toutefois, la densification de la population et le manque de terre poussent plusieurs simples fermiers non-proprétaires d'esclaves vers les prairies encore plus à l'ouest et au sud (paroisses de Vermilion et de Calcasieu). Ils s'y spécialisent surtout dans l'élevage du bétail. Si la majorité possède de petites terres, quelques-uns en acquièrent davantage et forment ce qu'ils appellent des vacheries (*ranches*). En somme, des années 1840 jusqu'à la fin de la guerre de Sécession, les habitants des Attakapas et des Opelousas adoptent un train de vie qui se rapproche de celui des grands planteurs américains, tandis que ceux résidant dans les prairies plus à l'ouest et au sud conservent un mode de vie plus traditionnel<sup>66</sup>.

Comme le mode de vie des propriétaires d'esclaves des paroisses de Lafayette, de Saint-Martin et de Saint-Landry reproduit celui des planteurs créoles et américains, ils sont de plus en plus portés à croire, comme ces derniers, à une soi-disant supériorité innée de la population blanche. De plus, à la suite de la révolte de Nat Turner en Virginie en 1831 (rébellion d'esclaves), l'ensemble de ces propriétaires développent une paranoïa qui alimente leur animosité envers les Noirs. Cette haine raciale devient progressivement le ferment des actes violents au début de l'année 1859 lorsque des comités de vigilance voient le jour dans les prairies des Attakapas. Influencés par des organisations semblables qui œuvrent à travers le sud des États-Unis depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ces comités, dont les membres sont majoritairement des planteurs d'origine acadienne, ont pour objectif officiel de punir les personnes qui volent la propriété privée d'autrui et qui sont, soi-disant, scandaleusement épargnées par la justice. Dans les faits, ils ciblent surtout des libres de couleur et des habitants pauvres (d'origine immigrante et acadienne) qui ont des relations intimes avec des Noirs ou qui ont protégé des esclaves fugitifs. Après les avoir arbitrairement déclarés coupables, ils leur assènent des peines telles que le fouet, le bannissement et parfois même la mort. Pendant la guerre de Sécession et surtout lors des années qui suivent, le climat de violence engendré par les comités de vigilance se maintient. Toutefois, ces derniers visent de plus en plus ouvertement les membres de la population noire qui sont dorénavant tous affranchis de l'esclavage<sup>67</sup>. Ce climat de violence issu de la guerre se fait aussi sentir dans les relations entre Louisianais d'origine acadienne, car la défense de son honneur personnel devient une question de vie ou de

---

<sup>66</sup> Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 11-19, 92-93, 109.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 54-57, 112-149, 173, 175-179.

mort. Des actes brutaux ont souvent lieu lors d'événements sociaux publics tels que les rassemblements politiques et les soirées dans les salles de bal publiques<sup>68</sup>. Malgré toute cette tension, les descendants acadiens vivant à l'ouest de la rivière Atchafalaya continuent d'organiser chaque semaine leurs nombreux bals de maison. Les différentes sources du corpus montreront que ces réjouissances populaires, tout comme les sévices commis par les *vigilantees*, permettent d'amener l'ordre et la cohérence qu'ils cherchent à imposer dans leurs communautés.

En 1861, le journaliste et poète d'origine française Alexandre Barde publie un ouvrage dont l'objectif est de faire l'apologie des comités de vigilance des Attakapas<sup>69</sup>. Bien que ce ne soit pas le sujet principal de son livre, il fournit plusieurs détails sur les légendes et les traditions des habitants francophones de cette région. Il se montre particulièrement disert sur leurs bals. Dans la communauté de la Côte-Gelée, il raconte que les femmes travaillent du lundi au samedi à midi, car «ce jour-là n'est pas un jour comme les autres ! C'est que la modeste pendule de ménage, qui a tinté des heures de travail toute la semaine, sonne ce jour-là l'heure du repos, heure lente à venir, mais toujours attendue sans impatience ! » Elles prennent alors le temps de se peigner les cheveux, «de tirer de l'armoire de noyer la robe de bal, la mantille de soie, les bijoux, les gants Jouvin, les bottines de Cendrillon,—et se regarder au miroir,—et se faire belles ! » Barde décrit ensuite le lieu et le déroulement du bal :

Le bal se donne chez Léon Billaud. C'est une modeste villa, voilée de lilas comme une anglaise collet-monté d'un double voile de dentelles ; mais soyez tranquille ! si vous la visitez ce soir, vous verrez comme il y aura tapage, et rumeur, et rire autour

---

<sup>68</sup> Marcelle Bienvenu, Carl A. Brasseaux et Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 73-75 ; Ryan A. Brasseaux, *op.cit.*, p. 29-30, 42-44.

<sup>69</sup> Alexandre Barde est né en France en 1816 dans la région de Haute-Garonne. En 1842, il émigre en Louisiane où il travaille d'abord comme instituteur à La Nouvelle-Orléans. Deux ans plus tard, il quitte l'endroit car il craint l'épidémie de fièvre jaune qui sévit dans la ville. Il s'installe alors à Saint-Martinville où il offre ses services d'instituteur pour les enfants des grands planteurs de la région. Il est également auteur, poète et journaliste. Il contribue à plusieurs journaux au cours des années 1840 et 1850. Après avoir travaillé à Marksville et à Donaldsonville, il revient aux Attakapas pour devenir l'historien des comités de vigilance. Barde rédige un livre sur leur histoire après les avoir suivis pendant plusieurs mois. Comme l'a montré Elsa Dorlin, avec ce livre, il se positionne comme l'un des théoriciens de la suprématie blanche violente du Sud des États-Unis. Tel que précisé auparavant, les comités de vigilance sont des institutions racistes qui s'attaquent et répriment brutalement des personnes noires libres, mais également des personnes blanches qui ont un quelconque lien avec des Noirs. Alexandre Barde décède à Moreauville en 1863. Pour plus de détails, voir Alcée Fortier, *Louisiana Studies. Literature, Customs and Dialects, History and Education*, Nouvelle-Orléans, F. Hansell, 1894, p. 29 ; Auguste Viatte, *Anthologie littéraire de l'Amérique francophone : littératures canadienne, louisianaise, haïtienne, de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane*, Sherbrooke, Faculté des Arts, Université de Sherbrooke, 1971, p. 276-284 ; Edward Larocque Tinker, «BARDE Alexandre», dans *Les écrits de langue française en Louisiane au XIX<sup>e</sup> siècle : essais biographiques et bibliographiques*, Genève, Slatkine Reprint, 1975, p. 22-29 ; Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, Zones, 2017, p. 98-104.

de cette maison ! et comme elle sera pleine de chants et de lumières ! La salle de bal sera pauvre, car elle n'aura pour décors que quelques mauvais tableaux, des bancs en bois, sièges bien durs pour tant de robes soyeuses, et le stuc blanc des quatre murailles ; mais la scène sera si gentille, le tableau si coquet, que vous lui pardonnerez les quelques taches que nous venons de signaler. Le violon seul servira bien peut-être de repoussoir au spectacle qui se déroulera devant vous ; peut-être trouverez-vous ce violon trop aigre, trop strident, trop grinçant, trop différent enfin de ceux que vous avez entendus aux théâtres de la Nouvelle-Orléans. Le violon est mauvais, abominable, c'est vrai, mais les danseuses sont jeunes, jolies, gracieuses, prestes comme les oiseaux endormis à cette heure sous les rameaux des grands arbres ; mais elles ont des ailes aux pieds et le rire aux yeux, et des mélodies sur les lèvres. Eh ! que leur importe que le violon grince, qu'il crie, qu'il détonne ! A ce bruit elles danseront en mesure.... mais elles ne l'entendront pas<sup>70</sup>.

Plusieurs aspects de cette description méritent d'être analysés de plus près. Il est impossible de passer sous silence le rôle social principal de ces bals de maison. Les filles se parent de leurs plus beaux habits pour aller danser au son du violon avec les garçons de la communauté. Il s'agit d'un autre bel exemple de lieu de rencontre pour les jeunes célibataires d'origine acadienne. Tel que Ryan A. Brasseaux l'a déjà précisé, ces bals de maison mettent de l'avant une sociabilité dans laquelle les parents et les aînés supervisent les danses et s'assurent que les conventions sociales soient respectées. En somme, les gestes et les fréquentations des jeunes sont scrutés à la loupe, surtout par les mères, les pères passant souvent leur temps à l'extérieur pour discuter et consommer de la boisson, afin de faire respecter les bonnes mœurs et d'assurer la reproduction sociale de la communauté<sup>71</sup>. Ainsi, tout comme les comités de vigilance, ces bals de maison sont des outils qui permettent aux descendants acadiens de montrer, de manière beaucoup plus implicite mais toute aussi violente (violence sociale et non physique) que les comités, qu'ils considèrent les Noirs comme des êtres inférieurs qui n'ont pas leur place au sein de leur communauté. De plus, le fait que le bal décrit par Barde se déroule dans une petite villa rudimentaire met en lumière l'aisance financière limitée des petits fermiers propriétaires d'esclaves de la paroisse de Saint-Martin.

Un autre aspect ressort de la description de l'auteur français. Contrairement à Pugh et à Sparks, il précise très bien que, pour les jeunes Louisianais d'origine acadienne, le samedi, à partir de midi, semble être devenu le nouveau jour de repos et de relâchement. Les jeunes filles

---

<sup>70</sup> Alexandre Barde, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*, Saint-Jean-Baptiste, Imprimerie du Meschacébé et de l'Avant-Coureur, 1861, p. 47-48.

<sup>71</sup> Ryan A. Brasseaux, *op. cit.*, p. 39-42.

profitent de l'après-midi pour se préparer en vue du bal de la soirée. Quelques décennies plus tôt, c'était pourtant le dimanche après la messe ou en soirée que les réjouissances débutaient. Barde répète d'ailleurs plus d'une fois dans son livre que les bals dans les communautés des Attakapas ont lieu le samedi. À propos des habitants qui vivent dans une cyprière au nord de Saint-Martinville, il mentionne que « Parfois aussi, il y avait fête sous le couvert de l'île des Cypres. Le samedi, si la semaine avait été bonne, on dansait<sup>72</sup>. » Puis, il déclare ceci à la suite d'un bal dans la paroisse de Saint-Landry : « Un samedi soir,—c'est toujours le samedi que le violon grince dans toutes les salles de bal attakapiennes,—un samedi, disons-nous, il y avait grand fandango à la Grande-Anse<sup>73</sup> ». Cette précision répétée de la part du journaliste français en dit beaucoup sur le genre de lien que les habitants des Attakapas entretiennent avec le dimanche en tant que jour de divertissements. Ils semblent vraiment avoir modifié leur vision de cette journée chômée par rapport à celle qu'ils préconisaient dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Comment expliquer ce changement ?

Les bals que Barde décrit dans son livre ont lieu à la Côte-Gelée, dans une cyprière isolée au nord de Saint-Martinville et à la Grande-Anse. Hormis ceux de la Côte-Gelée, les habitants des deux autres endroits demeurent au sein de communautés situées à proximité d'une église où œuvre un prêtre résident<sup>74</sup>. Cela ne signifie pas nécessairement que l'assistance à la messe dominicale fait partie de leurs habitudes dominicales régulières. Tout comme Bodin<sup>75</sup>, Barde ne manque pas de souligner que les femmes sont souvent les seules à fréquenter l'église le dimanche, tandis que les hommes s'y rendent surtout lors des grandes célébrations. À Saint-Martinville, il raconte que, le jour de Pâques 1846, « la foule se dirigeait vers l'église, en semant

---

<sup>72</sup> Alexandre Barde, *op. cit.*, p. 151.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 188-190.

<sup>74</sup> Tel qu'il a déjà été précisé, la Côte-Gelée est parfois desservie par le curé Barrière qui vient y célébrer des messes dans des maisons privées (celles de Jean-Baptiste Brossard et de Jean-Baptiste Comeaux). Toutefois, cet endroit, qui deviendra Broussard au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ne possède aucune église avant 1883. Le nouveau lieu de culte portera le nom de Sacré-Cœur. Pour ce qui est de la Grande-Anse, ce village fait partie de la paroisse de Saint-Landry où l'on retrouve une église dans la localité d'Opelousas depuis 1776. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 189-190, 291, 459.

<sup>75</sup> Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on rappellera que Saint-Martinville est le seul endroit aux Attakapas où l'on retrouve une église et deux prêtres (Barrière et Isabey). Dans les autres communautés des prairies à l'ouest de la rivière Atchafalaya, Ron Bodin a démontré que la majorité des habitants commencent seulement à se rendre régulièrement à la messe dominicale dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque quelques nouvelles églises voient le jour et que des curés résidents y sont rattachés. Dans les décennies précédentes, les femmes sont celles qui fréquentent le plus les lieux de culte et par conséquent, la connaissance des rituels religieux, des prières, du catéchisme, etc., au sein des familles dépend énormément de leurs efforts. Pour plus de détails, voir Ron Bodin, *op. cit.*, p. 2-13.

sur son chemin un bruit de paroles et de rires<sup>76</sup>». Onze ans plus tard, «la cloche de St-Martin tintait joyeusement l'heure de la messe à la population catholique» le jour de Pâques<sup>77</sup>. Dans sa description de ces deux journées, il laisse très bien entendre que les représentants de la gent masculine et féminine vont à la messe pascale, car la réception de l'eucharistie et la confession lors de cette fête constituent le devoir religieux le plus important pour tous les catholiques à cette époque<sup>78</sup>. Par contre, les hommes n'assistent pas toujours à la messe hebdomadaire. À Saint-Martinville, en 1846, ce sont les femmes du village qui «allaient remplir, le dimanche, leurs devoirs chrétiens à l'église de Saint-Martin<sup>79</sup>». À Vermilionville (aujourd'hui Lafayette), en 1858, il relate que «Le dimanche dont nous parlons, les deux jeunes filles, qui s'étaient absentes, étaient revenues de la campagne, afin d'assister à la messe<sup>80</sup>». Ce dernier exemple montre que les femmes s'efforcent pour se déplacer sur une bonne distance, lorsqu'elles sont en pleine campagne, pour rejoindre l'église qui est située au centre du village.

Bien que les hommes n'assistent pas à la messe dominicale toutes les semaines, ceux demeurant dans une paroisse qui possède une église et qui est desservie par un curé résident sont plus susceptibles d'être exposés régulièrement au discours clérical sur la sanctification du jour du Seigneur. Le prêtre répète le même message de manière hebdomadaire, ce qui laisse croire que tous ceux, et surtout toutes celles, qui l'entendent en rediscutent par la suite et alimentent de la sorte sa diffusion dans leur communauté. Il suffit de regarder l'exemple de la paroisse Sainte-Marie-Pamela, qui est située à Raceland en bordure du bayou Lafourche au sud de Thibodaux, pour constater l'impact que peut avoir un curé au sein d'une population. Le premier prêtre de cette paroisse, qui voit le jour en 1850, se nomme Amédée Beccard<sup>81</sup>. En 1854, Beccard écrit à l'évêque Antoine Blanc à propos de son succès sur la sanctification du dimanche. Il est perceptible qu'il veut montrer à son supérieur qu'il est compétent et qu'il effectue son

---

<sup>76</sup> Alexandre Barde, *op. cit.*, p. 277.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>78</sup> En 1795, l'évêque espagnol Luis Ignatius Peñalver y Cardenas souligne déjà dans ses statuts l'importance de ce devoir religieux : «All the parishioners ought to receive the Easter Communion, from the hand of the parish priest, or in case he is prevented, from his substitutes». L'historien John Howard Young indique d'ailleurs que les Acadiens remplissent leur devoir pascal dans une forte majorité à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il semble donc que leurs descendants conservent cette habitude au fil des décennies. Pour plus de détails, voir Luis Ignatius Peñalver y Cardenas, *op. cit.*, p. 427 ; John Howard Young, *op. cit.*, p. 344.

<sup>79</sup> Alexandre Barde, *op. cit.*, p. p. 283.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 324. En 1821, l'église Saint-Jean-l'Évangéliste est construite à Vermilionville. Le premier curé résident n'est nul autre que Michel Bernard Barrière. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 291-292.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 388.

devoir adéquatement. Il raconte comment il parvient rapidement à modifier le comportement des habitants de l'endroit à peine quelques années après la création de la paroisse :

le dimanche que je visitais cette congrégation en venant de chez M. Ménard avant que je fasse fixé ici, il y avait dans cette petite église un tel bruit de conversation et même de rires, avant et après la messe, que l'on aurait pas entendu un coup de canon ; pendant l'office tout le monde assis d'un bout à l'autre. J'ai obtenu d'eux un silence absolu, de la tenue pour quelques uns de la piété, de se mettre à genoux quand il faut ; j'ai assez souvent des congrégations assez nombreuses, des personnes qui s'approchent des sacrements aux fêtes ; ce qui était inconnu, en petit nombre pourtant<sup>82</sup>.

Bien que cet exemple ne concerne pas les habitants vivant près de Saint-Martinville, de Vermilionville ou de la localité d'Opelousas<sup>83</sup>, un parallèle peut facilement être fait avec ceux de Raceland. Tel que l'affirment certains décrets promulgués par l'archidiocèse de La Nouvelle-Orléans lors des synodes et des conciles provinciaux, le discours du clergé louisianais des années 1850 insiste encore davantage auprès de ses fidèles pour assurer la sanctification complète du jour du Seigneur. Les prêtres sont aussi plus nombreux sur le territoire et réussissent donc à rejoindre une plus grande quantité de personnes. Tout comme le curé de Raceland, ceux desservant les paroisses des Attakapas et des Opelousas semblent convaincre leurs paroissiens du bien-fondé de leur vision, car ces derniers modifient leurs comportements dominicaux. Le « succès » clérical expliquerait pourquoi les habitants décrits dans le récit de Barde organisent

---

<sup>82</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-g, lettre d'Amédée Beccard à Mgr Blanc, 1er février 1854.

<sup>83</sup> Barde n'est pas le seul visiteur à discuter des habitants demeurant dans la paroisse de Saint-Landry (la Grande-Anse). Lorsqu'il séjourne dans la localité d'Opelousas, au début des années 1850, le célèbre architecte-paysagiste Frederick Law Olmsted affirme que l'église est fréquentée par les paroissiens du secteur. Reconnu pour ses nombreuses réalisations de parcs naturels, dont le *Central Park* à New York et le parc du Mont-Royal à Montréal, Olmsted est également journaliste. En 1853 et 1854, il est engagé par le journal new-yorkais *New York Daily Times* pour aller observer l'impact de l'esclavage sur l'agriculture et l'économie des États du sud. Il écrit des lettres qui sont publiées dans le journal. Puis, en 1856, il décide de retravailler ses lettres pour les publier sous la forme d'un livre. Pendant qu'il est de passage à Opelousas en Louisiane, il décrit les mœurs de ce qu'il prétend être des Créoles pauvres. Tel que l'explique Carl A. Brasseaux, plusieurs auteurs américains de l'époque, comme Olmsted, confondent les descendants acadiens avec les Créoles. Ainsi, lorsqu'il parle des Créoles pauvres de Opelousas, Olmsted fait plutôt référence aux Louisianais d'origine acadienne. Il raconte qu'ils sont « habitually gay and careless, as well as kind-hearted, hospitable, and dissolute—working little, and spending much of their time at church, or at balls, or at the gaming-table ». Pour plus de détails, voir Frederick Law Olmsted, *A Journey in the Seaboard Slave States; With Remarks on their Economy*, New York, Dix and Edwards, 1856, p. 650 ; Roger Baudier, *op. cit.*, p. 189-190 ; Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 110 ; Laura Wood Roper, « Frederick Law Olmsted in the "Literary Republic" », *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. 39, n° 3 (décembre 1952), p. 459-482 ; Laura Wood Roper, *Flo, A Biography of Frederick Law Olmsted*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, 555 p.



dorénavant leurs bals de maison le samedi soir. Cette journée n'étant pas chômée, les réjouissances populaires dites «profanes» n'entrent pas en opposition avec le sacré. Leur perception du dimanche et, du même souffle, leur culture dominicale, se métamorphosent donc réellement.

D'autres sources viennent confirmer ce constat, car Barde n'est pas le seul à mentionner que les bals pour les jeunes célibataires se déroulent le samedi. Dans son manuscrit, le juge d'origine acadienne Joseph A. Breaux explique comment les parents décident d'encadrer les fréquentations de leurs filles :

Dans la contrée des Attacapas, on a coutume de badigeonner le haut de la cheminée d'une maison où il y a des filles à marier. On blanchit aussi la principale porte de la cour de l'habitation qui donne sur le chemin ou qui lui fait face. La chanson dit :

C'est dans la maison là-bas,  
Qui a une cheminée blanche  
La fille qui est dedans  
Est belle et ben plaisante ;  
Les amoureux y vont  
Par derrière et par devant.

Les jeunes gens s'y rendent le samedi après-midi pour y jouer au *berlingue*, *chiquette*, au *pigeon vole*, au *colin maillard*, à *la main chaude* ; on danse des rondes ; on chante des chansons plus ou moins propres à la circonstance. Ensuite on passe aux assistants un grand plateau chargé de gâteaux, bientôt suivi de celui qui porte les tasses de café.

De temps à autre on y fait bal, où tout le monde est admis. Ce bal se donne à l'occasion de la quinzième année de la fille de la famille, ou pour célébrer le jour de la fête de sa patronne.

Des inclinations se forment, et celui qui a l'intention de se marier fait son choix<sup>84</sup>.

Cette description, comme celles de Barde, expose comment la sanctification du dimanche est dorénavant respectée par les habitants, car il y est indiqué que le samedi est devenu le jour privilégié pour les réjouissances populaires qui permettent la formation des futurs couples. Les parents signalent à la communauté entière lorsqu'ils ont décidé que leurs filles sont prêtes à entrer sur le marché matrimonial. Ils supervisent les jeux et les danses qui rythment ces lieux de rencontre. En somme, ils gardent le contrôle complet du déroulement des fréquentations afin

---

<sup>84</sup> Joseph A. Breaux, *Les Acadiens louisianais et leur parler*, édité par Jay K. Ditchy, Paris, Librairie E. Dros, 1932, p. 227.

d'assurer la préservation de leur patrimoine familial<sup>85</sup>. À une époque où la violence est omniprésente, il s'agit pour eux d'un moyen de préserver ce qu'ils considèrent comme l'équilibre logique de leur société. De plus, le juge d'origine acadienne montre comment les communautés des Attakapas sont devenues plus densément peuplées, car il suffit de changer la couleur d'une partie de son domicile pour alerter tous les jeunes gens des alentours. Il n'est plus nécessaire de se réunir à l'église ou d'envoyer un messenger pour lancer des invitations. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Louisianais d'origine acadienne sont donc très bien implantés sur leur territoire.

Les petits propriétaires d'esclaves des paroisses de Saint-Martin, de Lafayette et de Saint-Landry ne sont pas les seuls à déplacer leurs réjouissances populaires le samedi. En effet, les habitants plus modestes des prairies à l'ouest et au sud semblent adopter les mêmes comportements. Dans la petite localité d'Abbeville, située dans la paroisse de Vermilion, les bals de maison ont lieu le samedi<sup>86</sup>. En 1854, le curé Stephen Jules Foltier écrit à l'évêque de La Nouvelle-Orléans Antoine Blanc à ce sujet : « Ici, tout va de mieux en mieux. J'ai eu fort une grande victoire sur les bals du Samedi. Ils ont voulu recommencer, comptant sur la foiblesse de Valsaint<sup>87</sup>. Je les ai privés de la messe, comme je le leur avais dit. Aussi, se sont-ils bien promis de ne plus le faire<sup>88</sup>. » Le fait que Foltier réussit à éliminer les bals du samedi en menaçant les paroissiens de les priver de la messe dominicale met en lumière deux éléments importants. Premièrement, comme dans certaines autres communautés de cette époque, l'église d'Abbeville vient à peine d'être construite (1845), ce qui permet au clergé louisianais de rejoindre beaucoup plus de personnes qu'auparavant. Le message sur l'importance de la sanctification du dimanche

---

<sup>85</sup> Pour plus de détails sur le sujet des fréquentations dans les sociétés préindustrielles, voir le troisième chapitre sur les bals des Rois au Pays des Illinois.

<sup>86</sup> La première église d'Abbeville est construite en 1845. Elle se nomme Sainte-Marie-de-la-Madeleine. En 1854, Stephen Jules Foltier devient le premier curé résident de la paroisse, mais il la quitte deux ans plus tard. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 357-358.

<sup>87</sup> Qui est ce Valsaint ? Dans une lettre précédente, Foltier précise qu'il s'agit d'un dénommé Valsaint Veazey qui fait figure de maire à Abbeville. Selon lui, cet homme est peu recommandable et permet l'existence de cafés et de billards où les gens se rassemblent pour jouer et consommer de l'alcool. En fait, il est originaire de Saint-Martinville. En 1843, il suit le curé Antoine Désiré Mégret qui vient fonder Abbeville. Il achète en compagnie de son frère le journal du village qu'il gère jusqu'en 1856. Il se marie avec Carmélite Blanchet et demeure toute sa vie à Abbeville. Pour plus de détails, voir AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-i, lettre de Stephen Jules Foltier à Mgr Blanc, 14 juin 1853 ; « About Us. Abbeville Meridional », dans *Vermilion Today*, consulté le 4 septembre 2018, <https://www.vermiliontoday.com/about-us>.

<sup>88</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-g, lettre de Stephen Jules Foltier à Mgr Blanc, 6 février 1854.

est plus efficacement diffusé auprès de l'ensemble de la population d'origine acadienne. Cela semble porter fruit, car en 1854, les habitants d'Abbeville n'organisent déjà plus leurs bals de maison lors du jour du Seigneur. De plus, la lettre de Foltier montre qu'ils tiennent à la célébration de la messe dominicale, car ils préfèrent mettre fin à leurs réjouissances plutôt que d'en être privés. Le discours de l'Église sur la primauté de l'univers du sacré et sur la nécessité d'abandonner les réjouissances profanes a donc un impact certain auprès d'eux, car bien qu'ils aient décalé leurs bals le samedi soir, une journée non chômée, le curé réussit tout de même à les convaincre de les supprimer entièrement.

Toutefois, le succès de Foltier est de courte durée, car la sanctification du jour du Seigneur est mise à mal par son successeur. Trois ans plus tard, certains habitants jouent fréquemment aux cartes et consomment de la boisson dans la nuit de samedi à dimanche en compagnie du nouveau curé de la paroisse Jean-Arthur Poyet<sup>89</sup>. Ce dernier est également accusé par un habitant de la paroisse, un dénommé Brun de Villecrozey, de ne jamais célébrer la messe les jours ouvrables ni les vêpres le dimanche. Il ajoute qu'il « se promène la pipe à la bouche, il boit, trinque avec tout [sic] venant soit dehors, soit chez lui. N'a-t-il pas converti la maison curiale en cabaret, où on se donne rendez-vous, pour fumer, chanter, boire & jouer, quelque fois, depuis le coucher du soleil, jusqu'au lendemain à l'aube ?<sup>90</sup> » Quatre ans plus tard, le curé Émile Hillaire de Royville (aujourd'hui Youngsville) raconte que Poyet passe ses jours et ses nuits à jouer et à s'enivrer, si bien qu'il n'est pas venu célébrer une messe dans sa paroisse afin de poursuivre une partie de cartes qu'il avait débutée le vendredi précédent<sup>91</sup>. Bien que les conditions nécessaires à une meilleure intégration du discours clérical sur la sanctification du dimanche soient réunies au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'exemple de Poyet expose que la réussite de cette intégration repose tout de même sur deux facteurs importants. Il est préférable qu'un curé réside dans une communauté, mais surtout, que ce curé soit crédible aux yeux de ses fidèles afin de les convaincre du bien-fondé du discours de l'Église. Si ce curé, tel que Poyet, ne respecte

---

<sup>89</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-m, lettre de Mgr Blanc à Ange-Marie Jan, 12 novembre 1857; AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-m, lettre d'Ange-Marie Jan à Mgr Blanc, 19 novembre 1857. Jean-Arthur Poyet devient curé d'Abbeville en septembre 1856. Il reste en poste jusqu'en 1866. Pour plus de détails, voir Roger Baudier, *op. cit.*, p. 357.

<sup>90</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-1-m, lettre de Brun de Villecrozey à Mgr Blanc, 26 décembre 1857.

<sup>91</sup> AUND, Archidiocèse de La Nouvelle-Orléans, CANO VI-2-d, lettre d'Émile Hillaire à Stephen Rousselon, 18 février 1861.

même pas les instructions défendues par le clergé, les Louisianais acadiens, tels que ceux d'Abbeville, ne voient plus la nécessité de départager les univers du sacré et du profane lors de jours chômés comme le dimanche.

La période de reconstruction qui suit la guerre de Sécession amène de grands bouleversements socio-économiques dans la société louisianaise qui, comme nous l'avons déjà exposé, attisent la violence envers la population noire. Toutefois, tel que nous le verrons, ces changements ne semblent pas affecter la culture dominicale de la majorité des habitants des prairies à l'ouest de la rivière Atchafalaya<sup>92</sup>. En effet, les sources qui décrivent les bals de maison des Louisianais d'origine acadienne de cette époque confirment le portrait esquissé par celles des années 1850. Le roman *Bonaventure* de George Washington Cable le met très bien en lumière. On rappellera que l'intrigue de ce livre se déroule à Carencro lors des années qui suivent la guerre et que les descriptions de la culture acadienne qu'on y trouve sont fondées en partie sur les observations que fait Cable lors de son premier séjour, en 1866, dans le bassin Atchafalaya. L'auteur américain précise qu'après son mariage, Zoséphine Gradnego mène une vie sociale très rangée. Pour elle, « there was only a seat against the wall at the Saturday-night dance, and mass *à la chapelle* once in two or three weeks; these, and infant baptisms ». De son côté, son mari, 'Thanase Beausoleil, a la chance de faire de nombreuses activités au cours de la semaine (violoneux dans les bals de maison, chasse, combat de coqs, courses de chevaux, jeux de cartes, etc.), mais l'assistance à la messe dominicale n'en fait pas partie<sup>93</sup>. Cette description expose à nouveau comment, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les habitants, du moins les hommes, qui vivent dans des communautés où les églises sont inexistantes, n'assistent pas régulièrement aux offices religieux du dimanche. En fait, au début du siècle, tout comme à la Côte-Gelée, les curés de Saint-Martinville viennent périodiquement célébrer des messes dans des maisons privées de Carencro. Le curé Barrière vient d'ailleurs parfois exercer ses fonctions ecclésiastiques aux domiciles de madame Arceneaux, Pierre Hébert, Pierre Bernard, François Carmouche, Joseph Mire, Joseph Breaux et Frédéric Mouton. Dans les décennies subséquentes, les contacts des habitants avec un homme d'église sont plus nombreux, car l'endroit est desservi

---

<sup>92</sup> Pour plus de détails sur l'impact social, économique, politique et culturel de la reconstruction d'après-guerre chez les Louisianais d'origine acadienne, voir Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 74-149.

<sup>93</sup> George Washington Cable, *Bonaventure, A Prose Pastoral of Acadian Louisiana*, New York, Charles Scribner's Sons, 1888, p. 68.

à la fois par les curés de Grand Coteau, de Vermilionville (Lafayette) et de Breaux Bridge. La première église de Carencro n'est bâtie qu'en 1874 lorsque la paroisse de Saint-Pierre voit le jour<sup>94</sup>. Ainsi, pendant la majeure partie du siècle, les habitants n'ont peut-être pas l'occasion de pouvoir assister à la messe tous les dimanches, mais cela ne les empêche pas d'être exposés plus souvent au discours clérical grâce à la présence plus fréquente de curés dans leur localité. Après tout, Zoséphine Gradnego assiste à la messe dominicale toutes les deux ou trois semaines. De cette manière, à l'image de plusieurs autres communautés de la région, la culture dominicale des habitants de Carencro se modifie, car la sanctification de cette journée chômée prend de l'importance à leurs yeux. En conséquence, ils devancent l'organisation de leurs bals de maison au samedi.

Cable ne manque pas de décrire le portrait de ces bals qui se déroulent le samedi soir. C'est au cours de l'un de ces rassemblements que les personnages de Zoséphine et de 'Thanase ont entamé leurs fréquentations. Le jeune garçon s'avère l'un des meilleurs violoneux de la région. L'auteur américain ne tarit pas d'éloges sur ses performances qui captivent les jeunes célibataires qui prennent part aux bals :

'Thanase Beausoleil had bought a fiddle.  
He had hardly got it before he knew how to play it. Yet, to the father's most welcome surprise, he remained just as bold a rider and as skilful a thrower of the *arriatte* as ever. He came into great demand for the Saturday-night balls. When the courier with a red kerchief on a wand came galloping round, the day before, from *île to île*, — for these descendants of a maritime race call their homestead groves islands, — to tell where the ball was to be, he would assert, if there was even a hope of it, that 'Thanase was to be the fiddler.  
In this way 'Thanase and his pretty little *jarmaine* — first cousin — Zoséphine, now in her fourteenth year, grew to be well acquainted. For at thirteen, of course, she began to move in society, which meant to join in the contra-dance. 'Thanase did not dance with her, or with any one. She wondered why he did not; but many other girls had similar thoughts about themselves. He only played, his playing growing better and better, finer and finer, every time he was heard anew. As to the few other cavaliers, very willing were they to have it so. The music could not be too good, and if 'Thanase was already perceptibly a rival when hoisted up in a chair on top of a table, fiddle and bow in hand, "twisting," to borrow their own phrase — "twisting the ears of that little red beast and rubbing his abdomen with a stick," it was just as well not to urge him to come down into the lists upon the dancing-floor. But they found one night, at length, that the music could be too good — when 'Thanase struck up something that was not a dance, and lads and damsels crowded

---

<sup>94</sup> Roger Baudier, *op. cit.*, p. 239, 291, 449.

around standing and listening and asking ever for more, and the ball turned out a failure because the concert was such a success<sup>95</sup>.

Cet extrait du roman de Cable expose comment la sanctification du jour du Seigneur s'est ancrée, du moins en ce qui concerne les bals de maison, dans les mœurs des habitants de Carencro. Les invitations se font exactement de la même manière que dans les années 1830 dans le bayou Lafourche, c'est-à-dire qu'un messenger se promène à cheval dans le voisinage et à l'aide d'un bâton, au bout duquel est attaché un tissu rouge, il indique l'endroit où aura lieu la fête. Cependant, ce messenger n'invite pas les gens le dimanche, mais plutôt le vendredi pour un bal qui a lieu le samedi. Cet état de fait montre que les habitants de Carencro ne modifient pas l'organisation, le déroulement et le contenu de leurs bals, mais respectent simplement le discours clérical quant à l'obligation d'abolir les divertissements profanes le dimanche pour laisser place à l'univers du sacré.

Il est pertinent également de noter que l'extrait du livre fourmille de renseignements sur le déroulement des fréquentations qui rejoignent les propos de Ryan A. Brasseaux sur la sociabilité des bals de maison des Louisianais d'origine acadienne. Tout d'abord, Cable laisse entendre que les bals ont lieu chez des parents, ce qui confirme à nouveau la supervision et l'encadrement par les aînés de la communauté. Deuxièmement, les jeunes filles peuvent commencer à participer aux bals dès l'âge de treize ans. Cet aspect met en lumière comment ces dernières sont rapidement catapultées dans le monde des adultes. Dès la fin de l'enfance, leurs parents leur font entamer les démarches pour obtenir un partenaire et devenir une mère de famille. Troisièmement, les bals sont le théâtre d'un jeu de séduction et de rivalité entre les garçons et les filles dans lequel les danses occupent la place centrale. Quatrièmement, la musique peut parfois être aussi importante que les danses elles-mêmes. Tel que le montre 'Thanase, le violoneux fait plus qu'assurer l'ambiance musicale, il donne le rythme à la soirée et stimule l'énergie des jeunes célibataires. Lorsqu'il est très doué, il arrive même qu'il attire toute l'attention sur lui. Les participants sont alors si captivés par sa performance musicale, qu'ils en oublient même de danser. Finalement, comme ces bals festifs ritualisés demeurent des espaces réservés uniquement aux Blancs, ils participent, par le biais de l'exclusion, à la violence sociale envers les personnes noires en particulier. Ainsi, leur maintien au sein de la société

---

<sup>95</sup> George Washington Cable, *op. cit.*, p. 10-11.

d'origine acadienne des Attakapas, à l'instar des actes de brutalité physique perpétrés par les comités de vigilance, permet aux membres de cette population d'identifier avec force ceux et celles qui ne sont pas des leurs.

Les bals décrits par Cable sont peut-être fictionnels, mais ils semblent véritablement s'inspirer de ceux qui se déroulent dans les communautés rurales à l'ouest de l'Atchafalaya. À la fin des années 1860, l'éditeur louisianais Daniell Dennett visite les Attakapas et les Opelousas<sup>96</sup>. En 1870, il publie un texte qui traite de ses observations dans ces deux régions. Six ans plus tard, il republie une version révisée dans un ouvrage qui est destiné à promouvoir la Louisiane auprès des immigrants. Dans ce texte, il fournit quelques détails sur les habitants de Grande Pointe, un établissement situé au nord de Breaux Bridge sur la rive orientale du bayou Teche. Selon Dennett, cet endroit contient « one hundred and fifty Creole families. They live in islands of timber, and coves of prairie, and cultivate cotton, tobacco, corn, and some cane. The people live in small, cheap houses. » Tout comme le journaliste et architecte-paysagiste Frederick Law Olmsted lorsqu'il se retrouve à Opelousas une quinzaine d'années plus tôt, Dennett confond les descendants acadiens avec des Créoles pauvres. En effet, parmi les premiers contingents d'Acadiens s'installant dans les Attakapas dans les années 1760, plusieurs élisent domicile dans les environs de Breaux Bridge<sup>97</sup>. Les francophones que l'éditeur louisianais rencontre une centaine d'années plus tard sont les descendants de ces premiers colons. Comme précisé auparavant, certains d'entre eux sont devenus de petits planteurs de coton ou de canne à sucre, tandis que la majorité est constituée de petits propriétaires fermiers qui pratiquent différentes cultures<sup>98</sup>. Dennett offre une description des bals de maison de ces habitants d'origine acadienne :

They keep up the old Creole custom of having neighborhood balls every Saturday night. The balls are generally made up of the sons and daughters of small Creole farmers who work all day and dance at night. There are not less than sixty fiddles and fiddlers in this settlement. They are a merry people; and those who think the

---

<sup>96</sup> De 1848 à 1872, Daniel Dennett est propriétaire et éditeur du journal *Planters' Banner* situé à Franklin, une localité en bordure du bayou Teche. Pour plus de détails, voir Samuel H. Lockett, *Louisiana as it is: A Geographical and Topographical Description of the State*, édité et introduction par Lauren C. Post, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1969, p. X.

<sup>97</sup> À l'époque, l'endroit se nomme La Manque. Pour plus de détails, voir Carl A. Brasseaux, *The Founding of New Acadia, op. cit.*, p. 76, 94.

<sup>98</sup> Carl A. Brasseaux, *Acadian to Cajun, op. cit.*, p. 15.

young ladies don't know how to arrange their hair, and primp for the ball room, so as to make themselves look attractive to the beaux, are simply mistaken<sup>99</sup>.

Quelques aspects de cette description, qui concernent les fréquentations entre garçons et filles, concordent avec ceux de l'extrait du roman de Cable et font à nouveau écho à l'analyse de Ryan A. Brasseaux<sup>100</sup>. Toutefois, l'élément qui importe surtout de retenir est que les bals de maison ont habituellement lieu le samedi soir. Est-ce un hasard si, comme dans la majorité des établissements des Attakapas présentés précédemment, une église voit le jour à Breaux Bridge quelques années avant le passage de Dennett? La paroisse de Saint-Bernard est créée en 1847 lorsque le curé François Legrand en devient le premier curé permanent<sup>101</sup>. À partir de ce moment, les habitants de Breaux Bridge doivent s'habituer à baigner dans un environnement où le message de l'Église est répété sur une base hebdomadaire.

Les diverses sources des années 1850 et 1860 permettent d'éclaircir l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne vivant dans les prairies à l'ouest de la rivière Atchafalaya. À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des églises apparaissent dans quelques communautés et des prêtres résidents y sont attirés en raison de la demande des habitants. Cette augmentation de l'effectif permet au clergé louisianais de rejoindre une plus grande quantité de personnes et de leur transmettre plus facilement son message sur la sanctification du dimanche. À cette époque, ce message se veut également souvent plus insistant qu'auparavant. Bien que les descendants acadiens (surtout les hommes) des Attakapas et des Opelousas n'assistent pas régulièrement à la messe dominicale, il est difficile pour eux d'ignorer le discours clérical qui est répété sur une base hebdomadaire et imprègne progressivement les consciences au point de devenir un élément de la morale publique. À la lumière des nombreuses descriptions offertes par les sources, cette présence plus forte de l'Église dans les communautés a pour effet de modifier la vision commune du jour du Seigneur. Les bals de maison sont donc transférés au

---

<sup>99</sup> Daniel Dennett, *Louisiana As It Is: Its Topography and Material Resources, Its Cotton, Sugar Cane, Rice and Tobacco Fields, Its Corn and Grain Lands, Climate and People of the State*, Nouvelle-Orléans, Eureka Press, 1876, p. 76.

<sup>100</sup> Dennett montre que les bals de maison sont les lieux par excellence où les jeunes célibataires peuvent séduire un membre du sexe opposé et entretenir des fréquentations dans un cadre social acceptable et contrôlé. Il raconte aussi que la présence des violoneux est pratiquement nécessaire au bon déroulement des bals, comme en fait foi leur grand nombre, c'est-à-dire soixante, pour une petite communauté de 1 500 habitants.

<sup>101</sup> Roger Baudier, *op. cit.*, p. 386-387.



samedi soir, mais ils conservent le même cadre festif qui permet de maintenir un semblant d'ordre dans une société largement imprégnée par la violence.

## **Conclusion**

Les nombreuses descriptions des rassemblements familiaux hebdomadaires des Louisianais d'origine acadienne qui ont été présentées ont permis de brosser un tableau assez complet de l'évolution de la culture dominicale de ces habitants entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Lors de la dernière décennie du régime espagnol, le haut clergé louisianais exprime clairement sa volonté d'assurer la sanctification du jour du Seigneur. Cette volonté est également appuyée par des lois mises en place par les autorités coloniales. Cependant, dans un premier temps, cette volonté et ces dispositions n'influencent guère le comportement des Acadiens. Lors des premières années suivant l'achat de la Louisiane par les États-Unis, des sources montrent que dans les quelques communautés où l'on retrouve une église et un prêtre résident (côte des Acadiens et Saint-Martinville), l'Église ne parvient pas à empêcher les habitants d'organiser leurs réunions familiales festives après la messe dominicale. Ces derniers conservent leur vision de cette journée chômée, c'est-à-dire qu'ils ne conçoivent pas la nécessité d'une séparation nette entre les festivités populaires et la sacralité. Bien que le discours clérical tente de départager les univers du sacré et du profane, la messe, la prière, les réjouissances, etc., constituent, pour eux, tous des éléments qui font partie intégrante du déroulement du dimanche. En fait, les conditions de déplacement difficiles et l'éloignement entre les habitations les incitent même à profiter du rassemblement orchestré par la fin de la messe pour se diriger en groupe vers le lieu de la fête familiale où les danses sont à l'honneur.

Au cours des décennies suivantes, la culture dominicale des descendants acadiens demeurant au sein de communautés desservies par un prêtre résident subit un léger changement. En effet, deux sources ont montré que les habitants du bayou Lafourche continuent de fréquenter les lieux de culte et d'organiser des bals de maison le dimanche, mais que ces derniers ne se déroulent plus après la messe, mais en soirée. Ce décalage temporel entre les deux événements met en lumière que le discours clérical sur la sanctification du jour du Seigneur, qui est un peu plus détaillé qu'au début du siècle, influence graduellement le comportement des habitants. Ces derniers respectent davantage la sacralité de la messe, car elle n'est plus directement suivie par

leurs bals de maison. Toutefois, comme ils reportent les réjouissances populaires en soirée, leur respect ne s'étend pas jusqu'au point de les éliminer complètement de cette journée chômée. Leur manière de concevoir le dimanche, à la fois comme un jour de divertissements et de recueillement, est toujours bien vivante. De plus, l'évolution des conditions d'habitation et de déplacement dans le bayou Lafourche, lors des années 1820 et 1830, facilite le décalage des bals de maison en soirée. En effet, la population de ces vieilles paroisses s'accroît, ce qui densifie le peuplement et rapproche les voisins les uns des autres. De plus, le système routier terrestre s'améliore, ce qui incite davantage de personnes à acquérir un cheval et permet une mobilité plus rapide et efficace. Les habitants du bayou Lafourche savent qu'ils peuvent aisément retourner chez eux après la messe du matin et se rendre ensuite au lieu du bal le soir venu pour encadrer ou prendre part aux fréquentations entre les jeunes célibataires.

À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs sources ont exposé que la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne se métamorphose. De nouvelles paroisses sont créées dans certaines communautés des prairies à l'ouest de la rivière Atchafalaya. De nouvelles églises voient le jour et le nombre de prêtres résidents augmente dans la région. Cette présence accrue de l'Église permet au clergé d'être en contact avec un plus grand nombre de personnes. Ainsi, son discours plus insistant visant à faire respecter la sanctification du dimanche est répété sur une base hebdomadaire à un plus large public. Même si l'Église ne peut compter sur le soutien de l'État qui ne parvient pas à mettre en place une législation afin de réguler les activités du dimanche (la première loi à cet égard est promulguée en 1886), l'Église parvient à modifier les comportements. Plusieurs sources des années 1850 et 1860 montrent que les paroissiens évitent d'organiser l'une des activités profanes les plus décriées par le clergé, c'est-à-dire les bals de maison, lors du jour du Seigneur et les déplacent la veille. Cependant, ce transfert au samedi ne modifie aucunement la ritualité des bals, ce qui fait d'eux plus que jamais des mécanismes de ségrégation et de reproduction de l'ordre social dans un environnement chaotique marqué par la violence des comités de vigilance. Ce portrait de l'évolution de la culture dominicale des Louisianais d'origine acadienne met surtout en lumière que l'analyse du dimanche en tant que jour de divertissements est intimement liée aux efforts des institutions supra-communautaires pour contrôler le déroulement de cette journée.

## Chapitre 5

### La plantation du mai : du rituel féodal à la fête printanière

La plantation du mai constitue l'un des rituels les plus connus du monde rural canadien préindustriel. Son déroulement a été maintes fois évoqué par l'historiographie. Cependant, on doit constater que les historiens Robert-Lionel Séguin et Jean Provencher et les ethnologues Denise Rodrigue et Jeanne Pomerleau se sont fondés sur les quelques mêmes sources pour décrire le rituel. Selon eux, il s'agit simplement d'un symbole honorifique que les censitaires offrent à leur seigneur, ou les miliciens à leur capitaine de milice, en signe d'honneur et de respect<sup>1</sup>. D'autres historiens ont analysé plus en détail la signification sociale du rite. Selon Allan Greer, la plantation du mai est un rituel populaire qui est implanté sous le régime français et qui est destiné en premier lieu aux seigneurs. Dans les premières décennies du régime britannique, il commence également à s'adresser de plus en plus aux capitaines de milice. Greer affirme que ces derniers en deviennent les uniques destinataires dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. L'historien soutient que la plantation du mai «symbolize[s] a relationship *within* a class, between a militia captain and his men». En fait, il s'agit d'un rituel de réciprocité dans lequel les miliciens reconnaissent l'autorité du capitaine et, en échange, ce dernier qui leur est redevable assume les coûts des réjouissances qui suivent la plantation. Sa responsabilité première doit s'exprimer ici envers ses hommes et non ses supérieurs. De leur côté, les miliciens peuvent offrir un mai aux capitaines de leur choix, ce qui leur permet «to transform the appointee of a distant capital into the leader of a local community<sup>3</sup>». Pour l'historien Jean-René Thuot, la plantation du mai qui a lieu dans les campagnes canadiennes post-Conquête «cristallise les représentations du pouvoir», que ce soient des institutions ou des personnes. Elle

---

<sup>1</sup> Robert-Lionel Séguin, *Les divertissements en Nouvelle-France*, Ottawa, Imprimeur de la reine, 1968, p. 69-70 ; Jean Provencher, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal, 1988, p. 67-68 ; Denise Rodrigue, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983, p. 129-149 ; Jeanne Pomerleau, «Une corvée honorifique : la plantation du mai», dans *Corvées et quêtes : un parcours au Canada français*, Montréal, Hurtubise HMH, 2002, p. 45-58.

<sup>2</sup> L'historien Benoît Grenier émet l'hypothèse que l'absentéisme seigneurial, observée au XIX<sup>e</sup> siècle, a peut-être rendu le rituel de la plantation du mai en l'honneur du seigneur caduc dans plusieurs localités. Pour plus de détails, voir Benoît Grenier, *Brève histoire du régime seigneurial*, Montréal, Boréal, 2012, p. 97-98.

<sup>3</sup> Allan Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 107-113.

permet de souligner à la fois la distinction sociale du capitaine de milice et d'humaniser cette distinction « en lui suggérant une place parmi la communauté des hommes ». Tout comme Greer, Thuot précise que la notion de réciprocité est au cœur du rituel, car le capitaine doit faire preuve de reconnaissance envers ses miliciens pour l'honneur reçu en leur offrant un banquet<sup>4</sup>.

Greer s'est également intéressé à la récupération du rituel pendant l'agitation sociale qui précède les Rébellions patriotes de l'automne 1837 au Bas-Canada. Il a montré que plusieurs habitants décident de planter un mai devant la demeure des capitaines de milice qui ont été déchus par les autorités coloniales afin de leur redonner de manière symbolique leur titre perdu<sup>5</sup>. Ces arbres plantés sont parfois désignés sous le nom de mai de la liberté, car les miliciens s'approprient le symbole du mai pour exprimer leur allégeance à la nation et leur républicanisme. Bien que ces cérémonies analysées par Greer aient lieu à l'automne, elles mettent tout de même en scène les réjouissances que l'on retrouve habituellement dans le rituel traditionnel du 1<sup>er</sup> mai<sup>6</sup>. De son côté, Christian Dessureault a mis en lumière que les plantations du mai à connotation patriotique débutent quelques années avant les troubles de 1837. Le 1<sup>er</sup> mai 1828, des miliciens de Saint-Benoît décident de planter un mai devant le logis d'officiers de milice destitués quelques mois plus tôt par le gouverneur George Ramsay (Dalhousie) afin de confirmer l'appui populaire dont ils jouissent. Leur objectif n'est pas encore de présenter des mais de la liberté, mais plutôt de « démontrer le patriotisme et la fidélité au roi des officiers destitués<sup>7</sup> ».

Les analyses présentées permettent de comprendre certains rôles qu'a pu jouer la plantation du mai dans les campagnes canadiennes entre la fin du régime français et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, les historiens n'évoquent pas tous les sens que peut recouvrir cette cérémonie, car ils l'ont abordée dans une perspective bien précise. De plus, ils restent plutôt muets sur les réjouissances qui l'accompagnent. Ils mentionnent simplement que le banquet et la boisson sont offerts par le seigneur aux censitaires, ou par le capitaine de milice

---

<sup>4</sup> Jean-René Thuot, « Bacs d'église, plantation du mai et pain bénit : notes sur quelques transgressions rituelles dans la campagne canadienne post-Conquête », dans Laurent Turcot et Thierry Nootens (dir.), *Une histoire de la politesse au Québec : normes et déviances, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Septentrion, 2015, p. 138-144.

<sup>5</sup> Certains capitaines de milice qui refusent de laisser tomber leur charge octroyée par les autorités coloniales se font plutôt enlever le mai qui avait été planté le printemps précédent devant leur demeure.

<sup>6</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 220-221, 230-233, 241-242.

<sup>7</sup> Christian Dessureault, « La crise sous Dalhousie : Conception de la milice et conscience élitaine des réformistes bas-canadiens, 1827-1828 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 61, n° 2 (automne 2007), p. 168-169.

aux miliciens, en signe de reconnaissance pour l'honneur reçu. Est-il possible d'en apprendre davantage sur la nature de ces réjouissances ? Possèdent-elles d'autres fonctions ? Greer et Thuot offrent un seul portrait du déroulement complet du rituel. Leur description respective provient d'une même source, c'est-à-dire les mémoires du notaire Nicolas-Gaspard Boisseau. D'ailleurs, tous les historiens et ethnologues ont également utilisé cette source pour décrire le genre de plantation du mai qui a lieu dans les campagnes canadiennes. Pourquoi ne fournissent-ils pas d'autres exemples de son déroulement ? Selon Thuot, « les différentes déclinaisons de la pratique de ce rite dans l'ensemble de la vallée du Saint-Laurent demeurent obscures, faute de sources<sup>8</sup> ». De son côté, Greer affirme qu'il existe quelques autres descriptions des festivités qui accompagnent la plantation du mai, mais elles datent toutes des années 1830<sup>9</sup>.

Il existe pourtant d'autres sources qui couvrent la période entre les années 1770 et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est important de spécifier que ces sources ne concernent pas les plantations du mai teintées du républicanisme caractéristique de la période des Rébellions, mais plutôt celles qui se déroulent traditionnellement le 1<sup>er</sup> mai de chaque année. Elles offrent de courtes et de longues descriptions de cette journée festive qui permettent d'observer l'évolution du rituel. Qui s'occupe d'organiser la cérémonie de la plantation du mai ? Quelles sont les personnes qui participent à cette cérémonie et aux festivités qui la suivent ? Quels sont les mets et la boisson consommés ? Qui a la charge de préparer le repas ? Où se déroule le banquet ? Quelles sont les autres activités festives de la journée ? Quand est-ce que les seigneurs arrêtent d'être les destinataires du rituel au profit des capitaines de milice ? En répondant à ces interrogations, il sera possible d'exposer les rôles des réjouissances qui accompagnent la plantation du mai et par le fait même, de mieux comprendre les sens que ce rituel prend au sein de la population rurale canadienne.

## **1. L'origine du rituel du mai dans la vallée du Saint-Laurent**

Denise Rodrigue et Allan Greer fournissent quelques détails sur la manière dont s'est instaurée la plantation du mai dans la vallée du Saint-Laurent. Rodrigue explique que, dans l'Antiquité, des Égyptiens plantent des rameaux verts devant la demeure de leur supérieur en

---

<sup>8</sup> Jean-René Thuot, *op. cit.*, p. 140.

<sup>9</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 109-110.

guise de respect et de justice. En Europe de l'Ouest, les Celtes et les Gaulois organisent de nombreuses réjouissances le 1<sup>er</sup> mai, car ils associent cette journée au triomphe du printemps et à la renaissance de la nature. Il est toutefois impossible de relier avec certitude le rituel de la plantation du mai à ces anciennes coutumes. Rodrigue montre que le 1<sup>er</sup> mai est un jour de fête en France dès le Moyen-Âge. À l'époque moderne, dans plusieurs régions, des jeunes célibataires déposent des branches devant la porte du logis des jeunes filles à marier, tandis que dans d'autres, la plantation du mai constitue une obligation féodale. De son côté, Greer précise que selon les endroits, un mai est planté parfois pour honorer un seigneur ou un curé ou encore pour commémorer l'élection d'un maire ou d'un conseiller<sup>10</sup>. Ces explications demeurent très générales. En fait, dans la société française préindustrielle, le mai peut prendre la forme d'un arbre, de branches ou d'un bouquet de fleurs. L'essence des arbres ou des fleurs est associée à une signification différente selon les régions. Par exemple, la sorte de branche que les garçons laissent devant le portique des jeunes filles peut faire référence à ses qualités ou à ses défauts. En somme, le mai est un symbole à la fois de respect, de cohésion sociale (rôle politique), d'amour et de joie, ce qui explique pourquoi il est employé pour divers motifs : mai collectif, mai individuel, mai d'honneur, mai commémoratif, mai galant, mai officiel, etc<sup>11</sup>.

Pour le présent chapitre, l'attention sera portée plus particulièrement sur le mai féodal, car il s'agit de la seule forme du rituel d'origine française qui s'est perpétuée dans la vallée du Saint-Laurent. Dans la métropole française, Erik Fechner résume ainsi cette forme de la plantation du mai :

L'arbre de mai (plutôt un mât ou un poteau) était planté dans la nuit du 30 avril au 1<sup>er</sup> mai par les garçons du village. Élagué, sans racines, très haut, il était décoré de laurier, de fleurs, de fruits et de rubans. À son sommet, on laissait toujours un bouquet de feuilles vertes, signe visible du retour des beaux jours. Toute la communauté villageoise participait à la fête qui suivait sa plantation. Le mai permettait ainsi au village d'affirmer sa cohésion et sa force. [...] C'est pourquoi le mai était planté bien souvent devant le château, l'église ou les maisons des notables en signe d'hommage et de respect.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110-111 ; Denise Rodrigue, *op. cit.*, p. 129-131.

<sup>11</sup> Colette Méchin, « Les mais en France du Nord-Est ou le langage des arbres », *L'Ethnographie*, n° 76 (1978), p. 35-43 ; « Le 1<sup>er</sup> mai », dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 1<sup>er</sup> novembre 2018, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/mai/1\\_mai/coutume\\_culture.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/mai/1_mai/coutume_culture.html).

Fechner affirme que ce rituel comporte trois éléments importants : son caractère festif et collectif (danses de la jeunesse autour du tronc), son symbolisme du renouveau et sa volonté de souligner la force du lien entre la communauté et l'autorité (seigneur, curé ou notables)<sup>12</sup>. L'historienne Mona Ozouf ajoute qu'il existe également une réciprocité dans le rituel, car les villageois honorent des notables et en retour, ces derniers leur offrent un banquet<sup>13</sup>. Ces caractéristiques ressemblent beaucoup à celles du rituel canadien mises de l'avant par Greer et Thuot.

Cette ressemblance permet de mettre en lumière comment, parmi toutes les coutumes françaises, celle du mai féodal s'est implantée en sol canadien. En effet, l'instauration du régime seigneurial est à l'origine de l'existence de la plantation du mai. Le seigneur est celui qui demande à ses censitaires de souligner la distinction de son rang. À Détroit, au Pays des Illinois et en Louisiane, le fait qu'il n'y ait aucun seigneur résident<sup>14</sup> explique probablement l'absence de mention des réjouissances du 1<sup>er</sup> mai dans les sources du corpus<sup>15</sup>. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains seigneurs de la vallée du Saint-Laurent décident d'inclure, dans les actes de concession de terre à leurs censitaires, une obligation de participer annuellement à la plantation d'un mai devant leur résidence. Si ces derniers refusent, ils peuvent être punis. Par exemple, en 1714, un contrat de concession signé devant le notaire royal Jean-Baptiste Adhémar indique qu'une amende de trois livres sera imposée au censitaire qui refuse de participer au rituel à Varennes.

---

<sup>12</sup> Erik Fechner, «L'arbre de la liberté: objet, symbole, signe linguistique», *Mots*, vol. 15, n° 1 (1987), p. 24-25.

<sup>13</sup> Mona Ozouf, «Du mai de liberté à l'arbre de la liberté: symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne», *Ethnologie française*, nouvelle série, vol. 5 (1975), p. 13, 16.

<sup>14</sup> Le fondateur de Détroit, Antoine Laumet, dit de Lamothe Cadillac, se présente comme le seigneur des lieux au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, selon Guillaume Teasdale, les sources disponibles ne permettent pas de confirmer ou d'infirmer cet énoncé. Pour plus de détails, voir Guillaume Teasdale, *Fruits of Perseverance: The French Presence in the Detroit River Region, 1701-1815*, Montréal; Kingston; London; Chicago, McGill-Queen's University Press, 2018, p. 9-24.

<sup>15</sup> Il existe une seule description dans les sources de ces trois régions d'un objet qui s'apparente à un mai. Elle provient de l'avocat et auteur Henry Marie Brackenridge. En 1811, alors qu'il se promène le long du Mississippi, au Pays des Illinois, ce dernier s'arrête pour manger dans le village de Carondelet. Voici ce qu'il écrit à propos de l'endroit où il déjeune : «At the public house, which was distinguished from the rest by a long pole and a bunch of cedar boughs fastened to the top, I obtained a good breakfast, not a little improved by the best of all seasoning, a good appetite». Le long mât qu'il décrit ressemble au mai que les habitants plantent devant la demeure du seigneur ou du capitaine de milice, mais il n'est probablement pas relié au rituel du mai. En effet, tel qu'il sera expliqué plus loin, de grands mâts, tels que celui de Carondelet, sont habituellement installés aux États-Unis, à cette époque, devant les bâtisses qui servent d'auberges et de lieux publics où l'on peut manger. Les habitants francophones de ce village ont probablement adopté la coutume américaine. Pour plus de détails sur la citation présentée, voir Henry Marie Brackenridge, *Recollections of Persons and Places in the West*, 2<sup>e</sup> édition, Philadelphie, J. B. Lippincott & Co., 1868, p. 227.

Cette obligation seigneuriale perdure tout le long du siècle<sup>16</sup>. En 1725, le seigneur de Saint-François, Joseph Crevier, poursuit en justice le seigneur de La Lussodière (il s'agit de deux seigneuries voisines sur la rive-sud du lac Saint-Pierre), Jean-Baptiste Jutras, pour, entre autres choses, faire abattre «un may qu'il a planté devant sa porte, n'ayant aucun droit sur sa concession<sup>17</sup>». En 1739, le contrat liant le seigneur beauceron Joseph Fleury de La Gorgendière au censitaire Pierre Lessard stipule que ce dernier accepte de planter tous les ans un mai devant son manoir. À Nicolet, en 1785, le rituel du mai obligatoire est réinstauré par Pierre-Michel Cressé après qu'il eut été abandonné depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle en raison de l'absence d'un seigneur résident<sup>18</sup>. Lors de son élection comme député en 1792, le seigneur Pierre-Paul Margane de Lavaltrie s'engage auprès de ses électeurs, qui sont aussi ses censitaires, à renoncer à la cérémonie du mai, comme s'il voulait les remercier en les soulageant de cette prescription<sup>19</sup>. L'année suivante, le seigneur de Berthier, James Cuthbert, fait passer un acte devant notaire dans lequel il accuse le capitaine de milice Joseph Roch d'avoir manqué à son devoir en étant absent de la plantation du mai qui a eu lieu à son manoir<sup>20</sup>.

Comme le soulignent Allan Greer, Benoît Grenier et Jean-René Thuot, ces exemples exposent les attentes des seigneurs de la vallée du Saint-Laurent quant aux honneurs qui sont

---

<sup>16</sup> Il n'existe aucune source qui décrit une plantation du mai destinée à un seigneur en Nouvelle-France. Cependant, dans son célèbre roman *Les Anciens Canadiens*, publié en 1863, Philippe Aubert de Gaspé raconte en détail comment se déroule la fête du mai organisée en l'honneur du seigneur d'Haberville. Le rituel a lieu en 1757, mais il est relaté par une personne qui est née plus de deux décennies après la Conquête. Même si Aubert de Gaspé est lui-même seigneur de Saint-Jean-Port-Joli, il est impossible de savoir si sa description est fondée sur ses propres observations d'un rituel seigneurial. Pour cette raison, ce récit ne fera pas partie de l'analyse du présent chapitre. Pour plus de détails sur le passage de la fête du mai dans le roman, voir Philippe Aubert de Gaspé, *Les Anciens Canadiens*, édition critique par Aurélien Boivin (avec la collaboration de Jean-Louis Major et Yvan G. Lepage) et introduction de Maurice Lemire, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 203-212.

<sup>17</sup> Jean-Baptiste Jutras est tenancier d'un fief sur la seigneurie de Joseph Crevier. Ce dernier lui réclame, en plus de faire abattre le mai qui est sur ce fief, qu'il lui verse «l'équivalent d'une année de cens et rentes qu'il lui doit à cause de la concession qu'il tient relevant dudit fief de Saint-François». Pour plus de détails, voir BANQ Trois-Rivières, Fonds Juridiction royale des Trois-Rivières TL3, Registres des procès-verbaux d'audiences S11, P1102, f. 35 r.-35 v., 28 mai 1725.

<sup>18</sup> Joseph-Elzéar Bellemare, *Histoire de Nicolet, 1669-1924*, Arthabaska, Imprimerie d'Arthabaska, 1924, vol. 1, p. 165-171.

<sup>19</sup> Pierre-Paul Margane promet aussi à ses censitaires de les soustraire d'autres obligations. Voici ses paroles exactes: «Mes chers enfants [...] je vous abandonne les lods et ventes, le droit de retrait, les journées de corvées, le May, etc., etc., et je vous en donnerai un acte passé par devant notaire quand vous voudrez». Pour plus de détails, voir Pierre Dufour et Gérard Goyer, «MARGANE DE LAVALTRIE, PIERRE-PAUL», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 22 mars 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/margane\\_de\\_lavaltrie\\_pierre\\_paul\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/margane_de_lavaltrie_pierre_paul_5F.html).

<sup>20</sup> Jeanne Pomerleau, *op. cit.*, p. 46; Jean-René Thuot, *op. cit.*, p. 141; Benoît Grenier, *Brève histoire du régime seigneurial*, *op. cit.*, p. 97-98.



associés à leur rang. Ils jugent que le rituel du mai est très important. D'ailleurs, même les nouveaux seigneurs anglophones faisant leur apparition après la Conquête, comme Cuthbert, tiennent à cette marque de distinction<sup>21</sup>. De leur côté, les censitaires ne semblent pas toujours souhaiter l'exécuter. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le mai féodal constitue donc plus souvent une obligation chère aux seigneurs qu'une action volontaire de la part des habitants. Au siècle suivant, Greer croit que le rituel se « démocratise », car il ne recense aucune mention du mai féodal. Au lieu de consolider les rapports hiérarchiques entre les différents statuts sociaux présents dans le monde rural canadien, il croit que le rituel sert dorénavant à symboliser le lien qui unit un capitaine de milice à ses miliciens<sup>22</sup>. Cependant, tel qu'il sera présenté, le portrait de la situation est un peu plus nuancé que ce qu'il avance. Afin d'exposer les nombreux sens que peut prendre ce rite dans les campagnes canadiennes, mettons l'accent sur les festivités qu'il met en scène dans les dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle.

## **2. Un nouveau destinataire, mais un rituel festif toujours aussi efficace**

L'historiographie mentionne que les capitaines de milice commencent à être honorés d'un mai, au même titre que les seigneurs, seulement après la Conquête britannique. Cependant, elle ne précise pas comment cela se produit. Jean-René Thuot affirme que les rites de distinction sociale, tels que le choix du banc de l'église, la préséance lors de la distribution du pain bénit et la plantation du mai, associés au départ plus étroitement à la classe seigneuriale, concernent de plus en plus les capitaines de milice au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, car « les privilèges de la distinction persistent, portés en partie par de nouvelles élites où la symbolique

---

<sup>21</sup> Les membres de l'élite britannique qui acquièrent des seigneuries canadiennes après la Conquête sont habitués au rituel de la plantation du mai, car il existe également, depuis quelques siècles, en Grande-Bretagne et en Irlande. À l'époque moderne, les villageois anglais et irlandais ont pour habitude de planter un mai devant les maisons des notables ou dans des lieux publics. Les mais féodaux ainsi que les mais collectifs sont monnaie courante. Ces rituels sont souvent le théâtre de grandes réjouissances communautaires au cours desquelles les gens dansent autour du mai, partagent de la nourriture et consomment de la boisson. Des seigneurs comme James Cuthbert, sachant que la plantation du mai féodal existe au Canada, souhaitent donc que les habitants continuent de pratiquer le rituel pour les honorer. Pour plus de détails sur la plantation du mai en Grande-Bretagne et en Irlande, voir Roy Judge, « May Day and Merrie England », *Folklore*, vol. 102, n° 2 (1991), p. 131-148 ; Fionnuala Carson Williams, « Maypoles on the "Road to Richhill" and Beyond », *Folk Life*, vol. 49, n° 2 (2011), p. 125-141 ; Ronald Hutton, *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 1996, p. 226-243, 295-303.

<sup>22</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 111-112.

attachée à l'officier de milice accapare beaucoup d'espace<sup>23</sup> ». Toutefois, ce changement débute dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

À l'époque de la Nouvelle-France, la milice sédentaire est implantée par l'administration française afin de contribuer à la défense de la colonie. Tous les hommes âgés de 16 à 60 ans doivent en faire partie. Les autorités coloniales font appel aux compagnies existant sur le territoire afin de soutenir l'armée régulière en temps de conflit. En plus de leur rôle d'encadrement des miliciens, les officiers remplissent diverses fonctions civiles dans les milieux ruraux qui leur confèrent un rôle d'intermédiaires de l'État. Ils transmettent à la population les ordres du gouverneur et de l'intendant, ils font la répartition des corvées pour la construction et l'entretien des chemins royaux et ils jouent le rôle d'arbitre dans les conflits entre les habitants. Ce sont des fonctions associées à un grand prestige social<sup>24</sup>. Pour les besoins de la cause<sup>25</sup>, les autorités britanniques conservent l'institution de la milice sédentaire après la capitulation de Montréal en 1760. Cependant, lorsque le changement de régime est confirmé par le traité de Paris, elles décident de l'abolir par une ordonnance en 1765.

Lors de la guerre d'Indépendance américaine, le gouvernement britannique constate qu'il a besoin de l'aide de l'ancienne milice sédentaire afin de combattre les invasions américaines en territoire canadien. En juin 1775, le gouverneur Guy Carleton réinstaure donc la milice en imposant la loi martiale, mais les Canadiens refusent majoritairement de s'enrôler. Selon Gerard M. F. Hartley, ce refus est causé par le fait que Carleton choisit en premier lieu des seigneurs comme officiers de milice. En raison de l'impopularité de plusieurs d'entre eux, ils ne réussissent pas à mobiliser les habitants. Après ce constant d'échec, Carleton décide de

---

<sup>23</sup> Jean-René Thuot, *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>24</sup> Pour plus de détails sur la milice en Nouvelle-France, voir Fernand Ouellet, « Officiers de milice et structure sociale au Québec (1660-1815) », *Histoire sociale / Social History*, vol. 12, n° 23 (1979), p. 41-49; Yvon Desloges, « La corvée militaire à Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Histoire sociale / Social History*, vol. 25, n° 30 (novembre 1982), p. 333-356; Luc Lépine, *La milice du district de Montréal, 1787-1829 : essai d'histoire socio-militaire*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2005, p. 30-46; Louise Dechêne, *Le Peuple, l'État et la Guerre au Canada sous le Régime français*, Montréal, Boréal, 2008, p. 236-254, 349-355, 358-359; Marc-Antoine Boudriau, *Sources et limites du pouvoir des officiers de milice dans les campagnes canadiennes sous le régime français (1705-1765)*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2013, 176 p.

<sup>25</sup> Pendant le régime militaire de 1760 à 1763, les miliciens sont désarmés. Cependant, les officiers conservent leurs fonctions habituelles et se voient attribuer un rôle judiciaire et policier. Des *chambres de milice* et des *chambres d'audience* dans lesquelles sont intégrés des officiers voient le jour. Ces dernières remplissent les devoirs d'une cour de première instance. Pour plus de détails sur cette période, voir Fernand Ouellet, *op. cit.*, p. 49-51; Luc Lépine, *op. cit.*, p. 64-69; Marc-Antoine Boudriau, *op. cit.*, p. 136-142.

renommer les personnes qui agissaient comme officiers au temps du régime français (qui n'étaient pas majoritairement des seigneurs), mais le mal était déjà fait. Les miliciens acceptent d'effectuer des corvées et de fournir une assistance aux soldats de l'armée britannique, mais ils refusent majoritairement de combattre jusqu'au départ des troupes américaines du Canada en 1776. Carleton parvient finalement à rétablir avec succès l'existence de la milice obligatoire avec la promulgation d'une ordonnance le 29 mars 1777<sup>26</sup>. Bien que son rôle et son importance fluctueront au fil des décennies suivantes, elle ne sera plus jamais abolie par les autorités coloniales. Selon Christian Dessureault, « Les officiers de milice redeviennent alors des rouages importants de l'encadrement militaire des hommes en âge de porter les armes ; mais aussi des intermédiaires reconnus de l'État colonial<sup>27</sup> ». Il est aussi important de spécifier que la milice sédentaire est une institution paramilitaire hautement hiérarchisée. À cette époque, son organisation et ses règles de fonctionnement relèvent du gouverneur général, car ce dernier est le commandant en chef. Voici comment fonctionne la structure qu'il supervise :

Les principaux postes de commandement dans la milice sont habituellement réservés aux classes supérieures. La sélection des lieutenants-colonels et des majors s'effectue dans un ordre préférentiel parmi les seigneurs, les marchands et les professionnels. Le recrutement des officiers subalternes (capitaines, lieutenants et enseignes) est socialement plus diversifié. Ces officiers subalternes, surtout les capitaines, constituent une sorte d'élite intermédiaire composée de petits marchands, de professionnels et surtout de cultivateurs respectables, souvent un peu plus aisés et soudés entre eux par de multiples liens familiaux<sup>28</sup>.

À l'époque du rétablissement de la milice sédentaire, en 1777, cette hiérarchie est encore très peu développée. Par exemple, dans la grande région montréalaise, les commandants de l'état-major ne sont qu'au nombre de trois, si bien que plusieurs capitaines font office de leaders de la milice dans certaines paroisses<sup>29</sup>. Ces capitaines, dont la majorité est issue du monde paysan<sup>30</sup>,

---

<sup>26</sup> Pour plus de détails sur cette période, voir Luc Lépine, *op. cit.*, p. 69-80 ; Gerard M. F. Hartley, *Years of Adjustment: British Policy and the Canadian Militia, 1760-1787*, Mémoire de maîtrise (histoire), Queen's University, 1993, p. 32-77.

<sup>27</sup> Christian Dessureault, « La crise sous Dalhousie », *op. cit.*, p. 176.

<sup>28</sup> Christian Dessureault, « Les syndics scolaires du district de Montréal (1829-1836) : une sociographie des élus », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, n° 1 (été 2009), p. 70-71.

<sup>29</sup> Christian Dessureault et Roch Legault, « Les voies d'accès au commandement de la milice de la région de Montréal au Bas-Canada (1790-1839) », dans Roch Legault (dir.), *Le leadership militaire canadien-français : continuité, efficacité et loyauté*, Kingston, Presse de l'Académie canadienne de la défense ; Toronto, Dundurn Group, 2007, p. 96.

<sup>30</sup> Christian Dessureault et Roch Legault ont calculé que dans la région de Saint-Hyacinthe, entre 1808 et 1831, environ 70 % des capitaines de milice sont des paysans (23 sur 33). De son côté, Luc Lépine estime qu'entre 1812

sont employés comme des agents du gouvernement et possèdent donc une grande autorité<sup>31</sup>. Tout comme les seigneurs résidents, ils font partie de l'élite locale. Luc Lépine précise que les liens culturels entre les miliciens et les autorités coloniales sont tendus, ce qui fait que les premiers «se replient [...] sur leur communauté et leur capitaine de milice<sup>32</sup>». Hartley ajoute que les capitaines sont souvent les porte-paroles des habitants et agissent en leur nom<sup>33</sup>.

Cet état de fait coïncide avec la première mention dans les sources du corpus de la présence de mai devant la demeure de capitaines. On rappellera qu'en 1776, des régiments de soldats allemands arrivent dans la vallée du Saint-Laurent pour prêter main-forte aux troupes britanniques qui se préparent au conflit avec les treize colonies de la côte Atlantique. Pendant plusieurs mois, certains d'entre eux sont stationnés dans la région de Batiscan et vivent au milieu de la population canadienne<sup>34</sup>. Le 2 novembre 1776, l'un des officiers de ces régiments écrit ceci dans une lettre: «Among the *capitaines de milice* one finds very honest, intelligent, and determined men who merit all respect. The governors do not hesitate to ask these men to their table. Before the houses of the *capitaines* and *lieutenans de milice* tall peeled pine trees are set up with a little flag at the top; thus you can readily find the chief authority in a parish<sup>35</sup>.» Cette citation montre que, bien que plusieurs habitants refusent de s'enrôler dans les milices entre 1775 et 1777, ceux qui le font dans la région de Batiscan honorent les capitaines de leur paroisse. Ils soulignent symboliquement l'importance de leur statut social de la même manière qu'ils le font avec les seigneurs résidents, c'est-à-dire en les honorant d'un mai. Comment expliquer ce nouveau phénomène? Il faut rappeler que les censitaires se montrent de plus en plus récalcitrants à exécuter le rituel du mai imposé par les seigneurs. De plus, les relations ne sont pas au beau

---

et 1815, 75% des officiers de milice des milieux ruraux (compagnies de milice situées en dehors des villes de Montréal, Québec et Trois-Rivières) sont des agriculteurs. Ces chiffres concernent une époque un peu plus tardive, mais ils sont tout de même révélateurs de la présence majoritaire des cultivateurs parmi les capitaines. Pour plus de détails, voir Luc Lépine, *op. cit.*, p. 52-53; Christian Dessureault et Roch Legault, «Évolution organisationnelle et sociale de la milice sédentaire canadienne: le cas du bataillon de Saint-Hyacinthe, 1808-1830», *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 8, n° 1 (1997), p. 99.

<sup>31</sup> Gerard M. F. Hartley, *op. cit.*, p. 97, 123-129.

<sup>32</sup> Luc Lépine, *op. cit.*, p. 3.

<sup>33</sup> Gerard M. F. Hartley, *op. cit.*, p. 97-98.

<sup>34</sup> Pour plus de détails sur la présence de ces régiments allemands dans la vallée du Saint-Laurent, voir le premier chapitre sur les noces.

<sup>35</sup> Anonyme, «From a Staff Officer at Batiscan, Canada. November 2, 1776», dans Ray W. Pettengill (traducteur), *Letters from America, 1776-1779; Being Letters of Brunswick, Hessian, and Waldeck Officers with the British Armies during the Revolution*, Port Washington, New York, Kennikat Press, 1964, p. 11.

fixe entre les deux groupes<sup>36</sup>. En signe de protestation, et peut-être de provocation, il est probable que les habitants décident volontairement de continuer à pratiquer le rituel, mais de changer son destinataire. Ils optent pour une autre figure de l'élite locale qui est hautement considérée par les autorités britanniques et avec qui ils entretiennent de meilleurs rapports et qu'ils apprécient davantage que le seigneur, c'est-à-dire le capitaine de milice. Le contexte de l'époque leur est favorable pour effectuer ce changement, car la milice vient à peine d'être réinstaurée par Carleton.

Au fil du temps, de plus en plus de capitaines deviennent le destinataire du rituel du mai. Dans les années 1780, le notaire Nicolas-Gaspard Boisseau offre une description très détaillée de la manière dont ils sont maintenant honorés dans la vallée du Saint-Laurent. Cette description est d'ailleurs celle utilisée par la grande majorité des historiens et des ethnologues pour décrire le déroulement du rituel canadien. On rappellera que Boisseau, un notable de Saint-Pierre d'Orléans, inclut de nombreuses descriptions ethnographiques sur la vie des habitants de son île dans ses mémoires qu'il rédige à la fin des années 1780. Tout comme il le fait dans son récit qui concerne les noces, il présente toutes les réjouissances qui accompagnent le rite lorsqu'il évoque la plantation du mai :

Le dernier jour d'avril de chaque année, quatre pères de famille vont demander au capitaine de milice de la paroisse où ils résident la permission de planter un *mai* (c'est un sapin de soixante pieds de haut orné d'une girouette) à sa porte ; ce qu'il leur permet toujours car c'est une marque d'honneur pour lui. En conséquence de cette permission, le lendemain, de grand matin, on voit arriver à sa maison les quatre mêmes pères de famille suivis d'une douzaine de jeunes gens armés de fusils, qui escortent le *mai* tiré par deux chevaux attelés à deux paires de petites roues éloignées de vingt pieds l'une de l'autre sur lesquelles est couché le *mai*. Pendant

---

<sup>36</sup> Benoît Grenier a grandement abordé la question de la sociabilité entre les seigneurs résidents et leurs censitaires. Il a montré que les familles seigneuriales roturières s'intègrent beaucoup plus dans la collectivité locale (liens avec les riches fermiers et les hommes de profession libérale), tandis que la sociabilité des familles nobles ressort souvent du cadre seigneurial pour rejoindre l'élite de la colonie dans les grands centres de Québec et Montréal. Il expose aussi que ces familles sont souvent en conflit avec les principaux notables de leurs seigneuries. Toutefois, les sources qu'il utilise lui permettent difficilement de qualifier les relations qu'elles entretiennent avec les simples habitants. Il affirme que l'analyse de différentes fêtes pourrait permettre d'en apprendre davantage à ce sujet. L'étude de la plantation du mai permet de montrer que les rapports, à l'image de ce que Gerard M. F. Hartley soutient, sont souvent tendus entre les censitaires et leur seigneur résident. Pour plus de détails, voir Benoît Grenier, «Gentilshommes campagnards de la nouvelle France, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle : Une autre seigneurie laurentienne?», *French Colonial History*, vol. 7 (2006), p. 34; Benoît Grenier, *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France : présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 289, 365, 369-370; Benoît Grenier, «Pouvoir et contre-pouvoir dans le monde seigneurial aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : sonder les limites de l'arbitraire seigneurial», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, n° 1 (automne 2009), p. 143-163.

que les uns le soulèvent avec des pièces de bois de douze pieds de long, les autres le soutiennent avec des gaffes, et ils s'approchent du pied à mesure que le *mai* s'élève. Dès qu'il est debout et qu'ils sont sûrs qu'il est bien droit, un jeune homme vif et vigoureux se saisit avec hâte d'une houe et remplit le trou de terre aux côtés du *mai*. Ils enfoncent ensuite à grands coups de masse des piquets tout autour, les autres continuant toujours à le soutenir avec leurs gaffes, jusqu'à ce qu'un nombre suffisant de piquets pour le soutenir soient posés. Ils placent alors six *guettes* en cercle sur le *mai*. Ces *guettes* ont cinq pieds de long. Le *mai* ainsi fixé, les jeunes gens font une décharge de fusil pour saluer le capitaine, à quoi il répond en tirant aussi un coup. Le chef de la brigade tire aussitôt une bouteille d'eau-de-vie qu'il a caché [sic] sous son capot, et en présente un coup au capitaine, et ensuite à tous les assistants, et ce à l'entour du *mai*.

Cette cérémonie faite, le capitaine les prie d'entrer chez lui où ils trouvent une table dressée, avec une quantité de crêpes arrosé [sic] de mélasse ou sucre d'érable, et quelques viandes, mais principalement quantité d'eau-de-vie. A [sic] chaque coup qu'ils boivent, trois jeunes gens se lèvent de table, et vont tirer une décharge de fusil sur le *mai* afin de le marquer, car c'est en quoi consiste le plus grand honneur que de noircir entièrement le *mai* à coups de fusil. Le reste de la journée est employé à danser.

Et c'est la cérémonie du *mai* qui se fait non seulement pour les capitaines de milice, mais encore pour tous les autres officiers<sup>37</sup>.

Boisseau expose que le capitaine de milice acquiesce toujours aux demandes de quatre pères de famille lorsque ces derniers vont le voir la veille du rituel pour savoir s'il accepte d'être honoré. Il est certain qu'il ne refusera pas cette grande marque de reconnaissance qui était auparavant uniquement le lot des seigneurs, car elle le met symboliquement sur un pied d'égalité avec ces hommes de pouvoir. Lorsque les responsables arrivent le lendemain devant sa demeure avec un grand mât muni d'une girouette en son sommet, le capitaine sait déjà qu'il sera célébré. Boisseau relate aussi que chaque geste des participants semble mesuré et posé, comme s'ils les avaient assimilés depuis déjà longtemps et cherchaient à respecter un décorum précis. En ce sens, il s'agit bel et bien d'un rituel, car la cérémonie est officielle et solennelle. De plus, le notaire indique que le *mai*, tout comme celui offert au seigneur, est érigé annuellement. Ces aspects laissent croire que le rite en soi ne change pas. Bien que les habitants choisissent dans ce cas-ci son destinataire, il reproduit toujours l'ordre social et légitime la hiérarchie locale. Pourquoi donc ?

---

<sup>37</sup> Nicolas-Gaspard Boisseau, *Mémoires de Nicolas-Gaspard Boisseau*, Lévis, 1907, p. 85-86.

Le rituel du mai présenté par Boisseau est fondé sur une relation de réciprocité. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur le carnaval, les sociétés préindustrielles reposent sur des relations de don et de contre-don. Cette théorie a été mise au jour par l'anthropologue Marcel Mauss<sup>38</sup>. Ce dernier affirme que dans ces sociétés, chacun a l'obligation de donner, celle de recevoir et celle de donner en retour. L'objectif de ces relations de réciprocité est d'empêcher les conflits entre les personnes ou les collectivités. Au fil du temps, plusieurs anthropologues, sociologues, historiens, etc., ont repris, modifié et/ou précisé certains aspects de la théorie du don de Mauss afin d'expliquer les sens de divers rituels<sup>39</sup>. Par exemple, le sociologue Alain Caillé, contrairement à son collègue Pierre Bourdieu, pense «que l'enjeu premier du don n'est pas économique, mais politique. On ne donne pas pour gagner plus, en espérant un retour plus grand que le don initial, on donne pour créer des alliances, pour se faire des amis.» En d'autres mots, le don est un «opérateur politique qui produit des effets économiques et de reconnaissance, assurément, mais des effets dont on ne peut correctement comprendre le statut véritable qu'en les rapportant à leur source originelle, l'alliance première sans laquelle il n'existerait tout simplement pas de société et de rapport social<sup>40</sup>». De plus, le don est une mise en scène<sup>41</sup> qui sert à cimenter des liens sociaux qui sont le plus souvent hiérarchiques, car comme le soutient Marshall Sahlins, la réciprocité «is a "between" relation. It does not dissolve the separate parties within a higher unity, but on the contrary, in correlating their opposition, perpetuates it<sup>42</sup>.» Ces caractéristiques correspondent en tout point au rituel de la plantation du mai décrit par Boisseau. Cette cérémonie et les festivités qui l'accompagnent sont une fête théâtralisée et formalisée qui sert à sceller l'alliance entre les miliciens et leur capitaine, c'est-à-dire entre des hommes situés plus bas dans l'échelle sociale et un homme de l'élite locale. Le don des premiers (le mai) leur permet d'afficher leur soumission et le contre-don du second (le

---

<sup>38</sup> Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, nouvelle série, tome 1 (1923-1924), p. 30-186.

<sup>39</sup> Pour une synthèse de l'historiographie du don à l'époque médiévale et moderne, voir Lucien Faggion, «Une civilisation du don ? Les usages d'un paradigme à l'époque moderne», dans Lucien Faggion et Laure Verdon (dir.), *Le don et le contre-don : Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2010, p. 59-97.

<sup>40</sup> Alain Caillé, «Qu'est-ce qui ne va pas avec le don chez Bourdieu ? Le don n'est pas un acte économique mais un opérateur politique», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 85.

<sup>41</sup> Alain Caillé, Philippe Chaniel, Jean-Frédéric de Hasque et Caroline Sappia, «Présentation», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 9-10.

<sup>42</sup> Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, avant-propos de David Graeber, Londres ; New York, Routledge Classics, 2017 [1972], p. 154.

banquet et la boisson) d'affirmer son autorité et sa puissance. Le contre-don est un acte politique qui permet de réaliser l'objectif premier du rituel, c'est-à-dire de convaincre les miliciens que l'élite locale (le capitaine) sait se montrer généreuse envers eux lorsqu'ils reconnaissent son prestige et son autorité et qu'il est judicieux de maintenir l'ordre social tel qu'il est dans la société rurale canadienne de l'époque. Les célébrations présentées par Boisseau dans son récit remplissent donc des rôles bien précis. Lorsque le mai est planté dans le sol, le notaire raconte que les hommes armés tirent sur le sommet du mai et que le capitaine de milice fait de même. Ce dernier cherche à montrer son appartenance au groupe en faisant la même action qu'eux. C'est à ce moment qu'ils consomment de la boisson pour la première fois. Cependant, ce n'est pas le capitaine qui fournit l'alcool, mais plutôt l'homme à la tête des tireurs qui partage sa propre bouteille d'eau-de-vie. Après avoir pris quelques gorgées, ils entrent tous à l'intérieur du logis du capitaine où les attend une table garnie de quelques plats. L'hôte des lieux leur réserve aussi à son tour une bouteille d'eau-de-vie. Boisseau précise d'ailleurs qu'ils boivent plus qu'ils mangent. Le capitaine possède le monopole de l'offre de la nourriture pour les festivités qui suivent la plantation du mai, mais pas celui de la boisson. Pourquoi donc ? Tout d'abord, comme lui, l'homme à la tête des tireurs affiche son ascendant sur ses collègues en offrant sa propre boisson. Il cherche à obtenir la reconnaissance de sa supériorité par ce don. Dans un second temps, il faut aussi rappeler que l'eau-de-vie est présente en bonne quantité et elle est consommée à de fortes fréquences. Après chaque tournée générale, trois hommes sortent à l'extérieur pour tirer sur le sommet du mai. Tout comme dans sa description des noces, Boisseau montre que les habitants de l'île d'Orléans considèrent la consommation d'eau-de-vie comme un élément essentiel de leurs réjouissances populaires. Ils prennent les mesures nécessaires pour s'assurer de ne pas en manquer. Lors des noces, les parents de la mariée mettent des bouteilles d'eau-de-vie à la disposition des invités, mais les « survenants » qui viennent danser en soirée apportent également souvent les leurs. Cette habitude est répétée lors de la plantation du mai, car le capitaine et l'homme à la tête des tireurs offrent de la boisson<sup>43</sup>. Ainsi, bien que le rituel du mai suppose que le destinataire est celui qui doit pourvoir à tous les éléments qui composent le banquet afin de recevoir la reconnaissance de son pouvoir, l'exemple de l'île d'Orléans

---

<sup>43</sup> Pour plus détails sur la consommation de boisson des Canadiens à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, voir le premier chapitre sur les noces.



montre qu'il est possible pour certains participants de s'approprier une partie de la gratification d'honneur. D'ailleurs, les quatre pères de famille qui sont responsables de l'organisation du rituel profitent également de l'occasion pour se démarquer des autres participants.

En ce qui concerne plus précisément le repas, le peu de détails fournis par le notaire suscite quelques interrogations. Est-ce l'épouse du capitaine ou une servante qui a préparé les crêpes et les viandes<sup>44</sup>? Si l'une des deux s'occupe de cuisiner et de mettre la table, est-elle également présente lorsque les hommes entrent dans la maison pour manger et boire? Il serait surprenant que cette ou ces femme(s) soient complètement absentes des réjouissances. D'ailleurs, Boisseau indique qu'après le repas, les participants passent le reste de la journée à danser. Cette activité nécessite sans aucun doute la présence de femmes. Le notaire aurait donc omis de mentionner que des représentantes de la gent féminine participent, ou du moins assistent, aux festivités. Comme la plantation du mai est un rituel politique, il considère peut-être que leur présence ne mérite pas d'être signalée, car le domaine politique est réservé aux hommes. Le fait qu'elles ne jouent aucun rôle direct dans le rite même peut aussi expliquer pourquoi il ne les évoque pas du tout. Pour lui, leur participation se limite à la préparation du repas et aux danses, deux éléments qu'il juge sûrement secondaires par rapport au reste. Cependant, ce silence ne doit pas laisser croire qu'on ne retrouve que des hommes lors des plantations du mai à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le témoignage de Boisseau met en lumière que le rituel peut remplir plusieurs fonctions à la fois. Tout comme Greer le soutient, les Canadiens des milieux ruraux commencent, à partir des années 1780, à prendre l'initiative de la plantation du mai en la destinant de plus en plus aux capitaines de milice. Toutefois, cela ne signifie pas que le rite se «démocratise» entièrement et qu'il change de nature pour devenir égalitaire, car il permet aux capitaines d'asseoir concrètement leur place au sein de l'élite de leur communauté, une place qui vient à peine de leur être redonnée par la réinstauration de la milice obligatoire en 1777. Les habitants semblent tout de même être satisfaits de cet état de fait, car ils maintiennent dans la durée leur changement de destinataire. Lors de son passage dans la vallée du Saint-Laurent au cours des années 1790, le pasteur anglican américain John Cosens Ogden affirme qu'une grande quantité de mais sont

---

<sup>44</sup> Pour plus détails sur le genre de nourriture que les Canadiens consomment à cette époque, voir à nouveau le premier chapitre sur les noces.

éparpillés dans les campagnes canadiennes et que c'est « the officer's [de milice] residence » qui « is marked by a pole with an evergreen top<sup>45</sup> ».

Il a été peu question jusqu'à présent du rite seigneurial. Comme aucune description de son déroulement n'a été présentée, il est permis de se demander si sa cérémonie est reproduite fidèlement par le rituel destiné au capitaine de milice. Les exemples de Pierre-Paul Margane de Lavaltrie et de James Cuthbert de Berthier montrent seulement que les seigneurs résidents cherchent encore à obliger leurs censitaires à reconnaître symboliquement leur autorité dans les années 1790. En 1796, une lettre du curé Joseph Gagnon de la Pointe-du-Lac (seigneurie située tout juste à l'ouest de Trois-Rivières), adressée à l'évêque de Québec Jean-François Hubert, offre une description, quoique incomplète, du déroulement du rituel du mai seigneurial :

Après avoir planté un Mai au Seigneur, il leur distribua le rum à plains seaux à une vingtaine qu'ils étoient, plusieurs se mirent dans un état à faire horreur. Ils eurent environ un baril de seize pots qu'ils ne purent boire, mais qu'ils réservoient pour le jour de L'ascension. J'en fus averti et pour empêcher le mal, je me servis de ces termes : C'est bien assez, que plusieurs d'entre vous se soient ennyvrés comme des pourceaux lundi, sans prétendre recommencer les mêmes horreurs dans un jour aussi solennel que lest celui-ci<sup>46</sup>.

Le seigneur auquel fait référence le curé Gagnon doit être Nicholas Montour, un métis anglophone protestant (il a des origines française, anglaise et autochtone). Ce dernier est un important trafiquant de la traite des fourrures au cours des années 1780 et 1790. Il réussit à acquérir une certaine fortune qui lui permet d'acheter aux enchères la seigneurie de la Pointe-du-Lac en octobre 1795<sup>47</sup>. La plantation du mai qui a lieu l'année suivante est donc la première qui est organisée en son honneur, mais elle n'est certainement pas la première que ses censitaires effectuent pour le seigneur des lieux. En effet, le prédécesseur de Montour, l'homme d'affaires d'origine britannique Thomas Coffin, résidait en permanence sur sa seigneurie depuis 1786<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> John Cosens Ogden, *A Tour, Through Upper and Lower Canada. By a Citizen of the United States. Containing, A View of the Present State of Religion, Learning, Commerce, Agriculture, Colonization, Customs and Manners, among the English, French, and Indian Settlements*, Litchfield, Printed according to Act of Congress, 1799; réimprimé, Tarratown, New York, William Abbatt, 1917, p. 22.

<sup>46</sup> ADTR, 01-055, La Visitation de la Pointe-du-Lac, lettre de Joseph Gagnon à Mgr Hubert, 2 septembre 1796.

<sup>47</sup> Pour plus de détails sur la biographie de Nicholas Montour, voir François Béland, « MONTOUR, NICHOLAS », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 9 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/montour\\_nicholas\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/montour_nicholas_5F.html).

<sup>48</sup> Pour plus de détails sur la biographie de Thomas Coffin, voir Huguette Filteau, « COFFIN, THOMAS (1762-1841) », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 28 mars 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/coffin\\_thomas\\_1762\\_1841\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/coffin_thomas_1762_1841_7F.html).

Tout comme James Cuthbert, il est fort probable que cet anglophone forçait ses censitaires à exécuter le rituel du mai. Ainsi, malgré l'arrivée d'un nouveau seigneur en 1796, l'obligation demeure. Toutefois, Montour est sans doute peu accoutumé à cette marque de distinction, car il a vécu la majeure partie de sa vie dans les postes de traite des Grands Lacs. La lettre du curé Gagnon suggère que les efforts qu'il fait servent à remplir adéquatement la part du contrat que lui impose le rituel. Il remercie ses censitaires de légitimer symboliquement son autorité dans la communauté en leur procurant de la boisson. Il leur offre sûrement aussi un banquet, mais le curé passe cet aspect sous silence, car il juge probablement «l'abus» d'eau-de-vie comme un élément plus important à décrire dans sa lettre à l'évêque (Gagnon condamne surtout le fait que la vingtaine de participants conserve le restant d'un baril complet d'eau-de-vie pour la fête de l'Ascension qui se déroule quatre jours plus tard, soit le 5 mai). Tout de même, il est perceptible que Montour cherche à offrir un contre-don qui sort de l'ordinaire, car il est conscient que son importance sociale est reconnue peu de temps après son arrivée dans la communauté. Par le fait même, il souhaite peut-être aussi gagner plus rapidement la faveur et la confiance de ses nouveaux censitaires.

La description du curé Gagnon expose que, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Canadiens reproduisent le déroulement de la cérémonie et des festivités du rite seigneurial lorsqu'ils décident d'honorer les capitaines de milice. En effet, le rituel permet de reconnaître symboliquement le statut social du destinataire et de solidifier la hiérarchie sociale. La lettre du curé Gagnon ajoute un autre aspect important à la compréhension du rituel canadien. Les plantations du mai, peu importe à qui elles sont destinées, constituent pour les habitants des milieux ruraux des occasions de festoyer et surtout, de consommer une grande quantité de boisson. Comme la relation de réciprocité force les personnes honorées à garantir les provisions d'un banquet, elles ne peuvent lésiner sur l'eau-de-vie. Sur cet autre point, il n'existe pas non plus de différence entre les seigneurs et les capitaines de milice. Les deux sont forcés de répondre aux attentes des habitants en la matière. En cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle, ces hommes de pouvoir se doivent de satisfaire leurs censitaires ou leurs miliciens pour continuer de recevoir les honneurs qui sont la marque de leur rang. Avec la place de plus en plus importante qu'occupent les capitaines de milice, la compétition s'avère féroce pour préserver la faveur des habitants. Des seigneurs comme Cuthbert sont sans doute mécontents de se faire couper l'herbe sous le pied. Après tout, comme le précise Jean-René Thuot, ce seigneur (on peut sans doute

inclure Margane, Coffin et Montour aussi dans le même groupe) tient à ce rite, car il « cherche à magnifier son propre pouvoir ». Pour ces membres de l'élite, « le non-respect des convenances [...] s'apparente à un acte de désobéissance civile pouvant mener au désordre social<sup>49</sup> ». On comprend alors mieux pourquoi il se plaint, en 1793, de l'absence du capitaine de milice Joseph Roch lorsqu'un mai est planté devant son manoir. Ce dernier tend peut-être à devenir la nouvelle figure locale du rituel. Dans de pareilles circonstances, les seigneurs doivent en faire autant que les capitaines de milice s'ils veulent rivaliser avec eux.

En résumé, la plantation du mai est très présente dans les campagnes canadiennes des dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les seigneurs, et dorénavant les capitaines de milice, sont honorés par les habitants. Les sources mises de l'avant permettent de constater que le rituel réservé aux officiers de milice reproduit le rite seigneurial. En effet, dans les deux cas, il s'agit d'une relation de réciprocité par laquelle les habitants offrent en premier lieu un mai (le don) qui symbolise leur soumission au destinataire. Une fois son pouvoir et son autorité reconnus et légitimés, ce destinataire les récompense et les remercie en leur organisant une fête où se mêlent nourriture et boisson (contre-don) afin d'exposer sa générosité et sa puissance. Cette cérémonie festive est une mise en scène très solennelle et formelle qui est répétée sur une base annuelle et qui représente l'ordre politique de la société rurale de l'époque. L'objectif premier de ce rite consiste donc à solidifier la hiérarchie sociale. Toutefois, une compétition alimentée par les habitants semble s'installer entre les destinataires. Les Canadiens profitent du fait que la milice sédentaire est réinstaurée pour commencer à honorer des capitaines de milice, sans doute en signe de protestation contre des seigneurs qu'ils n'affectionnent pas particulièrement. Ce nouveau phénomène permet aux capitaines, qui sont le plus souvent des paysans, bien que plus aisés que la moyenne, de se positionner favorablement au sein de l'élite locale. Les seigneurs cherchent quant à eux à préserver leur ancienne mainmise sur ce rite, car ils savent qu'ils risquent de perdre un symbole qui mettait en lumière leur supériorité dans l'échelle sociale de l'époque.

---

<sup>49</sup> Jean-René Thuot, *op. cit.*, p. 141.

### 3. La diminution de la fréquence et la préservation du rituel festif

Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, l'organigramme de la milice sédentaire se densifie, ce qui a pour effet d'accroître le nombre d'officiers supérieurs qui œuvrent dans les paroisses de la colonie. Bien que de nombreux seigneurs résidents soient alors nommés dans l'état-major et acquièrent un titre prestigieux supplémentaire qui les distingue davantage au sein de leur communauté<sup>50</sup>, les capitaines de milice demeurent les principaux destinataires du rituel du mai. La préférence des habitants devient même encore plus flagrante. Toutefois, comme nous le verrons, si les Canadiens destinent dorénavant le mai presque uniquement aux capitaines, c'est non plus, semble-t-il, pour protester ou pour provoquer les seigneurs, mais plutôt afin de montrer leur approbation des personnes nommées par le gouvernement. Ainsi, l'état dans lequel se trouve l'effectif des officiers de milice influence la quantité de mais qu'ils décident d'octroyer, ce qui, ultimement, a pour effet de faire varier davantage qu'auparavant la fréquence du rituel. Malgré ce changement, les sources présentées mettront en lumière que le rituel du mai continue de renforcer la hiérarchie sociale dans les milieux ruraux.

Pendant qu'il est de passage à Montréal, en juillet 1817, l'écrivain et artiste américain Joseph Sansom écrit un commentaire fort intéressant à propos de mâts présents dans le décor rural canadien : « Accordingly, the frequent may-poles to be observed on the road-sides, do not mark, as at first sight I fondly imagined they might have done, the circle of a village-dance, where the sons and daughters of poverty might forget their wants in their enjoyments; but the superintendance of a serjeant, or a captain of a militia, as the rallying-point of duty in cases of alarm<sup>51</sup>. » La première idée de Sansom à propos des mais dénote ses origines anglaises. En effet, tel qu'il a été précisé auparavant, l'une des traditions festives des paysans anglais est de danser autour du mai après qu'il ait été planté dans le sol. Bien qu'en Nouvelle-Angleterre, ces festivités d'origine anglaise, sous l'influence du puritanisme, aient été abandonnées avant de renaître à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Sansom semble en avoir pleinement connaissance, ce qui

---

<sup>50</sup> Fernand Ouellet, *op. cit.*, p. 55-57 ; Christian Dessureault et Roch Legault, « Les voies d'accès au commandement de la milice », *op. cit.*, p. 109-110.

<sup>51</sup> Joseph Sansom, *Travels in Lower Canada, With the Autor's Recollections of the Soil, and Aspect; the Morals, Habits, and Religious Institutions, of that Country*, Londres, Printed for Sir Richard Phillips and Co., 1820, p. 78.

explique pourquoi il croit que les mâts qu'il observe y sont associés<sup>52</sup>. Cependant, sa première idée n'est pas entièrement fautive, car si les mais servent de lieux de ralliement pour la milice, le rituel annuel relié à leur plantation est bel et bien un événement festif. Les gens qui l'ont informé ne lui révèlent probablement pas tous les détails de la cérémonie. De plus, Sansom n'a pas la chance de le constater par lui-même, car il n'est pas présent au Canada lors de cette journée. Par contre, son indication sur le fait que les mais se retrouvent sur le terrain privé des capitaines de milice montre que le rituel se destine surtout à ces hommes.

Les sources des années subséquentes confirment clairement cette nouvelle tendance, c'est-à-dire que les capitaines de milice sont les principales personnes qui sont honorées par les Canadiens le 1<sup>er</sup> mai. À l'automne 1819, le célèbre professeur de chimie et de minéralogie de l'Université Yale, Benjamin Silliman, sillonne la vallée du Saint-Laurent de Montréal à Québec. Il s'arrête souvent pendant quelques jours dans les villages qu'il visite. Quelques années plus tard, il publie le récit de son voyage dans lequel il fournit plusieurs observations sur les mœurs des Canadiens des milieux ruraux<sup>53</sup>. Il raconte, entre autres, que « There are May poles in most of their villages; some of them are very high, and splendidly painted; they voluntarily erect them as a mark of respect before the door of the man in the village, whom they wish to honour as their best citizen, and gaily dance around them on the first of May<sup>54</sup> ». Puisqu'il visite les villages canadiens au cours de l'automne, Silliman n'a pas l'occasion de voir par lui-même la cérémonie de la plantation du mai. Comme Ogden et Sansom avant lui, il souligne tout de même que ces grands mâts sont nombreux, car il s'en trouve dans la majorité des communautés villageoises. Cependant, il ne sait pas exactement à qui ils sont destinés. À l'instar de ce que racontent la plupart des récits de cette époque, il est fort probable que le « meilleur homme du village » à qui

---

<sup>52</sup> Jordan Grant, « May Day: America's Traditional, Radical, Complicated Holiday, Part 1 », dans *O Say Can You See, Smithsonian National Museum of American History*, consulté le 15 novembre 2018, <http://americanhistory.si.edu/blog/may-day-americas-traditional-radical-complicated-holiday-part-1>.

<sup>53</sup> En 1802, Benjamin Silliman devient professeur de chimie et d'histoire naturelle à l'Université Yale. Il se perfectionne pendant deux ans au collège médical de l'Université de Pennsylvanie et puis à l'Université d'Édimbourg en Écosse. Grâce à ses efforts, Yale acquiert au fil du temps la plus importante collection minéralogique des États-Unis. Il fonde également la revue *American Journal of Science* en 1818. Pour plus de détails sur la vie de Silliman, voir Barbara L. Narenda, « Benjamin Silliman and the Peabody Museum », *Discovery*, vol. 14 (1979), p. 13-29. Pour plus de détails sur le séjour de Silliman au Bas-Canada, voir Anonyme, « Visiteurs de marque à Québec. Le professeur Silliman », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 69, n° 4 (octobre 1967), p. 151.

<sup>54</sup> Benjamin Silliman, *Remarks Made on a Short Tour Between Hartford and Quebec in the Autumn of 1819*, 2<sup>e</sup> édition, New Haven, S. Converse, 1824, p. 396.

les habitants veulent montrer leur respect soit le capitaine de milice. Le compatriote de Silliman, Philip Stansbury, est l'un de ces auteurs de récits. À l'été et à l'automne 1821, il se promène à travers le nord-est du continent américain, ce qui l'amène à séjourner dans l'État de New York, le Haut et le Bas-Canada, le Vermont, le New Hampshire et finalement le Massachusetts<sup>55</sup>. L'année suivante, il publie les notes de son voyage dans lesquelles il décrit minutieusement les endroits qu'il a visités et les personnes qu'il a rencontrées. Entre le 15 et 17 octobre, il se retrouve dans la région de Québec. Il passe l'une de ses nuits chez la famille d'un habitant vivant sur la rive-sud en bordure de la rivière Chaudière. Il raconte en détail les gestes et les paroles de ses hôtes. Il prend également le temps de décrire le tempérament et certaines mœurs des Canadiens. Il se montre particulièrement disert en ce qui concerne la plantation du mai :

Great feasts and rejoicings are always held on the first day of May. At this time the happy peasants assemble near the abode of the man they most esteem, or the officer of their company of militia, and erect or paint anew in the gayest colours, a lofty May-pole. The honoured personage receives them with abundant refreshments, whilst the tall May-pole is raised triumphantly, supported at the bottom by splendid red, blue, and yellow props, having the four points of the compass, near the middle, and the tops surmounted by a bush of the pine or hemlock tree. These poles may be observed scattered over the whole country; some behind the houses, some at one end, and some planted in front, according to the person's rank to whom they are erected<sup>56</sup>.

Tout comme Silliman, Stansbury n'a pu observer la cérémonie du 1<sup>er</sup> mai, ce qui signifie que les habitants qu'il côtoie lui ont raconté comment elle se déroule ou bien il a lu les détails dans un autre récit de voyage. La seconde option s'avère peu plausible, car aucun récit de voyage publié antérieurement au sien ne relate le déroulement de la cérémonie et des festivités du rituel. Il doit donc se fier à des descriptions données par des Canadiens.

En premier lieu, le voyageur new-yorkais souligne que la personne honorée offre de nombreux *refreshments*, c'est-à-dire une grande quantité de nourriture<sup>57</sup>, aux habitants qui

---

<sup>55</sup> Philip Stansbury est né à New York en 1802. Il est le fils de Joseph Stansbury, un ancien homme d'affaires dont la fortune diminue grandement après la Révolution américaine. Pour plus de détails, voir Anonyme, «STANSUBRY, Joseph», dans James Grant Wilson et John Fiske (dir.), *Appletons' Cyclopaedia of American Biography*, New York, D. Appleton and Company, 1888, vol. 5, p. 647-648.

<sup>56</sup> Philip Stansbury, *A Pedestrian Tour of Two Thousand Three Hundred Miles, in North America. To the Lakes, – The Canadas, – And the New-England States. Performed in the Autumn of 1821*, New York, J. D. Myers & W. Smith, 1822, p. 217.

<sup>57</sup> Deux dictionnaires de langue anglaise des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles définissent le mot *refreshment*, entre autres, comme de la nourriture qui procure de la force ou de la vigueur. Pour plus de détails, voir Samuel Johnson, *A*

érigent un mai autour de sa maison. Tout comme au siècle précédent, ce rituel du mai est une relation de réciprocité dans laquelle l'hôte doit redonner aux participants qui sont venus lui décerner un symbole d'allégeance et de reconnaissance de son rang. Pour montrer et légitimer sa puissance, il leur offre un grand repas. Stansbury ne fournit aucune précision sur le nombre de paysans qui participent à la cérémonie. Il raconte simplement qu'ils se réunissent chez deux types de personnes : l'homme du village qu'ils estiment le plus ou l'officier de leur compagnie de milice, c'est-à-dire probablement le capitaine. En précisant l'identité de l'une de ces deux personnes, il laisse entendre que le capitaine est le membre de l'élite locale qui est le plus souvent honoré. Ce dernier constitue le premier choix des habitants lors du 1<sup>er</sup> mai. Cependant, qui peuvent bien être les autres hommes les plus estimés du village qu'évoque l'auteur américain ? Il est fort plausible que ce soient les seigneurs résidents, car parmi les membres de l'élite locale, ces derniers ont toujours été, en compagnie des capitaines de milice, les principaux destinataires du rituel canadien de la plantation du mai. Les habitants n'ont donc sans doute pas complètement abandonné l'idée de leur offrir à l'occasion un mai, même s'ils ne le font plus aussi souvent que pour les capitaines. Stansbury affirme qu'il est possible d'observer des mais plantés à l'arrière, sur le côté ou à l'avant de maisons selon le rang des destinataires. Il est probable que les seigneurs demeurent l'un de ces trois destinataires. Une source présentée plus loin dans ce chapitre viendra expliquer pourquoi le rituel seigneurial est encore parfois exécuté.

Les autres sources qui abordent le sujet des mais plantés en milieu rural montrent surtout que les capitaines de milice représentent véritablement la principale figure du rite. Après être arrivé à Québec en 1818, en tant que chirurgien adjoint d'état-major, le médecin et géologue britannique John Jeremiah Bigsby se rend, au cours de l'été et l'automne de l'année suivante, dans la région de Charlevoix et de Kamouraska, en compagnie du chef du corps de santé, pour étudier la flore et la faune. Il passe alors quelques jours à Baie-Saint-Paul où il a l'occasion de côtoyer les habitants des lieux. Dans le récit de son voyage qu'il publie trois décennies plus tard, il raconte comment se déroule son séjour dans ce petit village isolé entre les montagnes<sup>58</sup>. Il

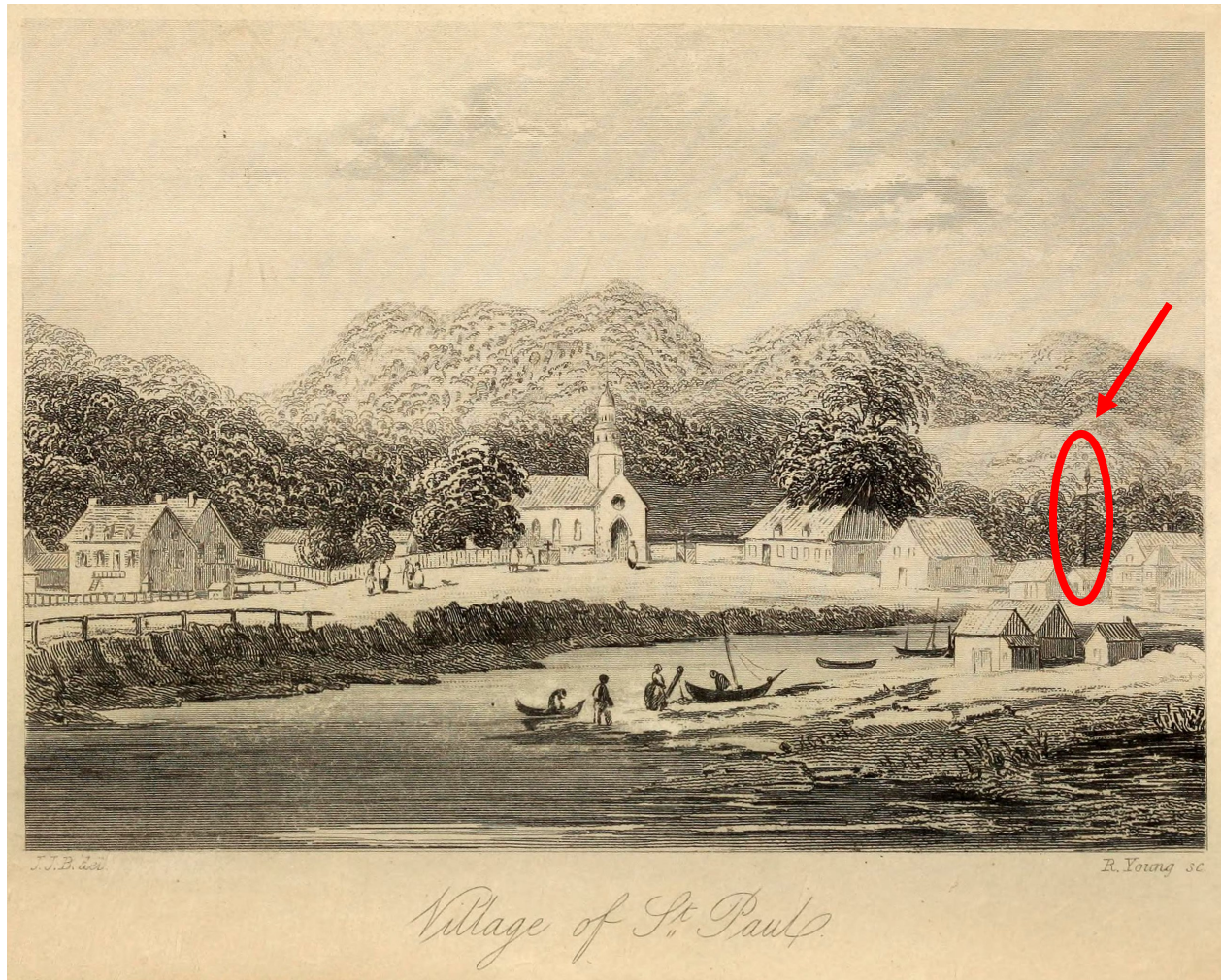
---

*Dictionary of the English Language*, 3<sup>e</sup> édition, Dublin, W. G. Jones, 1768 ; Noah Webster, *An American Dictionary of the English Language*, New York, S. Converse, 1828, vol. 2.

<sup>58</sup> Au cours de l'hiver 1820, Bigsby est nommé secrétaire adjoint et médecin militaire de l'équipe britannique de la commission de la frontière internationale. Cette commission est mise en place à la suite du traité de Gand signé par la Grande-Bretagne et les États-Unis en 1814. Au cours des années suivantes, il agit à titre d'arpenteur le long de la frontière et en profite pour poursuivre ses études sur la géologie des régions qu'il visite. Il publie d'ailleurs de nombreux rapports de ses expéditions dans la revue *American Journal of Science*. Au cours de l'hiver 1826-1827,



peint quelques croquis de l'endroit dont l'un d'eux représente un mai planté devant la demeure du capitaine de milice<sup>59</sup>. Voici ce qu'il en dit : « This drawing gives us a pleasing idea of the secluded valley, its pretty church, venerable presbytery, full-foliaged trees, and warm dwellings scattered along the river-side. In the corner of the picture is a high pole; this marks the residence



**Figure 8 : Croquis du village de Baie-Saint-Paul au mois d'août 1819**

Source : John Jeremiah Bigsby, *Village of St. Paul*, gravé par R. Young, dans John Jeremiah Bigsby, *The Shoe and Canoe, or Pictures of Travel in the Canadas. Illustrative of their Scenery and of Colonial Life; with Facts and Opinions on Emigration, State Policy, and Other Points of Public Interest*, Londres, Chapman and Hall, 1850, vol. 1, frontispice; ou *Village of St. Paul*, Bibliothèque et Archives Canada, Ottawa, C-11696.

il décide de revenir en Angleterre où il pratique la médecine et donne des conférences sur la géologie du Canada. En 1850, il publie un essai autobiographique qui porte sur ses expériences canadiennes. Ce récit de voyage contient également ses aventures d'arpentage et ses propres croquis de paysage. Il meurt à Londres en 1881. Pour plus de détails, voir Anthony W. Rasporich, «BIGSBY, JOHN JEREMIAH», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 15 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/bigsby\\_john\\_jeremiah\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/bigsby_john_jeremiah_11F.html).

<sup>59</sup> Pour plus de détails sur la représentation de la région de Charlevoix dans le récit et les croquis de Bigsby, voir Lynda Villeneuve, *Paysage, mythe et territorialité : Charlevoix au XIX<sup>e</sup> siècle : pour une approche du paysage*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999, p. 36-37, 82-84, 214-224.

of a militia officer, where his men rendezvous when required<sup>60</sup>. » Il s'agit de la seule image qui permet de visualiser ce à quoi peut ressembler la présence de ces grands mâts dans le paysage rural canadien. Tout comme les autres voyageurs avant lui, Bigsby n'a pas l'occasion d'assister à la cérémonie puisqu'il est présent dans Charlevoix au mois d'août, soit trois mois après l'exécution du rituel. Toutefois, les renseignements qu'il reçoit laissent croire que les capitaines de milice sont les principaux élus du peuple lorsqu'il est question de la plantation du mai.

Cette caractéristique est aussi confirmée par six autres voyageurs dans plusieurs localités éparpillées le long de la vallée du Saint-Laurent entre les années 1826 et 1833. Cette concentration d'observations est tout à fait cohérente avec le fait que la milice se trouve à cette époque en pleine expansion. Pendant son mandat comme gouverneur général du Bas-Canada, George Ramsay (Dalhousie) (1820-1828) procède à une nouvelle phase de recrutement d'officiers, ce qui renforce, selon Christian Dessureault, la dimension élitaires de la milice sédentaire en accroissant la proportion de marchands et de professionnels parmi les officiers supérieurs et subalternes<sup>61</sup>. L'augmentation du nombre total d'officiers est à l'origine d'une hausse du nombre de mâts observés sur le territoire bas-canadien. De plus, comme la dimension élitaires de la milice est accentuée, les capitaines accordent encore plus d'importance à un symbole qui souligne le prestige social associé à leur titre. Lorsqu'il se promène sur le chemin menant aux chutes Montmorency, en 1826, le lieutenant de la marine royale britannique John Frederick Fitzgerald De Roos affirme<sup>62</sup> que « At distances of a quarter of mile I observed long poles erected in front of particular cottages, and learned that they were considered as marks of distinction conferred on the officers of the militia, and denoted the rendezvous of their corps<sup>63</sup> ».

---

<sup>60</sup> John Jeremiah Bigsby, *The Shoe and Canoe, or Pictures of Travel in the Canadas. Illustrative of their Scenery and of Colonial Life; with Facts and Opinions on Emigration, State Policy, and Other Points of Public Interest*, Londres, Chapman and Hall, 1850, vol. 1, p. 194.

<sup>61</sup> Christian Dessureault, « La crise sous Dalhousie », *op. cit.*, p. 176-178; Christian Dessureault et Roch Legault, « Évolution organisationnelle et sociale de la milice sédentaire canadienne », *op. cit.*, p. 111.

<sup>62</sup> Pour plus de détails sur cet officier militaire, voir John Marshall, *Royal Navy Biography; or, Memoirs of the Services of all the Flag-Officers, Superannuated Rear-Admirals, Retired-Captains, Post-Captains, and Commanders, Whose Names Appeared on the Admiralty List of Sea Officers at the Commencement of the Present Year, or Who Have Since Been Promoted; Illustrated by a Series of Historical and Explanatory Notes, Which Will Be Found to Contain an Account of all the Naval Actions, and Other Important Events, from the Commencement of the Late Reign, in 1760, to the Present Period*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1823, vol. 4, part 2, p. 261-262.

<sup>63</sup> John Frederick Fitzgerald De Roos, *Personal Narrative of Travels in the United States and Canada in 1826 Illustrated by Plates with Remarks on the Present State of the American Navy*, Londres, William Harrison Ainsworth, 1827, p. 116.

De son côté, pendant son séjour de trois ans (1826-1828) dans les colonies canadiennes, l'ingénieur britannique John MacTaggart observe que «if a large pole stands before the door with a cock perched on the top of it, the owner is a captain in the Native Militia<sup>64</sup>». On retrouve un propos similaire du côté de son collègue et compatriote Richard Henry Bonnycastle<sup>65</sup>. Au cours de l'été 1828, ce dernier se retrouve à bord d'un navire qui quitte Québec pour se diriger à l'est dans l'estuaire du Saint-Laurent. Au cours de la seconde journée, le capitaine décide de jeter l'ancre au large de l'Isle-aux-Grues, pointe de terre située à l'est de l'île d'Orléans et de la Grosse-Île. En compagnie d'autres membres de l'équipage, Bonnycastle descend sur l'île et raconte que «Having walked upwards through a pretty wood path to the summit, and passed several Canadian houses, amongst others, one belonging to a captain of militia, distinguished as usual by a tall pole in its front<sup>66</sup>». Quant à lui, l'agronome écossais Adam Fergusson<sup>67</sup> souligne ceci pendant qu'il est sur le chemin entre Saint-Jean-sur-Richelieu et La Prairie à la fin d'avril 1831 : «Occasionally we passed a house, comparatively of a superior description, in front of which a long spar, resembling a Maypole, indicated the occupier to hold a commission in the militia of the province<sup>68</sup>». Au cours de l'été de la même année, l'avocat et voyageur anglais Godfrey Thomas Vigné<sup>69</sup> se retrouve le long de la rivière Sainte-Charles près de Québec et

---

<sup>64</sup> John MacTaggart, *Three Years in Canada: An Account of the Actual State of the Country in 1826-7-8*, Londres, H. Colburn, 1829, vol. 1, p. 311.

<sup>65</sup> Richard Henry Bonnycastle est officier et ingénieur militaire. En 1808, il termine ses études à la célèbre *Royal Military Academy* de Woolwich. Après avoir servi aux Pays-Bas, il est envoyé en Nouvelle-Écosse trois ans plus tard. Il revient ensuite en Europe. En 1826, il est affecté cette fois-ci au Haut-Canada. Après s'être promené d'un endroit à l'autre, il finit par s'installer à Kingston. Il y développe un intérêt pour les arts et devient un citoyen influent. Entre 1841 et 1846, il publie trois livres sur l'Amérique du Nord britannique qui racontent, entre autres, ses expériences personnelles depuis son arrivée dans les colonies. Pour plus de détails, voir George Karl Raudzens, «BONNYCASTLE, sir RICHARD HENRY», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 15 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/bonnycastle\\_richard\\_henry\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/bonnycastle_richard_henry_7F.html).

<sup>66</sup> Richard Henry Bonnycastle, *The Canada in 1841*, Londres, Henry Colburn, 1841, vol. 2, p. 117.

<sup>67</sup> Adam Fergusson est un gentleman-farmer originaire du Perthshire en Écosse. En 1831, il est envoyé par la société agricole Highland Society of Scotland en tant qu'administrateur au Canada et aux États-Unis pour étudier la situation agricole et les possibilités offertes aux immigrants. Il publie son rapport l'année suivante. En 1833, il publie également le récit de son voyage en Amérique du Nord. Il apprécie alors les opportunités qui s'offrent à lui au Haut-Canada et décide de s'y installer avec sa famille à l'été 1833. Au cours des décennies suivantes, il s'implique énormément en politique et dans l'amélioration de la situation agricole de la colonie. Il meurt en 1862. Pour plus de détails, voir Elwood H. Jones, «FERGUSSON, ADAM», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 9, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 16 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/fergusson\\_adam\\_9F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/fergusson_adam_9F.html).

<sup>68</sup> Adam Fergusson, *Practical Notes Made During a Tour in Canada, and a Portion of the United States, in MDCCCXXXI*, 2<sup>e</sup> édition, Édimbourg, William Blackwood; Londres, T. Cadell, Strand, 1834, p. 58.

<sup>69</sup> Godfrey Thomas Vigné est né en 1801 en Angleterre. En 1824, il devient avocat après avoir été admis au Barreau. En 1831, il entreprend un voyage en Amérique du Nord au cours duquel il visite les villes de New York,

remarque un élément caractéristique de certaines maisons canadiennes : « occasionally a tall pole or flag stagg, is placed in front of one of them, to indicate the residence of an officer of militia<sup>70</sup> ». Le cultivateur écossais Patrick Shirreff est cependant celui qui fournit les renseignements les plus intéressants à propos des mâts dispersés sur le territoire<sup>71</sup>. Voici ce qu'il raconte à ce sujet alors qu'il est dans la région de Châteauguay et de Huntingdon au début du mois d'août 1833 :

In passing up the Chateauguay, many flag-staffs or poles were observed, which owe their origin to an old law, requiring captains of militia so to distinguish their residences. My friend Mr —, residing near the frontier line, was appointed captain of militia some years ago, and erected a pole in front of his house. In the States similar poles are used for hotel sign-posts. The Yankees not being aware of this old custom, used to call at my friend's and ask for brandy, &c. He was much annoyed by such visitors, and while deliberating one day on the mode of restraining them, a spruce fellow walked into his parlour, and asked to be shaved. The pole was instantly stretched on the ground<sup>72</sup>.

L'ami de Shirreff est probablement un anglophone d'origine britannique. La région dans laquelle il se trouve comprend d'ailleurs une forte population anglophone. La tradition du rituel du mai de ce capitaine de milice semble être différente de celle de la version canadienne. En effet, au lieu de se faire octroyer cet honneur par les habitants, il plante lui-même le mai devant sa demeure. Peu importe les facteurs qui peuvent expliquer cette différence, il est clair que cet homme est peu attaché à ce symbole, car il n'hésite pas à s'en débarrasser après avoir été confondu avec un aubergiste par des visiteurs américains<sup>73</sup>.

---

Washington et Cincinnati et la vallée du Saint-Laurent. L'année suivante, il publie le récit de son périple dans lequel figurent de nombreux renseignements géographiques. Au cours de sa vie, il a également l'opportunité de visiter les Indes britanniques, les Antilles, le Mexique et le Nicaragua. Il publie d'ailleurs plusieurs autres récits de ses voyages au tour du monde. Il meurt en 1863. Pour plus de détails, voir « VIGNE, GODFREY THOMAS (1801-1863) », dans Sydney Lee (dir.), *Dictionary of National Biography*, Londres, Smith, Elder, & Co., 1899, vol. 58, p. 309.

<sup>70</sup> Godfrey Thomas Vigne, *Six Months in America*, Londres, Whittaker, Treacher & Co., 1832, vol. 2, p. 151.

<sup>71</sup> Peu d'informations existent sur Patrick Shirreff. Originaire de la région du East Lothian en Écosse, il est un fermier qui a reçu une bonne éducation. En 1833, il décide de partir pendant six mois explorer l'Amérique du Nord afin d'informer son frère, qui projette d'y immigrer, sur les conditions de vie des habitants de cette partie du monde. Deux ans plus tard, il publie le récit de son voyage. Pour plus de détails, voir G. E. Mingay, « A Scottish Farmer in North America: Patrick Shirreff's Tour of 1833 », *History Today*, vol. 13, n° 10 (octobre 1963), p. 700-710.

<sup>72</sup> Patrick Shirreff, *A Tour Through North America; Together With a Comprehensive View of the Canadas and United States. As Adapted for Agricultural Emigration*, Édimbourg, Oliver and Boyd; Londres, Simpkin, Marshall, & Co.; Glasgow, David Robertson; Dublin, William Curry, Jun. and Co., 1835, p. 133.

<sup>73</sup> Le commentaire de Shirreff quant aux mâts qui sont plantés devant les immeubles aux États-Unis afin d'indiquer des auberges ou des hôtels illustre à nouveau que le rituel de la plantation du mai est tombé dans l'oubli au sein de la population américaine.

Somme toute, les sources qui ont été présentées jusqu'à présent, hormis le récit de Philip Stansbury, font très peu ressortir le déroulement de la cérémonie de la plantation du mai dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme l'objectif principal de ce chapitre est d'analyser les festivités du rituel, il faut se tourner vers d'autres sources pour obtenir davantage de détails à ce sujet. La première est celle qu'utilise Christian Dessureault pour décrire le rôle patriotique des plantations du mai qui ont lieu en 1828 à Saint-Benoît. Il s'agit d'un article publié dans le journal réformiste *La Minerve* par un milicien de Saint-Benoît qui a assisté aux cérémonies. L'accent ici ne sera pas mis sur les éléments de l'article qui permettent de «démontrer le patriotisme et la fidélité au roi des officiers destitués<sup>74</sup>», mais plutôt sur ceux qui exposent le rôle traditionnel du rituel. Le milicien de Saint-Benoît affirme que le rituel «est très ancien même en ce pays; de tout temps nos ancêtres l'ont pratiqué et il se conserve encore dans nos campagnes». Il ajoute que les habitants «ont toujours distingué ceux qu'ils voulaient honorer: c'est de leur part un témoignage non équivoque de confiance et de respect. C'est un hommage rendu au héros, au brave, au citoyen utile à son pays, au magistrat intègre.» Il fait seulement allusion aux capitaines de milice, car il précise «que le *Mai* ne se rencontre guère qu'aux portes des Capitaines». Tout comme plusieurs élites réformistes canadiennes de cette époque, le discours de ce milicien est teinté d'une conception critique du gouvernement colonial et d'un intérêt marqué pour le modèle démocratique et égalitaire de la république américaine<sup>75</sup>. Ses paroles montrent qu'il conçoit le rituel du mai comme un symbole que les miliciens doivent s'approprier pour choisir ceux qui ont leur confiance et qui sont en droit de les diriger. Par conséquent, il est cohérent qu'il ne mentionne pas que les seigneurs étaient et sont encore parfois honorés par leurs censitaires, car ce rituel du mai servait à justifier et à reproduire l'ancien ordre social féodal qui est opposé à sa vision républicaine. Quoiqu'il en soit, cette source livre une description détaillée du déroulement du rituel traditionnel qui était réservé aux capitaines de milice par le passé:

Dès la veille du jour on cherche dans le bois l'arbre le plus beau, le plus sain, le plus droit. – S'il se rencontre un sapin, ce roi des forêts, qui porte tous ces caractères, on le choisit de préférence, et l'on a bien soin de lui conserver les beaux ramaux [sic] verts de sa tête. C'est alors un *Mai* parfait, auquel il ne manque plus qu'une girouette. – Le lendemain matin, le soleil n'a pas encore dardé ses rayons

<sup>74</sup> Christian Dessureault, «La crise sous Dalhousie», *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>75</sup> Louis-Georges Harvey, *Le printemps de l'Amérique française: américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005, p. 93-94.

sur la campagne que le *Mai* est déjà transporté à la porte du Capitaine; On a bientôt creusé le trou et approché les pierres nécessaires pour planter le Mai, il y est aussitôt affermi. C'est alors que le citoyen recommandable auquel on destine ce signe d'honneur éveillé par les cris d'allégresse, sort de sa maison et vient avec attendrissement recevoir ce témoignage d'amour, de respect et de reconnaissance. On l'accueille au milieu des cris de joie, on choisit le plus beau fusil, qu'on lui présente avec cérémonie, afin que le premier il imprime sur le tronc du Mai les stygmates guerrières dont il sera bientôt tout noirci. La fête finit par un déjeuné, où règne cet aimable abandon, et cette douce simplicité, qui font le partage des habitans de nos campagnes. Cette fête est toujours attendue avec impatience et l'on ne voit pas sans chagrin l'accident qui la peut faire manquer<sup>76</sup>.

Ce portrait s'apparente à celui du notaire Boisseau de l'île d'Orléans. Le milicien de Saint-Benoît précise qu'il décrit le rituel tel qu'il se déroulait anciennement. Comme il écrit son article en 1828, la période ancienne à laquelle il fait référence est probablement antérieure aux années 1820. Son témoignage expose par conséquent que la cérémonie de la plantation du mai a assez peu évolué depuis les années 1780 (époque des mémoires de Boisseau). Il s'agit toujours d'un rite fondé sur la relation de réciprocité entre un capitaine de milice et ses miliciens qui sert à solidifier et à confirmer leurs rapports hiérarchiques. Comme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les miliciens commencent les préparatifs la veille en choisissant et en taillant un arbre. Ils offrent au capitaine un mai qui symbolise leur reconnaissance de son autorité. Ce mai conserve aussi le même aspect, c'est-à-dire qu'il est entièrement émondé, hormis son sommet sur lequel on installe une girouette. Le capitaine complète le rituel en invitant les miliciens à prendre part à un repas qu'il a fait préparer dans l'objectif de mettre en lumière son pouvoir.

Si l'on se fie au milicien de Saint-Benoît, la fréquence du rituel du mai dans sa région diminue dans les années qui précèdent la rédaction de son article. En effet, il soutient que les capitaines de milice ont demandé à leurs miliciens de délaisser cette pratique, car ils « firent la réflexion que cette fête, arrivant toujours dans une saison, où les travaux de l'agriculture sont extrêmement pressés, crurent mieux faire de dispenser leurs miliciens de venir leur planter des Mais, et dès ce moment ils cessèrent d'en avoir ». Cependant, il est important de préciser qu'après la guerre de 1812 contre les États-Unis, la milice sédentaire tourne au ralenti, si bien qu'elle perd de son lustre. Ainsi, il est possible qu'en plus du calendrier agricole des habitants qui est soi-disant trop chargé, les capitaines de la région de Saint-Benoît demandent de ne plus

---

<sup>76</sup> Un milicien de Saint-Benoît, « MAI [1<sup>r</sup>.] », *La Minerve*, 12 mai 1828, p. 1-2.

être honorés d'un mai en raison du contexte du début des années 1820 qui fait qu'ils ne considèrent plus leur titre comme étant aussi prestigieux qu'auparavant, tout en invoquant des motifs de sollicitude. Nous ne savons pas si les capitaines de milice des autres régions de la vallée du Saint-Laurent agissent de la même manière que leurs collègues de Saint-Benoît. La chose qui est sûre par contre, c'est qu'on observe un regain de la pratique sur l'ensemble du territoire canadien dans le dernier tiers des années 1820. Comme l'explique Christian Dessureault, la raison de la reprise de la pratique du rituel du mai à Saint-Benoît est liée à la crise politique entre le gouverneur Dalhousie et les réformistes du Parti patriote. Cependant, cette crise est surtout active dans la grande région montréalaise<sup>77</sup>. Ailleurs dans la vallée laurentienne, il est probable que la hausse du nombre de mais observés soit liée davantage au renforcement de l'effectif et de la dimension élitaire de la milice. Cette affirmation concorde avec les faits observés par les voyageurs étrangers, c'est-à-dire que la majorité des mâts sont plantés devant la résidence des capitaines de milice entre les années 1826 et 1833.

Ainsi, les miliciens de Saint-Benoît détournent le rituel du mai en 1828 afin de «démontrer le patriotisme et la fidélité au roi des officiers destitués<sup>78</sup>». Dans une logique contestataire, ils utilisent un symbole, qui originellement servait à reproduire l'ordre social, pour exprimer leur «confiance envers les anciens officiers» et pour «démontrer que leur destitution par le gouverneur, pour des raisons politiques, n'avait aucunement affecté leur prestige<sup>79</sup>». Ainsi, la signification politique du rituel se modifie dans la région au nord-ouest de Montréal. Est-ce que les miliciens des autres régions agissent de la même manière avant les troubles de l'automne 1837<sup>80</sup>? Les deux prochaines sources présentées montreront que ce rite semble demeurer intact ailleurs dans la vallée laurentienne, car il permet toujours de cimenter la hiérarchie locale et de reconnaître, parmi les capitaines nommés par le gouvernement, ceux que les habitants considèrent comme les véritables leaders locaux.

---

<sup>77</sup> Pour plus de détails sur la crise politique de 1828, voir Christian Dessureault, «La crise sous Dalhousie», *op. cit.*, p. 167-199.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 196. Voir aussi p. 187. Dessureault insiste sur le fait que les officiers de milice doivent avoir la confiance de leurs miliciens.

<sup>80</sup> Allan Greer affirme qu'au cours des années 1830, des plantations du mai sur la Rive-Sud de Montréal (Beauharnois) mettent en scène des mâts qui «were decorated with liberal or even republican motifs». Le détournement de la signification politique du rituel du mai ne se déroule donc pas seulement à Saint-Benoît. Toutefois, il semble s'agir véritablement de cas isolés à l'échelle de la vallée du Saint-Laurent. Pour plus de détails, voir Allan Greer, *op. cit.*, p. 110.

La première source est le journal intime du notaire François-Hyacinthe Séguin. Ce dernier est l'un des rares Canadiens à commenter la plantation du mai. Originaire de Terrebonne, il pratique le notariat dans son village natal pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Outre son journal personnel qu'il rédige entre le 7 février 1831 et le 2 mars 1834, il a laissé peu de traces<sup>81</sup>. À l'entrée du 8 janvier 1832, il mentionne le décès d'un dénommé Jean Vienne de Lachenaie. Parmi les détails qu'il fournit sur cet homme, on retrouve ceci: «Honoré d'une commission de capitaine ses miliciens le distinguèrent [sic] de ceux de son grade par la présentation d'un mât qu'ils surent enjoliver de manière à mériter le fricot qui est la récompense ordinaire de cette marque distinctive<sup>82</sup>». Bien que succincte, cette description met en lumière qu'au début des années 1830, les miliciens de Lachenaie choisissent d'honorer spécifiquement Vienne parmi tous les capitaines de leur secteur montrant par là qu'ils approuvent particulièrement cette nomination. De plus, il ressort que le mai que l'on retrouve devant la demeure du capitaine de milice est toujours planté selon le même rituel fondé sur une relation de réciprocité: les miliciens se présentent pour faire un don (mai) qui symbolise leur subordination au capitaine et en retour, ce dernier leur offre un repas et de la boisson pour exposer son pouvoir.

La seconde source mise de l'avant est le roman *Charles Guérin: roman de mœurs canadiennes* rédigé par l'écrivain et politicien Pierre-Joseph-Olivier Chauveau. Ce dernier naît à Charlesbourg en 1820. Il grandit à Québec dans la maison de son grand-père maternel, un riche commerçant de grain. Pendant ses études en droit, il publie des poèmes et des articles dans les journaux. Il est admis au barreau en 1841. Il pratique son métier d'avocat pendant plusieurs années tout en s'intéressant de plus en plus à la politique et à la littérature. Il fréquente les cercles et les sociétés savantes et patriotiques de Québec. En 1843, il devient même président de la Société littéraire et historique de la vieille capitale. L'année suivante, il est élu pour la première fois comme député de Québec. Il est membre du parti réformiste mené par Louis-Hippolyte La

---

<sup>81</sup> Pour plus de détails sur la vie de Séguin et le contenu de son journal intime, voir Réjean Lemoine, «SÉGUIN, FRANÇOIS-HYACINTHE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 23 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/seguin\\_francois\\_hyacinthe\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/seguin_francois_hyacinthe_7F.html).

<sup>82</sup> Journal de François-Hyacinthe Séguin, 1831-1833, Bibliothèque et Archives publiques du Canada/MG24-I109, p. 40.



Fontaine. Il est réélu à de multiples reprises<sup>83</sup>. En parallèle à sa carrière politique, il commence à faire paraître de manière anonyme, dès février 1846, des parties de son roman *Charles Guérin* dans l'*Album littéraire et musical de la revue canadienne*. Son roman est finalement publié sous son véritable nom en 1853. Il lui permet d'occuper une place de choix dans l'univers littéraire canadien-français. Le livre raconte les histoires d'amour du héros Charles Guérin avec Marie Lebrun (surnommée Marichette) et Clorinde Wagnaër, mais selon les historiens Jean Hamelin et Pierre Poulin, cela ne constitue pas le cœur de l'intrigue :

Derrière une histoire d'amour conventionnelle et psychologiquement peu vraisemblable, se noue et se dénoue provisoirement la véritable intrigue du roman : la lutte des Canadiens français pour assurer leur épanouissement individuel et collectif. Le scénario nous présente les Anglais occupant tous les postes élevés du gouvernement et monopolisant le commerce. Par ailleurs, les professions libérales nous sont décrites comme étant encombrées par des « hommes oisifs, affamés et désespérés ». Il ne reste donc plus que l'agriculture, mais encore là les bonnes terres se font rares. Pour réaliser leurs ambitions, les jeunes Canadiens de ce roman sont tentés de s'expatrier ou de s'acoquiner avec des plus puissants. Ne vaut-il pas mieux bâtir un nouveau pays, comme le propose Jean Guilbeault, le jeune et fougueux patriote ? Charles Guérin suivra, dans cette optique, son ami Guilbeault. Ensemble, ils construiront, à même la forêt des « Townships », ce pays où l'industrie et le commerce leur appartiennent, où l'habitant n'est plus exploité et où se perpétuent les vertus des ancêtres de même que les coutumes traditionnelles<sup>84</sup>.

Il ressort très bien que Chauveau tente, à l'aide de son roman, de peindre une fresque de la société canadienne du début des années 1830. Cependant, puisqu'il rédige son histoire au milieu des années 1840, il est manifestement influencé par le climat social et politique de cette époque. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les noces, la période qui suit l'Acte d'Union de

---

<sup>83</sup> La carrière de Chauveau est loin d'être terminée après son premier séjour en politique. En 1855, il est nommé surintendant du bureau d'Éducation. Douze ans plus tard, il devient le premier premier ministre de l'histoire de la province de Québec. Réélu en 1871, il démissionne deux ans plus tard. Après avoir occupé brièvement un siège de sénateur, il devient président de la Commission du havre de Québec en 1876. Par la suite, il est nommé shérif de Montréal et enseigne le droit à l'Université Laval à Montréal. Il s'éteint en 1890. Pour plus de détails, voir Jean Hamelin et Pierre Poulin, « CHAUCHEAU, PIERRE-JOSEPH-OLIVIER », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 21 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/chaudeau\\_pierre\\_joseph\\_olivier\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/chaudeau_pierre_joseph_olivier_11F.html).

<sup>84</sup> *Ibid.* Pour d'autres analyses du roman de Chauveau, voir Jean-Pierre Duquette, « Charles Guérin et la fiction au XIX<sup>e</sup> siècle », *Voix et Images*, vol. 1, n° 2 (décembre 1975), p. 182-195 ; Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *Charles Guérin : roman de mœurs canadiennes*, édition présentée et annotée par Maurice Lemire, Montréal, Fides, 1978, 392 p. ; Patrick Imbert, « "Charles Guérin" ou le réalisme critique », *Lettres québécoises*, n° 13 (février 1979), p. 33-34 ; André Sénécal, « Charles Guérin : le récit et la thèse », *Voix et Images*, vol. 5, n° 2 (hiver 1980), p. 333-340 ; Roger Le Moine, « Les Anciens Canadiens ou l'envers de Charles Guérin », *Les Cahiers des dix*, n° 49 (1994), p. 139-158.

1841 est marquée par un renouveau religieux qui se manifeste dans les campagnes canadiennes par une grande ferveur religieuse (tempérance, assistance à la messe, pratique du carême, etc.). À l'instar du clergé ultramontain, plusieurs membres de l'élite prônent une idéologie de conservation des mœurs canadiennes. La fresque de Chauveau du début des années 1830 est donc teintée par cette idéologie qui raconte que «l'arrivisme et l'abandon des valeurs traditionnelles mènent le Canadien français à la faillite matérielle et morale<sup>85</sup>». Cela ne veut pas dire selon nous que le politicien québécois ne présente pas plusieurs coutumes canadiennes «sous leur vrai jour<sup>86</sup>». C'est-à-dire qu'il les décrit telles qu'elles se déroulent même si c'est pour alimenter une vision conservatrice du monde social. Ce dernier élément s'avère très important, car Chauveau raconte de manière très détaillée une plantation du mai dans son roman. Cette description permet d'en apprendre davantage sur les sens que peut prendre ce rituel à l'époque de l'article rédigé par le milicien de Saint-Benoît.

Le protagoniste principal de l'histoire, Charles Guérin, grandit dans un milieu rural de la Côte-du-Sud. Son père est commerçant et meurt alors qu'il est âgé de seize ans. Un émigrant anglo-normand originaire de l'île de Jersey, un dénommé Wagnaër, profite de ce décès pour obtenir le commerce paternel. Il tente également d'accaparer les propriétés terriennes des Guérin, mais la mère de Charles refuse toujours de les lui céder. Après être parti étudier le droit à Québec pendant quelque temps, Charles revient à la maison familiale. Il s'était amouraché de la nièce de son patron, Marie Lebrun (Marichette), pendant son séjour dans la vieille capitale, mais à son retour dans son patelin, il oublie son premier amour et tombe sous le charme de la fille de monsieur Wagnaër. Cette dernière se prénomme Clorinde. La mère de Charles constate l'attirance de son fils et l'encourage à la courtiser. C'est au milieu de cette histoire que vient se dérouler le rituel de la plantation du mai. Monsieur Wagnaër est devenu un personnage important au sein de sa communauté rurale et il est nommé major dans la milice locale. Ses miliciens décident de venir lui présenter leurs hommages le 1<sup>er</sup> mai. Clorinde et Charles sont également présents lors des festivités. Voici comment Chauveau relate le début de la cérémonie :

Il fut bien vite détourné de ses réflexions par un bruit qu'il entendit du côté de la maison de M. Wagnaër. C'étaient plusieurs groupes d'habitants armés de fusils qui s'avançaient dans cette direction. Charles crut d'abord que l'on avait fait quelque prisonnier, arrêté quelque voleur ou quelque meurtrier pour les conduire de

---

<sup>85</sup> André Sénécal, *op. cit.*, p. 335.

<sup>86</sup> Patrick Imbert, *op. cit.*, p. 33.

*capitaine en capitaine* jusqu'à la ville. Mais à l'air de gaieté, à la toilette rayonnante de ces braves gens, tous plus ou moins endimanchés, il reconnut bien vite qu'il s'agissait d'une fête, et non pas des sinistres préparatifs d'une instruction criminelle. En effet, il put distinguer, l'instant d'après, portée sur les épaules de plusieurs habitants, une longue pièce de bois, semblable au grand mât d'un navire, entourée de branches de sapin, de rubans et de banderoles de toutes les couleurs. Ce n'était rien moins qu'un *mai*, que l'on venait planter devant la maison de M. Wagnaër, récemment promu au grade de major dans la milice provinciale<sup>87</sup>.

À ce que l'on peut constater, le rituel débute de la même façon que dans les autres récits que nous avons analysés. Un groupe d'hommes se dirige avec détermination vers la demeure de celui qu'ils vont honorer. Ils lui apportent le symbole qui représente leur allégeance envers lui. La seule différence dans ce cas-ci est qu'ils transportent directement le mai sur leurs épaules au lieu de le faire tirer par des chevaux ou des bœufs. Dans la suite de son texte, Chauveau précise que la cinquantaine ou soixantaine de participants est constituée de deux compagnies de miliciens de la paroisse ayant à leur tête le capitaine Martin. Tout comme lors des plantations du mai de 1828 à Saint-Benoît, où le major Raizenne est honoré au même titre que les capitaines de la paroisse<sup>88</sup>, le récit de Chauveau met en lumière que certains officiers supérieurs, et non seulement les subalternes (capitaines), reçoivent dorénavant les hommages du mai. Cet élément fait à nouveau écho au fait que ce symbole devient à cette époque plus important aux yeux des officiers en raison du renforcement de la dimension élitaires de la milice. Un plus grand nombre souhaite être honoré d'un mai, car cela leur permet de rappeler à tous qu'ils détiennent un poste prestigieux.

Chauveau raconte par la suite que les miliciens, après s'être rendus devant le logis de Wagnaër, tirent un coup en l'air sous l'ordre de leur capitaine afin de, soi-disant, réveiller le major qui dort encore. Ce dernier ouvre alors sa porte, « en robe de chambre, et dans un négligé qui paraissait vouloir dire : quelle surprise vous me faites ! ». Pendant ce temps, sa fille « ouvrait une persienne et se montrait à la fenêtre, dans une toilette assez étudiée pour démentir l'étonnement que simulait le digne auteur de ses jours ». Le faux étonnement de Wagnaër met à nouveau en lumière que la cérémonie est une mise en scène ritualisée dont chaque acteur doit respecter les codes. Tout comme Boisseau le précisait une cinquantaine d'années plus tôt, les

---

<sup>87</sup> Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *Charles Guérin : roman de mœurs canadiennes*, Montréal, Georges-Hippolyte Cherrier, 1853, p. 152.

<sup>88</sup> Un milicien de Saint-Benoît, *op. cit.*

miliciens avertissent fort probablement le major la veille. Pourquoi alors feint-il d'être stupéfait? En faisant le don du mai, un symbole de reconnaissance de la supériorité sociale du major, les miliciens s'attendent à recevoir une récompense en retour. Leur don prend tout son sens lorsque Wagnaër, avant de leur offrir son contre-don, montre qu'il est surpris et touché par leur geste. La manifestation d'une réponse spontanée et émotive est très importante pour assurer l'efficacité du rituel. S'il ne la démontrait pas, il dévoilerait sous un jour trop cru le caractère normatif de la coutume et risquerait d'en compromettre l'efficacité symbolique sur l'édulcoration des rapports de pouvoir<sup>89</sup>.

Une fois les salutations terminées, Chauveau relate que le capitaine Martin entame un discours en l'honneur de Wagnaër. Ce dernier retourne ensuite le compliment à tous les participants. À leur grand plaisir, il conclut en les invitant «à se rendre à l'auberge du village, où on leur verserait généreusement du meilleur rhum de la Jamaïque, dont il venait de recevoir les quatre plus belles tonnes qui fussent jamais entrées dans la paroisse». À cette annonce, les miliciens tirent une seconde fusillade et prennent le temps d'ériger le mai «comme en triomphe au milieu des cris de joie d'une foule de femmes et d'enfants accourus de tous côtés». Pendant ce temps, on fait résonner, au son d'un cor de chasse, le fameux *God Save the King*. Chauveau résume tout cette mise en scène en ces mots :

Cette musique étrange, les naïves acclamations des spectateurs, la vive fusillade, les costumes pittoresques des habitants, les bonnets rouges et bleus qu'on agitait en l'air, les banderoles du *mai* qui flottaient au vent frais et léger du matin, la gaieté et la bonhomie des nombreux acteurs de cette scène, le sérieux grotesque de M. Wagnaër et du capitaine, formaient un tableau de genre des plus charmants, encadré dans le plus magnifique paysage et éclairé par les plus beaux rayons d'un soleil de printemps<sup>90</sup>.

Outre le côté pittoresque de son récit, Chauveau fournit de nombreux détails importants sur la nature du rituel destiné au major Wagnaër. Tout d'abord, on remarque pour la première fois l'influence du régime britannique dans le déroulement de la plantation du mai. En effet, l'hymne national de la Grande-Bretagne est joué par un musicien avant que le mât ne soit planté dans le

---

<sup>89</sup> Sur la nécessité de la démonstration d'amour dans le don d'une autorité politique envers ses subalternes, voir Élodie Lecuppre-Desjardin, «“Largesse!” De la magnanimité féodale à la stratégie gouvernementale dans les sociétés d'Ancien Régime», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 132-148.

<sup>90</sup> Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *op. cit.*, p. 152-154.

sol. Cet élément est également rapporté lors des plantations de 1828 à Saint-Benoît<sup>91</sup>. Les miliciens s'assurent de montrer publiquement leur fierté, ainsi que celle de la personne honorée, de faire partie de l'empire britannique. Christian Dessureault a mis en lumière qu'il est important à cette époque pour les officiers de milice qui sont membres du Parti patriote d'exhiber leur patriotisme et leur fidélité envers le roi d'Angleterre<sup>92</sup>. En fait, il s'agit d'une manière de symboliser leur soumission à l'autorité impériale.

Deuxièmement, Chauveau confirme une hypothèse mise de l'avant à partir de la description du notaire Boisseau, c'est-à-dire que la cérémonie et les réjouissances qui l'accompagnent ne regroupent pas uniquement les miliciens et l'officier à qui ils rendent hommage. Des femmes, et même des enfants, viennent y assister, ce qui donne un nouveau sens au rituel. Ce dernier devient un événement social majeur au même titre qu'une fête patronale, car il attire une bonne partie de la communauté (hommes, femmes et enfants). L'effet de foule est un élément qui assure l'efficacité d'un rituel qui sert à légitimer les rapports hiérarchiques. De plus, l'officier honoré ne se retrouve pas seul dans sa demeure. Clorinde, la fille du major, est présente à la fenêtre vêtue d'une belle tenue, comme si «elle semblait la reine ou plutôt la déesse à qui tous ces honneurs étaient rendus». Au cours de la cérémonie, elle n'hésite pas à parler et à faire des signes aux miliciens afin de les remercier et de les encourager. En plus de montrer que certaines femmes ne sont pas entièrement écartées du rituel, même si elles y jouent un rôle secondaire, cet exemple illustre que l'honneur accordé à l'officier de milice, qu'il soit capitaine ou major, rejaillit sur les autres membres de sa famille. Clorinde ressent qu'une partie de la marque de déférence faite à son père retombe sur elle, car par l'entremise du patriarche, c'est sa famille entière qui est distinguée.

Finalement, le dernier élément qui doit être analysé est la récompense que Wagnaër offre aux quelques dizaines de miliciens venus lui témoigner leur respect. Chauveau n'évoque pas un banquet avec de nombreux plats, mais plutôt une très grande quantité de boisson (quatre tonnes). Le major comprend très bien que, dans sa relation de réciprocité avec ses miliciens, l'eau-de-vie, dans ce cas-ci le rhum, doit être mise à leur disposition pour assurer l'efficacité du rituel. Tout comme à la fin du siècle précédent, l'alcool constitue l'un des éléments principaux des

---

<sup>91</sup> Un milicien de Saint-Benoît, *op. cit.*

<sup>92</sup> Christian Dessureault, «La crise sous Dalhousie», *op. cit.*, p. 190.

célébrations. Toutefois, le lieu où le rhum est distribué tend à indiquer que la plantation du mai n'est pas uniquement un rituel qui sert à rapprocher symboliquement Wagnaër de ses miliciens. Dans les descriptions des sources antérieures, la personne honorée invitait les participants à manger, et surtout à boire, dans sa demeure. Quant à lui, le major envoie ses miliciens à l'auberge du village. Il se contente de leur offrir ce qu'ils veulent et ne festoie pas avec eux. Il agit comme s'il lui était impensable de se mêler aux gens au bas de l'échelle sociale lors des festivités du rituel. Il cherche probablement à montrer la place qui revient à chaque personne dont le statut social diffère, car il garde en sa compagnie «le capitaine Martin et quelques-uns des plus anciens et des plus respectables habitants». Ce sont ces personnes qu'il décide d'inviter chez lui pour partager un déjeuner qui est, selon l'auteur, improvisé. Puis, à l'heure du dîner, il récidive en accueillant à sa table cette fois-ci le curé, le fils du seigneur (Jules de Lamilletière) et le notaire de la paroisse<sup>93</sup>. Est-ce vraiment le reflet de la réalité ou est-ce le conservatisme de Chauveau qui le fait imaginer que les miliciens sont les seuls à être associés à l'auberge et à la grande consommation de boisson, tandis que les membres de l'élite locale sont ceux qui se montrent plutôt sobres dans leur manière de fêter et qui méritent de partager la table du major? En considérant le contenu des autres sources que nous avons analysées, il serait surprenant que la majorité des célébrations qui suivent la cérémonie exposent une cassure aussi évidente entre les miliciens et l'officier de milice, car elles servent à créer une image de solidarité entre dirigeant et dirigés. Un officier comme Wagnaër, qui se distancie aussi manifestement de ses hommes lorsque vient le temps de festoyer et de consommer, constitue donc une opposition flagrante à l'objectif du rituel observé dans tous les autres témoignages entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et les années 1830.

En somme, la présence continue du don (mai) et du contre-don (banquet et/ou boisson), lors des célébrations décrites dans les récits de Stansbury, du milicien de Saint-Benoît, de Séguin et de Chauveau, signifie que le rituel du mai remplit encore, dans les années 1820 et 1830, l'objectif de consolider les rapports hiérarchiques dans les milieux ruraux. De plus, rien n'indique dans ces témoignages que ce rituel est systématiquement détourné avant l'agitation sociale de l'automne 1837 par des miliciens qui veulent choisir par eux-mêmes la personne qui devrait les diriger. L'analyse de la cérémonie et de ses festivités laisse plutôt penser que le rite

---

<sup>93</sup> Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *op. cit.*, p. 156-157.

est toujours fondé sur une relation de réciprocité entre un capitaine, ou parfois un autre officier, nommé par le gouvernement et les miliciens. Ces derniers décident simplement d'offrir un mai à ceux qu'ils préfèrent. Dans un contexte où la dimension élitaire de la milice et le nombre d'officiers sont plus élevés que dans les décennies antérieures, ce symbole de distinction sociale est sans doute décerné plus fréquemment par les miliciens. D'un autre côté, comme les capitaines, ou les majors, sont de plus en plus souvent issus du monde du commerce et des professions libérales, cela signifie que ceux qui sont honorés sont plus rarement du même milieu social que leurs miliciens. Par conséquent, il est nécessaire de nuancer l'énoncé d'Allan Greer selon lequel la plantation du mai «symbolize a relationship *within* a class<sup>94</sup>».

#### **4. Un rituel seigneurial dépendant de la volonté des habitants**

Tel qu'il a déjà été mentionné, lors des Rébellions patriotes de 1837-1838, le rituel du mai est détourné par des miliciens de certains secteurs du sud-ouest de la vallée du Saint-Laurent afin d'exprimer leur républicanisme et leur volonté de choisir ceux qui les dirigent. Cette modification de la signification politique du rite semble avoir un effet sur certains des sens que ce dernier prend au cours des années suivantes. Le récit de la cérémonie et des festivités d'une plantation du mai qui a lieu à Sainte-Mélanie en 1840 laisse croire que le rituel permet toujours de légitimer et de reproduire symboliquement l'ordre social, mais que certains habitants décident de l'organiser afin d'en tirer personnellement avantage ou d'obtenir des renseignements sur la personne qu'ils honorent. Le récit en question est une lettre que Louise-Amélie Panet adresse à son neveu Guillaume Lévesque le 29 mai 1840. Cette dernière est la fille du juge, politicien et seigneur Pierre-Louis Panet. En 1819, elle épouse le peintre, soldat et politicien d'origine britannique William Bent Berczy. Après avoir vécu pendant de nombreuses années à Sandwich (Windsor aujourd'hui), le couple déménage à Sainte-Mélanie en 1832 pour gérer la seigneurie d'Ailleboust dont Louise-Amélie a hérité de son père<sup>95</sup>. Cependant, Berczy

---

<sup>94</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 112.

<sup>95</sup> Après avoir acheté la seigneurie d'Ailleboust en 1800, Pierre-Louis Panet ne vient jamais y habiter, car il demeure à Montréal. Il y fait tout de même construire un manoir en 1811. Il décède l'année suivante et sa femme, Marie-Anne Cerré, décide alors de venir vivre à Sainte-Mélanie pour gérer la seigneurie. Elle y demeure jusqu'à sa mort en 1828. Le domaine seigneurial est ensuite laissé vacant par ses héritiers jusqu'à ce que Berczy et son épouse décident de s'en occuper en 1832. Pour plus de détails, voir Marthe Faribault-Beauregard (éditrice), *La vie aux Illinois au XVIII<sup>e</sup> siècle : Souvenirs inédits de Marie-Anne Cerré. Un voyage de Montréal à Kamouraska en 1840*,

doit souvent s'absenter au cours des deux premières années, car il est député du comté de Kent et siège à la chambre d'Assemblée du Haut-Canada située à Toronto. Après avoir quitté la vie politique, il s'installe définitivement avec sa femme dans le manoir construit par son beau-père<sup>96</sup>. Au cours de l'effervescence sociale et politique des années suivantes, Berczy se fait quelques ennemis parmi la population locale, car en plus d'être un antipatriote notoire, il est officier au sein de la milice de Berthier. Tel que l'a montré Greer, les officiers de milice constitutionnalistes sont souvent la cible des partisans patriotes au cours de l'automne 1837. Plusieurs d'entre eux subissent des charivaris violents afin qu'ils démissionnent de leur poste<sup>97</sup>. Berczy ne semble pas en avoir été victime, mais plusieurs de ses miliciens ne le portent pas dans leur cœur. Trois ans après les premières insurrections, il est toujours officier et possède alors le titre de major du second bataillon de milice du Régiment de Berthier<sup>98</sup>. C'est dans ce contexte que certains habitants de la seigneurie d'Ailleboust décident de venir l'honorer le 1<sup>er</sup> mai 1840.

Louise-Amélie raconte en détail le déroulement de cette plantation du mai dans sa lettre à son neveu<sup>99</sup>. Elle montre d'emblée que son mari et elle ne sont pas du tout familiers avec ce rituel canadien :

Des notables de nos Censitaires ne sont ils pas venus, à la fin d'avril prier Mons<sup>f</sup> Berczy de leur permettre de lui élever un Mai devant sa porte. Son premier mouvement fut de le refuser, les voyant s'en peiner il y consentit Je m'informai dans cette occurrence inattendue de l'usage dans ces occasions, et j'appris qu'on donnait un repas à ceux qui vous faisoient l'honneur d'un Mai. S'il y avoit eu quelque maison publique dans l'endroit, là, à ma grande joie se seroit faite la fête ; n'ayant pas cette commodité je me déterminai de donner le repas chez moi, et Mr Berczy fut du même avis<sup>100</sup>.

---

Montréal, Société de recherche historique, 1987, p. 34 ; André Morel, « PANET, PIERRE-LOUIS (1761-1812) », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 27 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/panet\\_pierre\\_louis\\_1761\\_1812\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/panet_pierre_louis_1761_1812_5F.html).

<sup>96</sup> Pour plus de détails sur William Bent Berczy et Louise-Amélie Panet, voir Marthe Faribault-Beauregard, *op. cit.*, 132 p. ; John Andre et J. Russell Harper, « BERCZY, WILLIAM BENT », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 10, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 27 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/berczy\\_william\\_bent\\_10F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/berczy_william_bent_10F.html).

<sup>97</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 69-86, 245-257.

<sup>98</sup> Marthe Faribault-Beauregard, *op. cit.*, p. 46.

<sup>99</sup> Le neveu de Madame Berczy, Guillaume Lévesque, se trouve à ce moment-là en France. Il s'y est exilé à la suite de sa participation à la seconde rébellion de 1838.

<sup>100</sup> Louise-Amélie Panet, « Extrait d'une lettre de Madame Berczy datée de Daillebout le 29 Mai 1840 », dans Marthe Faribault-Beauregard, *op. cit.*, p. 48-50.



Comment ces deux membres de l'élite, surtout Louise-Amélie qui est Canadienne française, peuvent-ils ignorer l'existence du rituel du mai ? Il faut prendre en considération que les deux résident la majeure partie de leur vie dans le Haut-Canada ainsi que dans les centres urbains de Montréal et de Québec. Ces endroits ne sont pas des lieux où se déroulent des plantations du mai dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'ils mettent les pieds à Sainte-Mélanie dans les années 1830, ils n'ont pas souvent eu la chance d'être en contact avec les coutumes des populations campagnardes canadiennes. De plus, tout laisse croire que le rituel du mai seigneurial, qui semble être de moins en moins présent dans la vallée du Saint-Laurent à cette époque, n'a pas été célébré en l'honneur de Berczy depuis son arrivée. Pour ce qui est du rituel réservé aux officiers de milice, il ne lui a sans doute jamais été destiné si l'on prend en considération ses convictions antipatriotes. Même s'il est possible que d'autres officiers vivant dans la seigneurie aient été honorés d'un mai, le couple semble n'avoir jamais assisté à ces cérémonies.

Si le couple Berczy n'a jamais eu vent ou été les destinataires du rituel du mai, bien qu'ils habitent la seigneurie depuis quelques années, cela signifie que ce rite n'a plus lieu aussi souvent que lors des décennies antérieures et qu'il n'est plus imposé par les seigneurs. Dans ces circonstances, comment expliquer que certains villageois de Sainte-Mélanie souhaitent venir offrir ce symbole de prestige social à William Bent Berczy en 1840 ? Quel est leur objectif ? Il suffit d'analyser la suite de la lettre de Louise-Amélie pour répondre à cette question. Après avoir décrit leur ignorance du rituel du mai et comment les habitants les instruisent quant aux devoirs traditionnels du seigneur dans le cadre de cette relation de réciprocité (servir un repas au manoir à un nombre précis de participants à la cérémonie), elle raconte que la famille du seigneur ne cuisine pas elle-même les plats. Cette tâche revient à des servantes ou à des filles engagées pour l'occasion : « Esther Michaud (servante de la Maison) avec trois autres femmes se sont donc mises à l'œuvre pendant huit jours. Elle a faite une pleine Chambre de Tourtieres, tourtes, beignes, etc etc On a mitonné la soupe dans une grande Chaudiere à Sucrierie ; deux de mes voisines ont cuit les patates, et suivant la méthode des Noces de Campagne les plats se touchoient sur la table. » Les convives ont droit à de nombreux mets dignes d'un fastueux banquet. Ce repas offert par Berczy est plus varié que celui décrit par le notaire Boisseau à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. À ce titre, l'évolution du rituel de la plantation du mai s'apparente à celle

des noces canadiennes, car, dans les deux cas, la diversité culinaire et l'ampleur des repas s'accroissent au fil des décennies<sup>101</sup>.

La suite du témoignage de Louise-Amélie montre que le repas se déploie conformément aux principes du rituel du mai seigneurial, c'est-à-dire qu'il reproduit et légitime les hiérarchies sociales locales. Elle relate que les convives acceptent de prendre place à la table selon une disposition qui met en évidence le rang social de chacun :

Les Bancs de l'Eglise ont procuré des Sieges aux convives qui se sont placés autour d'une table en fer-à-cheval dont ton Oncle [Berczy] occupoit le centre, à sa droite etoit le Capitaine de Milice Massicotte, qui a vraiment les manieres d'un Gentilhomme, à sa gauche etoit le richard Guilbeault, qui a retiré L 700 du produit de ses terres l'année derniere. Mons<sup>r</sup> Hervieux faisoit les honneurs d'un des bouts de la table, et Pierre Riberdy de l'autre. J'étois placé en face de M Berczy ayant Mad Panet et Mad<sup>le</sup> Eulalie Panet à mes côtes<sup>102</sup>.

Les personnes les plus importantes se trouvent au centre et plus on s'en éloigne, plus l'importance du statut social de la personne diminue. Aux côtés du seigneur se trouvent le capitaine de milice et un riche cultivateur de la région. Au bout de la table figurent un dénommé Hervieux et Pierre Riberdy. On sait peu de choses sur Hervieux, mais le recensement de 1842 indique que Riberdy est un cultivateur de Sainte-Mélanie qui semble un peu plus aisé que la moyenne<sup>103</sup>. Ainsi, il est fort probable que seuls des habitants parmi les plus importants de la seigneurie ont décidé de venir honorer Berczy. Moins de deux ans à peine après les troubles de 1837-1838, ils tentent peut-être de retrouver une place favorable dans la hiérarchie locale en gagnant la confiance et en faisant plaisir à celui qui incarne le pouvoir colonial nouvellement réinstauré dans la communauté. Le rituel du mai leur permet sans doute de montrer au seigneur Berczy qu'ils ont abandonné toute tendance républicaine et qu'ils reconnaissent et se soumettent à son autorité et à celle du gouvernement. D'autres éléments des festivités présentés plus loin viendront confirmer cette idée. La disposition des convives fait également ressortir un autre

---

<sup>101</sup> Allan Greer mentionne également que les plantations du mai qui se déroulent dans la région montréalaise au cours des années 1830 proposent des banquets plus élaborés que celui décrit par Boisseau à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Allan Greer, *op. cit.*, p. 110. Pour connaître l'évolution du genre de nourriture consommée par les habitants canadiens et les raisons qui expliquent pourquoi les repas des noces sont devenus plus fastueux entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, voir le premier chapitre sur les noces.

<sup>102</sup> Louise-Amélie Panet, *op. cit.*, p. 48-50.

<sup>103</sup> Le recensement de 1842 indique que par rapport à la majorité des cultivateurs de Saint-Mélanie, Riberdy possède plus d'arpents de terres, sa production agricole est plus élevée et il détient plus d'animaux de ferme. Pour plus de détails, voir Bibliothèque et Archives Canada, MG 31 C1, Recensement du Canada-Est (1842), Berthier, Sainte-Mélanie d'Ailleboust, vol. 38, p. 793.

aspect important du rite. Les femmes, du moins celles proches de la famille seigneuriale, participent minimalement aux réjouissances qui suivent la plantation du mai. Bien qu'elles soient présentes à la table (Louise-Amélie est entourée de sa sœur Marie-Anne Panet et de sa cousine Eulalie Panet), elles ne font qu'assister au cérémonial qui lui se déroule uniquement entre les censitaires et le seigneur. Elles occupent donc une place secondaire. Le rituel met en lumière les tâches qui sont dévolues à leur genre. Elles remplissent leur devoir de femmes de l'élite en étant aux côtés du destinataire du mai lorsque leur présence est requise et souhaitée, c'est-à-dire, dans ce cas-ci, lors du repas. Elles auraient probablement aussi été plus impliquées si le rituel avait mis en scène des danses.

Une fois le repas entamé, Louise-Amélie montre à nouveau par la description qu'elle en donne que les censitaires présents agissent en concordance avec la tradition de la fête du mai, car quatre ou cinq d'entre eux interrompent à quelques occasions la conversation pour se lever et aller tirer sur le mât planté devant le manoir. De son côté, Berczy attend la fin du repas pour se lever à son tour et, dans un autre geste de réciprocité, s'adresser à ses invités afin de les remercier de l'honneur qu'ils lui ont réservé :

Le dessert servi M<sup>r</sup> Berczy se leva et dit qu'il avoit fait, depuis sept ans, qu'il habitoit les Seigneuries, tout ce qui étoit en lui pour mériter la confiance de nos censitaires et contribuer à leur bien être, qu'il en étoit récompense dans ce moment par le témoignage public d'estime qu'on lui donnoit ; qu'il les en remercioit et qu'à cette occasion ils alloient boire, tous ensemble, à la santé de la Reine : Mons<sup>r</sup> Berczy emplit donc son verre en disant : à pleine rasade Messieurs ! La santé fut bue debout avec cris répétés de Hourra ! Hourra ! vive la Reine !! En moi-même je disois : vive le peuple pour la mutabilité !!! [...] et tandis qu'on buvoit à sa santé ; tant est puissant sur nous le suffrage unanime d'un grand rassemblement d'hommes, Il oublia entièrement, pour le moment, qu'il y en avoit probablement, dans la Compagnie de ceux qui avoit dit qu'ils le prendrait [sic] au premier arbre Vert<sup>104</sup>.

La dernière partie de la citation de Louise-Amélie s'avère lourde de sens. Elle relate que bien que tous les convives soient enthousiastes et fiers d'honorer et de boire à la santé de leur seigneur, quelques-uns d'entre eux avaient auparavant affirmé qu'ils s'en prendraient à lui. Cela fait probablement référence au fait que, deux ou trois ans plus tôt, Berczy était très impopulaire en tant qu'officier de milice constitutionnaliste. En plein cœur de la crise qui secouait le Bas-Canada, certains habitants planifiaient peut-être, s'il avait reçu un mai, le lui retirer et lui faire

---

<sup>104</sup> Louise-Amélie Panet, *op. cit.*, p. 48-50.

un charivari violent. En 1840, le contexte a beaucoup changé en très peu de temps. Comme les censitaires qui sont venus honorer Berczy sont parmi les plus en vue de la seigneurie, ils cherchent sans doute maintenant à se rapprocher de lui. Ils savent qu'il est avantageux d'être dans ses bonnes grâces s'ils veulent préserver une place de choix dans la hiérarchie locale. Pour eux, il est maintenant temps de penser à avantager leur situation personnelle et non plus de défendre les valeurs républicaines du bien commun. Par conséquent, lorsqu'ils décident d'organiser la cérémonie et de prendre part à la fête qui suit, ils sont conscients qu'ils doivent respecter le rituel et mettre de côté le ressentiment qu'ils peuvent entretenir à l'égard du seigneur. En réalité, ils utilisent le rituel seigneurial, qui tombe de plus en plus en désuétude dans la vallée du Saint-Laurent et qui n'est plus du tout obligatoire, pour faire avancer leur cause personnelle, même s'ils doivent mettre de côté leur propre fierté en portant allégeance à Berczy.

La citation de Louise-Amélie fait ressortir deux autres éléments qui méritent d'être analysés de plus près. La mention du toast met en évidence un sujet qui n'avait pas encore été abordé jusqu'à présent dans la lettre, c'est-à-dire la boisson. Cette dernière est bel et bien présente dans le rituel du mai même si Louise-Amélie ne semble pas avoir jugé bon d'en mentionner la quantité et la sorte. Cela montre qu'elle constitue toujours une condition *sine qua non* de la relation de réciprocité entre les censitaires et le seigneur. Le toast fait également écho à un aspect qui a été soulevé dans les descriptions de Chauveau et du milicien de Saint-Benoît : l'influence du régime britannique. Au lieu de jouer ou d'entonner le *God Save the Queen*, les censitaires lèvent leur verre, sous l'impulsion de Berczy, à la santé de la reine Victoria. Il s'agit d'une autre manière d'exposer l'assujettissement des habitants envers l'autorité coloniale britannique et envers l'ordre en général. Tel que nous l'avons déjà expliqué, à peine deux ans après la Déclaration d'indépendance du Bas-Canada de Robert Nelson, les censitaires de Sainte-Mélanie acceptent, peut-être à contrecœur, le verdict de la défaite et la fin des républicains. D'ailleurs, Louise-Amélie ne manque pas de l'observer lorsqu'elle écrit, dans un sens triomphaliste, «vive le peuple pour la mutabilité!!!». Un autre élément des festivités met en lumière comment le gouvernement britannique a su faire réimposer le respect de son autorité à Sainte-Mélanie. Madame Berczy relate qu'après le toast porté à la santé de la reine, sa cousine Eulalie Panet (fille de son oncle Antoine-Nicolas Panet) lui dit qu'elle souhaite interpréter une chanson qu'elle avait composée pour la circonstance. Elle acquiesce à sa demande. Eulalie commence alors à chanter en compagnie de certains censitaires à qui elle avait auparavant

transmis les paroles du refrain. Louise-Amélie s'est assurée de retranscrire cette chanson dans sa lettre :

Mais il faut, avant, d'expliquer, qu'en haut du Mai, avoit été placé le pavillon Anglois.

1er

Habitants de la Montagne  
Tous descendans des François  
Voilà qu'on est en campagne  
Pour fêter un bon Anglois  
Le Pavillon Britannique  
On ne peut mieux Honorer  
Que quand l'Estime publique  
Vient pour vous le présenter

2e

En ce jour de réjouissance  
Ou le Mai se fait planter  
Chacun a foit diligence  
Pour s'y rendre le premier  
O ! Beau Pavillon Britannique  
Qui chez toi pointe à tout vent  
Ta couleur magnifique  
Ce Mai surmonte en flottant

3e

Invité à cette table  
Faison Honneur au Paté  
Gouton au jus délectable  
Qui va nous mettre en gaité  
Le Pavillon Britannique  
Par nous tous est honoré  
D'une maniere Publique  
Buvons à votre Santé<sup>105</sup>

Cette chanson montre que les loyalistes peuvent exprimer librement sur la place publique leur attachement à la couronne britannique sans crainte de représailles. Il est facile de comprendre cet attachement de la part des membres des familles Panet et Berczy, puisqu'ils ont toujours été de fervents défenseurs du gouvernement colonial. Louise-Amélie précise d'ailleurs que son mari « parut attendri pendant le chant ». En revanche, si parmi les censitaires qui écoutent Eulalie et leurs compagnons chanter, certains sont toujours républicains, ils auraient peut-être préféré que les allusions à cette autorité britannique soient moins nombreuses. Toutefois, ils ne peuvent plus extérioriser leur mécontentement. Ils ont d'ailleurs accepté cet état de fait en décidant de

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

participer à la fête. La description de Louise-Amélie met donc en lumière que le rituel du mai seigneurial préserve plusieurs de ses caractéristiques traditionnelles, mais qu'il est adapté au contexte sociopolitique de l'époque, car il propose une manifestation incontestée de loyalisme caractérisée par la liberté de porter un toast à la reine et de hisser et de chanter le drapeau britannique publiquement.

En dernier lieu, la plantation du mai qui a lieu à Sainte-Mélanie en 1840 permet de confirmer un point qui demeurait nébuleux. Le récit de Philip Stansbury laissait croire que les seigneurs étaient encore parfois honorés d'un mai en 1821. Toutefois, comme toutes les sources des années subséquentes précisaient que le rituel était destiné aux capitaines de milice (et à quelques majors à partir du tournant des années 1830), il semblait clair que les habitants avaient, au fil du temps, fortement privilégié ces officiers au détriment des seigneurs. La lettre de Louise-Amélie démontre qu'ils n'ont pas totalement abandonné le rite seigneurial dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui permet donc d'éclairer une historiographie qui ne parvenait pas à élucider cette question<sup>106</sup>. À l'instar de certains censitaires de Sainte-Mélanie, au lieu de se faire imposer le rite sur une base annuelle comme au XVIII<sup>e</sup> siècle, les habitants décidaient probablement de l'organiser lorsqu'ils pouvaient soutirer un avantage personnel quelconque à se soumettre au seigneur et à reconnaître son autorité.

## 5. La transformation du rituel en fête communautaire

À partir des années 1850, les sources du corpus faisant allusion à la plantation du mai sont peu nombreuses. Aucune ne mentionne le rituel seigneurial. L'absentéisme des seigneurs et surtout l'abolition du régime seigneurial en 1854 expliquent l'extinction de ce rituel<sup>107</sup>. Les

---

<sup>106</sup> Allan Greer, *op. cit.*, p. 111-112; Benoît Grenier, *Brève histoire du régime seigneurial*, *op. cit.*, p. 97-98.

<sup>107</sup> En 1854, une loi nommée l'*Acte seigneurial* est votée par les députés du Canada-Uni. Cette loi met fin définitivement au régime seigneurial en tant que cadre juridique et politique. Les seigneurs sont alors dédommagés (par l'État et les censitaires) et conservent la propriété des terres de leur domaine qui n'avaient pas encore été concédées. De leur côté, les habitants peuvent devenir propriétaires de leur censive en rachetant le capital de leur rente. Benoît Grenier explique que seuls les plus riches y parviennent sur le coup, si bien que certaines familles continuent de payer la rente annuelle, appelée rente constituée, aux descendants des seigneurs jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Grenier ajoute que dans les endroits «où vit la famille seigneuriale, les manifestations d'honorabilité entourant le seigneur et les siens ne s'estompent pas non plus en 1854. [...] Ces marques de déférence envers l'ancienne famille seigneuriale mettront du temps à s'effacer notamment lorsque celle-ci continue à demeurer sur place longtemps après, comme à Trois-Pistoles. Ces familles résidentes se maintiennent parmi l'élite locale et certains des leurs accèdent aux nouvelles fonctions politiques, tels ces anciens maires à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.» D'autres sont aussi nommés par l'autorité coloniale officiers de milice, juge de paix, etc. Ainsi, l'abolition du

capitaines de milice sont dorénavant les seules figures de l'élite à qui le mai est toujours offert. Toutefois, les récits qui seront présentés montrent que la plantation du mai, dans un contexte post-rébellion, perd son ancienne portée symbolique. Par exemple, le cultivateur François-Hyacinthe Saint-Germain, qui vit dans le village de Saint-Louis-de-Blandford entre 1855 et 1885, précise que le «capitaine de milice avait une époque de l'année qui quelquefois lui ménageait d'agréables surprises ; c'était le premier jour de mai». Cet officier ne sait jamais s'il sera le destinataire d'un mai, car la coutume n'est plus pratiquée systématiquement par les miliciens comme par le passé. Ces derniers décident de l'exécuter non plus afin d'approuver un capitaine nommé par le gouvernement, mais seulement lorsqu'ils ont apprécié les années de service de l'un d'entre eux. En pareilles circonstances, le lieutenant de la milice locale se met, dès le début de janvier, à la tête d'un groupe dont l'objectif est de récompenser ce capitaine d'un mai. L'organisation de la cérémonie et de la fête doit se faire secrètement «afin de causer une surprise au brave militaire». Il existe donc encore l'idée d'un soi-disant effet de surprise. Pour ce faire, le groupe mandate une femme d'avertir l'épouse du capitaine de l'honneur qui lui sera accordé. Ensemble, elles doivent aussi préparer discrètement le repas qui sera servi aux invités après la cérémonie. Bien que les femmes jouent à nouveau un rôle destiné à mettre en valeur publique les représentants de la gent masculine, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un rôle

---

régime seigneurial ne constitue pas en soi la fin de la préséance sociale et économique des anciens seigneurs. Toutefois, comme l'indique à nouveau Grenier, à «bien des égards [...], la position privilégiée des seigneurs paraît fragile, en particulier en ce qui concerne les honneurs qui leur sont réservés, lesquels sont alors souvent partagés avec d'autres notables de la communauté. Le transfert de la plantation du mai envers les capitaines de milice, la multiplication des inhumations sous l'église et de certaines épithètes d'honneur (écuyer, par exemple) constituent des indices d'une fragilisation de l'autorité symbolique seigneuriale, d'autant que celle-ci délègue souvent la gestion de la seigneurie à une tierce personne du fait de son absence.» Lorsque l'on songe aussi que l'honneur du mai était avant tout lié au titre de seigneur, le rite perd tout son sens en son absence. Ainsi, il n'est guère surprenant que la plantation du mai ne soit jamais mentionnée après 1854 dans les sources du corpus. Pour plus de détails, voir Benoît Grenier, *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 363-365 ; «Élites seigneuriales, élites municipales : le pouvoir seigneurial à l'heure de l'abolition», dans Thierry Nootens et Jean-René Thuot (dir.), *Les figures du pouvoir à travers le temps : Formes, pratiques et intérêts des groupes élitaires au Québec, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 57-64. Sur le même sujet et du même auteur, voir également *Brève histoire du régime seigneurial*, *op. cit.*, p. 97-98, 191-210 ; «“Mort d'extrême vieillesse” : histoire et mémoire du régime seigneurial depuis 1854», dans Benoît Grenier et Michel Morissette (dir., avec la collaboration d'Alain Laberge et d'Alex Tremblay-Lamarche), *Nouveaux regards en histoire seigneuriale au Québec*, Québec, Septentrion, 2016, p. 398-430 ; avec Michel Morissette, «Les persistances de la propriété seigneuriale au Québec ou les conséquences d'une abolition partielle et progressive (1854-1940)», *Histoire & Sociétés rurales*, vol. 40 (2<sup>e</sup> trimestre 2013), p. 61-96 ; «L'Église et la propriété seigneuriale au Québec (1854-1940) : continuité ou rupture», *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n<sup>o</sup> 2 (2013), p. 21-39 ; «“Le dernier endroit dans l'univers” : À propos de l'extinction des rentes seigneuriales au Québec, 1854-1971», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n<sup>o</sup> 2 (automne 2010), p. 75-99.

fort important : elles orchestrent le contre-don en s'occupant de la préparation de la nourriture et de la gestion du repas collectif. La manière d'organiser la plantation du mai ne diffère pas de ce qui se faisait par le passé, mais les gens s'y prennent beaucoup plus en avance et leur objectif n'est plus le même. Il est par conséquent permis de se demander s'il s'agit toujours d'un rituel, car la coutume sert plutôt à féliciter un capitaine pour sa belle carrière dans la milice qu'à légitimer son autorité et à reproduire la hiérarchie locale. Les longs préparatifs s'apparentent donc davantage à un prétexte pour organiser une fête de village qui amuse et qui regroupe plusieurs habitants.

La suite de la description de Saint-Germain le confirme, car elle expose que le cérémonial du mai demeure identique, mais que les festivités l'accompagnant sont plus imposantes et fastueuses. Le 1<sup>er</sup> mai, « toute la population était sur pied à bonne heure. On apportait le mai ; tous les organisateurs de la fête suivaient en procession, donnant force signe de joie, signes avant-coureurs du plaisir qu'on allait avoir ; on arrivait enfin chez le héros du jour, monsieur le capitaine. » Tout comme dans le récit de Chauveau, des hommes transportent le mai et des femmes les suivent afin d'assister ensuite à la plantation, ce qui illustre le fait que la fête rassemble dorénavant une bonne partie de la population. L'auteur prend également le temps de décrire en détail le genre de mai que les habitants de son village ont l'habitude d'offrir. Si la hauteur de ce mâât ne change pas (cinquante à soixante pieds), ses décorations se diversifient. Auparavant, seul le sommet possédait quelques branches (nommée le bouquet) et était muni parfois d'une girouette. Dorénavant, le mai est « garni de hune ou plate-forme sur laquelle on plaçait des fusils en bois comme ornement : on plaçait au haut du mâât une poulie pour hisser le pavillon en certaines circonstances ». Le drapeau britannique est probablement souvent affiché au sommet. Saint-Germain précise que certains mais sont encore plus sophistiqués et sont très dispendieux : « On les peignait en blanc, avec quelques décorations dorées ». Le coût de ces ornements dépasse la centaine de dollars. Tout comme lors des noces que décrit Saint-Germain, le niveau de revenus plus élevé des habitants de Saint-Louis-de-Blandford dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle leur permet de dépenser de fortes sommes pour des denrées et des objets, dans ce cas-ci un mai, qu'ils destinent aux réjouissances populaires<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Pour plus de détails sur le niveau de revenus des habitants de Saint-Louis-de-Blandford dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, voir le premier chapitre sur les noces.



Bien que l'apparence du mai soit de plus en plus éclectique, selon les goûts et les moyens financiers des villageois, la manière de le présenter au capitaine de milice reste la même. Voici comment ce dernier réagit selon le cultivateur de Saint-Louis-de-Blandford :

Il fallait voir l'étonnement que manifestait ce brave militaire, lui qui se trouvait pris à l'improviste. Il était néanmoins très flatté de cette marque d'estime, jamais il ne pourrait trop remercier ses amis de l'honneur qu'ils lui faisaient ; il était vraiment confus de ne pouvoir leur donner un acompte sur cette dette de reconnaissance, en leur procurant une bonne fête pour rappeler ce mémorable événement ; il regrettait beaucoup de ne pas avoir été prévenu car il se serait préparé pour répondre dignement à cette marque d'estime de la part de ses nombreux amis ; mais tout de même, il se faisait un plaisir, un honneur de leur offrir d'entrer dans son humble demeure prendre le coup d'appétit de la reconnaissance !....

Tout comme le major Wagnaër du roman de Chauveau, la stupéfaction du capitaine devant l'arrivée des miliciens et du mai semble être une mise en scène. Bien que Saint-Germain raconte que la fête est restée secrète, il serait surprenant que le capitaine, à l'opposé de ce qui est relaté dans les témoignages antérieurs, ne sache rien de ce qui l'attend. À l'instar de Wagnaër, il joue fort probablement le jeu de la surprise afin de paraître humble et amical aux yeux des habitants. Comme il sait que la cérémonie était fondée anciennement sur une relation de réciprocité entre ses miliciens et lui, il pose les mêmes vieux gestes théâtralisés qui lui permettaient d'assurer l'efficacité du rituel.

Lorsqu'il pénètre dans sa demeure en compagnie des participants, le capitaine adopte le même comportement, c'est-à-dire qu'il se montre étonné en découvrant sa cuisine remplie de plusieurs plats : «ce n'était que piles de tartes, amas de viandes, tables chargées de confitures, de beignes, de carafes pleines de la meilleure jamaïque». La liste de ces denrées fait écho aux descriptions de Pierre-Joseph-Olivier Chauveau et de Louise-Amélie Panet, car elle confirme que les festivités suivant le cérémonial du mai comprennent toujours une abondance d'eau-de-vie et, depuis les années 1830, une plus grande diversité culinaire. Après que tous les invités aient pris place, Saint-Germain raconte que le repas se déroule selon le modèle habituel : «Pendant le temps du premier service les jeunes gens bombardaient le Mai de coups de fusils chargés à poudre c'était un feu roulant tout le temps du repas ; on ne cessait la fusillade que

lorsque les munitions faisaient défaut et que le Mai était bien noirci par la poudre<sup>109</sup>». Cette action de noircir le sommet du mai, qui est constamment rapportée dans l'ensemble des sources, met l'accent sur la virilité, car elle s'apparente à une compétition de tirs de fusil. Elle met en lumière que la fête du mai s'adresse toujours en premier lieu aux hommes, car elle est centrée sur des éléments associés à la construction de leur genre.

Le seul autre témoignage de cette époque qui traite d'un mai offert à un capitaine de milice est un livre sur l'histoire de Baie-du-Febvre, un village situé sur la rive-sud du lac Saint-Pierre, rédigé par l'abbé Joseph-Elzéar Bellemare<sup>110</sup>. Ce dernier y raconte qu'en 1858, le capitaine de milice Joseph Duguay a l'honneur de recevoir un mai devant sa demeure. Comme dans le récit de Saint-Germain, tous les éléments traditionnels des réjouissances qui suivent la plantation sont présents au cours de la journée : «banquet, fusillade, adresse présentée par son ami et voisin, le docteur Joseph Smith, chirurgien du 2e bataillon d'Yamaska, puis musique et chants de circonstances». Bellemare retranscrit d'ailleurs les paroles de l'une des chansons qui a été entendue au cours du repas :

I

Au milieu du village,  
Il est un mai planté.  
On en connaît le maître.  
C'est le capitaine Duguay.  
*Refrain* : Vive la rosée  
Du joli mois de mai !

2

On en connaît le maître  
C'est le capitaine Duguay.  
On lui couvre la tête  
D'un beau poisson doré. — Vive la rosée.

---

<sup>109</sup> François-Hyacinthe Saint-Germain, *Charles Héon, fondateur de la Paroisse de Saint-Louis de Blandford : premier colon du comté d'Arthabaska ; mœurs, coutumes, épisodes de la vie d'autrefois*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1905, p. 65-68.

<sup>110</sup> Joseph-Elzéar Bellemare est né à Yamachiche en 1849. Après avoir fait ses études au Séminaire de Nicolet, il est ordonné prêtre à Trois-Rivières en 1872. De 1873 à 1875, il devient vicaire de Baie-du-Febvre. Il enseigne par après au Séminaire de Nicolet et occupe différentes charges curiales à travers le Québec. De 1898 à 1913, il devient curé de Baie-du-Febvre. Il prend ensuite sa retraite et se retire à Nicolet. Avant qu'il ne décède en 1924, il rédige deux livres sur l'histoire de Baie-du-Febvre et de Nicolet. Pour plus de détails, voir Notice biographique, Fonds Elzéar Bellemare, dans *Centre d'Archives Régionales Séminaire de Nicolet*, consulté le 6 décembre 2018, <https://archivesseminairenicolet.files.wordpress.com/2018/02/fonds-elzc3a9ar-bellemare.pdf>.

3

Je voudrais que la rose  
Au mât fut attachée,  
Je quitterais la table,  
Sans boire ni sans manger. — Vive la rosée.

4

Je quitterais la table  
Sans boire ni sans manger,  
Je volerais au faîte  
Comme un oiseau fâché. — Vive la rosée.

5

Je volerais au faîte,  
Comme un oiseau fâché ;  
Détacherais la rose  
Pour la mettre au rosier. — Vive la rosée.

6

Verse-moi donc à boire,  
Prends garde de renverser.  
Vive la rosée  
Du joli mois de mai<sup>111</sup> !

L'allusion à la fierté d'être sujet britannique est absente de cette chanson contrairement à celle interprétée dix-huit ans plus tôt lors du rituel destiné au seigneur Berczy. Les personnes qui chantent ne sont pas non plus issues du même milieu. Contrairement à Eulalie Panet, la cousine de Louise-Amélie, les miliciens de Baie-du-Febvre sont des gens provenant du monde rural qui n'ont pas déjà gravité dans les cercles de pouvoir coloniaux. L'ancrage particulier de leur identité fait qu'ils sont moins portés à souligner un attachement à la figure locale de l'ordre, rappelant peut-être à leur capitaine que l'hommage qu'ils ont choisi de lui rendre cette année-là constitue avant tout une occasion de festoyer. Par conséquent, tel que le précise le dernier couplet de la chanson, ils s'attendent à être récompensés à juste titre par ce dernier, c'est-à-dire se faire offrir de la nourriture et surtout, de la boisson.

Les deux dernières descriptions montrent que la plantation du mai est de moins en moins présente dans les campagnes canadiennes au cours des années 1850-1860. En fait, la diminution de sa fréquence concorde avec le fait que l'aspect festif et communautaire dépasse la

---

<sup>111</sup> Joseph-Elzéar Bellemare, *op. cit.*, p. 211-212.

reconnaissance du capitaine comme une figure de l'élite locale. Bien que lorsqu'elle a lieu, les étapes de son déroulement demeurent sensiblement les mêmes (les habitants et le capitaine honoré exécutent la cérémonie traditionnelle), cela n'est pas suffisant pour la qualifier de rituel. La relation de réciprocité au cœur de la plantation du mai ne servait pas auparavant à récompenser un capitaine de milice pour sa belle carrière, mais plutôt à reconnaître son autorité et à légitimer la hiérarchie, ce qui en faisait un rite à part entière. Les gestes théâtralisés de la cérémonie n'ont plus la même portée symbolique, car ils ne sont plus répétés régulièrement, c'est-à-dire sur une base annuelle, et font simplement partie d'une fête de village qui rassemble plusieurs hommes, femmes et enfants.

Comment expliquer que cette coutume soit de moins en moins ritualisée et que sa présence dans les sources après les années 1860 soit presque nulle? Le détournement du rituel du mai par les patriotes à l'automne 1837 et la fin du rite seigneurial à la suite de la loi de 1854 ont probablement eu un impact sur les sens que les habitants donnent à la plantation du mai. Toutefois, afin de répondre adéquatement à cette question, il faut aussi comprendre ce que devient la milice sédentaire au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1846, le gouvernement du Canada-Uni vote une loi qui reconnaît l'importance d'une milice volontaire au côté de la milice sédentaire. Selon Roch Legault, «les officiers de milice francophones participent aux deux types de milice, mais les anciens sympathisants patriotes doivent patienter plus longtemps que d'autres avant d'obtenir des commissions et des promotions<sup>112</sup>». La proportion de commissions francophones est inférieure à celle des anglophones et plusieurs officiers décident d'employer «ainsi d'autres canaux pour exercer leur leadership que celui d'atteindre le commandement des bataillons de milice sédentaire<sup>113</sup>». Ce changement amoindrit sensiblement le prestige de l'institution. La situation se dégrade davantage en 1855 lorsqu'une nouvelle loi marque le début de la professionnalisation de la milice. À partir de ce moment, la milice volontaire devient véritablement la seule institution qui compte. Sept ans plus tard, une autre loi vient sonner le glas pour plusieurs officiers de la milice sédentaire qui avaient réussi à se repositionner dans la milice volontaire, car l'objectif est de valoriser l'instruction militaire en prévision d'un possible conflit armé avec les États-Unis. Tous ceux qui n'ont aucune connaissance des exercices

---

<sup>112</sup> Roch Legault, «Les officiers de milice francophones (1760-1862): À l'œuvre et à l'épreuve», *Cap-aux-Diamants*, n° 43 (automne 1995), p. 30.

<sup>113</sup> Christian Dessureault et Roch Legault, «Les voies d'accès au commandement de la milice», *op. cit.*, p. 116.

militaires sont incités à prendre leur retraite<sup>114</sup>. La dernière étape de cette refonte de la milice a lieu en 1868 lorsque le politicien George-Étienne Cartier, alors ministre de la Milice et de la Défense dans le premier gouvernement fédéral de l'histoire du Canada, crée une nouvelle loi de la Milice dont l'objectif est d'établir «une force théorique de 700 000 hommes, qui permettait la création de nombreux régiments et qui fut à la base du système de défense du Canada jusqu'à la guerre de 1914<sup>115</sup>». Ce système conserve en théorie l'obligation universelle pour tous les hommes en âge de combattre de servir dans la milice sédentaire, mais elle «n'était qu'un pâle reflet de la milice sédentaire du début du dix-neuvième siècle qui avait autrefois été assujettie au service universel<sup>116</sup>». La défense du Canada est assurée essentiellement à l'aide des régiments volontaires.

Ainsi, à partir des années 1850, la dimension élitaires associée à la milice sédentaire diminue grandement, car de moins en moins de notables des milieux ruraux désirent être officiers, laissant ces postes à des personnes au statut social moins élevé qu'auparavant. De leur côté, les habitants de la vallée du Saint-Laurent font toujours partie de cette milice sédentaire, mais l'importance sociale et communautaire de l'institution périclité. Dans un tel contexte, le rituel du mai perd tout sens, car les capitaines, étant les représentants d'une institution qui dorénavant n'a plus de pouvoir réel, ne souhaitent probablement plus recevoir un symbole de prestige social qui est lié à leur titre dans cette institution. De plus, les habitants considèrent sans doute qu'ils n'ont plus avantage à reconnaître symboliquement et publiquement l'autorité d'une personne dont le poste ne l'associe plus étroitement à l'élite locale. Le rituel du mai ne se transpose pas non plus au sein de la milice volontaire. En effet, comme l'effet de foule en était un élément clé, c'est-à-dire que plus on retrouvait de participants, et dans une moindre mesure de spectateurs, plus le symbole du mai permettait d'asseoir l'autorité du capitaine dans sa collectivité, il est impensable de le reproduire dans une milice volontaire où les Canadiens sont trop peu nombreux (ils investissent très peu les régiments). En d'autres mots, comme le rituel

---

<sup>114</sup> Roch Legault, «Les officiers de milice francophones (1760-1862)», *op. cit.*, p. 30-31 ; Yves Tremblay, «Étude documentaire sur la milice de 1846 à 1862 (deuxième partie) : la position sociale», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3 (printemps 2016), p. 210 ; Yves Tremblay, «Étude documentaire sur la milice de 1846 à 1862 (troisième partie) : le corps volontaire», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 25, n° 1 (automne 2016), p. 173, 178.

<sup>115</sup> Jean-Charles Bonenfant, «CARTIER, sir GEORGE-ÉTIENNE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 10, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 5 décembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/cartier\\_george\\_etienne\\_10F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/cartier_george_etienne_10F.html).

<sup>116</sup> Desmond Morton, «Adolphe Caron : habile ministre de la guerre du Canada», dans Roch Legault (dir.), *Le leadership militaire canadien-français*, *op. cit.*, p. 135-136.

du mai était une démonstration publique de l'importance de l'institution de la milice, le perpétuer alors qu'il n'attire plus les foules serait souligner sa déperdition symbolique.

## 6. Une simple fête printanière

À partir des années 1870, la plantation du mai n'est peut-être plus une fête, et encore moins un rituel, qui honore des officiers de milice, mais cela ne signifie pas pour autant que ces grands mâts associés à la réjouissance disparaissent du paysage rural québécois. En effet, le folkloriste Édouard-Zotique Massicotte a découvert qu'à cette époque, les habitants de certaines localités bordant le Saint-Laurent plantent un grand mât, semblable à ceux qui étaient érigés devant les maisons des seigneurs et des officiers de milice, dans les glaces du fleuve lorsque celles-ci ne se sont pas encore retirées en date du 1<sup>er</sup> mai. Ils profitent alors de l'occasion pour organiser de grandes festivités. Voici ce que raconte Massicotte à propos des exemples qu'il a recensés :

[...] la Mère Marguerite-Marie, annaliste du monastère des Ursulines des Trois-Rivières, trouve dans ses papiers, les détails suivants :

En 1872, un mai fut planté sur la glace à la banlieue de la ville trifluvienne, vis-à-vis la maison d'un nommé Olivier Duval.

En 1875, à Ste-Angèle de Laval, même cérémonie. Le mai, raconte un témoin oculaire, était un superbe sapin orné d'un drapeau qui claquait au vent. Les organisateurs de la fête avaient été les traversiers qui font le service entre Trois-Rivières et Ste-Angèle l'été comme l'hiver. Ordinairement, le pont de glace ne dure pas longtemps après le premier mai, mais cette fois, il résista plusieurs jours.

Par ce qui précède, il semblerait que c'est dans la région des Trois-Rivières que la coutume fut observée le plus souvent, non pas que la température y soit plus froide qu'ailleurs, mais plutôt à cause de sa situation au pied du lac Saint-Pierre, endroit où la débâcle a toujours été difficile<sup>117</sup>.

Le fait que la quasi-totalité<sup>118</sup> des exemples répertoriés par le folkloriste québécois se déroule après la promulgation de la loi de la Milice de 1868 confirme le constat observé à partir des descriptions de Saint-Germain et de Bellemare, c'est-à-dire que le mai n'est plus le symbole d'un rituel de distinction, mais plutôt celui d'une grande fête de village. Autrement dit, il n'est

---

<sup>117</sup> Édouard-Zotique Massicotte, «La plantation du mai autrefois», *Bulletin des recherches historiques*, vol. 29 (mai 1923), p. 151-152.

<sup>118</sup> Massicotte a relevé une seule occurrence de cette pratique avant les années 1870, c'est-à-dire en 1817 dans un endroit non précisé entre Montréal et Québec.

plus qu'une réminiscence folklorisée qui fournit un prétexte pour festoyer. Dans les années 1870, lorsque la météo le permet, les Canadiens des milieux ruraux en profitent donc pour pratiquer la coutume du mai de glace, car elle est devenue pour eux l'occasion d'organiser une grande fête printanière collective au cours de laquelle ils peuvent manger, boire, chanter et danser.

## Conclusion

Le déroulement de la cérémonie et des festivités de la plantation du mai évolue peu entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il en va tout autrement du destinataire, des objectifs et de la fréquence à laquelle elle a lieu. En Nouvelle-France, elle est instaurée par les seigneurs résidents qui obligent, souvent légalement, leurs censitaires à venir les honorer annuellement le 1<sup>er</sup> mai en plantant un grand mâât émondé et doté d'un bouquet en son sommet. En échange, le seigneur consent à leur offrir un repas et de la boisson. Il s'agit d'un rituel de nature féodale fondé sur une relation de réciprocité dans laquelle le mai est un don symbolisant la subordination des censitaires au seigneur et le banquet est le contre-don servant à représenter le pouvoir de ce dernier. Ce rituel participe donc à la reproduction de la hiérarchie sociale du monde rural. Après la Conquête, les seigneurs résidents tentent toujours d'imposer la plantation du mai à leurs censitaires. Cependant, au moment de la réinstauration de la milice sédentaire par le gouvernement britannique en 1777, les habitants commencent progressivement à destiner volontairement le rituel du mai aux capitaines de milice. En signe évident de protestation contre l'obligation seigneuriale, ils optent de plus en plus pour ce nouveau membre de l'élite locale avec qui ils entretiennent de meilleurs rapports. Ce changement de destinataire ne modifie en rien les sens du rituel festif, car son déroulement est identique, sa fréquence reste la même (annuelle) et il permet de solidifier le statut social des capitaines qui sont pour la plupart des cultivateurs aisés. Les seigneurs font des efforts (offrir une forte quantité de boisson aux habitants) afin d'éviter de perdre le contrôle de ce rite qui les aidait à faire d'eux la principale figure d'autorité et de pouvoir dans leur communauté, mais en vain, car en une trentaine d'années environ, les Canadiens finissent par destiner le rituel du mai presque uniquement aux capitaines de milice.

Dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les maïs offerts par les habitants mettent dorénavant en lumière les capitaines les plus estimés parmi ceux qui sont nommés par le pouvoir colonial. Le nombre de maïs plantés varie donc en fonction de l'état dans lequel se trouve la milice sédentaire. Comme cette dernière, hormis lors de la guerre de 1812, tourne au ralenti, la fréquence du rituel du maïs s'amenuise. À la fin des années 1820, le nombre d'officiers et la dimension élitaires de la milice sédentaire s'accroissent, ce qui a pour effet de hausser à la fois le nombre de maïs offerts par les miliciens et l'intérêt de la part des capitaines (plus de marchands et de membres des professions libérales occupent ces postes), et aussi d'autres officiers comme les majors, pour ce symbole de distinction sociale. Avant l'agitation sociale de l'automne 1837, lorsque le rite est exécuté, hormis dans certains secteurs autour de Montréal, il demeure fondé sur la même relation de réciprocité qui met en scène une cérémonie et des festivités formalisées et théâtralisées qui renforcent les rapports hiérarchiques entre le capitaine et ses miliciens. Le banquet prend toutefois de l'ampleur, car il offre une plus grande variété de mets. De leur côté, les femmes assistent la plupart du temps au rituel, mais elles occupent une place secondaire par rapport aux hommes, car les tâches genrées qui leur sont attribuées (préparer et gérer le repas) permettent surtout de mettre ces derniers en valeur. La plantation du maïs n'est donc pas encore détournée par les habitants comme le feront plus tard les patriotes pour exprimer leurs idées républicaines et pour choisir la personne qui devrait les diriger.

En ce qui concerne le rite seigneurial, la plantation du maïs de Sainte-Mélanie en 1840 montre qu'il ne disparaît pas entièrement. Comme il n'est plus du tout obligatoire, les censitaires semblent l'organiser seulement lorsqu'ils peuvent en tirer avantage, c'est-à-dire lorsqu'ils souhaitent se rapprocher de leur seigneur ou obtenir des informations sur lui. C'est uniquement dans de pareilles circonstances qu'ils acceptent de lui prêter cette forme d'allégeance comme au siècle précédent. Bien que peu fréquent, ce rituel perdure probablement jusqu'à l'abolition du régime seigneurial en 1854. À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la popularité du maïs commence à décroître. Il est seulement offert de temps en temps à certains capitaines. La milice sédentaire subit de grandes modifications. Entre 1846 et 1868, quatre nouvelles lois sont promulguées afin de permettre la professionnalisation de la milice par la création d'une force volontaire. Bien que la milice sédentaire existe toujours, elle perd tout son prestige, car plusieurs officiers quittent leur poste pour les laisser à d'autres personnes au statut social moins élevé. Son importance est reléguée en second plan par rapport à la milice volontaire. De plus, bien peu de Canadiens



investissent les corps d'officiers et les régiments de cette milice volontaire. En conséquence, la plantation du mai traditionnelle perd progressivement tout son sens, car il devient inutile d'offrir un symbole de distinction sociale à une personne qui représente une institution sans grande envergure (milice sédentaire) ou qui attire peu les foules (milice volontaire). Il ne s'agit plus du tout d'un rituel, car lorsqu'une plantation a lieu, les habitants préfèrent davantage participer à une fête de village communautaire que souligner l'autorité et le pouvoir du capitaine de milice honoré. À partir de la fin des années 1860, seule la plantation du mai sur glace, dénuée de tout destinataire, perdure dans les campagnes de la vallée du Saint-Laurent, car elle met uniquement l'accent sur la célébration avec la nourriture, la boisson et la danse.

## Conclusion

L'objectif principal de cette thèse était d'identifier, de décrire et de comprendre les rôles que jouent les réjouissances populaires entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle dans les communautés rurales francophones de la vallée du Saint-Laurent en particulier, mais également dans celles de trois autres régions d'Amérique du Nord (région de Détroit, Pays des Illinois, Louisiane). Pour ce faire, chaque chapitre a conduit une analyse détaillée d'un événement festif dans une ou deux régions. Bien que la focale fût principalement mise sur le territoire laurentien, la prise en compte des trois autres ensembles a permis de brosser un large tableau de l'évolution des réjouissances populaires d'origine française en Amérique du Nord. Il en est ressorti que les francophones des milieux ruraux adaptent au fil du temps ces réjouissances au contexte local dans lequel ils vivent, mais que celles-ci préservent, parfois jusqu'aux années 1870, leurs fonctions régulatrices de reproduction des hiérarchies sociales, économiques, genrées et raciales. Ainsi, jusqu'à l'avènement de la culture commerciale de masse, les réjouissances populaires sont un outil permettant à ces francophones, non seulement d'affirmer leur identité d'origine française et catholique, mais aussi d'identifier clairement les personnes qui peuvent ou qui ne peuvent pas se réclamer de cette identité et les inégalités qui sont produites à l'intérieur de ce processus. En d'autres mots, les réjouissances populaires sont une manière pour les francophones d'Amérique du Nord de définir leur identité culturelle et de construire les identités sociales. Comme les contextes politiques, économiques, sociaux, culturels, géographiques, climatiques, démographiques et ethniques évoluent de manière différente d'une région à l'autre entre les années 1770 et les années 1870, les réjouissances constituent des repères rassurants qu'ils associent à la cohérence et à l'ordre. Il ne faut pas pour autant sous-estimer l'importance des adaptations, car elles ont un impact réel sur le contenu et le déroulement des événements festifs analysés.

Le premier chapitre a mis en lumière que les noces des Canadiens et des Louisianais d'origine acadienne constituent des mécanismes de régulation de l'association et de la sexualité. En fait, elles reproduisent en Amérique du Nord des rites de passage similaires à ceux qui existaient dans les sociétés rurales préindustrielles françaises. Bien que certains de ces rites aient perdu en complexité et en violence (rites associés à la mariée et/ou à sa sexualité), leur présence

atteste que l'union sociale et sexuelle (surtout la sexualité de la femme) du nouveau couple doit toujours être approuvée par la communauté pour être considérée comme légitime. Les grandes étapes du déroulement des noces correspondent également au modèle général issu des sociétés catholiques européennes qui comprend un cortège qui se rend à l'église et qui en revient, un dîner chez les parents de la mariée et un après-midi et une soirée réservés à la danse, à la chanson et à la musique. Les noces préservent aussi leurs autres fonctions traditionnelles, c'est-à-dire qu'elles participent au maintien de la cohésion sociale et au contrôle du marché matrimonial. Les changements sociaux, économiques et politiques que connaissent le Canada et la Louisiane au fil du temps ne modifient en rien les rôles principaux de ces réjouissances populaires, ce qui fait d'elles un pilier de l'identité francophone catholique en Amérique du Nord.

Toutefois, les composantes des festivités sont grandement influencées par des contextes locaux différents. Par exemple, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le cortège canadien est composé de voitures tirées par des chevaux, tandis que celui des Acadiens en Louisiane est constitué surtout de piétons. Le dîner que les parents de la mariée servent aux invités comporte uniquement de la nourriture produite localement au Canada et en Louisiane. Au sud, des personnes noires (esclaves ou libres) peuvent à l'occasion être responsables de la musique qui accompagne les pas des danseurs, mais ne participent pas à la fête à titre d'invités. Plus d'un demi-siècle plus tard, les festivités prennent de l'ampleur dans la vallée du Saint-Laurent en raison d'un accroissement des revenus des habitants et de l'influence du faste des noces bourgeoises. Les plats du repas se diversifient, car la viande de porc et le sucre sont davantage présents. De nouvelles danses d'origine britannique telles que la gigue et le *reel* sont intégrés au répertoire des Canadiens. Plus au sud, les descendants acadiens ont tendance à conserver un modèle de noce plus sobre, ce qui n'empêche pas pour autant certaines évolutions. Le cortège comprend dorénavant uniquement des personnes à cheval, le whisky remplace le tafia comme boisson de prédilection et les danses de couple moderne comme la valse font leur apparition. Cependant, le climat de violence et de racisme qui règne dans cette région fait qu'il est toujours impossible pour une personne noire de prendre part à une noce louisianaise d'origine acadienne.

Dans le second chapitre, l'analyse des carnivals canadien et détroitien a fait ressortir que cette période festive hivernale conserve plusieurs de ses caractéristiques originales entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais que les habitants francophones de ces deux régions adaptent les divertissements au climat nordique et à l'environnement géographique dans

lesquels ils vivent. Autant dans la vallée du Saint-Laurent qu'à Détroit, l'éloignement entre les habitations, le froid qui gèle les cours d'eau et les nombreux chevaux dont les ruraux disposent sont autant de facteurs qui favorisent et facilitent les déplacements en carriole pendant le carnaval. Les habitants de condition modeste en profitent pour sortir et se promener plus souvent que lors des autres périodes de l'année avec un animal qui fait partie intégrante de leur identité. Comme il est presque impossible d'organiser des mascarades et des parades dans un environnement aussi glacial, ils se regroupent plutôt dans divers lieux où ils font régner une ambiance typiquement carnavalesque. À l'extérieur, les ponts de glace sont les endroits qu'ils privilégient. Ils s'y rassemblent pour courser avec leurs chevaux. Ils s'amusent davantage qu'ils ne prennent les courses au sérieux, comme s'ils voulaient produire l'image d'une communauté unie. Cependant, lorsqu'ils s'opposent à des membres de l'élite ou à des anglophones d'origine britannique ou américaine, une compétition féroce s'installe. Leur cheval devient le prolongement de leur personne. Ils utilisent tous les coups possibles pour gagner, comme s'ils désiraient transgresser l'ordre établi en écrasant symboliquement des personnes qui leur sont supérieurs dans l'échelle sociale ou qui menacent leur identité francophone.

Leurs maisons constituent le lieu intérieur où ils aiment se rassembler. Ils y organisent des veillées qui mettent en scène une sociabilité très vivante. Dans plusieurs communautés rurales, des familles se reçoivent à tour de rôle afin d'offrir une partie de la nourriture qu'elles ont emmagasinée à la suite des boucheries de la fin d'automne. Ces repas communautaires, fondés sur des relations de réciprocité comme dans plusieurs autres sociétés occidentales, s'emploient à renforcer les solidarités et les hiérarchies. De plus, puisque tous ne sont pas invités, ces repas possèdent aussi une fonction ségrégative. Certaines veillées sont plutôt vouées à la danse et à la jeunesse. Les garçons et les filles s'y rencontrent dans un cadre contrôlé et supervisé par les aînés. Ces bals font partie des moments privilégiés par la communauté pour autoriser des fréquentations qui aboutissent souvent à des mariages. D'autres soirées sont réservées aux contes et à un public constitué surtout d'enfants. Par l'entremise du récit de leurs légendes moralisatrices et souvent effrayantes, les conteurs ont pour rôle d'enseigner à cette jeune audience la morale commune.

Le troisième chapitre a exposé que la guignolée, l'Épiphanie et les bals des Rois qui ont lieu dans les villages du Pays des Illinois dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle forment un cycle cohérent de festivités communautaires qui expriment et renforcent la solidarité entre

Blancs francophones. L'analyse de ces trois réjouissances populaires montre que, malgré les changements provoqués par l'arrivée massive de colons américains à la suite de l'entrée de l'ensemble de la région dans la république américaine en 1803, les habitants blancs francophones de la région conservent des pratiques sociales héritées du siècle précédent qui demeurent au cœur de leur identité. En raison de leur mode de vie centré sur le village, la gestion commune des terres et l'esclavage, ils avaient développé des communautés fondées sur une forte cohésion, un intense esprit communautaire, une stabilité de la famille et des hiérarchies raciales, sociales et genrées. Ces pratiques sociales qu'ils ont préservées jusqu'au siècle suivant, malgré certains changements dans leur mode de vie, sont mises en valeur dans les trois réjouissances populaires. De plus, elles constituent les raisons principales qui ont mené aux modifications apportées à certains aspects plus traditionnels de ces réjouissances. Par exemple, la guignolée se pratique de la même manière que dans la vallée du Saint-Laurent et dans la région de Détroit, mais son objectif est différent, car les victuailles amassées, au lieu d'être redistribuées aux plus miséreux, servent à la préparation d'un grand repas le soir de l'Épiphanie qui regroupe toute la population blanche francophone. La force de leur esprit communautaire fait que les denrées récoltées jouent un rôle fédérateur et que la quête possède une signification symbolique qui va au-delà de la simple entreprise de charité. Toutefois, comme lors de l'Épiphanie et des bals des Rois, l'esprit communautaire exclut les personnes d'origine africaine ou autochtone, car elles sont considérées comme des êtres inférieurs.

Le repas communautaire de l'Épiphanie inaugure la saison du carnaval au cours de laquelle plusieurs bals des Rois sont organisés l'un à la suite de l'autre. Au terme de la soirée, quatre rois et quatre reines sont choisi(e)s parmi les jeunes. Ces huit personnes sont à l'honneur lors du premier bal des Rois qui doit être organisé et payé par les quatre rois. Ce premier bal et tous les autres qui suivent sont, au même titre que les bals des carnivals canadien et détroitien, des lieux de rencontre pour les jeunes. De plus, ils mettent très bien en valeur la sociabilité et les mœurs des Blancs francophones du Pays des Illinois. Bien qu'ils semblent à première vue égalitaires, ils mettent surtout en lumière de nombreuses hiérarchies. Par exemple, lors de chaque bal, les reines et les rois disposent de la même liberté de choix lorsque vient le temps de couronner une personne du sexe opposé, mais l'enjeu de cette action est plutôt négligeable. En fait, les quatre reines sont placées sous la dépendance des quatre rois, car ces derniers doivent assumer les coûts des bals, ce qui constitue le véritable enjeu de contrôle et de pouvoir. De plus,

bien que plusieurs niveaux de fortune soient représentés dans les bals, les gestes des garçons et des filles sont surveillés par les aînés de la communauté. De cette manière, ces derniers élaborent leurs propres stratégies matrimoniales afin que les jeunes respectent l'échelle sociale de la société des Illinois.

Le quatrième chapitre a montré que la tenue des réjouissances populaires des habitants francophones de condition modeste peut parfois être influencée par des institutions supra-communautaires. L'analyse de l'évolution du dimanche en tant que jour de divertissements en Louisiane acadienne a permis d'observer que la signification et le sens que l'Église catholique et les habitants des milieux ruraux donnent à cette journée sont en opposition à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour l'Église, le dimanche est un jour chômé et sacré et son discours prône sa sanctification, tandis que, pour les habitants, il n'est pas nécessaire de séparer clairement les divertissements de la sacralité. En raison des conditions de déplacement ardues et de leur éparpillement sur le territoire, les Acadiens qui assistent à la messe dominicale profitent de leur rassemblement à la sortie de l'église pour se rendre en groupe vers le domicile de ceux chez qui les bals de maison ont lieu. À l'instar des bals du carnaval dans les trois autres régions, ces après-midis de danse constituent d'importants lieux de rencontre pour les jeunes Acadiens qui sont encadrés par les aînés des communautés. À partir du second quart du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église louisianaise précise ses directives dans son discours quant à la sanctification du dimanche et parvient à influencer la manière dont les descendants acadiens conçoivent ce jour chômé. Les habitants du bayou Lafourche décident de mieux respecter la sacralité du jour saint en décalant leurs rassemblements familiaux en soirée au lieu de les tenir directement après l'office religieux. De plus, comme le territoire est plus densément peuplé qu'auparavant et que le système routier s'améliore, les déplacements deviennent plus faciles et plus rapides, ce qui favorise l'organisation des bals de maison en soirée. Toutefois, le fait qu'il ne s'agit que d'un simple décalage temporel signifie que ces descendants acadiens croient toujours que le jour du Seigneur peut être à la fois consacré au recueillement et aux divertissements. L'amorce du changement de leur vision est tout de même révélatrice de ce qui suivra. En effet, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église ne ménage pas ses efforts pour convaincre les Louisianais d'origine acadienne d'observer strictement la sanctification du dimanche. Elle adopte un discours plus insistant qui est répété toutes les semaines devant un plus large public, car il y a plus d'églises et de prêtres résidents dans les communautés rurales. Ces injonctions portent puisque les habitants des

prairies des Attakapas et des Opelousas transfèrent leurs bals de maison dominicaux au samedi soir. Bien que les autorités ecclésiastiques gagnent ces Louisianais acadiens à leur vision des choses, il est important de noter que ces derniers continuent d'organiser leurs réjouissances populaires hebdomadaires. À une époque où la région à l'ouest de la rivière Atchafalaya baigne dans un climat de violence et de haine raciale alimenté par les comités de vigilance, le maintien le samedi de la tenue des bals de maison, dont le déroulement et les objectifs n'ont pas changé depuis la fin du siècle précédent, apporte l'ordre tant recherché par ces descendants acadiens, car ces festivités, à l'instar des actions des comités, leur permettent de renforcer et de définir les balises de leur identité blanche francophone.

Le dernier chapitre a mis l'accent sur l'usage politique qui peut être fait d'une réjouissance populaire. L'analyse de la plantation du mai dans la vallée du Saint-Laurent a exposé que ce rituel, bien que son destinataire et les motivations des personnes qui l'exécutent varient au fil du temps, demeure fondé jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle sur une relation de réciprocité entre des habitants de condition modeste des milieux ruraux et une figure de l'élite locale. Ce rite renforce et légitime la hiérarchie sociale. Implantée en Nouvelle-France par les seigneurs résidents, la plantation du mai est souvent à l'origine une obligation légale annuelle pour les censitaires. Les seigneurs exigent de ces derniers qu'ils viennent planter un grand mât émondé et muni d'un bouquet en son sommet devant leur domicile le premier jour de mai. Ce mât est un don symbolisant leur allégeance. En retour, les seigneurs leur offrent un contre-don, c'est-à-dire un banquet et de la boisson, pour afficher leur pouvoir et leur devoir. Les habitants n'exécutent pas toujours ce rituel de gaieté de cœur, car ils entretiennent parfois des rapports tendus avec leur seigneur. Lorsque la milice sédentaire est réinstaurée en 1775 afin de parer une éventuelle invasion américaine, les Canadiens commencent à destiner le rituel du mai aux capitaines de milice – qui sont pour la plupart des cultivateurs aisés – en signe évident de protestation contre les seigneurs et parce qu'ils apprécient davantage ces nouveaux membres influents de l'élite locale. L'exécution et les sens du rite festif demeurent cependant identiques. Il permet dorénavant de solidifier la place du capitaine de milice dans la hiérarchie sociale des milieux ruraux au grand dam des seigneurs qui tentent en vain de contrer ce qu'ils considèrent comme une usurpation de leurs prérogatives. Ainsi, même des réjouissances populaires à connotation politique, comme la plantation du mai, peuvent être utilisées par des habitants francophones dans le but d'indiquer à quels représentants de l'élite ils s'identifient le plus.

Au fil du temps, la plantation du mai devient surtout un rituel que les Canadiens décident de destiner aux capitaines de milice qu'ils estiment le plus parmi ceux nommés par le gouvernement colonial. Ils continuent à l'occasion d'honorer certains seigneurs, mais cela survient surtout lorsqu'ils souhaitent établir de bonnes relations avec ces derniers. En fait, au cours des quatre premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, la fréquence de l'exécution du rituel du mai varie surtout en fonction de l'état de la milice sédentaire. De son côté, le rite lui-même demeure toujours fondé sur la relation de réciprocité qui met en scène une cérémonie et des festivités formalisées dont le déroulement permet de cimenter les rapports hiérarchiques entre un capitaine de milice et ses miliciens. Hormis en quelques endroits isolés autour de Montréal, sa signification politique n'est pas modifiée avant l'agitation sociale de l'automne 1837, un moment au cours duquel les patriotes détournent le rite pour afficher leur républicanisme et leur volonté de choisir leurs propres dirigeants. À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la plantation du mai tombe en désuétude en raison de l'abolition du régime seigneurial en 1854 et, surtout, des changements majeurs que subit la milice sédentaire. Cette dernière perd tout son prestige et son importance au détriment de la milice volontaire. Il devient dès lors inutile d'offrir un symbole de distinction sociale à un capitaine de milice qui ne fait plus réellement partie de l'élite locale. Dans ces circonstances, les mais offerts à quelques capitaines deviennent davantage des prétextes à une fête communautaire. Autrement dit, le rituel a perdu sa fonction politique au sens fort du terme.

La réjouissance populaire, et la fête en général, n'avait encore jamais été abordée comme sujet principal dans l'étude des populations rurales francophones nord-américaines. Or, plusieurs exemples d'événements festifs ont exposé que les réjouissances populaires sont au cœur de la vie sociale et contribuent à la vitalité de l'identité des habitants d'origine française et catholique dans des contextes de profonds changements politiques. De plus, s'engager dans l'histoire transnationale a permis de mettre en perspective le cas laurentien en détachant l'analyse du cadre national québécois. La thèse démontre que, malgré des contextes régionaux fort différents, les mœurs traditionnelles d'origine française ont aidé plusieurs populations blanches francophones en Amérique du Nord à former des communautés socialement et culturellement durables dans le temps entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est certain que les particularités de chaque société expliquent pourquoi certaines réjouissances populaires se sont ancrées davantage dans certaines régions. La couleur locale que prennent les



réjouissances qui ont été analysées dans les divers chapitres constitue d'ailleurs le plus grand témoin de leur capacité d'adaptation. C'est cette adaptation qui leur a permis de continuer à remplir leurs rôles sociaux traditionnels si chers aux yeux des habitants.

Malgré sa large portée, l'analyse de cette thèse pourrait être approfondie. Dans chaque région, de nombreuses archives qui apporteraient un éclairage encore plus précis sur les réjouissances populaires d'origine française restent à dépouiller. En effet, nombre de sources judiciaires et journalistiques locales ainsi que des manuscrits et des correspondances d'habitants francophones se trouvant dans des musées, des bibliothèques ou des universités pourraient contenir de précieuses informations pour aider à mieux comprendre l'évolution dans le temps du phénomène et à mieux distinguer les facteurs qui sont responsables des adaptations locales. Également, il serait intéressant d'observer comment les réjouissances populaires se manifestent et se déroulent chez les habitants blancs francophones vivant dans les milieux citadins ou les postes de la traite de fourrure par exemple. En dernier lieu, une comparaison avec les festivités d'autres populations francophones dont les membres ne sont pas uniquement d'origine française devrait être réalisée. En effet, comme il a été maintes fois expliqué dans cette thèse, les communautés métisses franco-autochtones sont nombreuses dans l'Ouest nord-américain (Canada et États-Unis actuels), tandis que plusieurs communautés noires francophones (esclaves et libres) existent en Louisiane. Ces comparaisons permettraient de mieux mettre en lumière l'ensemble des rôles que peuvent jouer les réjouissances populaires d'origine française en Amérique du Nord au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

# Bibliographie

## 1. Sources primaires

### 1.1 Journaux

*La Minerve*

### 1.2 Centres d'archives

Archives de l'Archidiocèse de Québec

Archives de la Chancellerie de l'Archevêché de Montréal

Archives de la Chancellerie de l'Évêché de Valleyfield

Archives du Diocèse de Joliette

Archives du Diocèse de Saint-Hyacinthe

Archives du Diocèse de Saint-Jean-Longueuil

Archives du Diocèse de Trois-Rivières

Archives de la Maison des Chartreux à Lyon

Archives de l'Université Notre-Dame

Bentley Historical Library, University of Michigan

Bibliothèque et Archives publiques du Canada

Bibliothèque et Archives nationales du Québec à Trois-Rivières

Centre d'Archives Régionales Séminaire de Nicolet

Indiana State Library

Louisiana State University Libraries Special Collections

### 1.3 Sources publiées

ALLAIN, Hélène d'Aquin, *Souvenirs d'Amérique et de France par une Créole*, Paris, Périsse frères, Bourguet-Calas, 1883, 386 p.

ALVORD, Clarence Walworth (éditeur), *Kaskaskia Records, 1778-1790*, Springfield, Trustees of the Illinois State Historical Library, 1909, 681 p.

ANBUREY, Thomas, *Travels through the Interior Parts of America: in a Series of Letters by an Officer*, Londres, Printed for William Lane, 1789, 2 vol.

ANONYME, *Canadian Letters: Description of a Tour Thro' the Provinces of Lower and Upper Canada, in the Course of the Years 1792 and '93*, Reprinted for Thomas O'Leary, Montréal, C. A. Marchand, 1912, 84 p.

ASKIN, John, *The John Askin Papers*, édité par Milo M. Quaife, Détroit, Detroit Library Commission, 1928-1931, 2 vol.

AUBERT DE GASPÉ, Philippe, *Les Anciens Canadiens*, édition critique par Aurélien Boivin (avec la collaboration de Jean-Louis Major et Yvan G. Lepage) et introduction de Maurice Lemire, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, 782 p.

———, *Mémoires*, Québec, N. S. Hardy, 1885, 563 p.

AYLMER, Lady (Louisa Anne), «Recollections of Canada, 1831», *RAPQ pour 1934-1935*, Québec, Rédempti Paradis, 1935, p. 279-318.

BABY, Éлиза-Anne, *Mémoires de famille*, Rivière-Ouelle, Manoir d'Airvault, 1869, 254 p.

BARBEAU, Marius, «Le folklore canadien-français», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 9, section 1 (mars 1916), p. 449-481.

BARDE, Alexandre, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*, Saint-Jean-Baptiste, Imprimerie du Meschacébé et de l'Avant-Coureur, 1861, 428 p.

BELLEMARE, Joseph-Elzéar, *Histoire de Nicolet, 1669-1924*, Arthabaska, Imprimerie d'Arthabaska, 1924, 2 vol., 410 p.

BENDER, Louis-Prosper, «Holidays of the French Canadians», *Magazine of American History*, vol. XX (juill.-déc. 1888), p. 461-468.

———, «The French-Canadian Peasantry: Habits and Mode of Life», *Magazine of American History*, vol. XXIV, (novembre 1890), p. 365-381.

BIGSBY, John Jeremiah, *The Shoe and Canoe, or Pictures of Travel in the Canadas. Illustrative of their Scenery and of Colonial Life; with Facts and Opinions on Emigration, State Policy, and Other Points of Public Interest*, Londres, Chapman and Hall, 1850, 2 vol.

BOISSEAU, Nicolas-Gaspard, *Mémoires de Nicolas-Gaspard Boisseau*, Lévis, 1907, 86 p.

BOLIVAR, Orlando, *Shoepac Recollections: A Man-Side Glimpse of American Life*, New York, Bunce & Brother, 1856, 360 p.

BONNYCASTLE, Richard Henry, *The Canada in 1841*, Londres, Henry Colburn, 1841, 2 vol.

BOURQUE, André-T., *Chez les anciens Acadiens : causeries du grand père Antoine*, Moncton, Des presses de l'Évangéline, 1911, 153 p.

BRACKENRIDGE, Henry Marie, *Views of Louisiana; Together with a Journal of a Voyage up the Missouri River, in 1811*, Pittsburgh, Cramer, Spear and Richbaum, 1814, 304 p.

———, *Recollections of Persons and Places in the West*, Philadelphie, James Kay, Jun. and Brother, 1834, 244 p.

BREAUX, Joseph A., *Les Acadiens louisianais et leur parler*, édité par Jay K. Ditchy, Paris, Librairie E. Dros, 1932, 272 p.

CABLE, George Washington, *Bonaventure, A Prose Pastoral of Acadian Louisiana*, New York, Charles Scribner's Sons, 1888, 314 p.

CADIEUX, Lorenzo (éditeur), *Lettres des Nouvelles Missions du Canada 1843-1852*, Montréal, Les Éditions Bellarmin ; Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, 951 p.

CARLISLE, Frederick (éditeur), *Chronography or Notable Events in the History of the Northwest Territory and Wayne County*, Détroit, O.S. Gulley, Bornman & Co. Printers, 1890, 484 p.

CARRIÈRE, Joseph-Médard, «Life and Customs in the French Villages of the Old Illinois Country (1763-1939)», *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association / Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 18, n° 1 (1939), p. 34-47.

———, *Contes du Détroit*, présenté par Marcel Bénéteau et Donald Deschênes, Sudbury, Éditions Prise de parole, 2005, 312 p.

CASGRAIN, Henri-Raymond, «Un pèlerinage à L'Île-aux-Coudres», dans *Opuscules*, Québec, A. Coté, 1876, p. 69-199.

———, *Souvenances canadiennes*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Pageau, La Pocatière, Société historique de la Côte-du-Sud, 2016, 559 p.

CHAUVEAU, Pierre-Joseph-Olivier, *Charles Guérin: roman de mœurs canadiennes*, Montréal, Georges-Hippolyte Cherrier, 1853, 359 p.

———, *Charles Guérin: roman de mœurs canadiennes*, édition présentée et annotée par Maurice Lemire, Montréal, Fides, 1978, 392 p.

DAY, Samuel Phillips, *English America: or Pictures of Canadian Places and People*, Londres, T. Cautley Newby, 1864, 2 vol.

DENNETT, Daniel, *Louisiana As It Is: Its Topography and Material Resources, Its Cotton, Sugar Cane, Rice and Tobacco Fields, Its Corn and Grain Lands, Climate and People of the State*, Nouvelle-Orléans, Eureka Press, 1876, 288 p.

DEPEYSTER, Arent Schuyler, *Miscellanies, by an Officer*, édité par John Watts DePeyster, New York, 1888, 80 p.

DE ROOS, John Frederick Fitzgerald, *Personal Narrative of Travels in the United States and Canada in 1826 Illustrated by Plates with Remarks on the Present State of the American Navy*, Londres, William Harrison Ainsworth, 1827, 207 p.

DUSCHESNE, Philippine et ses compagnes, *Les années pionnières, 1818-1823: Lettres et Journaux des premières missionnaires du Sacré-Cœur aux États-Unis*, textes rassemblés, établis et présentés par Chantal Paisant, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, 707 p.

FARIBAULT-BEAUREGARD, Marthe (éditrice), *La vie aux Illinois au XVIII<sup>e</sup> siècle: Souvenirs inédits de Marie-Anne Cerré. Un voyage de Montréal à Kamouraska en 1840*, Montréal, Société de recherche historique, 1987, 132 p.

FERGUSON, Adam, *Practical Notes Made During a Tour in Canada, and a Portion of the United States, in MDCCLXXXI*, 2<sup>e</sup> édition, Édimbourg, William Blackwood; Londres, T. Cadell, Strand, 1834, 426 p.

FORTIER, Alcée, *Louisiana Studies. Literature, Customs and Dialects, History and Education*, Nouvelle-Orléans, F. F. Hansell and Brothers, 1894, 307 p.

FRÉCHETTE, Louis, *Mémoires intimes*, La Bibliothèque électronique du Québec, collection Littérature québécoise, vol. 131, version 1.0, 205 p.

GAULDRÉE-BOILLEAU, Charles-Henri-Philippe, «Paysan de Saint-Irénée d'après les renseignements recueillis sur les lieux en 1861 et 1862», dans *Les Ouvriers des deux mondes: études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières des diverses contrées et sur les rapports qui les unissent aux autres classes*, Paris, Siège de la Société d'économie sociale, 1885, tome 5, p. 51-108.

GÉRIN, Léon, «L'Habitant de Saint-Justin. Contribution à la Géographie sociale du Canada», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 2, vol. 4, section 1 (1898), p. 139-216.

———, «Deux familles rurales de la rive-sud du Saint-Laurent : les débuts de la complication sociale dans un milieu canadien-français», *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 2, section 1 (1908), p. 25-65.

GÉRIN-LAJOIE, Antoine, «Jean Rivard, le défricheur canadien», *Les Soirées canadiennes*, livres 3-7 (1862), p. 65-319.

GRAY, Hugh, *Letters from Canada, Written during a Residence There in the Years 1806, 1807, and 1808; Shewing the Present State of Canada, its Productions-Trade-Commercial Importance and Political Relations. Illustrative of the Laws, the Manners of the People and the Peculiarities of the Country and Climate. Exhibiting Also the Commercial Importance of Nova-Scotia, New Brunswick, & Cape-Breton; and their Increasing Ability, in Conjunction with Canada, to Furnish the Necessary Supplies of Lumber and Provisions to our West-India Islands*, Londres, Longman, Hurst, Rees and Orme, 1809, 406 p.

GREENLEAF, Jeremiah, *A New Universal Atlas, Comprising Separate Maps of all the Principal Empires, Kingdoms & States Throughout the World: and Forming a Distinct Atlas of the United States*, Brattleboro, Vermont, Printed by G. R. French, 1848.

HADFIELD, Joseph, *An Englishman in America, 1785, Being the Diary of Joseph Hadfield*, version éditée et annotée par Douglas S. Robertson, Toronto, The Hunter-Rose Company, 1933, 232 p.

HALL, James, *Tales of the Border*, Cincinnati, Truman, 1835, 276 p.

———, *Legends of the West*, New York, T. L. Magagnos and Company, 1854, 435 p.

HAMLIN, Marie Caroline Watson, «Old French Traditions», *Report of the Pioneer Society of the State of Michigan*, vol. IV (1883), p. 70-78.

———, *Le Détroit des légendes*, Sudbury, Ontario, La Société historique du Nouvel-Ontario, 1991, 186 p.

HAY, Pierre Henry, «Henry Hay's Journal from Detroit to the Miami River», édité par Milo M. Quaife, *Wisconsin Historical Society Proceedings*, vol. 62 (1914), p. 208-261.

HERIOT, George, *Travels through the Canadas to which is Subjoined a Comparative View of the Manners and Customs of Several of the Indian Nations of North and South America*, Londres, Printed for Richard Philipps, 1805, 232 p.

HOFFMAN, Charles F., *Winter in the West*, New York, Harper & Brothers, 1835, 2 vol.

HOUSSAYE, Sidonie de la, *Pouponne et Balthazar: nouvelle acadienne*, Nouvelle-Orléans, Librairie de l'Opinion, 1888, 217 p.

HOWARD, Arthur N., *History of the French in America, with Six Years of Life and Travel in the Province of Quebec*, édité par R. A. N. Harvey, Salt Lake City, Times Steam Print, 1885, 374 p.

HOWISON, John, *Sketches of Upper Canada, Domestic, Local, and Characteristic: to Which Are Added, Practical Details for the Information of Emigrants of Every Class; and Some Recollections of the United States of America*, Édimbourg, Oliver & Boyd, 1821, 339 p.

HUBBARD, Bela, *Memorials of a Half-Century in Michigan and the Lake Region*, New York et Londres, G. P. Putnam's Sons, 1888, 581 p.

HUGHES, Thomas, *A Journal by Thos: Hughes, For His Amusement, & Designed only for his Perusal by the time he attains the Age of 50 if he lives so long (1778-1789)*, introduction par E. A. Benians, Cambridge, Cambridge University Press, 1947, 187 p.

JOHNSON, Samuel, *A Dictionary of the English Language*, 3<sup>e</sup> édition, Dublin, W. G. Jones, 1768.

KENNERLY, William Clark, *Persimmon Hill: A Narrative of Old St. Louis and the Far West*, édité par Elizabeth Kennerly Russell, Norman, University of Oklahoma Press, 1948, 273 p.

KINGSTON, William H. G., *Western Wanderings or, a Pleasure Tour in the Canadas*, Londres, Chapman and Hall, 1856, 2 vol.

LAMBERT, John, *Travels Through Canada, and the United States of North America, in the Years 1806, 1807, & 1808. to Which Are Added, Biographical Notices and Anecdotes of Some of the Leading Characters in the United States*, 2<sup>e</sup> édition, Londres, Printed for C. Cradock and W. Joy; Édimbourg, Doig and Stirling; Dublin, M. Keene, 1813, 2 vol.

LANDMANN, George Thomas, *Adventures and Recollections of Colonel Landmann, Late of the Corps of Royal Engineers*, Londres, Colburn, 1852, 2 vol.

LANMAN, Charles, *Adventures in the Wilds of the United States and British American Provinces*, Philadelphie, John W. Moore, 1856, 2 vol.

LATERRIÈRE, Pierre de Sales, *Mémoires de Pierre de Sales Laterrière et de ses traverses*, Québec, L'Événement, 1873, 271 p.

LATERRIÈRE, Pierre-Jean de Sales, *A Political and Historical Account of Lower Canada; With Remarks on the Present Situation of the People, as Regards their Manners, Character, Religion, &c. &c.*, Londres, William Marsh and Alfred Miller, 1830, 275 p.

LATROBE, Benjamin Henry, *The Journal of Latrobe. Being the Notes and Sketches of an Architect, Naturalist and Traveler in the United States from 1796 to 1820*, introduction de John Hazlehurst Boneval Latrobe, New York, D. Appleton and Company, 1905, 269 p.

LEMAY, Pamphile, *Le pèlerin de Sainte-Anne*, Québec, C. Darveau, 1877, 2 vol.

———, *Fêtes et corvées*, Lévis, P. G. Roy, 1898, 82 p.

LOCKETT, Samuel H., *Louisiana as it is: A Geographical and Topographical Description of the State*, édité et introduction par Lauren C. Post, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1969, 148 p.

LUCAS, Fielding Jr., *A New and Elegant General Atlas Containing Maps of each of the United States*, Baltimore, Fielding Lucas Jr., 1817.

MacDONALD, Donald, «The Diaries of Donald Macdonald, 1824-1826», introduction de Caroline Dale Snedeker, *Indiana Historical Society Publications*, vol. 14, n° 2 (1942), p. 143-379.

MacPHERSON Charlotte Holt, *Reminiscences of Old Quebec: Subterranean Passages Under the Citadel-Account of the Old Convent of the Congregation of Notre Dame that does not now Exist, Prominent Old Quebecers, etc., etc.*, Montréal, John Lovell & Son, 1890, 128 p.

MacTAGGART John, *Three Years in Canada: An Account of the Actual State of the Country in 1826-7-8*, Londres, H. Colburn, 1829, 2 vol.

MAILLOUX, Alexis, *Promenade autour de l'Ile-aux-Coudres*, Sainte-Anne de la Pocatière, Imprimerie de Firmin H. Proulx, 1880, 130 p.

MARSHALL, John, *Royal Navy Biography; or, Memoirs of the Services of all the Flag-Officers, Superannuated Rear-Admirals, Retired-Captains, Post-Captains, and Commanders, Whose Names Appeared on the Admiralty List of Sea Officers at the Commencement of the Present Year, or Who Have Since Been Promoted; Illustrated by a Series of Historical and Explanatory Notes, Which Will Be Found to Contain an Account of all the Naval Actions, and Other Important Events, from the Commencement of the Late Reign, in 1760, to the Present Period*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1823, 5 vol.

MASSICOTTE, Édouard-Zotique, *Anecdotes canadiennes, suivies de mœurs, coutumes et industries d'autrefois: mots historiques, miettes de l'histoire*, Montréal, Beauchemin, 1913, 236 p.

———, «La guignolée, le Jour de l'An, la bénédiction paternelle, les visites, les chansons, anecdotes», *Bulletin des recherches historiques*, vol. 28 (décembre 1922), p. 363-372.

———, «La plantation du mai autrefois», *Bulletin des recherches historiques*, vol. 29 (mai 1923), p. 151-152.



MASSICOTTE, Édouard-Zotique, « Une noce populaire il y a cinquante ans », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada / Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, série 3, vol. 17, section 1 (1923), p. 25-31.

McDERMOTT, John Francis et al., *Old Cahokia: A Narrative and Documents Illustrating the First Century of its History*, Saint-Louis, St. Louis Historical Documents Foundation, 1949, 355 p.

OGDEN, John Cosens, *A Tour, Through Upper and Lower Canada. By a Citizen of the United States. Containing, A View of the Present State of Religion, Learning, Commerce, Agriculture, Colonization, Customs and Manners, among the English, French, and Indian Settlements*, Litchfield, Printed according to Act of Congress, 1799; réimprimé, Tarritown, New York, William Abbatt, 1917, 74 p.

OLIVER, Andrew, *A View of Lower Canada: Interspersed with Canadian Tales and Anecdotes, and Interesting Information to Intending Emigrants*, Édimbourg, Printed by R. Menzies for the author, 1821, 124 p.

OLMSTED, Frederick Law, *A Journey in the Seaboard Slave States; With Remarks on their Economy*, New York, Dix and Edwards, 1856, 723 p.

PALMER, Friend, *Early Days in Detroit*, Détroit, Hunt & June, 1906, 1032 p.

PEÑALVER Y CARDENAS, Luis Ignatius, « Statutes of the Diocese of Louisiana and the Floridas, issued by Rt. Rev. Luis Ignatius Peñalver y Cardenas, Bishop of Louisiana, in 1795 », traduit en anglais par John Gilmory Shea, *United States Catholic Historical Magazine*, vol. I (1887), p. 417-443.

PETTENGILL, Ray W. (traducteur), *Letters from America, 1776-1779; Being Letters of Brunswick, Hessian, and Waldeck Officers with the British Armies during the Revolution*, Port Washington, New York, Kennikat Press, 1964, 281 p.

PRIMM, Wilson, « New Year's Day in the Olden Time in St. Louis », *Missouri Historical Society Collections*, vol. 2, n° 1 (janvier 1900), p. 12-22.

PUGH, William W., « Bayou Lafourche from 1820 to 1825: Its Inhabitants, Customs and Pursuits », *Louisiana Planter and Sugar Manufacturer*, vol. 1, n° 13 (29 septembre 1888), p. 143.

REYNOLDS, John, *My Own Times: Embracing Also the History of My Life*, Chicago, Chicago Historical Society, 1879, 395 p.

———, *The Pioneer History of Illinois Containing the Discovery in 1673, and the History of the Country to the Year 1818, When the State Government Was Organized*, 2<sup>e</sup> édition, Chicago, Fergus Printing Company, 1887, 459 p.

RICHARDSON, William, *Journal from Boston to the Western Country and down the Ohio and Mississippi Rivers to New Orleans (1815-1816)*, New York, Vale Pilot Corporation, 1940, 40 p.

ROBIN, Charles César, *Voyages dans l'intérieur de la Louisiane, de la Floride occidentale, et dans les isles de la Martinique et de Saint-Domingue, pendant les années 1802, 1803, 1804, 1805 et 1806. Contenant de Nouvelles Observations sur l'Histoire Naturelle, la Géographie, les Mœurs, l'Agriculture, le Commerce, l'Industrie et les Maladies de ces Contrées, particulièrement sur la Fièvre Jaune, et les Moyens de les prévenir*, Paris, F. Buisson, 1807, 3 vol.

———, *Voyage to Louisiana, 1803-1805: An Abridged Translation from the Original French*, traduit par Stuart O. Landry, Gretna, Firebird Press Book, 2000, 270 p.

ROY, Joseph-Edmond, *Histoire de la seigneurie de Lauzon*, Lévis, Mercier, 1897-1904, 5 vol.

ROZIER, Firmin A., *Rozier's History of the Early Settlement of the Mississippi Valley*, Saint-Louis, G. A. Pierrot & Son, 1890, 337 p.

SAINT-GERMAIN, François-Hyacinthe, *Charles Héon, fondateur de la Paroisse de Saint-Louis de Blandford: premier colon du comté d'Arthabaska; mœurs, coutumes, épisodes de la vie d'autrefois*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1905, 223 p.

SANSOM, Joseph, *Travels in Lower Canada, With the Autor's Recollections of the Soil, and Aspect; the Morals, Habits, and Religious Institutions, of that Country*, Londres, Printed for Sir Richard Phillips and Co., 1820, 116 p.

SCHULTZ, Christian, *Travels on an Inland Voyage through the States of New-York, Pennsylvania, Virginia, Ohio, Kentucky and Tennessee, and through the Territories of Indiana, Louisiana, Mississippi and New-Orleans; Performed in the Years 1807 and 1808; Including a Tour of Nearly Six Thousand Miles*, New York, Isaac Riley, 1810, 2 vol.

SHIRREFF, Patrick, *A Tour Through North America; Together With a Comprehensive View of the Canadas and United States. As Adapted for Agricultural Emigration*, Édimbourg, Oliver and Boyd; Londres, Simpkin, Marshall, & Co.; Glasgow, David Robertson; Dublin, William Curry, Jun. and Co., 1835, 473 p.

SILLIMAN, Benjamin, *Remarks Made on a Short Tour Between Hartford and Quebec in the Autumn of 1819*, 2<sup>e</sup> édition, New Haven, S. Converse, 1824, 443 p.

SIMCOE, Elizabeth Posthuma, *The Diary of Mrs John Graves Simcoe, Wife of the First Lieutenant Governor of the Province of Upper Canada, 1792-1796*, notes et biographie par John Ross Robertson, Toronto, William Briggs, 1911, 440 p.

SNYDER, John F., «The Old French Towns of Illinois in 1839: A Reminiscence», dans *John Francis Snyder: Selected Writings*, édité par Clyde C. Walton, Springfield, Illinois State Historical Society, 1962, p. 86-101.

SPARKS, William H., *The Memories of Fifty Years: Containing Brief Biographical Notices of Distinguished Americans, and Anecdotes of Remarkable Men; Interspersed With Scenes and Incidents Occuring During a Long Life of Observation Chiefly Spent in the Southwest*, Philadelphie, Claxton, Remsen and Haffelfinger; Macon, J. W. Burke and Co., 1870, 489 p.

STANSBURY, Philip, *A Pedestrian Tour of Two Thousand Three Hundred Miles, in North America. To the Lakes, – The Canadas, – And the New-England States. Performed in the Autumn of 1821*, New York, J. D. Myers & W. Smith, 1822, 274 p.

STODDARD, Amos, *Sketches, Historical and Descriptive, of Louisiana*, Philadelphie, Mathew Carey, 1812, 488 p.

TACHÉ, Joseph-Charles, «La Ignolée», *Les Soirées Canadiennes*, vol. 3 (1863), p. 21-23.

TALBOT, Edward Allen, *Five Year's Residence in the Canadas: Including a Tour through Part of the United States of America, in the Year 1823*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1824, 2 vol.

TOLFREY, Frederic Hildebrand, *The Sportsman in Canada*, Londres, T.C. Newby, 1845, 2 vol.

TROTTER, Isabella Strange, *First Impressions of the New World on Two Travellers from the Old in the Autumn of 1858*, Londres, Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1859, 308 p.

VIGNE, Godfrey Thomas, *Six Months in America*, Londres, Whittaker, Treacher & Co., 1832, 2 vol.

WARBURTON, George Drought, *Hochelaga; or, England in the New World*, édité par Eliot Waterburton, New York, Wiley & Putnam, 1846, 2 vol.

WEBSTER, Noah, *An American Dictionary of the English Language*, New York, S. Converse, 1828, 2 vol.

WELD, Isaac, *Travels Through the States of North America, and the Provinces of Upper and Lower Canada, During the Years 1795, 1796, and 1797*, 4<sup>e</sup> édition, Londres, John Stockdale, 1807, 2 vol.

WILLCOX, Orlando Bolivar, *Shoepac Recollections: A Man-Side Glimpse of American Life*, New York, Bunce & Brother, 1856, 360 p.

## 2. Sources secondaires

### 2.1 Europe

BAROJA, Julio Caro, *Le carnaval (El carnaval, análisis histórico-cultural)*, traduit de l'espagnol par Sylvie Sesé-Léger, Paris, Gallimard, 1979, 417 p.

———, *La estación de amor : fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, Taurus, 1979, 308 p.

———, *El estío festivo : fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus, 1984, 287 p.

BECK, Robert, *L'Histoire du dimanche de 1700 à nos jours*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1997, 383 p.

BERCÉ, Yves-Marie, *Fête et révolte : des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle : essai*, Paris, Hachette, 1976, 253 p.

BOLOGNE, Jean-Claude, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Hachette Littératures, 2005, 478 p.

BORDET, Gaston, «Fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire? La grande Mission de Besançon? Janvier-Février 1825», dans DUNAND, Françoise et al., *La fête, pratique et discours : d'Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 183-345.

BOURDIEU, Pierre, «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, n<sup>os</sup> 5-6 (1962), p. 32-135.

BUCAILLE, Richard, «Petit *potlatch* au sommet du Forez: tableautin ethnographique désabusé», *La Revue du MAUSS, Anthropologie(s) du don*, n<sup>o</sup> 52 (2018), p. 342-346.

BURKE, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper and Row, 1978, 365 p.

CABANTOUS, Alain, *Entre fêtes et clochers : profane et sacré dans l'Europe moderne, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2002, 348 p.

———, *Le dimanche, une histoire : Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 416 p.

CABIÉ, Robert, «Épiphanie», dans *Encyclopædia Universalis*, consulté le 3 mai 2017, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/epiphanie/>

CAILLÉ, Alain, «Qu'est-ce qui ne va pas avec le don chez Bourdieu ? Le don n'est pas un acte économique mais un opérateur politique», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 74-88.

CAILLÉ, Alain, CHANIAL, Philippe, HASQUE, Jean-Frédéric de et Caroline SAPPYA, «Présentation», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 5-20.

CLAIRE, Elizabeth, «Inscrire le corps révolutionnaire dans la pathologie morale: la valse, le vertige et l'imagination des femmes», *Orages*, n° 12 (mars 2013), p. 87-109.

CLARE, Lucien, «Avant-propos», dans CLARE, Lucien, DUVIOLS, Jean-Paul et Annie MOLINIÉ (dir.), *Fêtes et divertissements*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 7-14.

CORBIN, Alain, «Préface» et «La fête souveraineté», dans CORBIN, Alain, GÉROME, Noëlle et Danielle TARTAKOWSKY (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 7-11, 25-38.

DESCHAMPS, Hubert, «L'ethno-histoire. Buts et méthodes», *Revue historique*, tome 236, fasc. 2 (1966), p. 305-316.

FABRE, Daniel, *Carnaval, ou, La fête à l'envers*, Paris, Gallimard, 1992, 160 p.

FABRE, Daniel et Jacques LACROIX, *La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1973, 479 p.

FAGGION, Lucien, «Une civilisation du don? Les usages d'un paradigme à l'époque moderne», dans FAGGION Lucien et Laure VERDON (dir.), *Le don et le contre-don : Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2010, p. 59-97.

FECHNER, Erik, «L'arbre de la liberté: objet, symbole, signe linguistique», *Mots*, vol. 15, n° 1 (1987), p. 23-42.

FERRIÉ, Christian, «L'agonistique sociale du don/contre-don», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 57-73.

GAUDEMET, Jean, *Le mariage en Occident: les mœurs et le droit*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, 520 p.

GUEUSQUIN, Marie-France, «Le masque dans la tradition européenne», *Ethnologie française*, nouvelle série, vol. 6, n° 1 (1976), p. 95-102.

HARVEY, Karen (dir.), *The Kiss in History*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2005, 208 p.

HEERS, Jacques, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, Hachette, 1997, 315 p.

HUTTON, Ronald, *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*, Oxford; New York, Oxford University Press, 1996, 542 p.

ISAMBERT, François-André, *Le sens du sacré: fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, 314 p.

JUDGE, Roy, «May Day and Merrie England», *Folklore*, vol. 102, n° 2 (1991), p. 131-148.

LECUPPRE-DESJARDIN, Élodie, «“Largesse!” De la magnanimité féodale à la stratégie gouvernementale dans les sociétés d’Ancien Régime», *La Revue du MAUSS*, Anthropologie(s) du don, n° 52 (2018), p. 132-148.

LEE, Sydney (dir.), *Dictionary of National Biography*, Londres, Smith, Elder, & Co., 1885-1900, 63 vol.

MAUSS, Marcel, «Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques», *L’Année sociologique*, nouvelle série, tome 1 (1923-1924), p. 30-186.

MÉCHIN, Colette, «Les mais en France du Nord-Est ou le langage des arbres», *L’Ethnographie*, n° 76 (1978), p. 35-43.

MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): essai*, Paris, Flammarion, 1978, 398 p.

OZOUF, Mona, «Du mai de liberté à l’arbre de la liberté: symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne», *Ethnologie française*, nouvelle série, vol. 5 (1975), p. 9-32.

PIZZORNI, Florence, «L’anthropologue comme “révélateur” des traditions: chercheur ou inventeur?», dans DIMITRIJEVIC, Dejan (dir.), *Fabrication de traditions, invention de modernité*, Paris, Maison des sciences de l’homme, 2004, p. 305-312.

POITRINEAU, Abel, «La fête traditionnelle», *Annales historiques de la Révolution française*, n° 221 (1975), p. 339-355.

POSTIC, Fañch, «Les avatars d’une quête chantée: de l’*eginane* à la *guignolée*», *Port Acadie: revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, n°s 13-14-15 (printemps-automne 2008, printemps 2009), p. 421-446.

SAHLINS, Marshall, *Stone Age Economics*, avant-propos de David Graeber, Londres; New York, Routledge Classics, 2017 [1972], 345 p.

SEGALEN, Martine, *Amours et mariages de l’ancienne France*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1981, 175 p.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage : Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, A. et J. Picard, 2011 [1909], 285 p.

———, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1987 (réimpression de l'édition de 1958), tome 1, 3166 p.

VAN GENNEP, Arnold et Bernadette GUICHARD, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1988, tome 1, partie 8.

WILLIAMS, Fionnuala Carson, « Maypoles on the “Road to Richhill” and Beyond », *Folk Life*, vol. 49, n° 2 (2011), p. 125-141.

## 2.2 États-Unis

CAMPBELL, Duncan Andrew, *English Public Opinion and the American Civil War*, Woodbridge, Royaume-Uni ; Rochester, New York, Royal Historical Society, Boydell Press, 2003, 266 p.

CHARSLEY, Simon R., *Wedding Cakes and Cultural History*, Londres ; New York, Routledge, 1992, 162 p.

« Constructing Race », *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, n° 1 (janvier 1997), p. 1-252.

CONWAY, Cecelia, *African Banjo Echoes in Appalachia: A Study of Folk Traditions*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1995, 394 p.

FISCHER, David Hackett, *Albion's seed: Four British Folkways in America*, New York, Oxford University Press, 1989, 946 p.

FULLER, Wayne Edison, *Morality and the Mail in Nineteenth-Century America*, Urbana, University of Illinois Press, 2003, 264 p.

GRANT, Jordan, « May Day: America's Traditional, Radical, Complicated Holiday, Part 1 », dans *O Say Can You See, Smithsonian National Museum of American History*, consulté le 15 novembre 2018, <http://americanhistory.si.edu/blog/may-day-americas-traditional-radical-complicated-holiday-part-1>.

GUILDAY, Peter, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New York, MacMillan, 1932, 291 p.

HORSMAN, Reginald, *Feast or Famine: Food and Drink in American Westward Expansion*, Columbia, University of Missouri Press, 2008, 356 p.

INGERSOLL, Thomas N., *To Intermix With Our White Brothers: Indian Mixed Bloods in the United States from Earliest Times to the Indian Removals*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005, 450 p.

LEWIS, Abram Herbert, *A Critical History of Sunday Legislation from 321 to 1888 A. D.*, New York, D. Appleton and Company, 1888, 279 p.

McANDREW, Quentin Story, *Frontier Travail Narrative: The Making of Authorship and Culture in the Nineteenth-Century United States*, Thèse de Ph.D. (littérature anglaise), University of Colorado, 2015, 237 p.

McCROSSEN, Alexis, *Holy Day, Holiday: The American Sunday*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, 209 p.

MEACHAM, Sarah Hand, *Every Home a Distillery: Alcohol, Gender, and Technology in the Colonial Chesapeake*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, 187 p.

NAREDA, Barbara L., «Benjamin Silliman and the Peabody Museum», *Discovery*, vol. 14 (1979), p. 13-29.

PETTIBONE, Dennis Lynn, *Caesar's Sabbath: The Sunday-Law Controversy in the United States, 1879-1892*, Thèse de Ph.D. (histoire), University of California, Riverside, 1979, 402 p.

PLECK, Elizabeth H., *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 328 p.

QUINN, John F., *Father Mathew's Crusade: Temperance in Nineteenth-Century Ireland and Irish America*, Amherst, Boston, University of Massachusetts Press, 2002, 262 p.

RESTAD, Penne L., *Christmas in America: A History*, New York, Oxford University Press, 1995, 219 p.

ROBY, Yves (avec la collaboration de FRENETTE, Yves), «L'émigration canadienne-française vers la Nouvelle-Angleterre, 1840-1930», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 123-132.

RORABAUGH, W. J., *The Alcoholic Republic: An American Tradition*, New York, Oxford University Press, 1979, 302 p.

ROTHMAN, Ellen K., *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, New York, Basic Books Inc., 1984, 370 p.

SCHMIDT, Leigh Eric, *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*, Princeton, Princeton University Press, 1995, 363 p.



SISMONDO, Christine, *America Walks into a Bar: A Spirited History of Taverns and Saloons, Speakeasies, and Grog Shops*, New York, Oxford University Press, 2011, 314 p.

*The Biographical Encyclopaedia of Ohio of the Nineteenth Century*, Cincinnati et Philadelphie, Galaxy Publishing Company, 1876, 672 p.

*The National Cyclopaedia of American Biography*, New York, James T. White and Company, 1894, vol. 5, 537 p.

VAN RUYMBEKE, Bertrand, «L’histoire Atlantique aux États-Unis : la périphérie au centre», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, publié le 19 septembre 2008, consulté le 3 février 2014, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/42083>, 14 p.

VAUGHAN, Alden T., *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience*, New York, Oxford University Press, 1995, 350 p.

VILLERBU, Tangi, *Missionnaires catholiques français aux États-Unis, 1791-1920*, Paris, Karthala, 2011, 211 p.

WALLACE, Carol McD., *All Dressed in White: The Irresistible Rise of the American Wedding*, New York, Penguin Books, 2004, 336 p.

WATTS, Edward, *In This Remote Country: French Colonial Culture in the Anglo-American Imagination, 1780-1860*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, 275 p.

WILSON, James Grant et John FISKE (dir.), *Appletons’ Cyclopaedia of American Biography*, New York, D. Appleton and Company, 1888, 6 vol.

### **2.3 Canada anglais**

HALPERT, Herbert et George Morley STOREY (dir.), *Christmas Mumming in Newfoundland: Essays in Anthropology, Folklore and History*, Toronto, University of Toronto Press, 1969, 246 p.

LAVERDURE, Paul, *Sunday in Canada: The Rise and Fall of the Lord’s Day*, Yorkton, Gravelbooks, 2004, 253 p.

ROBERTS, Julia, «John Galt and the Subaltern’s Wife: Writing the History of the War of 1812», *The Canadian Historical Review*, vol. 97, n° 3 (septembre 2016), p. 315-345.

ROBERTSON, Margaret R., *The Newfoundland Mummer’s Christmas House-Visit*, Ottawa, Centre canadien d’études sur la culture traditionnelle, collection Mercure, n° 49, 1984, 181 p.

SIDER, Gerald M., *Mumming in Outport Newfoundland*, Toronto, New Hogtown Press, 1977, 31 p.

WARD, Peter, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1990, 219 p.

## 2.4 Amérique du Nord

ENGLEBERT, Robert et Guillaume TEASDALE (dir.), *French and Indians in the Heart or North America, 1630-1815*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, 219 p.

FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 304 p.

MAPP, Paul W., *The Elusive West and the Contest for Empire, 1713-1763*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Williamsburg, Published for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2011, 455 p.

MARTINEAU, France, BOUDREAU, Annette, FRENETTE, Yves et Françoise GADET (dir.), *Francophonies nord-américaines: langues, frontières et idéologies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 540 p.

PETERSON, Jacqueline et Jennifer S. BROWN (dir.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1985, 266 p.

TAYLOR, Alan, *American Colonies: The Settling of North America*, New York; Londres, Penguin Books, 2002, 526 p.

———, *American Revolutions: A Continental History, 1750-1804*, New York, W. W. Norton & Company, 2016, 681 p.

TRIGGER, Bruce G., «Ethnohistory: Problems and Prospects», *Ethnohistory*, vol. 29, n° 1 (hiver 1982), p. 1-19.

VIATTE, Auguste, *Anthologie littéraire de l'Amérique francophone: littératures canadienne, louisianaise, haïtienne, de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane*, Sherbrooke, Faculté des Arts, Université de Sherbrooke, 1971, 519 p.

VILLERBU, Tangi et Guillaume TEASDALE (dir.), *Une Amérique française, 1760-1860: dynamiques du corridor créole*, Paris, Les Indes savantes, 2015, 316 p.

WIEN, Thomas, VIDAL, Cécile et Yves FRENETTE (dir.), *De Québec à l'Amérique française: histoire et mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval; Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs, 2006, 403 p.

## 2.5 Acadie

ARSENAULT, Georges, *Courir la Chandeleur*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1982, 111 p.

———, *Noël en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2005, 164 p.

———, *La Mi-Carême en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2008, 160 p.

———, *La Chandeleur en Acadie*, Tracadie-Sheila, La Grande Marée, 2011, 142 p.

CHIASSEON, Anselme, CORMIER, Charlotte, DESCHÊNES, Donald et Ronald LABELLE, «Acadian Folklore», dans DAIGLE, Jean (dir.), *Acadia of the Maritimes: Thematic Studies from the Beginning to the Present*, Moncton, Chaires d'études acadiennes, Université de Moncton, 1995, p. 625-678.

DUPONT, Jean-Claude, *Héritage d'Acadie*, Montréal, Leméac, 1977, 376 p.

FRENETTE, Yves et Stéphane PLOURDE, «Les nouvelles Acadies de l'Atlantique, 1763-1871», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 79-82.

LE BLANC, Barbara, «Se masquer à la mi-carême: perspectives de renouveau communautaires», *Port Acadie*, n<sup>os</sup> 13-14-15 (2008), p. 335-342.

WHITFIELD, Harvey Amani, *North to Bondage: Loyalist Slavery in the Maritimes*, Vancouver; Toronto, UBC Press, 2016, 181 p.

## 2.6 Vallée du Saint-Laurent

ANDRE, John et J. Russell HARPER, «BERCZY, WILLIAM BENT», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 10, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 27 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/berczy\\_william\\_bent\\_10F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/berczy_william_bent_10F.html).

ANONYME, «Anburey, Thomas», dans *Répertoire du patrimoine culturel du Québec*, consulté le 4 juillet 2018, [http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=17291&type=pge#.Wz02bSen\\_IW](http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=17291&type=pge#.Wz02bSen_IW).

ANONYME, «La guignolée», dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 23 septembre 2016, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/decembre/saint-sylvestre/remonter\\_sources.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/decembre/saint-sylvestre/remonter_sources.html).

ANONYME, «Le 1<sup>er</sup> mai», dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 1<sup>er</sup> novembre 2018, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/mai/1\\_mai/coutume\\_culture.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/mai/1_mai/coutume_culture.html).

ANONYME, «Les Rois», dans *Le Réseau de diffusion des archives du Québec (RDAQ)*, consulté le 3 mai 2017, [http://rdaq.banq.qc.ca/expositions\\_virtuelles/coutumes\\_culture/janvier/rois/remonter\\_sources.html](http://rdaq.banq.qc.ca/expositions_virtuelles/coutumes_culture/janvier/rois/remonter_sources.html).

ANONYME, «Visiteurs de marque à Québec. Le professeur Silliman», *Bulletin des recherches historiques*, vol. 69, n° 4 (octobre 1967), p. 151.

AUDET, André, «Pouvoir, contrôle social et vie quotidienne à Saint-Hilarion, 1870-1925», dans GAGNON, Serge et René HARDY (dir.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930 : l'enseignement des Cahiers de prônes*, Montréal, Leméac, 1979, p. 35-70.

BARBEAU, Marius, *Au cœur de Québec*, Montréal, Les Éditions du Zodiaque, 1934, 200 p.

———, *Dansons à la ronde : danses et jeux populaires*, Ottawa, Département des affaires du Nord et des ressources naturelles, 1958, 104 p.

BEAUCHAMP, André, *Sur un air de fête*, Montréal, Éditions Paulines, 1976, 119 p.

BEAUDOIN, Thérèse, *L'été dans la culture québécoise, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1987, 235 p.

BÉDARD-LÉVESQUE, Claire, *La tempérance au Québec*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1979, 189 p.

BÉLAND, François, «MONTOUR, NICHOLAS», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 9 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/montour\\_nicholas\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/montour_nicholas_5F.html).

BÉLANGER, Andrée, *Évolution du cheptel équin et de la culture équestre dans la vallée du Saint-Laurent sous l'influence britannique, 1760-1850*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 2010, 146 p.

BELLAVANCE, Claude, ROUSSEAU, Yvan et Jean ROY (dir.), *Histoire du Centre-du-Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, 1021 p.

BERGERON, Yves, «Naissance de l'ethnologie et émergence de la muséologie au Québec (1936-1945). De l'“autre” au “soi”», *Rabaska*, vol. 3 (2005), p. 7-30.

BERNIER, Paul, *Le cheval canadien*, Québec, Septentrion, 1992, 163 p.

BERTHIAUME, Pierre, *L'aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle : du voyage à l'écriture*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, 487 p.

BLAIS, Jacques, «FRÉCHETTE, LOUIS», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 13, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 13 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/frechette\\_louis\\_13F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/frechette_louis_13F.html).

BLAIS-HILDEBRAND, Ghislaine, *Les débuts du mouvement de tempérance dans le Bas-Canada : 1828-1840*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1975, 126 p.

BLOUIN, Charles, «Les ponts de glace de l'Île d'Orléans», *Culture & Tradition*, vol. 3 (1978), p. 88-107.

BOIVIN, Aurélien, «Jos Violon, un vrai conteur populaire au XIX<sup>e</sup> siècle», *Francophonies d'Amérique*, n<sup>o</sup> 5 (1995), p. 189-207.

———, «Le roman du terroir», *Québec français*, n<sup>o</sup> 143 (automne 2006), p. 32-37.

BONENFANT, Jean-Charles, «CARTIER, sir GEORGE-ÉTIENNE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 10, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 5 décembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/cartier\\_george\\_etienne\\_10F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/cartier_george_etienne_10F.html).

BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde : essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, 503 p.

BOUCHARD, Gérard, HARDY René et Josée GAUTHIER, «L'analyse interrégionale des rituels du mariage au Québec dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Aperçu comparatif», dans BOUCHARD, Gérard et Martine SEGALÉN (dir.), *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 75-101.

BOUCHARD, Gérard, SALITO, Michelle et Martine SEGALÉN, «La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle», dans BOUCHARD, Gérard et Martine SEGALÉN (dir.), *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 13-32.

BOUCHARD, Lorraine, *La mariée au grand jour : mode, coutumes et usages au Québec, 1910-1960*, Montréal, Hurtubise HMH, 1998, 130 p.

BOUDRIAU, Marc-Antoine, *Sources et limites du pouvoir des officiers de milice dans les campagnes canadiennes sous le régime français (1705-1765)*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2013, 176 p.

BRICAULT, Christine, DESDOUITS, Anne-Marie et Dominique SARNY, «Rétrospective de la discipline: la conception du folklore de trois pionniers Marius Barbeau, Luc Lacourcière et Carmen Roy», *Ethnologies*, vol. 26, n<sup>o</sup> 2 (2004), p. 21-56.

CHÉRUBINI, Bernard, *Localisme, fêtes et identités : une traversée ethno-festive de la Mauricie, Québec*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, 336 p.

CHOQUETTE, Leslie, *Frenchmen Into Peasants: Modernity and Tradition in the Peopling of French Canada*, Cambridge, Massachusetts ; Londres, Harvard University Press, 1997, 397 p.

CLICHE, Marie-Aimée, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France: comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, 354 p.

COATES, Colin MacMillan, «Like “The Thames towards Putney”: The Appropriation of Landscape in Lower Canada», *The Canadian Historical Review*, vol. 74, n° 3 (septembre 1993), p. 317-343.

———, «Community or Hierarchy?: Arguments Before the Seignorial Court at Batiscan», dans FYSON, Donald, COATES, Colin M. et Kathryn HARVEY (dir.), *Class, Gender and the Law in Eighteenth- and Nineteenth-Century Quebec: Sources and Perspectives*, Montréal, Groupe sur l'histoire de Montréal, 1993, p. 81-97.

———, *The Metamorphoses of Landscape and Community in Early Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000, 231 p.

COUILLARD, Marie-Andrée, «Explorer la conduite des conduites: Un retour sur le mouvement de la tempérance au XIX<sup>e</sup> siècle canadien», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 3 (2005), p. 151-165.

COURVILLE, Serge, «Espace, territoire et culture en Nouvelle-France: une vision géographique», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, n° 3 (1983), p. 417-429.

———, *Entre ville et campagne: l'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, 335 p.

CRAIG, G. M., «WELD, ISAAC», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/weld\\_isaac\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/weld_isaac_8F.html).

CROWLEY, John E., «“Taken on the Spot”: The Visual Appropriation of New France for the Global British Landscape», *The Canadian Historical Review*, vol. 86, n° 1 (mars 2005), p. 1-28.

DEBIEN, Johanne, *L'automne au Québec: éléments pour une perception de la temporalité chez l'habitant au XIX<sup>e</sup> siècle*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1984, 165 p.

DECHÈNE, Louise, *Le partage des subsistances au Canada sous le régime français*, Montréal, Boréal, 1994, 283 p.

———, *Le Peuple, l'État et la Guerre au Canada sous le Régime français*, Montréal, Boréal, 2008, 664 p.

DÉPATIE, Sylvie, *L'évolution d'une société rurale : l'île Jésus au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1988, 445 p.

DESDOUIITS, Anne-Marie, *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français : le cycle des saisons*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987, 439 p.

———, «Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce», dans BOUCHARD, Gérard et Serge COURVILLE (dir.), *La construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 307-328.

———, «Ce qu'on chantait aux noces dans l'est du Québec (1920-1960). Spécificité culturelle régionale ou familiale?», dans BOUCHARD, Gérard et Martine SEGALÉN (dir.), *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, p. 102-121.

DESLOGES, Yvon, «La corvée militaire à Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Histoire sociale / Social History*, vol. 25, n<sup>o</sup> 30 (novembre 1982), p. 333-356.

———, *À table en Nouvelle-France : Alimentation populaire, gastronomie et traditions alimentaires dans la vallée laurentienne avant l'avènement des restaurants*, Québec, Septentrion, 2009, 231 p.

———, «Les Québécois francophones et leur "identité" alimentaire : de Cartier à Expo 67», *Cuizine: The Journal of Canadian Food Cultures / Cuizine : revue des cultures culinaires au Canada*, vol. 3, n<sup>o</sup> 1 (2011).

DESSUREAULT, Christian, «La crise sous Dalhousie : Conception de la milice et conscience élitaire des réformistes bas-canadiens, 1827-1828», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 61, n<sup>o</sup> 2 (automne 2007), p. 167-199.

———, «Les syndicats scolaires du district de Montréal (1829-1836) : une sociographie des élus», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, n<sup>o</sup> 1 (été 2009), p. 33-81.

———, *Le monde rural québécois aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : Cultures, hiérarchies, pouvoirs*, textes présentés par Christine Hudon, Léon Robichaud, Jean-René Thuot et Thomas Wien, Anjou, Québec, Fides, 2018, 432 p.

DESSUREAULT, Christian et Roch LEGAULT, «Évolution organisationnelle et sociale de la milice sédentaire canadienne : le cas du bataillon de Saint-Hyacinthe, 1808-1830», *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 8, n<sup>o</sup> 1 (1997), p. 87-112.

———, «Les voies d'accès au commandement de la milice de la région de Montréal au Bas-Canada (1790-1839)», dans LEGAULT, Roch (dir.), *Le leadership militaire canadien-français : continuité, efficacité et loyauté*, Kingston, Presse de l'Académie canadienne de la défense ; Toronto, Dundurn Group, 2007, p. 91-129.

DOYON-FERLAND, Madeleine, *Coutumes populaires du Canada français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, 147 p.

———, *Jeux, rythmes et divertissements traditionnels*, textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Montréal, Leméac, 1980, 191 p.

DU BERGER, Jean, «Marius Barbeau : le conte et le conteur», *Études françaises*, vol. 12, n<sup>os</sup> 1-2 (avril 1976), p. 61-70.

———, «La littérature orale», *Études françaises*, vol. 13, n<sup>os</sup> 3-4 (octobre 1977), p. 219-235.

———, «Folklore et littérature enfantine», *Lurelu*, vol. 4, n<sup>o</sup> 3 (automne 1981), p. 3-6.

———, «Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel», dans BOUCHARD, Gérard et Serge COURVILLE (dir.), *La Construction d'une culture : le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 95-117.

———, «Tradition et constitution d'une mémoire collective», dans MATHIEU, Jacques (dir.), *La mémoire dans la culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 43-77.

DUFOUR, Pierre, «SALES LATERRIÈRE, PIERRE-JEAN DE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 6 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/sales\\_laterriere\\_pierre\\_jean\\_de\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/sales_laterriere_pierre_jean_de_6F.html).

DUFOUR, Pierre et Gérard GOYER, «MARGANE DE LAVALTRIE, PIERRE-PAUL», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 22 mars 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/margane\\_de\\_lavaltrie\\_pierre\\_paul\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/margane_de_lavaltrie_pierre_paul_5F.html).

DUFOUR, Pierre et Jean HAMELIN, «SALES LATERRIÈRE, PIERRE DE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 5 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/sales\\_laterriere\\_pierre\\_de\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/sales_laterriere_pierre_de_5F.html).

DUNNIGAN, Pierre et Francine SAINT-LAURENT, *Mi-carême : une fête québécoise à redécouvrir*, Montréal, 400 coups, 2006, 117 p.

DUPUY, Anne, «Regard(s) “sur” et “par” l'alimentation pour renverser et comprendre comment sont renversés les rapports de générations : l'exemple de la socialisation alimentaire inversée», *Enfances, Familles, Générations*, n<sup>o</sup> 20 (printemps 2014), p. 79-108.

DUQUETTE, Jean-Pierre, «Charles Guérin et la fiction au XIX<sup>e</sup> siècle», *Voix et Images*, vol. 1, n<sup>o</sup> 2 (décembre 1975), p. 182-195.

EMMERSON, George S., «MACTAGGART, JOHN», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 5 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/mactaggart\\_john\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/mactaggart_john_6F.html).



FALARDEAU, Jean-Charles, « Religion populaire et classes sociales », dans LACROIX, Benoît et Jean SIMARD (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1984, p. 277-295.

———, « GÉRIN-LAJOIE, ANTOINE », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 9 août 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin\\_lajoie\\_antoine\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin_lajoie_antoine_11F.html).

FERLAND, Catherine, *Bacchus en Canada : boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2010, 413 p.

FILTEAU, Huguette, « COFFIN, THOMAS (1762-1841) », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 28 mars 2019, [http://www.biographi.ca/fr/bio/coffin\\_thomas\\_1762\\_1841\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/coffin_thomas_1762_1841_7F.html).

FOURNIER, Marcel, « La redécouverte de Léon Gérin, premier sociologue du Canada », *Recherches sociographiques*, vol. 55, n° 2 (mai-août 2014), p. 207-222.

GAGNON, Serge, « BOISSEAU, NICOLAS-GASPARD (1765-1842) », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 4 octobre 2017, [http://www.biographi.ca/fr/bio/boisseau\\_nicolas\\_gaspard\\_1765\\_1842\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/boisseau_nicolas_gaspard_1765_1842_7F.html).

———, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 300 p.

GIRARD, Denise, *Mariage et classes sociales : les Montréalais francophones entre les deux guerres*, Sainte-Foy, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2000, 203 p.

GREER, Allan, *Peasant, Lord, and Merchant: Rural Society in Three Quebec Parishes, 1740-1840*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, 304 p.

———, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 385 p.

———, *Property and Dispossession: Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, Cambridge, Royaume-Uni ; New York, Cambridge University Press, 2018, 450 p.

GRENIER, Benoît, « Gentilshommes campagnards de la nouvelle France, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle : Une autre seigneurie laurentienne ? », *French Colonial History*, vol. 7 (2006), p. 21-43.

———, *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France : présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 409 p.

GRENIER, Benoît, « Pouvoir et contre-pouvoir dans le monde seigneurial aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : sonder les limites de l'arbitraire seigneurial », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, n° 1 (automne 2009), p. 143-163.

———, « “Le dernier endroit dans l'univers” : À propos de l'extinction des rentes seigneuriales au Québec, 1854-1971 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n° 2 (automne 2010), p. 75-99.

———, *Brève histoire du régime seigneurial*, Montréal, Boréal, 2012, 245 p.

———, « Élités seigneuriales, élites municipales : le pouvoir seigneurial à l'heure de l'abolition », dans NOOTENS, Thierry et Jean-René THUOT (dir.), *Les figures du pouvoir à travers le temps : Formes, pratiques et intérêts des groupes élitaires au Québec, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 57-64.

———, « L'Église et la propriété seigneuriale au Québec (1854-1940) : continuité ou rupture », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 2 (2013), p. 21-39.

———, « “Mort d'extrême vieillesse” : histoire et mémoire du régime seigneurial depuis 1854 », dans GRENIER, Benoît et Michel MORISSETTE (dir., avec la collaboration de LABERGE, Alain et d'Alex TREMBLAY-LAMARCHE), *Nouveaux regards en histoire seigneuriale au Québec*, Québec, Septentrion, 2016, p. 398-430.

GRENIER, Benoît et Michel MORISSETTE, « Les persistances de la propriété seigneuriale au Québec ou les conséquences d'une abolition partielle et progressive (1854-1940) », *Histoire & Sociétés rurales*, vol. 40, (2<sup>e</sup> trimestre 2013), p. 61-96.

GUAY, Donald, *Histoire des courses de chevaux au Québec*, Montréal, VLB, 1985, 249 p.

HAMELIN, Jean et Pierre POULIN, « CHAUVEAU, PIERRE-JOSEPH-OLIVIER », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 21 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/chauveau\\_pierre\\_joseph\\_olivier\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/chauveau_pierre_joseph_olivier_11F.html).

HAMILTON, J. A., dans *Oxford Dictionary of National Biography*, publié le 23 septembre 2004 et révisé le 6 janvier 2011, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-15629>.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999, 284 p.

———, *Charivari et justice populaire au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, 282 p.

HARTLEY, Gerard M. F., *Years of Adjustment: British Policy and the Canadian Militia, 1760-1787*, Mémoire de maîtrise (histoire), Queen's University, 1993, 169 p.

HARVEY, Louis-Georges, *Le printemps de l'Amérique française: américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005, 296 p.

HERD Andrew et John AUSTIN, «Frederic Tolfrey and the story of Jones's Guide to Norway», dans *The Fishing Museum Online*, consulté le 28 février 2019, [http://www.fishingmuseum.org.uk/frederic\\_tolfrey.html](http://www.fishingmuseum.org.uk/frederic_tolfrey.html).

HUBERT, Ollivier, *Les réformes du calendrier festif au Canada français, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Haute-Bretagne Rennes II, 1990, 145 p.

———, *Sur la terre comme au ciel: la gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII<sup>e</sup> – mi-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, 341 p.

IMBERT, Patrick, «“Charles Guérin” ou le réalisme critique», *Lettres québécoises*, n<sup>o</sup> 13 (février 1979), p. 33-34.

JOLY, Diane, «À l'avant-garde du folklore: Édouard-Zotique Massicotte, 1882-1915», *Rabaska*, vol. 11 (2013), p. 25-41.

———, «Les dialogues du folklore: la correspondance Massicotte-Barbeau», *Rabaska*, vol. 13 (2015), p. 153-163.

JONES, Elwood H., «FERGUSON, ADAM», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 9, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 16 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/fergusson\\_adam\\_9F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/fergusson_adam_9F.html).

JONES, Robert Leslie, «The Old French-Canadian Horse: Its History in Canada and the United States», *The Canadian Historical Review*, vol. 28, n<sup>o</sup> 2 (juin 1947), p. 125-155.

JOYAL, Jean-Pierre, «Une longue histoire d'amour: Le violon et les Québécois», *Bulletin Mnémo*, vol. 9, n<sup>o</sup> 2 (hiver 2006), n<sup>o</sup> 3 (printemps 2006), consulté le 18 octobre 2017, <http://mnemo.qc.ca/bulletin-mnemo/article/une-longue-histoire-d-amour-le>

LABERGE, Alain, «L'occupation de la vallée laurentienne», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 31-36.

LABRIE, Vivian, *Le folklore et la fête au Québec: continuités et ruptures*, Québec, Ministère du loisir, de la chasse et de la pêche, 1980, 47 p.

LACHANCE, André, *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France: la vie quotidienne aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Libre expression, 2000, 221 p.

LACROIX Patrick, «Seeking an “Entente Cordiale”: Prosper Bender, French Canada, and Intercultural Brokership in the Nineteenth Century», *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes*, vol. 52, n° 2 (printemps 2018), p. 381-403.

LAHOUD, Pierre et Sylvie BLAIS, *La fête de Noël au Québec. Histoire – Tradition – Légendes – Décorations*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2007, 500 p.

LAMONTAGNE, Sophie-Laurence, *L'hiver dans la culture québécoise (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1983, 194 p.

LANDRY, Bérangère, «Fonction sociale de la mi-carême à Natashquan», *Port Acadie*, n<sup>os</sup> 13-14-15 (2008), p. 355-363.

LATREILLE, Martin et Françoise-Romaine OUELLETTE, *Le repas familial. Recension d'écrits*, INRS (Institut national de la recherche scientifique) Centre Urbanisation Culture Société, 2008, 59 p.

LEGAULT, Roch, «Les officiers de milice francophones (1760-1862): À l'œuvre et à l'épreuve», *Cap-aux-Diamants*, n° 43 (automne 1995), p. 28-31.

LEMIEUX, Denise, *Le temps et la fête dans la vie sociale*, Mémoire de maîtrise (sociologie), Université Laval, 1966, 107 p.

———, «Les Mélanges religieux, 1841-1852», *Recherches sociographiques*, vol. 10, n<sup>os</sup> 2-3 (1969), p. 207-236.

LEMOINE, Réjean, «SÉGUIN, FRANÇOIS-HYACINTHE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 23 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/seguin\\_francois\\_hyacinthe\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/seguin_francois_hyacinthe_7F.html).

LE MOINE, Roger, «*Les Anciens Canadiens* ou l'envers de *Charles Guérin*», *Les Cahiers des dix*, n° 49 (1994), p. 139-158.

LÉPINE, Luc, *La milice du district de Montréal, 1787-1829: essai d'histoire socio-militaire*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2005, 342 p.

LESSARD, Michel, «De l'utilité des catalogues commerciaux en ethnohistoire du Québec», *Les Cahiers des dix*, n° 49 (1994), p. 213-251.

LITTLE, Jack I., «“Like a fragment of the old world”: The Historical Regression of Quebec City in Travel Narratives and Tourist Guidebooks, 1776-1913», *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 40, n° 2 (printemps 2012), p. 15-27.

MACKEY, Frank, *L'esclavage et les Noirs à Montréal, 1760-1840*, traduit de l'anglais par Hélène Paré, Montréal, Hurtubise, 2013, 662 p.

MAILHOT, Charles-Édouard, *Les Bois-Francs*, Arthabaska, La Compagnie d'Imprimerie d'Arthabaskaville, 1914, 471 p.

MAJOR, André, *Jean Rivard, ou, L'art de réussir : Idéologies et utopie dans l'œuvre d'Antoine Gérin-Lajoie*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, 338 p.

MINGAY, G. E., «A Scottish Farmer in North America: Patrick Shirreff's Tour of 1833», *History Today*, vol. 13, n° 10 (octobre 1963), p. 700-710.

MONTPETIT, Raymond, *Le temps des fêtes au Québec*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1978, 285 p.

MOREL, André, «PANET, PIERRE-LOUIS (1761-1812)», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 27 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/panet\\_pierre\\_louis\\_1761\\_1812\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/panet_pierre_louis_1761_1812_5F.html).

MORTON, Desmond, «Adolphe Caron: habile ministre de la guerre du Canada», dans LEGAULT, Roch (dir.), *Le leadership militaire canadien-français : continuité, efficacité et loyauté*, Kingston, Presse de l'Académie canadienne de la défense; Toronto, Dundurn Group, 2007, p. 131-180.

NOËL, Françoise, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870: A View from Diaries and Family Correspondence*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2003, 372 p.

NOEL, Jan, «Dry Patriotism: The Chiniquy Crusade», dans WARSH, Cheryl Lynn K. (dir.), *Drink in Canada: Historical Essays*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 27-42.

———, «Temperance Campaigning and Alcohol Consumption: A Case Study from Pre-Confederation Canada», *Contemporary Drug Problems*, vol. 21, n° 3 (automne 1994), p. 401-426.

———, *Canada Dry: Temperance Crusades before Confederation*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, 310 p.

OUELLET, Fernand, *Le Bas-Canada, 1791-1840: Changements structureaux et crise*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, 541 p.

———, «Officiers de milice et structure sociale au Québec (1660-1815)», *Histoire sociale / Social History*, vol. 12, n° 23 (1979), p. 37-65.

PAQUET, Gilles et Jean-Pierre WALLOT, *Un Québec moderne, 1760-1840: Essai d'histoire économique et sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 2007, 735 p.

PARENT, Frédéric, «L'énigme du réel et l'actualité de l'œuvre de Léon Gérin», *Recherches sociographiques*, vol. 55, n° 2 (mai-août 2014), p. 185-205.

PELLERIN, Maurice, «LE MAY, PAMPHILE», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 14, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 13 octobre 2017, [http://www.biographi.ca/fr/bio/le\\_may\\_pamphile\\_14F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/le_may_pamphile_14F.html).

PICHETTE, Jean-Pierre, «La diffusion du patrimoine oral des Français d'Amérique», dans POIRIER, Claude (dir., avec la collaboration de BOIVIN, Aurélien, TRÉPANIÉ, Cécyle et Claude VERREAULT), *Langue, espace, société : les variétés du français en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 127-143.

POMERLEAU, Jeanne, *Corvées et quêtes : un parcours au Canada français*, Montréal, Hurtubise HMH, 2002, 430 p.

———, «La guignolée», *Cap-aux-Diamants*, n° 80 (2005), p. 10-12.

POUTANEN, Mary Anne, «“Due Attention Has Been Paid to All Rules”: Women, Tavern Licences, and Social Regulation in Montreal, 1840-1860», *Histoire Sociale / Social History*, vol. 50, n° 101 (mai 2017), p. 43-68.

PROVENCHER, Jean, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal, 1988, 605 p.

RAJOTTE, Pierre, «Les pèlerinages de Henri-Raymond Casgrain : de la référentialité à l'intertextualité», *Voix et Images*, vol. 22, n° 2 (hiver 1997), p. 289-306.

RASPORICH, Anthony W., «BIGSBY, JOHN JEREMIAH», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 15 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/bigsby\\_john\\_jeremiah\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/bigsby_john_jeremiah_11F.html).

RAUDZENS, George Karl, «BONNYCASTLE, sir RICHARD HENRY », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 7, Université Laval / University of Toronto, 2003-, consulté le 15 novembre 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/bonnycastle\\_richard\\_henry\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/bonnycastle_richard_henry_7F.html).

REMIGGI, Frank William et Louis ROUSSEAU, *Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, 235 p.

RICHER, Claude et Pearl DUVAL, *Le cheval canadien : histoire et espoir*, Québec, Septentrion, 2015, 182 p.

RODRIGUE, Denise, *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'Ouest de la France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983, 333 p.

ROQUIGNY, Peggy, *Les plaisirs de la danse à Montréal : transformation d'un divertissement et de ses pratiques, 1870-1940*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université du Québec à Montréal (UQÀM), 2012, 540 p.

ROUSSEAU, Louis, «Boire ou ne pas boire, se sauver ou se perdre ensemble. Le mouvement de tempérance dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle», *Études canadiennes / Canadian Studies*, n° 35 (décembre 1993), p. 107-122.

ROY, Jacqueline, «LAMBERT, JOHN», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 31 mai 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/lambert\\_john\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/lambert_john_5F.html).

ROY, Pierre-Georges, «Nos coutumes et nos traditions françaises», *Les Cahiers des dix*, vol. 4 (1939), p. 59-118.

SÉGUIN, Robert-Lionel, *La civilisation traditionnelle de "l'habitant" aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Fides, 1967, 701 p.

———, *Les divertissements en Nouvelle-France*, Ottawa, Imprimeur de la reine, 1968, 79 p.

SELLERS, Charles Coleman, «Joseph Sansom, Philadelphia Silhouettist», *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 88, n° 4 (octobre 1964), p. 395-438.

SÉNÉCAL, André, «Charles Guérin: le récit et la thèse», *Voix et Images*, vol. 5 n° 2 (hiver 1980), p. 333-340.

SŒUR Marie-Ursule, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1951, 403 p.

THORNER, Thomas et Thor FROHN-NIELSEN (dir.), *A Few Acres of Snow: Documents in Pre-Confederation Canadian History*, 3<sup>e</sup> édition, Toronto; Tonawanda, New York, University of Toronto Press, 2009, 318 p.

THUOT, Jean-René, «Bancs d'église, plantation du mai et pain bénit: notes sur quelques transgressions rituelles dans la campagne canadienne post-Conquête», dans TURCOT, Laurent et Thierry NOOTENS (dir.), *Une histoire de la politesse au Québec: normes et déviances, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Septentrion, 2015, p. 125-146.

TREMBLAY, Martine, *Le mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX<sup>e</sup> siècle: ritualité et distinction sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, 294 p.

TREMBLAY, Yves, «Étude documentaire sur la milice de 1846 à 1862 (deuxième partie): la position sociale», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3 (printemps 2016), p. 202-214.

———, «Étude documentaire sur la milice de 1846 à 1862 (troisième partie): le corps volontaire», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 25, n° 1 (automne 2016), p. 173-187.

TRÉPANIÉ, Guy, «Contrôle social et vécu religieux dans la paroisse de Champlain, 1850-1900», dans GAGNON, Serge et René HARDY (dir.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930: l'enseignement des Cahiers de prênes*, Montréal, Leméac, 1979, p. 71-109.

TRUDEL, Marcel, *L'esclavage au Canada français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1960, 432 p.

TUNIS, Barbara R., «LANDMANN, GEORGE THOMAS», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 5 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/landmann\\_george\\_thomas\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/landmann_george_thomas_8F.html).

TURCOT, Laurent, «L'émergence d'un loisir : les particularités de la promenade en carrosse au Canada au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n<sup>o</sup> 1 (2010), p. 31-70.

VERRETTE, Michel, *L'alphabétisation au Québec 1660-1900: En marche vers la modernité culturelle*, Québec, Septentrion, 2002, 192 p.

VILLENEUVE, Lynda, *Paysage, mythe et territorialité: Charlevoix au XIX<sup>e</sup> siècle: pour une approche du paysage*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999, 335 p.

VOISINE, Nive, «Les croisades de tempérances», dans SIMARD Jean (dir.), *Un patrimoine méprisé: la religion populaire des Québécois*, Montréal, Hurtubise HNH, 1979 p. 129-156.

———, «Mouvements de tempérance et religion populaire», dans LACROIX, Benoît et Jean SIMARD (dir.), *Religion populaire, religion de clercs?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 67-78.

VOYER, Simonne et Gynette TREMBLAY, *La danse traditionnelle québécoise et sa musique d'accompagnement*, Québec, Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture, 2001, 159 p.

WARREN, Jean-Philippe, *Hourra pour Santa Claus!: la commercialisation de la saison des fêtes au Québec, 1885-1915*, Montréal, Boréal, 2006, 301 p.

WATERSTON, Elizabeth, «WARBURTON, GEORGE DROUGHT», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 1<sup>er</sup> juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/warburton\\_george\\_drought\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/warburton_george_drought_8F.html).

WIEN, Thomas, *Peasant Accumulation in a Context of Colonization: Rivière-du-Sud, Canada, 1720-1775*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université McGill, 1988, 364 p.

———, «“Les travaux pressants”. Calendrier agricole, assolement et productivité au Canada au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 43, n<sup>o</sup> 4 (printemps 1990), p. 535-558.



## 2.7 Région de Détroit

ANONYME, «Friend Palmer», dans *Historic Elmwood Cemetery & Foundation*, consulté le 14 juin 2018, <https://www.elmwoodhistoriccemetery.org/biographies/friend-palmer/>.

ARMOUR, David Arthur, «DePEYSTER, ARENT SCHUYLER», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 6, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 12 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/depeyster\\_arent\\_schuyler\\_6F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/depeyster_arent_schuyler_6F.html).

BARNES, Homer F., *Charles Fenno Hoffman*, New York, Columbia University Press, 1930, 361 p.

BÉNÉTEAU, Marcel, *Aspects de la tradition orale comme marqueurs d'identité culturelle : le vocabulaire et la chanson traditionnelle des francophones du Détroit*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2001, 1178 p.

———, «Le folklore des Pays d'en haut au XIX<sup>e</sup> siècle : le témoignage de Marie Caroline Watson Hamlin», *Francophonies d'Amérique*, n<sup>os</sup> 40-41 (automne 2015, printemps 2016), p. 163-184.

CANGANY, Catherine, *Frontier Seaport: Detroit's Transformation into an Atlantic Entrepôt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 272 p.

———, «“The Inhabitants of both Sides of this Streight constitute a French Colony”: The Detroit River and the Politics of International Milling, 1796-1837», dans VILLERBU Tangi et Guillaume TEASDALE (dir.), *Une Amérique française, 1760-1860 : dynamiques du corridor créole*, Paris, Les Indes savantes, 2015, p. 41-60.

DEMPSEY, Dave et Jack DEMPSEY, *Ink Trails II: Michigan's Famous and Forgotten Authors*, East Lansing, Michigan State University Press, 2016, 170 p.

DENISSEN, Christian, *Genealogy of the French Families of the Detroit River Region, 1701-1936*, Détroit, The Detroit Society for Genealogical Research, 1987, 2 vol.

DOUGLAS, R. Alan, *Uppermost Canada: The Western District and the Detroit Frontier, 1800-1850*, Détroit, Wayne State University Press, 2001, 304 p.

FARRELL, David R., «ASKIN, JOHN», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 5, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 24 juill. 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/askin\\_john\\_5F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/askin_john_5F.html).

FORMISANO, Ronald P., *The Birth of Mass Political Parties: Michigan, 1827-1861*, Princeton, Princeton University Press, 1971, 356 p.

GENSER, Wallace, «“Habitants,” “Half-Breeds,” and Homeless Children: Transformations in Métis and Yankee-Yorker Relations in Early Michigan», *Michigan Historical Review*, vol. 24, n° 1 (printemps 1998), p. 23-47.

GOUGER, Lina, *Le peuplement colonisateur de Détroit, 1701-1765*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Laval, 2002, 339 p.

HOLLI, Melvin G., «French Detroit: The Clash of Feudal and Yankee Values», dans HOLLI, Melvin G. et Peter d’A. JONES (dir.), *The Ethnic Frontier: Essays in the History of Group Survival in Chicago and the Midwest*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1977, p. 73-95.

KERMOAL, Nathalie, «Postes, missions et métissages dans les Pays d’en Haut», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2012, p. 37-39.

MARRERO, Karen L., *Founding Families: Power and Authority of Mixed French and Native Lineages in Eighteenth-Century Detroit*, Thèse de Ph.D. (histoire), Yale University, 2011, 353 p.

McNEILLY, Dorothy, «Charles Lanman», *The American Fly Fisher*, vol. 11, n° 3 (été 1984), p. 14-19.

PETERSON, Jacqueline, *The People In Between: Indian-White Marriage and the Genesis of a Métis Society and Culture in the Great Lakes Region, 1680-1830*, Thèse de Ph.D. (histoire), University of Illinois at Chicago Circle, 1980, 298 p.

PODRUCHNY, Carolyn, *Making the Voyageur World: Travelers and Traders in the North American Fur Trade*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006, 414 p.

POINSATTE, Charles R., *Outpost in the Wilderness: Fort Wayne, 1706-1828*, Fort Wayne, Allen County, Fort Wayne Historical Society, 1976, 110 p.

RUSHFORTH, Brett, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, 406 p.

TEASDALE, Guillaume, «Des destinées distinctes: les Français de la région de la rivière Détroit et leurs voisins amérindiens, 1763-1815», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n°s 1-2 (2009), p. 23-45.

———, *The French or Orchard Country: Territory, Landscape, and Ethnicity in the Detroit River Region, 1680s-1810s*, Thèse de Ph.D. (histoire), York University, 2010, 321 p.

———, *Fruits of Perseverance: The French Presence in the Detroit River Region, 1701-1815*, Montréal; Kingston; London; Chicago, McGill-Queen’s University Press, 2018, 220 p.

WATERSTON, Elizabeth et James John TALMAN, «HOWISON, JOHN», dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 8, Université Laval / University of Toronto, 2003–, consulté le 13 juin 2018, [http://www.biographi.ca/fr/bio/howison\\_john\\_8F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/howison_john_8F.html).

WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1991, 544 p.

WILSON, Brian C., *Yankees in Michigan*, East Lansing, Michigan State University Press, 2008, 140 p.

WITGEN, Michael J., *An Infinity of Nations: How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, 450 p.

## 2.8 Pays des Illinois

ANONYME, «Brackenridge, Henry Marie, (1786-1871)», dans *Biographical Directory of the United States Congress*, consulté le 12 janvier 2018, <http://bioguide.congress.gov/scripts/biodisplay.pl?index=B000732>

BEAULNE, Kent et Natalie VILLMER (dir.), *La Guillonée. A French New Year's Eve Custom and Song. A Collection of Stories, 1855-2009*, Old Mines, Missouri, Old Mines Area Historical Society, 2009.

BEIDLER, Peter G., «Christian Schultz's *Travels*: A New Source for *Huckleberry Finn*?», *English Language Notes*, vol. 28 (décembre 1990), p. 51-61.

BELTING, Natalia Maree, *Kaskaskia Under the French Regime*, Urbana, University of Illinois Press, 1948, 140 p.

BOTTIGER, Patrick, *The Borderland of Fear: Vincennes, Prophetstown, and the Invasion of the Miami Homeland*, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 2016, 244 p.

BOYLE, Susan C., «Did She Generally Decide? Women in Ste. Genevieve, 1750-1805», *The William and Mary Quarterly*, vol. 44, n° 4 (octobre 1987), p. 775-789.

BRASSIEUR, C. Ray, *Expressions of French Identity in the Mid-Mississippi Valley*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), University of Missouri-Columbia, 1999, 163 p.

BROWN, Margaret Kimball, *History as they Lived it: A Social History of Prairie du Rocher, Illinois*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014 [2005], 348 p.

CLEARY, Patricia, *The World, the Flesh, and the Devil: A History of Colonial St. Louis*, Columbia, University of Missouri Press, 2011, 357 p.

DOYLE, Joyce et al., *The Creole (French) Pioneers at Old Post Vincennes*, Vincennes, A Product of Federal Writers' Project District #5, 1937, 246 p.

EGAN, Thomas Joseph, *Vincennes, Indiana: Echoes of French Popular Culture*, Thèse de Ph.D. (littérature), Monash University, Melbourne, Australie, 1990.

EKBERG, Carl J., *Colonial Ste. Genevieve: An Adventure on the Mississippi Frontier*, 3<sup>e</sup> édition, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2014, 519 p.

———, *French Roots in the Illinois Country: The Mississippi Frontier in Colonial Times*, Urbana, University of Illinois Press, 1998, 359 p.

———, *François Vallé and his World: Upper Louisiana before Lewis and Clark*, Columbia, Missouri, University of Missouri Press, 2002, 316 p.

ENGLEBERT, Robert, *Beyond Borders: Mental Mapping and the French River World in North America, 1763-1805*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université d'Ottawa, 2010, 270 p.

FOLLEY, William E., *The Genesis of Missouri: From Wilderness Outpost to Statehood*, Columbia, University of Missouri Press, 1989, 367 p.

GARRAGHAN, G. J., «The Trappists of Monks Mound», *Illinois Catholic Historical Review*, vol. 8, n° 2 (octobre 1925), p. 106-136.

GITLIN, Jay Larry, *The Bourgeois Frontier: French Towns, French Traders, and American Expansion*, New Haven, Yale University Press, 2009, 269 p.

HARRISON, John F. C., *Quest for the New Moral World: Robert Owen and the Owenities in Britain and America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, 392 p.

KERMOAL, Nathalie et Étienne RIVARD, «Essors et transformations des territorialités franco-métisses», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 95-100.

KNIFFEN, Fred, «Reviewed Work: *Views of Louisiana, Together with a Journal of a Voyage up the Missouri River, in 1811* by Henry Marie Brackenridge», *Louisiana History*, vol. 4, n° 1 (hiver 1963), p. 97-98.

LAMARRE, Jean et Marc SAINT-HILAIRE, «Les Canadiens français du Midwest américain», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 133-142.

LeMASTER, J. R. et James D. WILSON (dir.), *The Mark Twain Encyclopedia*, New York ; Londres, Garland Publishing, 1993, 848 p.

MORRISSEY, Robert Michael, *Bottomlands and Borderlands: Empires and Identities in the Illinois Country, 1673-1785*, Thèse de Ph.D. (histoire), Yale University, 2006, 429 p.

MORRISSEY, Robert Michael, «Kaskaskia Social Network: Kinship and Assimilation in the French-Illinois Borderlands, 1695–1735», *The William and Mary Quarterly*, vol. 70, n° 1 (janvier 2013), p. 103-146.

———, *Empire by Collaboration: Indians, Colonists, and Governments in Colonial Illinois Country*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015, 337 p.

*Portrait and Biographical Album of Champaign County, Illinois, Containing Full Page Portraits and Biographical Sketches of Prominent and Representative Citizens of the County, Together with Portraits and Biographies of all the Governors of Illinois, and of the Presidents of the United States*, Chicago, Chapman Brothers, 1887, 980 p.

REDA, John, *From Furs to Farms: The Transformation of the Mississippi Valley, 1762-1825*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 2016, 201 p.

SANDWEISS, Lee Ann (dir.), *Seeking St. Louis: Voices from a River City, 1670-2000*, Saint-Louis, Missouri Historical Society Press, 2000, 1048 p.

SERVAES, Anna, *Franco-American Identity, Community, and La Guiannee*, Saint-Louis, Center for French Colonial Studies ; Jackson, University Press of Mississippi, 2015, 266 p.

STEPENOFF, Bonnie, *From French Community to Missouri Town: Ste. Genevieve in the Nineteenth Century*, Columbia, University of Missouri Press, 2006, 232 p.

THOMAS, Rosemary Hyde, «La Guillonée: A French Holiday Custom in the Mississippi Valley», *Mid-South Folklore*, vol. VI, n° 3 (1978), p. 77-84.

———, *Some Aspects of the French Language and Culture of Old Mines, Missouri*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Saint Louis University, 1979, 234 p.

THORNE, Tanis C., *The Many Hands of my Relations: French and Indians on the Lower Missouri*, Columbia, University of Missouri Press, 1996, 294 p.

VIDAL, Cécile, *Les implantations françaises au pays des Illinois au XVIII<sup>e</sup> siècle (1699-1765)*, Thèse de Ph.D. (histoire), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Nord-Américaines, 1995, 680 p.

———, «Africains et Européens au Pays des Illinois durant la période française (1699-1765)», *French Colonial History*, vol. 3 (2003), p. 51-68.

———, «Le Pays des Illinois, 1673-1818», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 51-58.

VILLERBU, Tangi, «Pouvoir, religion et société en des temps indécis: Vincennes, 1763-1795», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62 (automne 2008), p. 185-214.

VILLERBU, Tangi, «Amérique française et “microhistoire globale”: la famille Rozier dans le Kentucky et le Missouri, 1806-1860», *Francophonies d'Amérique*, n<sup>os</sup> 40-41 (automne 2015, printemps 2016), p. 113-132.

———, «Réseaux marchands et chaînes migratoires: entre Nantes et la vallée du Mississippi, fin 18<sup>e</sup>-début 19<sup>e</sup> siècle», *Enquêtes et Documents*, n<sup>o</sup> 54 (2016), p. 61-80.

WHITE, Sophie Kirsten, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, 384 p.

WILSON, Denise-Marie, *Vincennes: From French Colonial Village to American Frontier Town, 1730-1820*, Thèse de Ph.D. (histoire), West Virginia University, 1997, 377 p.

WISH, Harvey, «The French of Old Missouri (1804-1821): A Study in Assimilation», *Mid-America: An Historical Review*, vol. 23, n<sup>o</sup> 3 (juillet 1941), p. 167-189.

## 2.9 Louisiane

ABRAHAMS, Roger D. et al., *Blues for New Orleans: Mardi Gras and America's Creole Soul*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, 102 p.

ALLAIN, MATHÉ, «L'image de l'Acadien dans le roman louisianais: Mme de la Houssaye et George Washington Cable», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 11, n<sup>o</sup> 2 (mai 1978), p. 9-16.

ANCELET, Barry Jean, «*Capitaine, voyage ton flag*»: *The Traditional Cajun Country Mardi Gras*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1989, 38 p.

———, *Cajun Music: Its Origins and Development*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1989, 58 p.

———, «Mardi Gras and the Media: Who's Fooling Whom?» dans GAUDET, Marcia G. et James C. McDONALD (dir.), *Mardi Gras, Gumbo, and Zydeco: Readings in Louisiana Culture*, Jackson, University Press of Mississippi, 2003, p. 3-15.

ANCELET, Barry Jean, EDWARDS, Jay Dearborn, PITRE, Glen et al., *Cajun Country*, Jackson, University Press of Mississippi, 1991, 256 p.

ANONYME, «About Us. Abbeville Meridional», dans *Vermilion Today*, consulté le 4 septembre 2018, <https://www.vermiliontoday.com/about-us>.

ARCENEUX, Maureen G., *Acadian to Cajun: Population, Family, and Wealth in Southwest Louisiana, 1765-1854*, Thèse de Ph.D. (histoire), Brigham Young University, 1982, 436 p.

AUBERT, Guillaume, «“The Blood of France”: Race and Purity of Blood in the French Atlantic World», *The William and Mary Quarterly*, vol. 61, n° 3 (juillet 2004), p. 439-478.

BAKER, Vaughan B., «The Acadians in Antebellum Louisiana», dans CONRAD, Glenn R. (dir.), *The Cajuns: Essays on Their History and Culture*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. 95-108.

BAUDIER, Roger, *The Catholic Church in Louisiana*, Nouvelle-Orléans, Baudier, 1939, 605 p.

BIENVENU, Marcelle, BRASSEAU, Carl A. et Ryan A. BRASSEAU, *Stir the Pot: The History of Cajun Cuisine*, New York, Hippocrene Books, 2005, 208 p.

BODIN, Ron, «The Cajun Woman as Unofficial Deacon of the Sacraments and Priest of the Sacramentals in Rural Louisiana, 1800-1930», *Attakapas Gazette*, vol. 25, n° 2 (été 1990), p. 2-13.

BOURQUARD, Shirley Chaisson, *Marriage Dispensations in the Diocese of Louisiana and the Floridas, 1786-1803*, Nouvelle-Orléans, Polyanthos, 1980, 85 p.

BRASSEAU, Carl A., *The founding of New Acadia: The Beginning of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, 229 p.

———, *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877*, Jackson, Missouri, University Press of Mississippi, 1992, 252 p.

BRASSEAU, Ryan A., *Cajun Breakdown: The Emergence of an American-Made Music*, New York, Oxford University Press, 2009, 317 p.

CHAPMAN, Ron, «How Louisiana Became A State: If You Think Politics is Rough Now...», *Louisiana Life* (March-April 2012), consulté le 18 octobre 2018, <http://www.myneworleans.com/Louisiana-Life/March-April-2012/How-Louisiana-Became-A-State/>.

COUCH, Robert Randall, «The Public Masked Balls of Antebellum New Orleans: A Custom of Masque outside the Mardi Gras Tradition», *Louisiana History*, vol. 35 (automne 1994), p. 403-431.

CRÉTÉ, Liliane, *La vie quotidienne en Louisiane, 1815-1830*, Paris, Hachette Littérature, 1978, 445 p.

DEBIEN, Gabriel, «The Acadians in Santo Domingo: 1764-1789», dans CONRAD, Glenn R. (dir.), *The Cajuns: Essays on Their History and Culture*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. 21-96.

DEL SESTO, Steven L., «Cajun Social Institutions And Cultural Configurations», dans DEL SESTO, Steven L. et Jon L. GIBSON (dir.), *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, Lafayette, University of Southwestern Louisiana, 1975, p. 121-142.

DESSENS, Nathalie, *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences*, Gainesville, University Press of Florida, 2010, 247 p.

DIN, Gilbert C. (dir.), *The Spanish Presence in Louisiana, 1763-1803*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1996, 579 p.

DOMINGUEZ, Virginia R., *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1986, 325 p.

DORLIN, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, Zones, 2017, 251 p.

FOLLET, Richard J., *The Sugar Masters: Planters and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820-1860*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, 290 p.

GARNIER, D'Jalma III, «The Musical and Cultural Roots of Louisiana Creole and Zydeco Fiddle Tradition through Canray Fontenot», *Louisiana Folklore Miscellany*, vol. XXV (2015), p. 8-21.

GILL, James, *Lords of Misrule: Mardi Gras and the Politics of Race in New Orleans*, Jackson, University Press of Mississippi, 1997, 303 p.

GIRAUD, Marcel, *Histoire de la Louisiane française*, Paris, Presses universitaires de France, 1953-2012, 5 tomes.

HALL, Gwendolyn Midlo, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992, 434 p.

HASPEL, Paul, «George Washington Cable and *Bonaventure*: A New Orleans Author's Literary Sojourn into Acadiana», *The Southern Literary Journal*, vol. 35, n° 1 (automne 2002), p. 108-122.

INGERSOLL, Thomas N., *Mammon and Manon in Early New Orleans: The First Slave Society in the Deep South, 1718-1819*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999, 490 p.

KINSER, Sam, *Carnival, American Style: Mardi Gras at New Orleans and Mobile*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, 415 p.



KMEN, Henry A., *Singing and Dancing in New Orleans: A Social History and Growth of Balls and Opera, 1791-1841*, Thèse de Ph.D. (histoire), Université Tulane, 1961, 575 p.

———, *Music in New Orleans: The Formative Years, 1791-1841*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, 314 p.

LABBÉ, Dolores Egger (dir.), *The Louisiana Purchase and its Aftermath, 1800-1830*, Lafayette, Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1998, 637 p.

LAFONTAINE, Lydwine, *Se marier en pays cadien de 1901 à 1955 : fonctions structurante et identitaire des rituels*, Thèse de Ph.D. (ethnologie), University of Louisiana at Lafayette, 2001, 348 p.

LANGLEY, Linda, LEJEUNE, Susan G. et Claude F. OUBRE, *Le Reveil des Fetes: Revitalized Celebrations and Performance Traditions*, Eunice, Louisiana State University at Eunice, 1995, 85 p.

MALONE, Ann Patton, *Sweet Chariot: Slave Family and Household Structure in Nineteenth-Century Louisiana*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, 369 p.

McNALLY, Carolyn, « Acadian Leaders and Louisiana, 1902-1955 », *Acadiensis*, vol. 45, n° 1 (2016), p. 67-89.

MITCHELL, Reid, *All on a Mardi Gras Day: Episodes in the History of New Orleans Carnival*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, 243 p.

NGUYEN, Julia Huston, *Wordly Rites: The Social and Political Significance of Religious Services in Louisiana, 1803-1865*, Thèse de Ph.D. (histoire), Louisiana State University, 2001, 313 p.

PERRET, Joseph John, *A Critical Study of the Life and Writings of Sidonie de la Houssaye with Special Emphasis on the Unpublished Works*, Thèse de Ph.D. (langue et littérature), Louisiana State University, 1966, 384 p.

POWERS, Ann, « “12 Years A Slave” Is This Year’s Best Film About Music », dans *National Public Radio*, publié le 13 novembre 2013, consulté le 9 août 2019, <https://www.npr.org/sections/therecord/2013/11/12/244851884/12-years-a-slave-is-this-years-best-film-about-music>.

RICHARDSON, Thomas J., « George Washington Cable, 1844-1925 », dans WILSON, Charles Reagan et William FERRIS (dir.), *Encyclopedia of Southern Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, p. 875-876.

RICKELS, Patricia, « The Folklore of Acadiana », dans DEL SESTO, Steven L. et Jon L. GIBSON (dir.), *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, Lafayette, University of Southwestern Louisiana, 1975, p. 144-174.

RIVARD, Étienne, «Migrations et ethnicité en Louisiane», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 79-82.

ROBICHAUD, Trinette M., *Cajuns and their Curés: Anticlericalism among the Acadians of Louisiana, 1830-1860*, Mémoire de maîtrise (histoire), University of Texas at Arlington, 1997, 109 p.

ROPER, Laura Wood, «Frederick Law Olmsted in the “Literary Republic”», *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. 39, n° 3 (décembre 1952), p. 459-482.

———, *Flo, A Biography of Frederick Law Olmsted*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, 555 p.

SEXTON, Rocky L. et Harry OSTER, «Une ‘Tite Poule Grasse ou la Fille Aînée [A Little Fat Chicken or The Eldest Daughter]: A Comparative Analysis of Cajun and Creole Mardi Gras Songs», *Journal of American Folklore*, vol. 114, n° 452 (printemps 2001), p. 204-224.

SHEA, John Gilmary, «The Church and her Holydays», *The American Catholic Quarterly Review*, vol. XI (1886), p. 462-475.

SPITZER, Nicholas, *Zydeco and Mardi Gras: Creole IDentity and Performance Genres in Rural French Louisiana*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), University of Texas, Austin, 1986, 573 p.

TINKER, Edward Larocque, *Les écrits de langue française en Louisiane au XIX<sup>e</sup> siècle: essais biographiques et bibliographiques*, Genève, Slatkine Reprint, 1975, 502 p.

VIDAL, Cécile, «La colonie du Mississippi», dans FRENETTE, Yves, RIVARD, Étienne et Marc SAINT-HILAIRE (dir.), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 41-50.

———, «Caribbean Louisiana: Church, *Métissage*, and the Language of Race in the Mississippi Colony during the French Period», dans VIDAL, Cécile (dir.), *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 125-146.

———, *Caribbean New Orleans: Empire, Race, and the Making of a Slave Society*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Williamsburg, Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2019, 533 p.

VIDRINE, Rev. Fr. Jason, «Abbé Michel Bernard Barrière: Apostle of Southwest Louisiana's Bayous and Prairies», p. 4-6, dans *Scribd*, consulté le 9 août 2018, <https://fr.scribd.com/doc/294701138/Abbe-Michel-Bernard-Barriere-Apostle-of-Southwest-Louisiana-s-Bayous-and-Prairies>.

WAGGONER, May Rush Gwin, « Avant-propos », dans Sidonie de la Houssaye, *Pouponne et Balthazar*, Lafayette, The Center for Louisiana Studies, University of Southwestern Louisiana, 1983, p. XIX-XII.

WHITE, Sophie Kirsten, « Massacre, Mardi Gras, and Torture in Early New Orleans », *The William and Mary Quarterly*, vol. 70, n° 3 (juillet 2013), p. 497-538.

YOUNG, John Howard, *The Acadians and Roman Catholicism: In Acadia from 1710 to the Expulsion, in Exile, and in Louisiana from 1760s until 1803*, Thèse de Ph.D. (histoire), Southern Methodist University, 1988, 438 p.