cefan
l'essor des chercheurs

PAROLES ET REGARDS DE FEMMES EN ACADIE

Sous la direction de
Jimmy Thibeault
Michael Poplyansky
Stéphanie St-Pierre
Chantal White

Paroles et regards de femmes en Acadie

CULTURE FRANÇAISE D'AMÉRIQUE

La collection « Culture française d'Amérique » est publiée sous l'égide de la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN). Conçue comme lieu d'échanges, elle rassemble les études et les travaux issus des séminaires et des colloques organisés par la CEFAN. À ce titre, elle répond à l'un des objectifs définis par le Comité scientifique de la Chaire : faire état de l'avancement des connaissances dans le champ culturel et stimuler la recherche sur diverses facettes de la francophonie nord-américaine.

(*Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage*)

Sous la direction de

**Jimmy Thibeault, Michael Poplyansky,
Stéphanie St-Pierre et Chantal White**

Paroles et regards de femmes en Acadie

Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.

Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC Québec

Maquette de couverture : Laurie Patry
Mise en pages : Danielle Motard

ISBN : 978-2-7637-4446-9
ISBN pdf : 9782763744476

© Les Presses de l'Université Laval
Tous droits réservés.
Imprimé au Canada
Dépôt légal 1er trimestre 2020

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Remerciements

La réalisation de ce livre a été rendue possible grâce au financement de l'Université Sainte-Anne, de l'Université de Regina ainsi que de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et francophones. Aussi, l'ouvrage n'aurait pas pu exister sans la participation et l'appui de la CEFAN et des Presses de l'Université Laval. Nous tenons à les remercier pour leur engagement et leur soutien dans le processus de publication.

Nous tenons également à remercier les collaboratrices et les collaborateurs qui ont permis la réalisation de cet ouvrage en offrant des textes d'une très grande richesse. Grâce à ces contributions, nous sommes convaincus que l'ouvrage jouera un rôle important dans l'avancement des études des femmes en Acadie.

Un merci tout spécial à Micheline Laliberté qui a été l'instigatrice de ce projet en proposant la réalisation du colloque à l'origine du présent ouvrage et en s'y impliquant.

Nous remercions les assistantes Hayley Burke et Rebecca d'Entremont qui ont travaillé à la préparation du manuscrit.

Enfin, nous tenons à dire notre reconnaissance aux évaluatrices et aux évaluateurs qui ont pris le temps d'évaluer et de commenter chaque article qui nous a été soumis.

Table des matières

Remerciements VII

Introduction 1

Jimmy Thibeault, Michael Poplyansky,
Stéphanie St-Pierre et Chantal White

L'INSCRIPTION DE LA FEMME DANS LE GRAND RÉCIT ACADIEN

Que nous apprennent les synthèses historiques et les contributions récentes à la recherche fondamentale en histoire des femmes et du genre en Acadie ? 21

Phyllis E. LeBlanc

Idéologies et utopies en Acadie : retour historique 45

Julien Massicotte

Féminisme et néonationalisme : le cas du Parti acadien 79

Michael Poplyansky

Libérer « la femme », mais… : L'espace public en Acadie face à la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, 1967-1970 99

Mélanie Morin

LA PERCEPTION FÉMININE DANS LA PAROLE SOCIALE

De l'acadianité en contexte louisianais : *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse* (1877), autobiographie de Désirée Martin 131

Clint Bruce

La quête des contes de Laure-Irène Pothier-McNeil, conteuse acadienne de Pubnico-Ouest. 161
Jean-Pierre Pichette

Sur les traces de la Marichette… Prise de parole féminine dans les chroniques de la Ruspéteuse 1980-1981 179
Chantal White

« *J'ai des amies qui disent que le chiac peut t'amener n'importe où, mais j'ai mes doutes* » : le récit d'une Acadienne qui traverse les frontières linguistiques et géographiques dans les années 1960 217
Isabelle LeBlanc

L'AFFIRMATION D'UN IMAGINAIRE ACADIEN AU FÉMININ

Cécile Murat réincarnée : du regard d'un historien à celui d'une poète . . . 243
Joëlle Papillon

La conversation entre hommes. La première prise de parole poétique au féminin en Acadie 261
Benoit Doyon-Gosselin

Performances *queer* des légendes acadiennes chez Antonine Maillet et Régis Brun 277
Rachel Doherty

Inscrire l'Acadie dans le récit universel : le processus d'universalisation de l'acadianité dans l'œuvre de France Daigle 295
Jimmy Thibeault

Notices biobibliographiques 323

Introduction

Jimmy Thibeault, Michael Poplyansky,
Stéphanie St-Pierre et Chantal White

L'ouvrage que vous vous apprêtez à lire porte sur un sujet encore trop peu étudié en Acadie : la « parole » et le « regard » des femmes. Trop peu étudié parce qu'on ne trouve effectivement que quelques articles sur le sujet et que ces articles sont souvent isolés, qu'ils n'entrent pas dans un réseau de recherche en études des femmes qui aurait comme objectif de définir l'apport qu'ont eu, qu'ont et qu'auront les femmes à la construction d'une pensée sociale, politique et culturelle en Acadie. Il semble également que ces articles servent souvent à brosser des états des lieux qui se font écho et qui montrent à quel point les enjeux reliés aux femmes en Acadie forment une sorte d'antichambre des études acadiennes. Déjà en 1983, Danielle Fournier se désolait du « peu de place que les historiens acadiens accordent au rôle et à la participation des femmes dans l'histoire acadienne » (Fournier, 1983 : 38). Elle explique en partie cette occultation par l'absence d'une parole historienne féminine : « Comme c'est le cas de toutes les civilisations, l'histoire de l'Acadie a été écrite par des hommes et lorsqu'on y mentionne des Acadiennes, c'est pour les louanger pour leur rôle de bonnes gardiennes de la foi et de la langue, soumises à l'autorité du mari et très conciliantes envers l'enseignement de l'Église à propos de la procréation. » (Fournier, 1983 : 39) En ce sens, il lui apparaissait encore plus important à l'époque que « les femmes acadiennes se réapproprient leur histoire » (Fournier, 1983 : 38). Les choses sont-elles différentes aujourd'hui ? Isabelle LeBlanc faisait encore récemment remarquer que la perception des femmes acadiennes reste profondément ancrée dans la tradition, ce qui contribue à les marginaliser non seulement des études acadiennes, mais aussi des études féministes : « Les femmes acadiennes ont été sous-représentées dans les études féministes canadiennes principalement en raison d'un stéréotype dominant qui a longtemps réduit ce groupe à la posture catholique antiavortement et pronatalité, considérée incompatible avec le discours féministe néolibéral

occidental. » (LeBlanc, 2016-2017 : 47) Si les choses se sont quelque peu améliorées avec le temps, il faut bien avouer qu'entre le constat que faisait Danielle Fournier en 1983 et celui d'Isabelle LeBlanc en 2017, les études des femmes ne sont pas parvenues à s'imposer comme un mode de lecture naturel de l'Acadie et qu'elles n'ont jamais véritablement intégré en toute légitimité l'espace plus large des études acadiennes. Les femmes, encore aujourd'hui, constituent un sujet que l'on aborde en marge des préoccupations sociales et culturelles en Acadie, rarement comme faisant partie prenante de ces préoccupations, et ce même si les Acadiennes ont largement contribué au développement de la société acadienne en participant activement aux différents espaces sociaux, politiques, culturels et économiques.

Pour l'anecdote : au moment de préparer cet ouvrage, au début du projet, nous avons contacté un certain nombre de collègues pour les inviter à soumettre une contribution portant sur le thème des « paroles » et des « regards » de femmes en Acadie. Plusieurs ont décliné gentiment notre invitation tout en reconnaissant l'intérêt et l'importance du sujet, mais en précisant que, malheureusement, il était difficile de le faire coïncider avec leurs préoccupations du moment. Reconnaître l'intérêt et l'importance de la « parole » et du « regard » des femmes ne signifie pas d'emblée qu'on leur donne la place qui leur revient dans l'espace du discours, celui, dans ce cas-ci, des études acadiennes. Cette invitation a été lancée avant le mouvement *#metoo/#moiaussi*, qui semble avoir amené une certaine prise de conscience de la marginalisation du discours au féminin dans une société encore profondément patriarcale. Est-ce que nous aurions reçu des réponses différentes dans la suite de ce mouvement encore bien actif aujourd'hui ? On ne le saura évidemment jamais. D'ailleurs, ce qui compte réellement pour nous actuellement est que nous avons pu, malgré tout, réunir des articles abordant différents aspects des études acadiennes à partir des paroles et des regards de femmes qui ont contribué à faire l'Acadie. Est-ce que ce sera suffisant pour amener plus de chercheuses et de chercheurs à s'intéresser davantage aux enjeux du féminin en Acadie ? À faire des études des femmes un complément aux études acadiennes au même titre que le sont, par exemple, les études littéraires, linguistiques, politiques, etc. ? L'avenir nous le dira. En attendant, nous espérons que notre ouvrage contribuera à mettre en lumière un champ d'études qui tarde à s'imposer.

Paroles et regards de femmes en Acadie n'est cependant pas le premier collectif qui propose des études sur les femmes en Acadie. D'autres, avant nous, ont proposé de réunir des textes abordant exclusivement des sujets

liés à la condition des femmes dans le contexte acadien. Il y en a cependant peu. En 1983, la revue *Égalité. Revue acadienne d'analyse politique* proposait un dossier intitulé « Les femmes acadiennes : préoccupations et perspectives ». Ce dossier était dirigé par Isabelle McKee-Allain, Huguette Clavette et Danielle Fournier et il présentait neuf articles répartis dans trois sections thématiques : « féminité et féminisme en Acadie », « contrôle de notre corps » et « production sociale des femmes ». Ce dossier, qu'Isabelle McKee-Allain et Maurice Basque qualifient, avec raison, de « publication pionnière » (McKee-Allain et Basque, 2000 : 9), portait l'espoir que la diversité des articles contribue « à élargir la connaissance de notre féminitude » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 15). Un souhait partagé par le directeur intérimaire de la revue, Gérard Snow, qui écrit dans le texte d'ouverture de ce dixième numéro d'*Égalité* : « Espérons que ces efforts serviront de tremplin à l'élaboration d'une pensée féministe en Acadie qui continuera à s'exprimer aussi bien dans les pages d'*Égalité* que dans des œuvres spécialisées. » (Snow, 1983 : 11) Si le dossier apparaît important dans la mise en place d'une réflexion plus soutenue sur les femmes en Acadie, il semble cependant s'organiser dans une sorte de tension qui amène les directrices du dossier à remettre les pendules à l'heure concernant la préparation de ce numéro thématique. Dès les premiers paragraphes de l'avant-propos, intitulé « L'Acadie au féminin », McKee-Allain, Clavette et Fournier saluent l'ouverture que démontre la revue *Égalité* à « l'écriture au féminin » : « Les féministes de tous les coins du globe décrivent, analysent et articulent le vécu des femmes ; que de plus en plus de femmes en Acadie prennent la parole nous semble essentiel à toute démarche collective autonome. » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 13) Elles ajoutent que si les articles ne répondent pas à un thème spécifique, ce qui donne au dossier un aspect hétérogène qui pourrait enlever au discours féministe une certaine force que confère la cohésion thématique, les chercheuses et les militantes ne rejoignent pas moins, par leur texte, « la diversité et l'effervescence du mouvement actuel des femmes » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 13). Mais ce manque de cohérence semble ennuyer les directrices qui affirment, après la présentation des articles qui forment le collectif, leur malaise par rapport au dossier alors qu'elles soulignent que « certains éléments mériteraient d'être pris en considération afin d'améliorer le fond et la forme d'un futur recueil » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 14) :

> Précisons d'abord que les cosignataires de cet avant-propos n'ont assumé qu'un rôle technique dans la réalisation de ce numéro. Nous n'avions ni la responsabilité de choisir un thème ou une orientation, ni la responsabilité de

> trouver des auteures. Il nous semble que le choix d'un thème permettrait d'approfondir un seul aspect et assurerait une plus grande unité entre les textes. (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 15)

La direction du dossier, qui n'en est finalement pas véritablement une, n'est pas le seul problème que les auteures voient dans la préparation du dossier et elles enchaînent : « Nous croyons également que lors d'un numéro spécial sur la problématique féministe, le Comité de lecteurs des articles devrait avoir une connaissance minimale de cette problématique féministe. Sinon, le comité devrait s'adjoindre des spécialistes en ce domaine. » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 15) Est-ce dire que, dans ce dossier consacré aux femmes, malgré des positions féministes fortes sur la place des femmes dans l'espace social, intellectuel et culturel de l'Acadie, les directrices n'auront elles-mêmes occupé qu'un rôle somme toute assez secondaire en tant qu'objet féminin pouvant donner de la crédibilité à un tel dossier ? À défaut d'une unité sur la question des femmes, malgré « la présence de points de vue contradictoires », les directrices voient tout de même le dossier comme une avancée importante pour la reconnaissance du sujet féminin et remarquent qu'il ne peut que « stimuler le débat » (McKee-Allain, Clavette et Fournier, 1983 : 15) et ouvrir la voie à une plus grande prise de parole des femmes.

De façon toute ausi intéressante, soulignons que le directeur intérimaire, qui partage le vœu de voir d'autres collectifs d'études sur les femmes se mettre en place dans le sillage du dossier d'*Égalité*, répond en quelque sorte à la critique formulée par Isabelle McKee-Allain, Huguette Clavette et Danielle Fournier dans son texte d'ouverture. Gérard Snow explique effectivement, dans une formulation qui pourrait bien être perçue aujourd'hui comme paternaliste, qu'il

> ne s'agit pas ici […] de l'œuvre d'un « collectif » de recherche sur le féminisme, car la conception du thème et la lecture critique des manuscrits sont, comme d'habitude, l'œuvre des membres du Comité de rédaction[1], dont le principal souci est de publier des articles bien rédigés, fondés sur une réflexion sérieuse et l'analyse de faits. (Snow, 1983 : 11)

Sans vouloir faire de procès d'intention, la formulation de cette phrase laisse songeuse : est-ce que le fait que le dossier ne soit pas l'œuvre d'un « collectif de recherche sur le féminisme » vient valider le sérieux de la

1. Le Comité de rédaction est alors constitué de Gérard Étienne, Yvon Fontaine, Melvin Gallant, Donald Poirier, Michel Saint-Louis, Gérard Snow et, seule femme du groupe, Muriel Roy.

réflexion ? S'ajoute à cela que Snow refuse la féminisation lorsqu'il souligne le rôle qu'ont joué les directrices dans la constitution du dossier, notamment dans leur rapport aux auteures des articles – majoritairement des femmes[2] : « Les *professeurs* Isabelle McKee-Allain, Huguette Clavette et Danielle Fournier ont généreusement accepté de nous prêter main-forte dans le recrutement de *collaborateurs* et dans la préparation générale du contenu. » (Snow, 1983 : 11 ; nous soulignons) Précisons d'ailleurs que les notices de chaque auteure, à l'exception de celle qui présente Isabelle McKee-Allain et Huguette Clavette – qui coécrivent le premier article –, portent la trace du masculin pour décrire leur titre de « professeur » et d'« auteur ». Pourtant, la féminisation des noms de métier faisait déjà partie, en 1983, du paysage linguistique de la francophonie canadienne alors que, dès la fin des années 1970 et au début des années 1980, l'Office québécois de la langue française recommandait la féminisation des noms de métier et des textes[3]. Les auteures du dossier d'*Égalité* sont d'ailleurs au fait de ce processus de féminisation puisque les directrices féminisent les noms tant dans l'avant-propos que dans leur texte respectif. Elles parlent ainsi des « chercheuses » et des « auteures » qui ont contribué au dossier, faisant d'ailleurs fi de la présence de coauteurs masculins. On retrouve également la féminisation des noms de métier dans certains articles, comme dans celui de Danielle Fournier où il est question du poste d'« intendante » qu'occupera temporairement Blanche Bourgeois à la suite du décès de son patron, et ce, malgré la contestation de certains collègues pour qui ce poste devait être occupé par un homme. Certes, la féminisation n'est pas un enjeu soulevé ni par les auteures du dossier ni par la direction de la revue ; elle n'était pas, à l'époque, une règle à suivre, mais, avec le recul, le fait que la revue n'uniformise pas la féminisation dans un dossier sur les femmes apparaît comme une occasion manquée de véritablement appuyer la prise de parole des femmes dans le domaine encore largement masculin des études acadiennes.

Malgré l'importance de ce premier dossier, il faudra attendre près de vingt ans avant de voir paraître, en 2000, un deuxième collectif consacré aux femmes en Acadie. L'ouvrage, dirigé par Maurice Basque, Isabelle McKee-Allain, Linda Cardinal, Phyllis E. LeBlanc et Janis L. Pallister, avec la collaboration de Stéphanie Côté, s'inscrit d'emblée dans le sillage du dossier d'*Égalité* alors qu'il reprend le titre de l'avant-propos que signaient McKee-Allain, Clavette et Fournier, soit *L'Acadie au féminin*, auquel s'ajoute

2. En fait, deux hommes sont cosignataires pour deux des neuf articles.
3. Voir à ce sujet : Vachon-L'Heureux, 1992 ; et Conrick, 2005.

le sous-titre *Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*. D'ailleurs, McKee-Allain et Basque, qui en signent l'introduction, ne cachent pas que le collectif s'inspire du dossier d'*Égalité* tout en proposant « de nouvelles pistes de recherches sur les Acadiennes et les Cadiennes » (McKee-Allain et Basque, 2000 : 9). L'ouvrage constitue un nouveau jalon dans les études des femmes en Acadie puisqu'il est « le premier ouvrage multidisciplinaire à proposer un portrait de la réalité passée et présente des Acadiennes de l'Acadie de l'Atlantique et des Cadiennes de la Louisiane » (McKee-Allain et Basque, 2000 : 9). On y trouve douze textes rassemblés autour de thématiques qui forment les sections du livre : « Éducation », « Identité et milieux de vie », « Traditions et culture matérielle », « Femmes et littérature » et « Femmes et pouvoir ». L'objectif des contributions, tel qu'il est clairement posé en introduction, n'est pas de donner un portrait exhaustif de la recherche sur les Acadiennes et les Cadiennes, mais « de mieux comprendre certaines expériences de ces femmes dans le temps, dans l'espace et selon différents milieux de vie » (McKee-Allain et Basque, 2000 : 10). À l'instar des directrices du dossier d'*Égalité*, Isabelle McKee-Allain et Maurice Basque soulignent que les chapitres de l'ouvrage « témoignent de la vitalité des études sur les femmes en Acadie et en Louisiane » et ils formulent le souhait que « *L'Acadie au féminin* suscitera d'autres recherches afin de mieux comprendre les différentes facettes du vécu de ces femmes en milieu minoritaire ». (McKee-Allain et Basque, 2000 : 12)

Si *L'Acadie au féminin* représente encore aujourd'hui un ouvrage important, il n'est pas sans faiblesses. Claudine Potvin remarque d'ailleurs, dans le compte rendu de l'ouvrage qu'elle signe, « qu'il s'agit d'une série d'analyses quantitatives et qualitatives, parfois très détaillées, qui ne se situent pas dans le contexte des études féministes proprement dites ou de la théorie de la généricité (*gender*) bien que le sujet de ces essais soit la place et le rôle des femmes dans une société donnée » (Potvin, 2002 : 83). En ce sens, se demande Potvin, comment ces textes dont plusieurs proposent des conclusions « quelquefois un peu rapides ou surfaites[4] » (Potvin, 2002 : 85) peuvent-ils s'inscrire dans une réflexion sur une « Acadie au féminin » : « […] jusqu'à quel point peut-on parler des femmes en Acadie ou ailleurs sans se positionner face à la théorie contemporaine du féminin et au féminin ? » (Potvin, 2002 : 85) Malgré tout, l'ouvrage « ouvre de multiples fenêtres sur

4. Claudine Potvin suggère que cela vient sans doute du fait que, « dans plusieurs cas, les échantillons répertoriés (nombre d'intervenantes, entrevues, corpus, champ d'études) semblent minimaux » (Potvin, 2002 : 85).

la réalité et la culture acadiennes, et tout particulièrement sur la vie présente et passée de nombreuses femmes de l'Acadie et de la Louisiane » (Potvin, 2002 : 85).

Quelques années plus tard, en 2003, Monika Boehringer faisait paraître un dossier de la revue *Dalhousie French Studies* consacré à l'écriture des femmes et intitulé « Auteures acadiennes : création et critique ». Le dossier rassemble des textes de création d'auteures comme France Daigle, Édith Bourget, Christiane St-Pierre, Rose Després, Hélène Harbec, Dyane Léger et Antonine Maillet, et des études d'œuvres marquantes d'une littérature moderne qui prend forme, dès les années 1970, en marge des grands canons identitaires de la poésie acadienne – écrits par des hommes –, soit des œuvres de Dyane Léger, Rose Després, France Daigle et Antonine Maillet (des auteures qui contribuent, on le constate, à la partie création du dossier). Seul Maurice Basque sort de la période moderne en proposant une lecture des écrits d'Agathe de Saint-Étienne de La Tour en une parole identitaire féminine du XVIII[e] siècle. Dans le texte de présentation, Boehringer remarque que, dans l'histoire littéraire de l'Acadie, c'est surtout l'écriture des hommes qui a retenu l'attention alors que se mettait en place un « mouvement de "résistance et [de] marginalité" » qui préparait « ce que Guy Chiasson et Joseph Yvon Thériault appellent "la construction d'un sujet acadien" (1999), construction menant, selon J. Paul Boudreau et Irene Gammel, vers une sorte de "schizophrénie linguistique" (1998) librement assumée par le sujet et donc sans connotations négatives » (Boehringer, 2003 : 5). En fait, le processus d'affirmation identitaire moderne est tellement associé à la parole masculine que Boehringer note qu'aucun des deux articles cités ne fait référence au rôle qu'a pu y jouer la parole des femmes :

> Chiasson et Thériault ne citent aucune auteure littéraire ; pour eux, les femmes sont reléguées à la bibliographie où se trouvent deux renvois : à Isabelle McKee qui, en 1995, termine à l'Université de Montréal sa thèse de doctorat sur les « Rapports ethniques et rapports de sexes en Acadie : les communautés religieuses de femmes et leurs collèges classiques », et à Évangéline, cette figure féminine idéalisée à laquelle Robert Viau a consacré l'ouvrage *Les visages d'Évangéline : du poème au mythe* (1998). Boudreau et Gammel, plus sensibles à cette question, rappellent l'avis de François Paré selon lequel la poésie avant 1980 est « largement masculine », tout en renvoyant eux-mêmes dans une note (64, note 6) à quelques auteures acadiennes qui joueraient un rôle important dans les années 90. La figure littéraire incontournable d'Antonine Maillet est également évoquée dans leur article. (Boehringer, 2003 : 5-6)

Or, soutient Monika Boehringer, la construction de l'identité acadienne n'est pas réductible à la prise de parole des hommes ; au contraire, l'écriture des femmes joue un rôle essentiel si l'on veut véritablement prendre la mesure du sujet acadien. C'est en quelque sorte pour prendre conscience de ce rôle qu'a joué « l'Acadie au féminin » (Boehringer, 2003 : 8) qu'elle a rassemblé, dans ce numéro, des textes de création et de critique.

Enfin, est paru en 2014, aux éditions Perce-Neige, un ouvrage qui, sans s'inscrire directement dans le champ des études acadiennes – l'ouvrage concerne les femmes en général et les textes ne s'intéressent pas ou peu à l'apport des femmes à la société acadienne –, offre un état des lieux sur les acquis des femmes dans leur lutte pour la reconnaissance de l'équité salariale, principalement au Nouveau-Brunswick. *Vers l'équité salariale*, dirigé par Huberte Gautreau et Johanne Perron, rassemble six textes qui rappellent que l'équité entre les hommes et les femmes, malgré les avancées des dernières années, est loin d'être gagnée au Nouveau-Brunswick et qu'il existe toujours, dans la perception sociale, une dévalorisation de certains types de travail majoritairement occupé par des femmes. Ce déséquilibre amène Rosella Melanson, qui signe l'introduction de l'ouvrage, à s'interroger d'emblée sur la véritable volonté sociale de changer les choses :

> Dans une province qui a maintenu, jusqu'en 1965, deux taux de salaire minimum – un plus faible pour les femmes –, est-il possible de soulever l'opinion publique et la volonté politique contre l'iniquité salariale ? Est-il possible de rendre visible – et intolérable – la structure discriminatoire des échelles salariales ?

Ou, comme le propose Marie-Thérèse Seguin [une des collaboratrices de l'ouvrage], nous sommes nous « accommodées » à l'iniquité salariale entre les hommes et les femmes ? (Melanson, 2014 : 9-10)

« Les femmes seraient-elles nées pour un petit pain ? » (Melanson, 2014 : 7) se demande Melanson, car, en fin de compte, le déséquilibre salarial qui persiste amène des conséquences qui vont au-delà du revenu : il a aussi des répercussions sur le positionnement légitime des femmes dans l'espace social, politique et culturel. Melanson souligne effectivement que les problèmes matériels qu'entraîne l'iniquité salariale amènent aussi une perte

> d'estime pour les femmes – l'estime sociale et leur estime d'elle-même. Cette dévalorisation du travail est une dévalorisation de l'être humain. Bien sûr, la dévalorisation de leur rapport économique est une conséquence des préjugés à l'endroit des femmes, mais elle est aussi une cause – elle contribue à perpétuer ces attitudes qui sont derrière ces problèmes de violence, de

> sous-représentation de leurs intérêts, et de pauvreté, qui font toujours partie [de] (*sic.*) la condition féminine. (Melanson, 2014 : 8-9)

C'est ce déséquilibre et son impact pour les femmes du Nouveau-Brunswick que mettent en lumière les auteures et l'auteur (seul un article est signé par un homme, Raymond Léger). S'il ne porte pas directement la mention de « femmes acadiennes », si les articles ne soulèvent pas d'emblée la question du rapport francophone/anglophone dans le contexte minoritaire, l'ouvrage propose une réflexion importante sur la condition des femmes en Acadie du Nouveau-Brunswick.

Notre ouvrage, qui trouve son origine dans un colloque[5] organisé à l'Université Sainte-Anne en 2015[6], s'inscrit en quelque sorte dans le sillage de ces collectifs. Notre livre n'a pas la prétention de combler un vide dans les études acadiennes ni de proposer un renouveau des études des femmes en Acadie. Avec *Paroles et regards de femmes en Acadie*, nous proposons des études sur l'apport des femmes aux grands questionnements de la société acadienne en faisant ressortir la richesse des paroles et des regards qui permettent une meilleure compréhension de l'Acadie. En ce sens, nous rejoignons les propos de Monika Boehringer qui affirmait que la modernité ne pouvait être définitive en littérature acadienne qu'en tenant compte de la prise de parole des femmes non pas comme une parole autre, marginale, mais comme une parole qui permet de compléter le dire des écrivains (Boehringer, 2014). Pour que les études acadiennes permettent une meilleure compréhension de la société acadienne, elles doivent davantage intégrer les études des femmes comme lieu d'une parole intellectuelle cohérente avec le discours social en Acadie, jamais comme un dire condamné à se perdre dans l'antichambre des études acadiennes.

* * *

5. Si nous avons repris le titre du colloque pour l'ouvrage, soulignons que les participantes et les participants n'ont pas toutes et tous soumis d'article et que plusieurs des auteures et des auteurs se sont ajouté.e.s après invitation de notre part.
6. Nous tenons à souligner que le colloque était, à l'origine, une idée de Micheline Laliberté, professeure d'histoire à l'Université Sainte-Anne, qui est depuis à la retraite. Micheline Laliberté a longtemps œuvré à amener en salle de classe les études des femmes et à donner aux étudiantes une meilleure connaissance des luttes passées, présentes et à venir pour que soit reconnue une place équitable pour les femmes. Nous sommes très reconnaissantes et reconnaissants du travail qu'elle a accompli et de l'occasion qu'elle nous a offerte de réaliser le colloque et de poursuivre le travail avec la présente publication.

Les contributions du présent ouvrage proviennent des différentes disciplines des études acadiennes (histoire, science politique, sociologie, ethnologie, linguistique et littérature) et proposent une réflexion sur le rôle qu'ont joué la parole et le regard des femmes dans la construction d'une conscience, d'un imaginaire et d'un discours qui permettent aujourd'hui de dire l'Acadie. L'ouvrage est divisé en trois sections qui rassemblent des textes autour de la place qu'ont occupée les femmes dans les grands événements de l'histoire acadienne, dans la réflexion sur les enjeux sociaux et dans la construction de l'imaginaire acadien.

L'INSCRIPTION DE LA FEMME DANS LE GRAND RÉCIT ACADIEN

La première section de l'ouvrage jette un regard sur la place qu'ont occupé les femmes dans les événements marquants de l'histoire acadienne, un regard d'autant plus important qu'on constate que les femmes n'occupent pas la place qui leur revient dans les récits sur le passé. C'est à partir de ce constat que Phyllis LeBlanc entame sa réflexion sur la représentation des Acadiennes dans l'histoire de l'Acadie. Son article propose une analyse en deux temps. Dans un premier temps, LeBlanc explore la place plutôt mitigée des femmes au sein des synthèses historiques récentes portant sur l'Acadie. Elle explore par la suite les aspects de la production historienne consacrée aux Acadiennes à partir de textes spécialisés, notamment des mémoires et thèses produits à l'Université de Moncton. Dans son analyse, LeBlanc confirme l'écart qui existe entre production et synthèse en ce qui a trait à la place réservée aux femmes. Les synthèses historiques qui portent sur l'Acadie, par leur nature même, cherchent à développer un récit collectif – nationaliste et identitaire. Les femmes s'inscrivent ainsi dans une trame déjà formulée à laquelle se greffe la problématique « femme » de sorte que la représentation des Acadiennes se limite à celles qui contribuent directement au récit collectif. Ce n'est cependant pas le cas de la production historique plus spécialisée qui adopte les perspectives d'histoire du genre ou d'histoire des femmes. Les Acadiennes y sont centrales et le récit gravite autour de la problématique de la femme.

Dans son article, Julien Massicotte propose d'observer trois ensembles d'idéologies et d'utopies qui émergent en Acadie à compter des années 1960 et 1970 par l'entremise d'un exercice historiographique d'interprétation. Féminisme, socialisme et néonationalisme sont ici analysés afin de mieux saisir leur cohabitation, leur mutation et leurs cheminements individuels au sein de la société acadienne et d'en mesurer les impacts et les retombées.

En traçant leurs trajectoires chronologiques respectives, Massicotte brosse un portrait du paysage idéologique complexe de l'Acadie qui mise sur les points de convergences et de divergences des trois ensembles idéologiques jusqu'à l'institutionnalisation du nationalisme, la diffusion du féminisme et la marginalisation du socialisme, se questionnant sur les legs de ces idéologies pour l'Acadie contemporaine et sur la notion même d'un projet de société acadienne.

Michael Poplyansky analyse les liens, jusqu'alors inexplorés, entre nationalisme et féminisme au sein du Parti acadien, parti politique du Nouveau-Brunswick actif de 1972 à 1982. L'auteur dresse le vaste portrait de ces deux mouvements en portant une attention particulière aux « Trente glorieuses » et aux années d'activité du Parti acadien. S'il existe de nombreux parallèles entre le cas québécois et le cas néo-brunswickois, Poplyansky avance que le dialogue entre les mouvements féministe et nationaliste n'a pas la même portée de part et d'autre de la frontière. Les objectifs du Parti acadien, dont celui de créer une province acadienne, passent par un rapport au passé plus traditionaliste qui ne s'arrime pas facilement aux revendications féministes de l'époque. Si certaines Acadiennes actives au sein du parti participent aussi au mouvement féministe, et que certains membres sont favorables aux revendications féministes, le parti dans son ensemble semble peu préoccupé par les questions de genre. Poplyansky précise que le parti n'est pas pour autant antiféministe. Le parti s'exclut cependant de certains débats, dont celui sur l'avortement, tout en misant sur le foyer – et par ricochet sur le rôle traditionnel qu'y occupe la femme – comme garant de la transmission de la culture et de la langue. En l'absence d'un réel dialogue entre féminisme et nationalisme, la « communion avec les ancêtres » passe avant les revendications des féministes de la deuxième vague.

Fermement ancré dans l'espace public, le texte de Mélanie Morin analyse les discours et les débats qui émergent en Acadie dans la foulée des activités de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (CRESFC) aussi connue sous le nom de Commission Bird. L'auteure s'interroge plus précisément sur le regard posé sur la situation des Acadiennes, soutenant que la CRESFC – établie en 1967 –, de même que la redéfinition de la femme lors de la seconde vague de féminisme, contribuent à créer un espace favorable aux débats publics partout au Canada. Elle se penche plus précisément sur la participation du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton à la CRESFC afin de cerner et de mesurer le militantisme acadien. Pour ce faire, elle analyse un corpus d'articles de la presse en Acadie, plus particulièrement *L'Évangéline* et *Le*

Madawaska, pendant les trois années d'activité de la Commission. Si la situation des Acadiennes ressemble sur plusieurs points à la situation de nombreuses Canadiennes, facilitant ainsi l'adhésion à certaines idées véhiculées par la CRESFC en Acadie, Morin souligne l'émergence d'un militantisme féministe explicite chez les Acadiennes.

LA PERCEPTION FÉMININE DANS LA PAROLE SOCIALE

Dans la deuxième section, consacrée à la parole sociale des femmes, Clint Bruce analyse les mémoires de la Cadienne Désirée Martin (1830-1877). Femme hors du commun, Martin avait voyagé à travers l'Amérique, de la Louisiane à New York, en passant par Cuba. Elle a aussi occupé les fonctions de directrice d'école ; c'est d'ailleurs à cette époque, entre 1873 et 1875, qu'elle rédige ses mémoires. Élevée sous l'aile « de la vieille Man Manon », son enfance correspond à celle de beaucoup de Cadiens, qui, sans être de grands « planteurs », possédaient des esclaves noirs au début du dix-neuvième siècle. Toutefois, le récit de Martin va à l'encontre du mythe de « la cause perdue », qui déplore la disparition du système esclavagiste avec ses valeurs « patriarcales et chevaleresques ». Rejetant l'image de « la Belle du Sud », vivant à l'écart des Noirs, elle rappelle que ses aïeules travaillaient « sinon comme des esclaves, certainement côte à côte avec eux ». La mémoire cadienne représente donc une tentative de réconciliation, au sein d'une société déchirée par la guerre de Sécession.

Jean-Pierre Pichette s'intéresse, quant à lui, à Laure-Irène Pothier-McNeil (1896-1968), une conteuse originaire de Pubnico (Nouvelle-Écosse). Pothier-McNeil a produit un répertoire impressionnant de douze contes, incluant des contes d'animaux ainsi que des contes merveilleux. Dans sa note de recherche, Pichette présente l'état de la documentation relative au répertoire de Pothier-McNeil et souligne l'intérêt du projet d'édition critique qu'il a entrepris.

Travaillant toujours le terrain de l'Acadie néo-écossaise, Chantal White analyse les chroniques de la « Ruspéteuse » qui ont paru dans *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse* entre mars 1980 et juillet 1981. La période fut marquée par l'adoption de la loi 65 qui donnait un statut légal aux écoles acadiennes dans la province. Cette loi n'était pas toujours bien reçue ; certains parents craignaient que, si leurs enfants fréquentaient des écoles françaises, ils ne développeraient pas un niveau d'anglais suffisant. Toutefois, White montre comment, en « met[tant] en scène un personnage caricatural, voire bouffon »,

la Ruspéteuse réussit à faire avancer la cause de l'éducation française. Que « la Ruspéteuse, avec le peu d'instruction qu'elle a reçue, comprenne l'enjeu de l'instruction en français pour les enfants de Clare, devrait suffire à convaincre même les plus récalcitrants », conclut-elle.

Fondamentale pour « la Ruspéteuse », la langue l'est tout autant pour les premières boursières France-Acadie. Isabelle LeBlanc nous présente l'une d'entre elles : « Paula » (nom fictif), une femme née en 1948, originaire du sud-est du Nouveau-Brunswick. À la suite de son séjour en France, « Paula » reconnaît certes la « fonction affective du chiac ». Toutefois, selon LeBlanc, elle se voit désormais comme « une citoyenne dans l'espace public qui se doit de prendre parole et d'avoir le vocabulaire nécessaire pour le faire ». D'où la nécessité d'apprivoiser le français dit « normatif ».

L'AFFIRMATION D'UN IMAGINAIRE ACADIEN AU FÉMININ

Longtemps marginalisées du canon littéraire acadien, les auteures acadiennes, moins préoccupées par l'affirmation de la nation que l'ont été leurs contemporains masculins, occupent une place de choix dans cet ouvrage alors que la troisième partie leur est consacrée. Le chapitre de Joëlle Papillon propose une analyse du *Grand feu* de Georgette LeBlanc à la lumière du *Journal de Cécile Murat* d'Alphonse Deveau dont s'est inspirée l'auteure dans son quatrième roman. Si, comme le fait remarquer Papillon, la Cécile Murat de Deveau servait essentiellement de courroie de transmission permettant à son auteur historien de présenter nostalgiquement les us et coutumes des Acadiens d'antan et de louanger leur attachement aux valeurs catholiques, la Cécile mise en scène par LeBlanc se trouve à être le double de l'auteure, prenant ainsi davantage la parole pour se dire dans sa langue plutôt que de tracer le portrait de son peuple. Ainsi, la réécriture de cette œuvre classique du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse permet à LeBlanc de mêler sa propre voix à celle de Cécile Murat, effacée derrière le projet historique de légitimation de l'Acadie de la Nouvelle-Écosse de Deveau.

Le cas du *Journal de Cécile Murat* de Deveau est l'un des exemples de la présence féminine dans la littérature acadienne avant ce qu'on considère être la modernité acadienne. Comme le personnage de Cécile, la perspective « femme » est ventriloquée par un auteur masculin qui lui fait souvent porter les aspirations de toute une nation. Le texte de Benoit Doyon-Gosselin attire notre attention sur Huguette Légaré, une romancière et poète acadienne presque oubliée dont le premier roman, *Conversations entre*

hommes, paraît en 1973, la même année qu'*Acadie Rock* de Guy Arsenault, l'un des trois recueils de poésie, avec *Mourir à Scoudouc* et *Cri de terre,* qui marquent l'entrée de la littérature acadienne dans la modernité. Pour Doyon-Gosselin, ce premier roman d'Huguette Légaré, dont le nom et l'œuvre a mystérieusement été écarté de l'anthologie de la poésie féminine de Monika Boehringer, peut se lire comme une analogie de la marginalisation des voix de femmes du canon littéraire acadien, particulièrement leur poésie. En dernière analyse, Doyon-Gosselin, en se tournant vers ce qu'écrivaient les femmes, plus précisément Dyane Léger, Rose Després et Hélène Harbec, à peu près au même moment où paraissaient les trois œuvres phares de la modernité acadienne, tente de comprendre et d'expliquer pourquoi leur poésie plus intimiste, qui ne cadrait pas avec la poésie identitaire de leurs confrères, n'a pas mérité la même attention des chercheurs.

Contrairement à plusieurs de ses contemporaines, Antonine Maillet a réussi à faire entendre sa voix, contribuant par la même occasion au rayonnement de la littérature acadienne bien au-delà des frontières de l'Acadie en attirant l'attention des chercheuses et des chercheurs autant en Acadie qu'à l'étranger. Dans son chapitre, Rachel Doherty s'écarte loin des sentiers battus en proposant une lecture queer des personnages marginaux qui peuplent *Chroniques d'une sorcière de vent* de la célèbre romancière acadienne et *La Mariecomo* de Régis Brun. Dans ces deux romans, les personnages féminins rejettent le rôle qu'on leur a traditionnellement réservé, soit celui de mère assurant la reproduction du peuple acadien. Dans les deux romans abordés par Doherty, la famille nucléaire traditionnelle éclate, les personnages marginaux choisissant eux-mêmes leur propre famille. Comme l'affirme Doherty, dans *Chroniques d'une sorcière de vent,* la reproduction identitaire passe par la transmission d'un patrimoine non pas génétique, mais culturel dans l'acte de raconter et de transmettre les mythes et légendes d'un peuple. Chez Maillet, cette transmission se fait entre personnages féminins, soit la narratrice qui est le double de l'auteure, Radegonde, symbole de l'enfant qu'était la narratrice, la mère Domrémy, une religieuse de quatre-vingt-cinq ans, dépositaire de cette tradition orale. Il s'agit donc d'une reproduction culturelle entre femmes.

L'article de Jimmy Thibeault s'ouvre sur le constat que, parmi les voix féminines en Acadie, celle de Daigle est une des seules qui a réussi, avec Antonine Maillet, à se hisser au panthéon des chantres nationaux que sont les Raymond Guy LeBlanc, Herménégilde Chiasson et Gérald LeBlanc. Cependant, à la différence de ces messieurs, Maillet et Daigle sont connues

au-delà des frontières de l'Acadie, pour laquelle chacune joue, à sa façon, le rôle d'ambassadrice. Contrairement à Maillet, l'Acadie que présente Daigle à la face du monde est intime, faite d'expériences personnelles et n'a rien de l'Acadie mythique, rurale et folklorique que propose l'auteure de *Pélagie la Charrette*. Ainsi, la notoriété de Daigle et son succès comme ambassadrice deviennent un problème à expliquer pour Thibeault. L'article s'interroge donc sur ce qui, dans l'œuvre de Daigle, notamment dans sa recherche formelle et son écriture par fragments, lui a permis de s'imposer comme une voix légitime « dans le maelström des voix mondiales » plus que ne l'ont fait celles des hommes qui pourtant y aspiraient.

* * *

Ainsi, en puisant dans différentes disciplines universitaires, les collaboratrices et les collaborateurs à cet ouvrage analysent la prise de parole des femmes en Acadie, que ce soit sur le plan littéraire, politique, ou sociétal. Le collectif définit les conceptions traditionnelles du genre, ainsi que la façon dont celles-ci furent parfois remises en cause. À toutes celles et ceux qui se consacrent aux études acadiennes, nous espérons avoir rappelé l'importance d'intégrer une dimension genrée à leur réflexion, une dimension trop souvent négligée. En même temps, pour les spécialistes de la condition féminine en Occident, ce collectif représente une invitation à se pencher sur l'Acadie, une « petite société » qui, par son histoire et sa culture, continue de rayonner.

BIBLIOGRAPHIE

Basque, Maurice, Isabelle McKee-Allain, Linda Cardinal, Phyllis E. LeBlanc et Janis L. Pallister (dir.) (2000). *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*, avec la collaboration de Stéphanie Côté, Moncton, Chaire d'études acadiennes.

Boehringer, Monika (2014). « Les mots pour se/le dire : trois temps forts dans l'Acadie au féminin : Antonine Maillet, Dyane Léger, France Daigle », *Francophonies d'Amérique*, nº 37, (printemps), p. 173-201.

Boehringer, Monika (dir.) (2003). Dossier : « Auteures acadiennes : création et critique », *Dalhousie French Studies*, vol. 62, printemps, p. 5-167.

Boehringer, Monika (2003). « Présentation », *Dalhousie French Studies*, vol. 62, printemps, p. 5-8.

Boudreau, J. Paul, et Irene Gammel (1998), « Linguistic Schizophrenia : The Poetics of Acadian Identity Construction », *Revue d'études canadiennes / Journal of Canadian Studies*, vol. 32, nº 4, p. 52-68.

Chiasson, Guy et Joseph Yvon Thériault (1999). « La constructruction d'un sujet acadien : résistance et marginalité » *Revue internationale d'études canadiennes / International Journal of Canadian Studies*, nº 20, p. 81-99.

Conrick, Maeve (2005). « La modernisation du français en Acadie : les médias et la représentation linguistique et professionnelle des femmes », dans Ghislain Clermont et Janine Gallant (dir.), *La modernité en Acadie*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, p. 75-99.

Fournier, Danielle (1983). « Quelques jalons du mouvement des femmes en Acadie », *Égalité*, nº 10, automne, p. 37-51.

Gautreau, Huberte et Johanne Perron (dir.) (2014). *Vers l'équité salariale*, Monction, Perce-Neige.

LeBlanc, Isabelle (2016-2017). « Première presse étudiante féminine en Acadie : contexte de production et contenu idéologique », *Francophonies d'Amérique*, nº 42-43, automne-printemps, p. 47-68.

McKee, Isabelle (1995). « Rapports ethniques et rapports de sexes en Acadie : les communautés religieuses de femmes et leurs collèges classiques », Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal.

McKee-Allain, Isabelle, Huguette Clavette et Danielle Fournier (dir.) (1983). Dossier : « Les femmes acadiennes : préoccupation et perspectives », *Égalité*, nº 10, automne, p. 13-137.

McKee-Allain, Isabelle, Huguette Clavette et Danielle Fournier (1983). « L'Acadie au féminin », *Égalité*, nº 10, automne, p. 13-15.

McKee-Allain, Isabelle et Maurice Basque (2000). « Introduction », dans Maurice, Maurice, Isabelle McKee-Allain, Linda Cardinal, Phyllis E. LeBlanc et Janis L. Pallister (dir.), *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*, avec la collaboration de Stéphanie Côté, Moncton, Chaire d'études acadiennes, p. 9-12.

Melanson, Rosella (2014). « Introduction », dans Huberte Gautreau et Johanne Perron (dir.), *Vers l'équité salariale*, Monction, Perce-Neige, p. 7-12.

Potvin, Claudine (2002) « *L'Acadie au féminin : un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*, sous la direction de Maurice Basque, Isabelle McKee-Allain, Linda Cardinal, Pyllis E. Leblanc et Janis L. Pallster, avec la collaboration de Stéphanie Côté (Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 2000, 345p.) », *Francophonies d'Amérique*, nº 13, été, p. 83-85.

Snow, Gérard (1983). « Dans ce numéro… », *Égalité*, nº 10, automne, p. 11-12.

Vachon-L'Heureux, Pierrette (1992). « Quinze ans de féminisation au Québec : de 1976 à 1991 », *Recherches féministes*, vol. 5, nº 1, p. 139-142.

Viau, Robert (1998). *Les visages d'Évangéline : du poème au mythe*, Montréal, MNH.

L’inscription de la femme dans le grand récit acadien

Que nous apprennent les synthèses historiques et les contributions récentes à la recherche fondamentale en histoire des femmes et du genre en Acadie ?

Phyllis E. LeBlanc
Université de Moncton, campus de Moncton

INTRODUCTION

Les femmes sont encore aujourd'hui très imparfaitement représentées dans le récit sur le passé. Ce constat n'est pas le reflet d'une mauvaise volonté de la part des historiens, puisque depuis déjà des décennies, ils accordent une place plus importante aux femmes dans le cadre de leurs travaux. Nous voulons définir les grandes lignes du traitement des historiennes et des historiens sur la thématique de la femme acadienne afin de comprendre comment elles et ils ont présenté la parole des femmes et précisé leur regard sur celles-ci.

Pour ce faire, nous proposons une analyse en deux temps. Nous définirons d'abord les grandes lignes du traitement réservé aux femmes dans les plus récentes synthèses historiques sur l'Acadie. Cet exercice éclairera les défis auxquels font face les historiennes et les historiens devant l'objectif de constituer un récit cohérent sur le passé dans lequel les femmes sont pleinement intégrées. Dans un deuxième temps, nous proposerons un regard sur certains aspects de la production historienne récente qui porte sur les femmes acadiennes. Nous traiterons d'abord les récents mémoires et thèses en histoire soutenus à l'Université de Moncton portant sur la thématique « femme ». Nous souhaitons ainsi éclairer la contribution de cette production

sur les femmes acadiennes. Nous souhaitons aussi confirmer l'écart qui persiste toujours entre cette nouvelle production et le récit présenté par le biais des synthèses historiques. Nous aborderons ensuite certains aspects de nos propres recherches en histoire des femmes. Cet exposé éclairera certains défis dans l'analyse historienne sur la thématique « femme » dans un contexte culturel mixte.

À la lumière de cette enquête, la communauté de chercheuses et chercheurs en histoire acadienne devra-t-elle, étant donné le traitement récent en histoire des femmes, repenser un certain nombre de constats dans son traitement sur l'Acadie et les Acadiens ?

1. LES SYNTHÈSES HISTORIQUES

Les synthèses historiques publiées au cours de la deuxième moitié du 20e siècle sur l'Acadie et les Acadiens offrent vraiment peu de traitement sur la thématique « femme ». Les plus connues – *Les Acadiens de l'Île* (1987) de Georges Arsenault, *Les Acadiens de la Nouvelle-Écosse* (1995, 2e édition en 2001) de Sally Ross et J. Alphonse Deveau et l'ouvrage encyclopédique sous la direction de Jean Daigle*, L'Acadie des Maritimes*: *études thématiques des débuts à nos jours* (1993) – avaient comme premier objectif d'établir les grandes lignes du passé acadien et, ce faisant, de cibler les thématiques les plus pressantes sur lesquelles engager la recherche fondamentale. Le traitement proposé dans ces ouvrages ne porte pas à croire que la thématique « femme » faisait partie des besoins pressants.

D'autres auteurs de synthèses historiques sur l'Acadie et les Acadiens visaient des objectifs plus pointus. Dans *De Grand-Pré à Kouchibougouac : l'histoire d'un peuple* (1982) et *Les Acadiens avant 1755* (2003), Régis Brun propose une histoire des Acadiens axée sur ses dimensions sociales, dont les conditions matérielles et les rapports de classes[1]. Naomi Griffiths, pour sa part, a laissé un nombre très impressionnant d'ouvrages, dont son plus récent, une synthèse de l'Acadie coloniale : *From Migrant to Acadian. A North American Border People, 1604-1755* (2005). Celui-ci traite du processus de construction d'une société distincte avec sa propre identité, et ce, déjà au 18e siècle. Dans *La question du pouvoir en Acadie* (1982), Léon Thériault présente aux Acadiens du Nouveau-Brunswick un plaidoyer pour réfléchir

1. Voir l'analyse de Julien Massicotte (2005) sur le développement de l'historiographie au cours de la deuxième moitié du 20e siècle.

à leur passé à partir du concept de pouvoir, qu'il voit comme un outil qui leur permettrait de dépasser leur statut de minoritaires.

Si ces contributions à l'historiographie acadienne sont importantes, elles négligent tout autant la thématique « femme » dans l'exercice de réflexion intellectuelle et dans la construction du récit du passé acadien. La femme n'y figure pas comme un acteur de son passé ; on ne réfère à elle qu'implicitement : un apanage aux réalités, aux développements et aux constructions plus larges et plus significatives du récit acadien. Les notions de pouvoir, de construction identitaire et de classes sociales ne sont pourtant pas incompatibles avec la thématique « femme ».

Les quelques synthèses historiques de la présente génération nous offrent un terrain plus fertile sur lequel nous pouvons apprécier le traitement historien qui porte sur les femmes acadiennes. Les historiens Nicolas Landry et Nicole Lang publient en 2001 une synthèse de l'histoire acadienne intitulée *L'histoire de l'Acadie,* dont la deuxième édition, plus étoffée, paraît chez Septentrion en 2014[2]. Le récit historique sur l'Acadie est construit ici selon les paramètres d'un *national narrative*[3]*,* un récit cerné sur le groupe cible, soit les Acadiens, qui retrace leur passé collectif à titre de société.

Landry et Lang ont structuré leur traitement du passé acadien selon un découpage chronologique traditionnel : l'Acadie française, 1604-1713, l'Acadie anglaise, 1713-1763 et ainsi de suite. Pour chaque période historique, les auteurs offrent une analyse selon les grands secteurs d'activité humaine : le politique, le social et l'économique. La thématique « femme » est représentée dans cette synthèse surtout par le biais du traitement accordé au secteur social du passé acadien. Ainsi, dans leur traitement de l'époque de l'Acadie française (1604-1713), les auteurs signalent la diversité et la lourdeur du travail domestique des femmes, ainsi que le rôle que joue le Code civil en place, la Coutume de Paris, pour exclure la majorité des femmes de l'arène politique. Dans cette société où la famille est reconnue comme une institution sociale de première importance, les droits des femmes sont représentés devant les instances politiques et judiciaires par le masculin :

2. Le traitement accordé aux femmes dans la deuxième édition de cet ouvrage est plus important que dans sa version initiale. Le contenu qui porte sur les femmes est mieux contextualisé et les emprunts historiographiques sont plus nombreux. Voir Nicolas Landry et Nicole Lang, 2014.
3. Lynn Hunt signale que c'est à la fin du 19e et au début du 20e siècle que l'on accorde à l'histoire le rôle de « *teacher to the nation* » (2014 : 2), ce qui a eu l'effet de renforcer et, dans plusieurs cas, de créer l'identité nationale.

le mari ou le père, habituellement. Ailleurs, dans un chapitre intitulé « Structures institutionnelles et transformations sociales et économiques » qui porte sur la période de 1880 à 1914, la campagne en faveur du droit de vote des femmes est interprétée comme un phénomène social. Les auteurs signalent par ailleurs que les Acadiennes sont absentes de cette campagne et que les chefs de file de la communauté acadienne se rangent nettement contre la réforme proposée (Landry et Lang, 2014 : 269-272).

Si les femmes sont représentées, soit un peu, soit un peu plus, dans les synthèses historiques produites par les historiennes et historiens de l'Acadie, la critique universelle qui peut être faite est que cette inclusion a eu comme premier effet de renforcer les grandes lignes du récit historique déjà formulé au fil des décennies et des générations. Au traitement historique dont les paramètres et les grandes lignes d'interprétation sont déjà définis, nous avons incorporé ce qui constitue « la place des femmes ».

Nous devons donc nous interroger sur les raisons qui expliquent cette façon de représenter les femmes dans les synthèses sur le passé acadien. L'inclusion des femmes dans le récit historique a-t-elle servi un autre objectif que celui de confirmer la lecture traditionnelle de notre passé collectif acadien ? Suffisait-il d'ajouter l'expérience de celles qui étaient autrefois absentes de l'histoire dans un récit dont les grandes lignes sont déjà constituées ? Surtout, pourquoi les synthèses historiques ont-elles été si peu transformées ou réinterprétées par l'inclusion des femmes ?

Les réponses à ces questions n'ont pas tardé à se faire entendre dans la communauté historienne acadienne. Comme dans d'autres ouvrages de synthèse historique, les premières références aux femmes constituent une célébration des expériences des femmes aux événements ou aux phénomènes soulignés dans le récit collectif. Faut-il rappeler qu'encore aujourd'hui, les historiens et historiennes ont le réflexe de souligner les « premiers » dans l'histoire des femmes, comme l'obtention du droit de vote, l'entrée des femmes sur le marché du travail ou encore la contribution des femmes à l'effort militaire ?

Cette approche peut au premier regard être perçue comme une stratégie efficace pour souligner les moments où les femmes progressent en société ou encore, lorsque ces femmes acquièrent des droits qui leur permettent de « participer » ou du moins d'être représentées dans notre histoire. En réalité, cette stratégie a eu un impact bien modeste et potentiellement contraire à l'objectif souhaité. En fait, si l'approche répond à la critique initiale comme quoi les femmes ont été marginalisées du récit historique, elle ne répond

pas à la critique plus sévère selon laquelle la femme, présente par moments dans le récit historique, reste néanmoins objet de l'étude historique dont les grandes lignes sont déjà formulées, plutôt que sujet de son propre passé.

Cette critique du traitement historien nous amène à postuler que les historiennes et historiens qui construisent le récit du passé acadien ont manqué une étape dans leur réflexion disciplinaire : celle de mesurer l'impact de l'exercice d'intégration du sujet « femme » sur la cohérence même du récit historique déjà constitué. En réalité, les synthèses continuent à représenter les femmes comme un ajout au récit dont les grandes lignes de l'interprétation et le cadre d'analyse du passé sont déjà définis et représentés selon l'optique ou la mentalité du sujet historique dominant : le masculin.

Pour illustrer ce propos, prenons l'exemple de l'économie rurale, thématique essentielle pour comprendre l'expérience acadienne à partir de l'époque coloniale et au moins jusqu'à la deuxième moitié du 20e siècle. Centrée surtout autour des activités de la pêche, de l'exploitation des ressources de la forêt et de l'agriculture, l'économie rurale est interprétée selon une perspective normative qui est masculine : l'homme-pêcheur, l'homme-travailleur forestier, l'homme-agriculteur. Ceci a comme effet de faire disparaître du récit l'expérience des femmes – et des enfants par ailleurs – qui y ont participé. L'épouse d'un mari absent puisqu'il travaillait en forêt au compte d'un entrepreneur ne cesse d'agir sur le plan économique pendant son absence. Les épouses et les enfants collaborent à l'économie rurale par le biais d'une multitude d'activités et de responsabilités. Si l'interprétation historienne sur le passé acadien reconnaît que la famille constitue l'unité sur laquelle celle-ci fixe sa stratégie économique dans une économie rurale de type traditionnel, le récit historique porte trop rarement sur l'expérience des femmes et des enfants. Nous y reviendrons dans la deuxième section de cette étude.

Les historiennes et les historiens réfléchissent donc trop rarement au passé dans une perspective qui reconnaît les femmes comme acteurs ou « sujets » autonomes dans le récit. Ceci vaut tout autant dans le traitement réservé aux rapports ou aux relations que les femmes entretiennent avec les autres, à moins, évidemment, de renforcer les rapports et les relations traditionnelles : celles de femme/mère de famille, femme/épouse, femme/responsable de la transmission des valeurs culturelles. Citons un extrait de l'ouvrage de Landry et Lang afin d'illustrer ce point :

> La femme acadienne est avant tout cantonnée à son rôle de mère et d'éducatrice, du moins en vertu des canons de l'élite et du clergé acadiens au

> tournant du XX[e] siècle. C'est ce qui explique qu'on la qualifie plutôt de « gardienne de la race » (2014 : 269).

Le traitement historien des femmes renforce ici une lecture de notre passé qui privilégie l'expérience collective des Acadiens, ainsi que les ambitions nationales du groupe telles que définies par les élites. Les rôles que les élites prescrivent aux femmes sont perçus comme ayant une légitimité et une valeur implicites. Les représentants du pouvoir, d'autorité ou d'influence traduisent les normes sociétales à l'égard des femmes et réclament leur respect.

Cette lecture est légitime en soi, puisque la définition des objectifs nationaux et la mise en œuvre des ambitions collectives constituent une partie importante de notre passé. Leur reconstruction dans les récits historiques constitue sans doute une des responsabilités sociales de l'historien[4]. Cette approche a néanmoins l'effet, certainement non voulu, de réduire la réalité historique des femmes à son seul rôle national, celui de « gardienne de la race », et de célébrer leurs contributions dans ce sens. Le récit historique constitué dans une perspective nationale ou collective du passé acadien interprète les femmes à la lumière des objectifs, des besoins et des stratégies du groupe ciblé comme définis par les élites au nom du groupe entier. Il relève cependant de la responsabilité des historiennes et des historiens de traduire les conséquences que la mise en œuvre des objectifs nationaux a eues sur le vécu des femmes, par exemple sur la définition sociétale des normes de comportement et les rapports sociaux qu'entretiennent les individus de sexe masculin avec ceux du sexe féminin.

Cela ne veut pas dire que le récit national doit être balayé de l'analyse du passé, mais comme l'a souligné Jacques Paul Couturier déjà en 1987 :

> […] l'historiographie acadienne, à des degrés divers, semble relever d'un même cadre national englobant. C'est la nation, plutôt que la société, par exemple, qui est le creuset de l'histoire ; c'est le national qui détermine et balise le changement historique. Soyons plus précis : même dans les études qui s'inspirent d'autres cadres fondamentaux, que ce soit l'appartenance de classe ou la position sociale, on ne s'est pas départi du cadre national (238-239).

Il faut reconnaître qu'aujourd'hui encore, le récit acadien tel que constitué par les historiennes et les historiens n'a toujours pas réussi à

4. Voir à ce sujet Jocelyn Létourneau (2000) et Julien Massicotte (2014).

dépasser le cadre national. L'interprétation de la thématique « femme » acadienne reste profondément soumise à cette lecture du passé acadien.

L'exercice entrepris afin d'inclure les femmes dans le récit collectif n'a donc pas provoqué une relecture critique de notre passé. Cette relecture devra cibler les lieux et les moments d'interaction, de complémentarité, de conflit et de contestation qui définissent les rapports que les femmes entretiennent avec les autres et avec les instances de pouvoir et d'influence dans leur société. Il faut cesser de représenter les femmes dans les seuls rôles que leur réserve l'histoire nationale qui témoigne, certes, de leur vécu, mais qui ne traduit pas la diversité de leurs expériences.

En somme, si les synthèses historiques récentes, dont celle de Landry et Lang, réussissent à intégrer plus souvent les femmes acadiennes à leur récit, les historiennes et les historiens manquent à l'exercice de faire avancer la réflexion historienne sur la thématique « femme ». Il faut conscientiser les historiennes et les historiens à cette responsabilité, surtout parce que les synthèses historiques jouent un rôle de premier plan dans la transmission des connaissances et des valeurs citoyennes. En fait, ces synthèses historiques sont le seul outil qui traduisent les messages qu'une société veut communiquer à propos de son passé, pour une part importante de gens et surtout les étudiants et étudiantes en formation scolaire ou universitaire. D'où l'importance de représenter une perspective mesurée, diversifiée, transparente et critique du passé dans la construction de nos synthèses historiques.

2. LA RECHERCHE FONDAMENTALE RÉCENTE EN HISTOIRE DES FEMMES ACADIENNES

Si les synthèses historiques n'ont pas toujours su répondre à toutes les attentes dans leur traitement de la thématique « femme » acadienne, c'est sur le plan de la recherche fondamentale qu'il faut miser afin de mieux apprécier le questionnement historien sur cette thématique et pour définir aussi les directions à donner aux recherches à l'avenir.

Depuis quelques décennies déjà, l'histoire des femmes est abordée surtout par deux approches différentes. Une première propose d'aborder l'histoire des femmes par le biais de problématiques qui portent spécifiquement sur le sujet « femme ». Selon l'historienne Michelle Perrot, l'exercice voulait répondre à la question « Les femmes ont-elles une histoire ? » (2014 : 29)

Cette approche permet de porter un regard direct sur les femmes acadiennes et de privilégier ainsi son expérience, son vécu. Signalons par ailleurs qu'elle a aussi l'avantage de mettre de l'avant la voix ou la parole des femmes, un outil important qui s'inscrit dans l'objectif d'intégrer les femmes à l'histoire. On comprend que cette approche fixe donc des objectifs assez larges : faire l'histoire des femmes parce que les femmes n'ont pas été suffisamment étudiées par les historiennes et les historiens et que, par conséquent, leur histoire reste peu connue ou, tout au moins, moins bien connue que celle des hommes. La multiplication des études sur les femmes était vue comme le moyen d'assurer que les femmes seraient plus présentes dans les récits sur le passé.

D'autres études contribuent à l'historiographie sur les femmes par le biais d'une analyse du genre[5]. Le concept du genre prend comme point de départ l'idée que, pour étudier à fond l'expérience des femmes, il faut comprendre les rôles et les normes de comportement qui s'imposent aux femmes au sein d'une société donnée, qui sont différents des rôles et des normes de comportement que cette société exige de la part des hommes. Le genre est donc au fond une approche qui veut comprendre les normes de comportement et les attitudes sexuées qui sont construites par la société afin d'éclairer et de faire respecter ses valeurs. Ces valeurs sexuées sont transmises d'une génération à l'autre ; elles sont par ailleurs identifiées puis représentées dans les structures et les instances de la société[6].

Pour la théoricienne féministe Joan Scott, comprendre les mécanismes qui assurent la construction puis le soutien aux instances du pouvoir d'une société constitue un premier pas vers la confrontation des inégalités dans les rapports entre les hommes et les femmes dans notre société contemporaine (1988 : 6). Il faut donc comprendre d'abord comment les catégories d'identité sexuées sont construites et quelles sont les valeurs attribuées à ces catégories par la société, pour ensuite mesurer l'impact de ces catégories d'identité sexuées sur la vie des individus comme des groupes au sein de la société (Scott, 1988 : 6).

Afin d'illustrer ces propos, prenons l'exemple des instances politiques au sein d'une société. Celles-ci sont responsables de fixer les lois qui gèrent les rapports sociaux entre les hommes et les femmes, dont les lois sur le mariage et le divorce. Les instances politiques traduisent en loi les valeurs

5. Les historiennes françaises, puis américaines ont été parmi les premières à traiter de la *gender history*. Voir en particulier Joan Wallach Scott (1988).
6. Voir, entre autres, Olivier Hubert (2004).

sexuées de sa société, dans ce cas dans les rapports entre les hommes et les femmes au sein du mariage ou devant le divorce. Ces lois sont ensuite soutenues, voire interprétées par les instances judiciaires.

Pensons aussi aux instances religieuses qui, au cours de notre histoire, jouissaient d'une position d'influence au sein de la société. Par le truchement de leur position d'influence sur le plan moral, ces instances ont construit un discours et diffusé des consignes auprès de la société acadienne sur les normes de comportement sexuées acceptables.

Ces quelques exemples illustrent comment l'approche du genre peut offrir à l'analyse de l'histoire des femmes acadiennes un regard critique sur les instances de pouvoir et les structures constituées d'une société, qui définissent et puis soutiennent les mentalités qui fixent les discours ainsi que les attitudes dominantes au sein de cette société. Le concept de pouvoir est donc au cœur de l'approche du genre. Enfin, parce que le genre permet d'éclairer les valeurs normatives d'une société, cette approche offre aux historiennes et aux historiens des outils pratiques pour étudier les vies vécues par les femmes en marge des structures habituelles, normatives d'une société[7].

Ce court exposé sert de toile de fond pour situer les exemples d'études citées dans les prochaines sections de cette étude.

2.1 La contribution des chercheuses et chercheurs en formation : l'analyse des thèses et mémoires en histoire à l'Université de Moncton

Pour les fins de cette étude, nous avons choisi de puiser parmi les thèses et mémoires en histoire réalisés à l'Université de Moncton. Le choix de l'Université de Moncton s'imposait en raison de l'importance accordée à l'histoire acadienne comme champ d'études et compte tenu aussi de l'appui institutionnel à la recherche en histoire acadienne[8]. Notre étude veut éclairer, par le biais d'exemples, les contributions d'un groupe de nouvelles

7. Voir, entre autres, l'étude de Natalie Zemon Davis (1995).
8. Le département d'histoire et de géographie a, depuis 1970, un programme de 2e cycle en histoire avec thèse, tandis que le mémoire en histoire est un élément requis pour le programme de spécialisation de 1er cycle en histoire depuis 1974. Le Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson de l'Université de Moncton comporte un secteur archives depuis 1972 qui offre aux étudiantes et étudiants des deux cycles les outils nécessaires à la réalisation de projets de recherche fondamentale en histoire.

chercheuses et nouveaux chercheurs qui travaillent sur le laboratoire acadien. Il nous permet aussi de confirmer notre lecture du traitement historique des femmes tel que représenté dans les synthèses en histoire acadienne.

Depuis 1978, quatre-vingt-un mémoires en histoire ont été déposés à l'Université de Moncton, campus de Moncton, dont trente-quatre en histoire acadienne. De ce nombre, huit mémoires (ou 9,8 %) portent sur la thématique « femme ». Au même département, cinquante-quatre thèses de maîtrise en histoire ont été soutenues depuis 1972 : trente-quatre parmi celles-ci (ou 63 %) portent sur le passé acadien. Parmi celles-ci, cinq thèses (ou 14,7 %) portent spécifiquement sur la thématique « femme »[9]. L'intérêt pour cette thématique est relativement récent parmi les chercheuses et chercheurs en formation en histoire ; la première thèse soutenue en histoire des femmes acadiennes date de 1990 (Lafleur, 1990) et le premier mémoire qui traite de la thématique « femme » date de 1992 (Brun, 1992).

Somme toute, les thématiques choisies par les étudiantes et étudiants dans une perspective d'histoire des femmes ou celle du genre ne sont pas très différentes des thématiques traitées par les autres étudiantes et étudiants qui travaillent l'histoire acadienne. Les cinq thèses de notre corpus portent sur les thématiques suivantes : le travail industriel, le travail forestier, les femmes d'affaires, le rôle des religieuses dans la gestion hospitalière et l'émigration vers les États-Unis. Cette dernière, intitulée *L'émigration des femmes acadiennes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre (1906-1924)*, nous sert d'exemple pour éclairer la contribution de l'approche de l'histoire des femmes ainsi que l'approche du genre à l'historiographie acadienne (Williston, 2012).

Le phénomène d'émigration vers les États-Unis est bien connu dans l'historiographie acadienne. Les historiennes et les historiens ont constaté que les Acadiens de la fin du 19e et du début du 20e siècle connaissaient l'attrait économique qui les amenait à émigrer vers la Nouvelle-Angleterre : la facilité de trouver une position salariée stable dans le secteur manufacturier qui est, par ailleurs, en expansion pendant cette période[10]. Les Acadiens ont donc participé en grand nombre à cette migration canadienne vers l'est des États-Unis. Les historiennes et les historiens de l'Acadie, comme ceux

9. La liste des thèses et des mémoires soutenus au département d'histoire de l'Université de Moncton est disponible au Secrétariat du département d'histoire et de géographie de la Faculté des arts et des sciences sociales.
10. Voir, entre autres, Paul D. Leblanc (1996).

et celles du Canada français, estiment que la forme habituelle que prend cette migration est familiale[11].

Le poids des départs a un impact important sur le portrait démographique des communautés acadiennes des provinces maritimes, car la capacité des communautés de langue française à déterminer leur avenir collectif en contexte minoritaire dépend de leur poids démographique comparé à celui de la communauté anglophone. Les chefs de file de la société acadienne réagissent donc à l'émigration des Acadiens vers les États-Unis (et ailleurs) déjà à la fin du 19e siècle. Ils mettent sur pied une campagne nationale qui met en garde contre la perte de la langue et de la foi qui attend les migrants en territoire étranger, ainsi que la perte de leur autonomie économique à titre d'agriculteurs et de colons au profit d'un statut de salarié et de dépendance vis-à-vis du capital industriel.

La stratégie économique proposée à l'époque par les chefs de file acadiens, comme solution de rechange à l'émigration en sol américain, est celle de la colonisation des terres (Williston, 2012 : 10-11). Les élites s'engagent par ailleurs à concrétiser des projets de colonisation agricole. Ces projets de colonisation ont eu un impact important sur le plan de l'idéologie qui perdure pendant plusieurs décennies : celui de cibler le milieu rural et l'économie agraire comme symboles représentatifs du patrimoine acadien, un retour à leurs racines qui constitue la voie de leur avenir collectif[12].

Si l'historiographie a beaucoup traité du phénomène d'émigration et de la résistance concertée de la part des chefs de file en réponse au départ des familles acadiennes, elle n'a pas abordé pour autant l'expérience proprement féminine du phénomène. Puisque les historiennes et les historiens ont vu l'émigration comme une stratégie familiale poussée par le besoin économique, elles et ils ont tenu pour acquis que les femmes avaient vécu le phénomène à titre de familles émigrantes[13]. Les historiennes et les historiens ont souligné que les décisions sur l'émigration se prenaient en raison du besoin d'assurer la stabilité et la sécurité économiques de l'unité familiale[14]

11. Voir, entre autres, Yolande Lavoie (1981) et Yukari Takai (2008).
12. Voir la thèse de Sophie Doucette (2012 : 29-42). Voir aussi Jean-Roch Cyr (1996).
13. L'Introduction à l'étude de Yukari Takai traduit parfaitement ces objectifs : « The questions posed in this study are simple ones. What was the role of a family in the course of migration, and how did women and men respond to the challenges of moving to, and settling in, Lowell ? » (2008 :1) Voir aussi Yolande Lavoie (1981).
14. Takai affirme que « The majority moved in family with a large number of children. » (2008 : 1)

et que celles-ci passent par la contribution des hommes, chefs de famille. La participation des femmes à l'économie du marché à titre de travailleuses, une fois arrivées en terre américaine, est vue comme une stratégie de dernier ressort, un signe d'échec des objectifs sociaux liés directement à la stratégie d'émigration.

L'étude de Williston a cerné comme objet d'étude l'expérience migratoire des Acadiennes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre. Sa thèse a d'abord démontré l'ampleur du phénomène de migration des femmes célibataires acadiennes pendant la période entre 1906 et 1924, à partir d'un des dix postes frontaliers du Nouveau-Brunswick : celui de Vanceboro, à St-Stephen. Là, pendant cette courte période de dix-huit ans, 806 femmes célibataires acadiennes provenant des trois provinces maritimes, sans être accompagnées de leur famille, signalent aux autorités américaines qu'elles souhaitent immigrer en permanence aux États-Unis et sont admises au pays. Williston soutient que les déclarations portées devant les autorités américaines au poste frontalier de Vanceboro traduisent les mêmes objectifs que chez les autres groupes migrants, dont les familles acadiennes : le souhait de s'installer aux États-Unis en quête de travail et d'une vie autonome.

La thèse de Williston révèle qu'une part très importante d'émigrantes acadiennes, soit 78,4 % des 806 femmes acadiennes émigrantes qui passent au poste frontalier de Vanceboro (N.-B.) entre 1906 et 1924, disent provenir de milieux ruraux (Williston, 2012 : 48). Ces chiffres ont de quoi étonner, car l'économie rurale est représentée dans l'historiographie comme une économie familiale. Il faut dire que les transformations dans l'économie rurale, qui amènent au déclin de la ferme familiale, sont encore méconnues par les historiennes et les historiens. Il se peut aussi que nous ayons surestimé la place et la contribution des membres individuels de l'unité familiale dans notre interprétation des stratégies acadiennes liées à l'économie rurale. Quoi qu'il en soit, le nombre important de départs de femmes célibataires acadiennes des milieux ruraux nous amène à repenser la place et le rôle des individus, dont les femmes adultes, au sein de l'économie famille rurale (Williston, 2012 : 49). Son étude nous porte à considérer aussi que la stratégie de colonisation prônée par les élites acadiennes, axée sur l'économie rurale en réponse à l'exode vers les États-Unis et vers les autres régions du Canada, a tout simplement négligé de considérer les besoins, voire la place des femmes acadiennes célibataires, tant sur le plan économique que sur le plan social.

Enfin, les recherches de Williston démontrent clairement l'intérêt des femmes acadiennes célibataires émigrantes à participer au marché du travail rémunéré. Son corpus montre, par ailleurs, que 89,4 % des femmes acadiennes migrantes déclarent aux autorités frontalières qu'elles avaient déjà acquis une expérience de travail rémunéré[15]. S'il est vrai que ces femmes migrantes peuvent avoir des raisons d'exagérer leur expérience sur le marché du travail, il reste que les chiffres recueillis à ce sujet nous offrent une nouvelle perspective sur la participation des femmes acadiennes au marché du travail pendant les premières décennies du 20e siècle.

L'étude de Williston porte sur une période et un contexte social où les attitudes prescrites et les comportements attendus découragent l'exercice de prise de décisions autonomes chez le genre féminin, dont sa participation à l'économie du marché ou encore, l'émigration aux États-Unis. Ceci amène l'auteure à conclure que la migration de ces 806 femmes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre constitue une stratégie pour accéder à leur indépendance économique et à leur autonomie personnelle :

> À base du concept du genre, qui définit les comportements acceptés pour les hommes et les femmes, notre recherche nous permet de constater en quoi l'acte d'émigrer constitue, pour ces femmes acadiennes célibataires, un écart de la norme genrée prescrite par le groupe acadien (Williston, 2012 : 143).

Selon Williston, les actions prises par ces femmes acadiennes peuvent être comprises comme une réaction, voire un refus, des normes sociétales jugées trop contraignantes. Ici, les normes sociétales sont représentées d'un côté par un programme national qui prend position contre l'émigration des Acadiens afin de réaliser des objectifs collectifs et de l'autre côté par les mœurs de l'époque, qui découragent la participation active des femmes à l'économie du marché et un style de vie indépendant de la famille comme encadrement social.

La thèse de Williston veut privilégier la voix des femmes. Ce sont les informations que ces femmes déclarent aux autorités américaines au poste frontalier de Vanceboro qui fixent leurs expériences à titre d'émigrantes. Son étude démontre qu'il est possible de contribuer à la discussion historienne sur les attraits économiques de l'émigration et sur l'efficacité du programme national dans une perspective d'histoire du genre[16].

---

15. Voir sa conclusion et en particulier la page 143.
16. C'est un élément important puisque le récit historique a du mal à fixer un rôle pour les femmes acadiennes dans le cadre des projets collectifs, nationalistes de la fin du 19e et du début du 20e siècle. Voir en particulier Cécile Gallant (1992).

Williston pose donc plusieurs défis à l'historiographie acadienne. Le nombre important d'émigrantes célibataires acadiennes et, surtout, la surreprésentation de femmes provenant des milieux ruraux sont des éléments qui restent absents du traitement historiographique sur le phénomène migratoire. Étant donné que l'historiographie accorde aussi toujours une place privilégiée à la famille comme institution sociale et au cœur de l'économie rurale, l'étude de Williston nous amène à repenser la façon dont nous devons comprendre, interpréter et intégrer l'expérience des femmes à l'économie rurale. Enfin, l'expérience migratoire des femmes acadiennes telle que documentée par Williston ne trouve pas sa place dans un cadre d'analyse axé sur une lecture nationale de notre passé.

Les femmes et leur rapport à l'économie rurale constituent la toile de fond d'une autre étude de deuxième cycle en histoire réalisée à l'Université de Moncton en 2012. Celle-ci est axée sur l'économie forestière de Restigouche pendant la période de 1945 à 1996 (Dubé, 2012). Par le biais d'une enquête orale, Michaël Dubé cherche à éclairer la collaboration et la contribution des femmes à ce secteur important de l'économie rurale, longtemps négligé par l'historiographie :

> À notre connaissance, […] les études acadiennes et les ouvrages qui traitent directement des camps de bûcherons et du travail forestier en forêt […] sont peu nombreux et ceux qui abordent le travail et la vie des femmes sont inexistants (2012 : 2-3).

L'étude de Dubé fait ressortir les avantages de l'approche de l'histoire orale pour privilégier la parole et l'expérience des femmes acadiennes dans un secteur de travail occupé presque exclusivement par les hommes. L'enquête orale permet à cet historien de poser des questions auxquelles les sources manuscrites habituelles ne répondent pas : comment la femme a-t-elle pu remplir ses responsabilités familiales et ses responsabilités liées au travail en chantier ? Quels furent les accommodements nécessaires dans ses rapports avec son mari et sa famille dans le contexte de son travail en forêt ? Est-ce que sa présence dans les camps de bûcherons est acceptée ou non par les hommes et par les employeurs ?

Les réponses à ces questions en disent long sur les expériences des femmes acadiennes en milieu forestier. À cette époque, le travail en forêt est toujours dominé par le masculin. La participation des femmes dans ce secteur d'activité est donc vue comme une expérience inhabituelle, nettement en dehors des normes sociétales prescrites. Les femmes font face à de nombreux défis lorsqu'elles s'engagent dans un milieu de travail défini

comme masculin et dans lequel les rapports de pouvoir employeur/employée et homme/femme sont déséquilibrés en faveur du capital et des hommes :

> Irving m'a clairé. Ils m'ont clairé parce que j'étais une femme et ils me l'ont dit. Dans la cour du moulin à Saint-Léonard il y avait une femme qui mesurait et ça avait faite du trouble. Ils m'ont dit que jamais ils auraient une femme qui « scallerait » pour eux autres. J'ai dit : « vous n'avez pas le droit de faire ça et je peux vous faire prendre ». Ils m'ont dit : « fais-nous prendre » en riant. Irving c'est des rats. (Témoignage d'Élizabeth Saint-Pierre cité dans Dubé, 2012 : 98)

Cette expérience racontée constitue une voix de notre histoire très récente. L'expérience de cette femme en milieu de travail forestier nous rappelle que ce que nous percevons comme des comportements habituels, normatifs chez les femmes ne sont que des constructions définies selon les valeurs et les attentes d'une société et soutenues par ses instances de pouvoir et d'influence. L'étude de Dubé nous rappelle aussi que bon nombre de femmes acadiennes de notre passé ont refusé de se soumettre à ces normes prescrites par la société. Il revient donc à l'historienne et à l'historien de mettre en lumière ces expériences et, ce faisant, de déconstruire les idées préconçues qui influencent toujours notre lecture du passé.

2.2 Faire l'histoire des femmes, faire l'histoire des femmes acadiennes

La chercheuse ou le chercheur intéressé par l'histoire acadienne depuis la déportation fait face à un défi de taille : celui de comprendre la situation des Acadiens et des Acadiennes dans le contexte minoritaire. Quels sont les meilleurs moyens de comprendre le vécu des femmes acadiennes dans ce contexte minoritaire ? Faut-il se limiter à étudier les questions qui touchent seulement les femmes acadiennes ? Ou faut-il élargir le laboratoire pour étudier toutes les femmes, tout en ciblant l'expérience acadienne au sein de ce laboratoire ?

Les études de Williston et de Dubé portaient spécifiquement sur l'expérience des femmes acadiennes. D'autres chercheuses et chercheurs ont plutôt opté pour l'élargissement du groupe d'étude aux femmes anglophones et francophones. Cette approche permet de comprendre la situation des Acadiennes en tant que groupe culturel distinct et de comparer leur situation à celle des femmes anglophones.

Le mémoire de Marie-Anne Allain (1994) est un exemple de cette approche. Son étude veut élucider les critères qui déterminent les choix des femmes célibataires qui travaillent à Moncton en 1901, surtout en ce qui a trait à leur choix d'hébergement payant (maison de pension). Ses recherches signalent que, pour ces femmes, le critère principal est la compatibilité sur le plan religieux, ce qui veut dire que les Acadiennes, catholiques, choisissent d'habiter dans une maison de pension dont le chef de foyer est aussi catholique. Par ailleurs, cette chercheuse constate que l'expérience des femmes anglophones traduit les mêmes valeurs culturelles : les femmes anglophones catholiques choisissent d'habiter dans une maison de pension dont le chef de foyer est catholique, même si certains sont des foyers où la langue maternelle du chef du foyer est le français. Les femmes anglicanes choisissent de préférence un hébergement dont le chef du foyer est anglican, et ainsi de suite.

L'approche privilégiée par Allain – celle de constituer un corpus qui comprend toutes les femmes plutôt que seulement les femmes acadiennes – nous apprend qu'en 1901, pour toutes les femmes, tant anglophones qu'acadiennes, la foi constitue la principale variable culturelle dans leur choix d'hébergement. Si la chercheuse avait choisi seulement le groupe de femmes acadiennes pour constituer son corpus, ses résultats auraient interprété de façon incomplète l'expérience de ces femmes.

Nous avons adopté cette approche dans une étude qui porte sur l'histoire d'un groupe associatif de femmes, le YWCA (*Young Women's Christian Association*) de Moncton, au Nouveau-Brunswick. Le YWCA-Moncton constitue un laboratoire précieux permettant d'étudier un organisme féminin qui poursuit des objectifs sociaux dans sa communauté depuis maintenant plus d'un siècle[17]. L'approche implique que le sujet « femme » doit être considéré sans limiter l'étude aux femmes d'une seule communauté culturelle, c'est-à-dire les Acadiennes. Comment justifier ces choix à titre d'historienne de l'Acadie ? La pratique de l'histoire acadienne doit respecter les cadres sociaux propres à son laboratoire d'étude. Dans le cadre de cette étude, les femmes de deux communautés culturelles de Moncton collaborent à la réalisation des objectifs du YWCA ou encore, tirent profit du travail

17. Les sources qui nous ont permis d'entreprendre cette étude ont été fournies par le YWCA-Moncton, qui a mis à notre disposition l'ensemble de ses archives. Celles-ci incluent, entre autres : les procès-verbaux des réunions du Conseil d'administration, la correspondance et les mémoires soumis aux différentes agences et instances et les états financiers.

communautaire de cet organisme. Ceci n'exclut pas la possibilité que ces femmes vivent des expériences très différentes à titre de bénévoles ou encore, comme clientes du YWCA-Moncton. Il se peut bien que leur expérience soit déterminée, entre autres, par leur affiliation à une communauté culturelle particulière. À titre d'exemple, le groupe de femmes acadiennes aurait pu être négligé ou marginalisé par les administrateurs et administratrices du YWCA-Moncton pendant certaines périodes de son histoire. Ces possibilités nous amènent à confirmer plutôt qu'à rejeter notre décision d'inclure les femmes des deux communautés culturelles dans notre étude. Ainsi, nous pourrons mieux comprendre les différentes représentations culturelles au sein de cet organisme de bienfaisance.

Nous avons deux objectifs précis dans le cadre de cette étude. Nous cherchons d'abord à comprendre les multiples identités sociales qui sont attribuées aux femmes dans l'exercice des responsabilités du YWCA-Moncton. Dans ce cas, les femmes dont il est question sont celles qui sont desservies par les programmes du YWCA-Moncton ainsi que celles qui œuvrent au sein de cet organisme bénévole. Puis, par le biais d'une analyse des différentes stratégies organisationnelles qu'adopte le YWCA-Moncton au cours du 20e siècle, nous cherchons à éclairer les rapports de pouvoir qui influencent le fonctionnement de cet organisme féminin. À toutes les époques de son histoire, les femmes engagées au sein du YWCA-Moncton ont entretenu des rapports avec les systèmes décisionnels constitués surtout par des hommes.

Le YWCA-Moncton a été mis sur pied en 1920 dans le cadre d'un mouvement international dont les racines se trouvent dans un contexte de réforme sociale de la fin du 19e et du début du 20e siècle[18]. À cette époque, les églises chrétiennes[19] considéraient l'individu comme le premier responsable du progrès matériel de sa société. L'engagement personnel pour réaliser le progrès matériel de la société était vu comme nécessaire afin de réaliser l'objectif ultime : une société morale. L'importance accordée à cet objectif social explique pourquoi les femmes canadiennes, à titre de chrétiennes, ont été encouragées à émerger de leur foyer pour s'engager dans la société civile (Mitchinson, 1979).

18. Voir Veronica Strong-Boag (1977).
19. Au Canada anglophone, cette ferveur chrétienne est libellée *Évangelical Protestantism*. Au Canada français, l'Église catholique prend la direction du mouvement de réforme sociale à cette époque.

À ses débuts, le YWCA ciblait les femmes célibataires comme personnes méritantes de leur activisme, surtout celles qui vivaient en milieu urbain et qui étaient ou qui voulaient être actives dans le milieu du travail. Le YWCA aidait concrètement ces femmes en offrant un hébergement à prix modique, un service d'aide pratique à celles qui devaient voyager d'une région à l'autre à la recherche d'un travail, des cours pratiques qui permettaient aux femmes célibataires d'acquérir des habiletés qui leur garantissaient un travail rémunéré, ainsi que d'autres formes d'aide pratique.

Au cours des décennies, le mouvement YWCA s'est transformé. Sur le plan des services offerts, le YWCA devait répondre aux besoins des femmes dans des contextes sociaux nouveaux : entre autres, de plus en plus de femmes étaient actives sur le marché du travail et l'emploi féminin exigeait une formation de plus en plus spécialisée. Sur le plan organisationnel, le YWCA-Moncton, comme bien d'autres regroupements bénévoles au Canada, devait travailler en partenariat avec d'autres instances – surtout subventionnaires – afin de réaliser son mandat auprès des femmes. Ces transformations organisationnelles nous ont permis d'examiner la nature des rapports entre cette association féminine et les instances qui exercent une autorité ou une influence sur elle et surtout, sur ses actions : le YMCA (*Young Men's Christian Association*) de Moncton, avec qui le YWCA de Moncton collabore sur le plan des ressources matérielles et financières, ainsi que les agences subventionnaires gouvernementales, pour ne nommer que ceux-ci.

Aujourd'hui, cet organisme de bienfaisance privilégie toujours l'aide aux femmes sur le plan de l'hébergement, surtout celles qui sont victimes d'abus sexuel ou de violence familiale, les sans-abri et les femmes victimes d'abus de drogue (YMCA Moncton, 2019). La réforme sociale demeure un fondement de sa philosophie chrétienne et continue à guider ses actions au sein de la communauté de femmes de Moncton, qu'elles soient chrétiennes ou non. Les stratégies que le YWCA-Moncton met en œuvre pour réaliser ses objectifs se sont transformées. Depuis le milieu du 20e siècle, le YWCA – comme plusieurs associations et regroupements de femmes au Canada – s'inscrit dans une réflexion féministe de type libéral, convaincu que des changements importants et substantiels à la situation de la femme peuvent se réaliser sans modifications radicales aux systèmes sociaux, économiques et politiques[20]. Le YWCA, nourri par le féminisme libéral, de concert avec l'État, espère réaliser des changements profonds au sein de la société et atteindre un objectif commun : une société plus juste.

20. Voir à ce sujet Kimberley Speers (2001).

CONCLUSION

Ce regard critique sur le traitement historiographique de la thématique « femme » acadienne nous amène à un certain nombre de constats. En premier, il faut admettre que nos synthèses historiques n'ont pas pleinement réalisé l'intégration du sujet « femme » à notre histoire. En effet, nous n'avons que très partiellement et trop superficiellement ajouté les femmes au récit historique déjà constitué. L'inclusion des femmes au récit propose une lecture du passé qui s'attarde aux victoires ou aux gains dans la situation des femmes, signalant par cela une ouverture des cadres sociaux : l'acquisition de ses droits politiques, l'accès à l'éducation postsecondaire et la participation au marché du travail constituent de bons exemples. Ces progrès, dans les domaines autrefois réservés au genre masculin, constitueraient l'outil principal de l'intégration des femmes à l'histoire acadienne. Nous constatons donc que là où les femmes ont été incluses au récit, celui-ci traduit à la fois un ton positiviste et un objectif trop étroit.

Nous avons constaté aussi les défis à représenter la thématique « femme » dans une lecture nationale du passé. Celle-ci, toujours préoccupée par des réalités et des projets collectifs, permet difficilement un traitement sérieux des expériences et de la parole des femmes acadiennes. Cette approche nationale ne peut déboucher sur des concepts d'identité sociale sexuée ; le rôle des femmes constitue en somme une composante marginale dans le récit ainsi constitué.

Enfin, le récit historique sur l'Acadie et les Acadiens tel que représenté par les synthèses historiques n'a pas subi de modification importante par l'exercice d'intégration des femmes. Nous n'avons donc pas encore effectué une lecture critique du récit déjà constitué sur notre passé, à la lumière des expériences des femmes.

Ces constats sont lourds de conséquences, surtout si nous considérons l'importance fondamentale que représentent les synthèses historiques dans la diffusion des connaissances sur le passé acadien.

Notre regard sur la recherche fondamentale en histoire acadienne a aussi fait ressortir un certain nombre de constats. Notre objectif n'était pas de faire état de la production scientifique sur la thématique « femme », nous souhaitions plutôt offrir de nouvelles perspectives sur les façons de faire l'histoire et les façons de conceptualiser notre passé.

Nous avons souligné que si les thèmes traités dans les projets de chercheuses et chercheurs en formation étaient variés, les approches privilégiaient toujours l'expérience des femmes elles-mêmes. Ceci nous permet, entre autres, de mieux apprécier la diversité des réalités vécues en milieu rural, tant chez les Acadiens que chez les Acadiennes. Le portrait qui ressort de l'expérience des femmes acadiennes émigrantes nous incite à douter d'une interprétation du phénomène migratoire privilégiant une explication économique à cette migration, qui relèverait exclusivement des besoins du genre masculin. L'étude de Williston signale aussi l'urgence de repenser l'émigration dans une perspective qui cesse de placer la famille au cœur de cette expérience.

Le projet de recherche en histoire orale réalisé par Michaël Dubé nous rappelle qu'il y a des dangers à catégoriser l'expérience du travail rémunéré selon les normes sexuées définies par la société. Son étude donne voix à des expériences inattendues, selon les normes sociétales de l'époque, mais tout aussi importantes à documenter. Il fait comprendre que ces femmes étaient conscientes de leur situation marginale dans une industrie dominée par les hommes. Son étude montre bien que ces femmes ont agi en dépit des normes sociétales.

Enfin, qu'importe la thématique se rapportant aux femmes – que ce soit la famille, les choix et les actions que prennent les femmes célibataires, le travail en forêt ou encore leurs expériences au sein de la vie associative ou le travail bénévole dans une communauté culturellement mixte –, les exemples d'études récentes citées ici offrent au lecteur une appréciation des avantages à fixer les femmes comme sujets au cœur de leur histoire et dans les contextes sociaux qui éclairent leurs expériences.

Il est évident qu'il reste du travail pour construire un récit historique plus inclusif et plus juste à l'égard des femmes. Devant une telle responsabilité, nous devons être patients, car il reste encore plus de questions que d'historiennes et d'historiens qui pourraient y répondre. Nous devons aussi rester critiques à l'égard de tout récit historique qui traduit des messages et des valeurs liés à notre histoire, car les historiennes et les historiens, y compris celles et ceux qui travaillent la thématique « femme », ne sont pas immunisés contre l'influence des mentalités et des valeurs qu'on nous a inculquées.

BIBLIOGRAPHIE

Allain, Marie-Anne (1994). « Les femmes pensionnaires à Moncton : une étude du recensement de 1901 », mémoire de 1er cycle, histoire, Université de Moncton.

Arsenault, Georges (1987). *Les Acadiens de l'Île, 1720-1980*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Brun, Josette (1992). *La présence des femmes dans la sphère publique en Acadie aux XVIIe et XVIIIe siècles : le cas de Marie de Saint-Étienne de la Tour, veuve d'Alexandre Le Borgne de Bellisle, seigneuresse de Port-Royal*, mémoire, spécialisation histoire, Université de Moncton.

Brun, Régis (1982). *De Grand-Pré à Kouchibougouac : l'histoire d'un peuple*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Brun, Régis (2003). *Les Acadiens avant 1755. Essai*, Moncton, publié par l'auteur.

Couturier, Jacques-Paul P. (1987). « Faire de l'histoire : la perspective de jeunes historiens », Jacques Lapointe et André Leclerc (dir.), *Les Acadiens : état de la recherche*, Québec, Conseil de la vie française en Amérique.

Cyr, Jean-Roch (1996). « La colonisation dans le nord du Nouveau-Brunswick durant la crise économique des années 30 », Jacques-Paul Couturier et Phyllis E. LeBlanc (éd.), *Économie et société en Acadie, 1850-1950*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Daigle, Jean (dir.) (1993). *L'Acadie des Maritimes : études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton.

Doucette, Sophie (2012). *Marcel-François Richard et la colonisation agricole de Rogersville (1870-1915) : entre discours et réalité*, thèse de maîtrise ès arts (histoire), Université de Moncton.

Dubé, Michaël (2012). *Le travail et la vie des femmes dans les camps de bûcherons et forêts de Restigouche, 1945-1996*, thèse de maîtrise ès arts (histoire), Université de Moncton.

Gallant, Cécile (1992). *Les femmes et la renaissance acadienne*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Griffiths, Naomi (2005). *From Migrant to Acadian. A North American Border People, 1604-1755*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Hunt, Lynn (2014). *Writing History in the Global Era*, N.-Y., W. W. Norton & Company Inc.

Hubert, Olivier (2004). « Féminin/masculin : l'histoire du genre », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 57 (4), p. 473-479.

Lafleur, Ginette (1990). *Femmes, travail rémunéré et industrialisation : panorama du travail féminin dans une petite ville en mutation, Moncton, 1881-1891*, thèse de maîtrise ès arts (histoire), Université de Moncton.

Landry, Nicolas et Nicole Lang (2014). *Histoire de l'Acadie*, 2e édition, Québec, Septentrion.

Lavoie, Yolande (1981). *L'émigration des Québécois aux États-Unis de 1840 à 1930*, gouvernement du Québec, Conseil de la langue française, Direction des études et des recherches.

LeBlanc, Paul D. (1996). « From Farm to Factory : Acadians in Fitchburg, Massachusetts », Claire Quintal (éd.), *Steeples and Smokestacks*, Massachusetts, Éditions de l'Institut français, Assumption College.

Létourneau, Jocelyn (2000). *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal.

Massicotte, Julien (2014). « Du sens de l'histoire. Les historiens acadiens et leur représentation de l'histoire, 1950-2000 », Patrick D. Clarke (dir.), *Clio en Acadie. Réflexions historiques*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Massicotte, Julien (2005). « Les nouveaux historiens de l'Acadie », *Acadiensis*, XXXIV (2), p. 146-178.

Mitchinson, Wendy (1979). « The YWCA and Reform in the Nineteenth Century », *Histoire sociale/Social History*, XII (24).

Perrot, Michelle (2014). « Histoire des femmes, histoire du genre », *Travail, genre et sociétés*, 1 (31), p. 29-33.

Ross, Sally et J. Alphonse Deveau (2001). *Les Acadiens de la Nouvelle-Écosse : hier et aujourd'hui*, Halifax, Nimbus Publishing.

Scott, Joan Wallach (1988). *Gender and the Politics of History*, N.-Y., Columbia University Press.

Speers, Kimberley (2001). « The Royal Commission on the Status of Women in Canada, 1967-1970 : Liberal Feminism and Its Radical Implications", S. Cook et. al., *Framing Our Past. Canadian Women's History in the Twentieth Century*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press.

Strong-Boag, Veronica (1977). « Setting the Stage : National Organization and the Women's Movement in the Late 19th Century », S. M. Trofimenkoff and A. Prentice (dir.), *The Neglected Majority : Essays in Canadian Women's History*, Toronto, McClelland and Stewart.

Takai, Yukari (2008). *Gendered Passages. French Canadian Migration to Lowell, Massachusetts, 1900-1920*, N.-Y., Peter Lang Publishing.

Thériault, Léon (1982). *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Williston, Julie (2012). *L'émigration des femmes acadiennes célibataires vers la Nouvelle-Angleterre, 1906-1924*, thèse de maîtrise ès arts (histoire), Université de Moncton.

YMCA Moncton (2019). Vision et valeurs. Repéré à http://fr.ywcamoncton.com/qui-nous-sommes/vision-et-valeurs

Zemon Davis, Natalie (1995). *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Idéologies et utopies en Acadie : retour historique[1]

Julien Massicotte
Université de Moncton, campus d'Edmundston

Certains enjeux traversent les sociétés contemporaines, alors que d'autres semblent avoir été victimes d'un abandon collectif. Les idéologies et les utopies ayant traversé les dernières décennies en Acadie n'auront pas connu les mêmes destinés. Le présent texte cherchera à exposer, d'une part, trois ensembles d'idéologies et d'utopies dont l'existence en Acadie fut significative durant les dernières décennies, et d'autre part à comprendre comment leurs trajectoires furent sensiblement différentes. Il existait alors une conscience des liens entre l'idéologie, l'utopie et la pratique, c'est-à-dire entre la vision idéale (et valorisée) de la société, les modalités d'action retenues et le travail à accomplir. Les acteurs mobilisés faisaient œuvre, à l'époque, de conviction et d'optimisme à l'égard de l'idéal de société auquel leurs actions participaient[2]. En Acadie comme ailleurs, bon nombre de mouvements sociaux s'affairent à transformer le monde à la mesure de leurs idéaux, ne serait-ce que de participer à la construction d'un monde plus égalitaire. Parmi les mobilisations et les enjeux qu'a connus l'Acadie des années 1970 – une période marquée au fer rouge par l'engagement et le militantisme –, les ensembles idéologiques et utopiques prédominants dans le discours public sont sans doute le féminisme, le socialisme et le néonationalisme. Comme on le verra, la progression historique de ces ensembles d'idéologies/utopies se veut multilinéaire.

1. L'auteur tient à remercier Philippe Volpé et Sylvie Morin pour leurs commentaires et suggestions, de même que les deux évaluateurs anonymes qui ont révisé ce texte.

2. On pourra tracer un parallèle ici avec le portrait dressé par Jean-Marc Piotte (1987) concernant ces années de militantisme au Québec.

Il sera question de néonationalisme, de socialisme et de féminisme dans le cadre de cette étude. Il s'agit là de trois ensembles d'idéologies et d'utopies ayant connu des parcours forts différents, et ayant transformé l'Acadie de manières distinctes. Or, force est d'admettre, avant même de se commettre davantage, que de ces trois ensembles d'idées, portées par divers mouvements sociaux et politiques au fil des ans, celui qui a le mieux traversé l'épreuve du temps est le féminisme. La présence de l'idéologie socialiste ne se fait plus vraiment sentir au sein de l'espace public acadien. Le néonationalisme passera de projet politique à un enjeu juridico-linguistique en l'espace de quelques décennies. La présence et la forme qu'emprunte le mouvement féminisme, tant sur le plan des pratiques politiques que celui du discours n'a fait qu'augmenter en importance. Les acquis que le mouvement a réussi à produire au fil du temps sont toutefois précaires, comme en témoigne la question de l'accès aux droits reproductifs pour le mouvement féministe ; la préservation des acquis à cet effet demeure un enjeu constant, comme l'a illustré la fermeture récente (en juillet 2014) de la clinique Morgentaler de Fredericton.

Nous tenterons donc dans la présente étude un exercice historiographique d'interprétation : en observant trois ensembles d'idéologies et d'utopies ayant émergé en Acadie à partir des années 1960 et 1970, nous tenterons de comprendre les raisons qui sous-tendent leurs cheminements singuliers. Notamment, comment expliquer le maintien, voir la progression du mouvement féministe, en comparaison avec la quasi-disparition du socialisme ou la transmutation importante du néonationalisme ? Notre mandat sera donc de tenter de comprendre la place et l'importance qu'occupaient certaines idéologies prédominantes en Acadie il y a quelques décennies, comment on aménageait un certain espace de « cohabitation idéologique », ainsi que d'en mesurer les effets et les impacts au sein de la société acadienne actuelle[3]. Nous pourrons peut-être alors mieux comprendre les raisons du maintien et de la pertinence du féminisme en Acadie contem-

3. Deux notes avant de poursuivre. Dans un premier temps, nous abordons principalement ici l'Acadie du Nouveau-Brunswick. Sans exclure que les analyses qui vont suivre puissent s'appliquer ailleurs, elles sont principalement concentrées sur le territoire néo-brunswickois. Parler de l'Acadie n'a jamais été chose simple, comme on l'a souvent dénoté ; il existe plusieurs Acadies, et il importe de baliser les frontières de la réalité étudiée. On pense ici à certains travaux issus de la géographie et de l'histoire, principalement. Voir Pâquet et Savard, 2007, ainsi que Trépanier, 1996 et Bérubé, 1987. Il existe une certaine cohérence – institutionnelle et politique – à l'Acadie du Nouveau-Brunswick, qui fait en sorte qu'il s'agit d'une réalité sociohistorique plus

poraine, alors que d'autres idéologies, comme le néonationalisme ou le socialisme, n'ont vraisemblablement pas connu un tel sort.

1. LE FÉMINISME EN ACADIE

Les enjeux féministes sont apparus en Acadie durant les années 1960 et 1970 dans le contexte plus généralisé de la montée du féminisme de deuxième vague un peu partout en Occident. On sait pourtant bien peu de choses sur l'histoire du féminisme en Acadie. À l'état actuel, hormis quelques textes importants, dont la récente biographie de la féministe Corinne Gallant (Rainville, 2012), il existe peu de recherches portant sur cette forme de militantisme en Acadie et peu d'outils sont à la disposition de quiconque souhaite comprendre véritablement l'évolution de cette idéologie, des différents courants et des principales militantes ayant animé ce mouvement au fil du temps[4]. Toutefois, l'intérêt porté à la condition des femmes découle en partie d'une préoccupation présente au sein des milieux contre-culturels dans les années 1960, de même qu'au sein des milieux universitaires, et même cléricaux, comme en témoigne par exemple la figure évoquée plus haut de C. Gallant, religieuse et professeure de philosophie à l'Université de Moncton. L'exemple de cette dernière est particulièrement

facile à appréhender. J'amène cette précision simplement pour éviter les généralisations inutiles aux autres Acadies. Deuxième note, il s'agit ici de réflexions provisoires, tirées de recherches en cours. On notera donc leur caractère prospectif.

4. Cela étant dit, on ne peut toutefois que constater l'impact manifeste du courant sur les pratiques intellectuelles en Acadie. En voici quelques exemples. Dans le champ historien, on pourra constater assez rapidement que la recherche s'adapte à la montée de cette idéologie. La production des historiens acadiens émergeant durant les années 1980 le démontre : les recherches de Landry et Lang (2001 et 2014), de Couturier et LeBlanc (1993), de Brun (2006) ainsi que de Hickey (1990) présentent chacune des perspectives informées par l'idéologie féministe, s'assurant de la place des femmes dans la narration historienne. On peut dire la même chose de plusieurs travaux issus des sciences sociales, notamment ceux de McKee-Allain sur l'influence des congrégations religieuses féminines en Acadie, et plus largement sur la condition des femmes en Acadie (voir notamment McKee-Allain, 1995, Basque *et al.*, 2000 et McKee-Allain et Clavette, 1983). Malgré l'impact de l'idéologie féministe sur le processus de construction de la connaissance savante, il faut faire une distinction entre l'histoire ou la sociologie des femmes comme telle et du mouvement féministe, qui connaît certaines lacunes. Le champ est entièrement ouvert pour un débroussaillage de l'histoire du mouvement féministe en Acadie, malgré l'apparition récente de réflexions sur le mouvement et son legs à la fois dans la sphère savante (Lang, 2016) et au sein de la culture populaire (Melanson, 2015).

éloquent : au-delà d'une rupture complète avec le passé qu'aurait pu exiger l'émergence d'un féminisme de deuxième vague en Acadie, la figure de Gallant montre plutôt qu'il existe en Acadie une certaine continuité entre les nouvelles idéologies, comme le féminisme, et l'existence d'institutions plus anciennes, comme l'Église, les mouvements d'Action catholique spécialisés comme la JOC, ou l'enseignement postsecondaire (collégial ou universitaire)[5].

Sans nécessairement avancer qu'il s'agit là d'un moment d'origine, l'impact qu'a eu la mise en place, par le Comité du Conseil privé du gouvernement du Canada, de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (CRESFC) le 16 février 1967 fut significatif à plus d'un égard. Son mandat était de « faire enquête et rapport sur le statut des femmes au Canada, et de présenter des recommandations quant aux mesures pouvant être adoptées par le gouvernement fédéral afin d'assurer aux femmes des chances égales à celles des hommes dans toutes les sphères de la société canadienne » (CRESFC, 1973 : vii). Notons qu'à l'époque, on prenait très peu au sérieux ces récriminations, dont on se gloussait même dans les pages de la presse anglophone (Fournier, 1983 : 44). Dans ce contexte, on voit l'émergence de thèmes liés au féminisme dans les débats en Acadie : l'équité salariale, l'accès aux garderies, l'accès au marché du travail pour les femmes, la mise en place d'un congé de maternité de six à huit semaines, etc. La présentation d'un mémoire préparé par des militantes féministes acadiennes devant la CRESFC est un moment clé dans l'histoire du féminisme en Acadie puisque, pour la première fois, les Acadiennes cherchent à porter leurs préoccupations à l'attention du grand public. Ce groupe de militantes poursuit son travail après le dépôt du mémoire. Il s'organise définitivement, sous l'égide LES FAM (Liberté, Égalité, Sororité, Les femmes acadiennes de Moncton), en 1973. Il fut le premier groupe à se déclarer féministe et se mérita vite l'attribut de groupe marginal et contestataire. Durant les années 1970, ce groupe organise bon nombre de conférences, ouvertes aux militantes anglophones, francophones, et autochtones. Selon Nicole Lang (2016) et Danielle Fournier (1983), on remarque dès cette époque des différences marquées dans le style de militantisme mis en place par les anglophones et les francophones, notamment un militantisme plus politisé chez ces dernières ; Fournier parle à cet égard de « double oppression », de genre et de langue. On se sert de ces mouvements, notamment LES FAM,

5. Ce que démontrent par ailleurs la plupart des études portant sur les congrégations religieuses féminines, nommément celles de McKee-Allain.

afin d'effectuer des revendications et des pressions auprès du gouvernement. Ce militantisme typique des années 1970 s'oppose à celui, plus traditionaliste, d'organismes tels que les Dames d'Acadie, qui regroupent plusieurs cercles au sein de la province. Ces groupes de femmes n'adhèrent pas nécessairement à tous les enjeux endossés par le militantisme féministe des années 1970, certaines questions, notamment celui des droits reproductifs, posant problème (Lang, 2016 ; McTavish, 2015 ; Fournier, 1983 ; LeBlanc, 1983)[6].

Par contre, s'il y a un consensus au sein des groupements féministes, c'est celui concernant la mise en place d'un conseil permanent du statut de la femme par le gouvernement. La conception du Conseil consultatif sur la condition de la femme aura lieu à la fin de l'année 1977. Durant ses trois décennies d'existence, le Conseil se donna comme mandat de veiller, de manière autonome, à la défense des enjeux touchant la population féminine de la province, avant tout par la mise en place de recherches et de compilations statistiques. Au nombre des documents de recherches et données fournis par le Conseil consultatif, mentionnons des rapports portant sur des thèmes comme les femmes et la pauvreté, l'éducation, la violence conjugale, la politique, la santé mentale, la parité salariale, le sexisme et la discrimination, ainsi que la publication d'un bulletin annuel analysant la situation des femmes dans la province[7]. Ces données servaient à la fois à conscientiser le public et à aviser le monde politique des enjeux touchant les femmes de la province. Le Conseil n'hésite pas non plus à s'allier à d'autres organismes ou regroupements, comme durant leur appui aux infirmières de la province pour l'obtention d'une rémunération plus juste au début des années 1980. Il tente également de sensibiliser non pas uniquement des acteurs du gouvernement, mais également des acteurs du secteur privé ou du monde syndical (Melanson, 2014 : 42-44). Notons toutefois que malgré les avancées évidentes qu'amène l'institution de ce conseil, les idées féministes en Acadie durant cette période sont à la fois ignorées ou marginalisées par plusieurs pôles importants de la communauté acadienne : monde politique, associatif, médiatique, etc. (Fournier, 1983). En 2011, le gouvernement

6. On notera par ailleurs que Fournier (1983) retiendra l'exemple des Dames d'Acadie comme étant un cas tout désigné de « féminisme réformiste », qui s'oppose à un « féminisme radical », davantage incarné par un groupe comme LES FAM.

7. La liste des publications du Conseil consultatif est fournie, mais en voici quelques exemples relatifs aux thèmes évoqués plus haut : Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick, 1980 ; 1983a ; 1983 b ; 1984 ; 1988 ; 1991 ; 1992 ; 2004.

conservateur de David Alward met fin à l'existence du Conseil sans trop de justifications, un geste que plusieurs ont perçu comme étant de nature idéologique[8]. La dernière présidente du Conseil, Elsie Hambrook, aura ceci à dire sur la fin imminente du conseil : « Il semble que dorénavant au Nouveau-Brunswick, le travail vers l'égalité des citoyennes devra se faire à partir de nos tables de cuisine et entre deux tâches, avec des moyens indignes des enjeux… » (Hambrook, citée dans Melanson, 2014 : 56).

Le féminisme en Acadie vise, comme ailleurs, l'émancipation des femmes de conditions inégalitaires, avec l'utopie de la mise en place d'une société où l'égalité entre les genres serait possible et présente, où les femmes auraient droit aux mêmes opportunités que les hommes sans faire face à une discrimination systémique. L'Acadie de cette période constituait une société marquée par la mémoire du cadre social catholique longtemps dominant durant la première moitié du XX^{e} siècle. La répartition des rôles sociaux selon le genre est bien documentée en Acadie, depuis au moins l'essor de l'ethnographie acadienne[9]. L'Acadie constituait un environnement social où le rôle des femmes était largement confiné à l'aspect communautaire des relations sociales : entretien du ménage, gestion de la famille, maintien des relations sociales, transmission du patrimoine culturel et identitaire, etc., et éloigné de l'aspect social, du monde politique et économique, notamment. L'arrivée du féminisme en Acadie marque, tranquillement, une remise en question de cet arrangement social influencé par la vision du monde catholique fortement présente alors en Acadie. Cela marquera par ailleurs l'imaginaire référentiel : si l'on cherchait à apposer un genre à l'Acadie, un peu comme le fait Bourdieu (1998) avec les lieux de pouvoir, il apparaît évident que l'Acadie est féminisée, puisque justement l'héritage d'un passé communautariste et catholique a fait en sorte que la « sphère féminine », celle de la reproduction culturelle (au sens de culture première), a connu un certain succès, de la survivance et du maintien jusqu'à la « Renaissance ». L'Acadie, dans l'imaginaire acadien, est représentée par des femmes acadiennes : La Sagouine et Pélagie, Évangéline,

8. Voir à cet effet le texte de Carrier (2011). Le site suivant présente plusieurs réactions critiques face à cette décision du gouvernement Alward soulevant les positions idéologiques (anti-féministes) de ce gouvernement, notamment en ce concerne la question des droits reproductifs. Voir https://advisoryactionconseil.wordpress.com/about/news-coverage-so-far-media-a-cette-moment/articles-that-arent-available-onlinearticles-qui-ne-sont-pas-disponible-sur-linternet/

9. Voir entre autres Tremblay (1968), Chiasson (1962), Labelle (1985), Dupont (1979), Léger (1978).

évidemment, mais également des figures historiques comme Émilie « Marichette » LeBlanc ou Tante Blanche[10], qui incarnent cette volonté de maintien et de fierté communautaire, voire de résistance (Bourque, 2000) à travers le passé acadien. À l'inverse, la symbolique masculine, au sein d'un imaginaire social acadien ethnocatholique, dont la présence fut dominante des années des premières conventions nationales jusqu'à la modernisation des années Robichaud, est incarnée par le compromis. C'est le père Marcel-François Richard qui, lors de la Convention nationale de 1884, après avoir plaidé vigoureusement pour l'Ave Marie-Stella, entame aussitôt le *God Save the Queen* ; c'est Pascal Poirier, qui atteint des hauteurs politiques jusqu'alors inaccessibles pour des Acadiens, et où sa voix, finalement – et celle des Acadiens – compte pour bien peu. À l'inverse, la masculinité anglophone sert de figure antagoniste : Winslow et Monkton sont des bourreaux, Jones correspond au portrait-robot contemporain du *bully* (la scène de l'hôtel de ville dans *L'Acadie l'Acadie* étant désormais une pièce d'anthologie). Si, comme nous le spéculons, l'Acadie est de genre féminin en raison du poids du cadre catholique sur la mémoire acadienne, il n'est guère évident de remettre en question une idée traditionaliste de la femme dont la valorisation est partagée, et ce, depuis plusieurs décennies[11]. L'action posée par le mouvement féministe en est d'abord un de conscientisation, celui de souligner à gros trait l'aspect « construit » ou « performatif » (Butler : 1990) de la répartition des rôles selon le genre, concordant de moins en moins avec les nouvelles valeurs en vogue à l'époque, dont évidemment le mouvement féministe se fait porteur.

Il faut également souligner la division entre les féministes conservatrices et « socialistes », en particulier autour de la question de l'accès aux droits reproductifs. Plusieurs recherches récentes montrent comment, jusqu'à aujourd'hui, cet enjeu est au centre des revendications féministes au sein de la province, mais également de la région des maritimes, foncièrement conservatrice sur ce thème (Ackermen, 2015 ; McTavish, 2015 et 2008). Des enjeux féministes, comme l'équité salariale, sont perçus par certains milieux comme étant carrément du « socialisme » (terme connoté négativement ici) : lorsque le parti libéral évoque la possibilité d'une loi sur l'équité salariale en 2003 durant la campagne électorale provinciale, le

10. On pourra consulter à cet effet Gérin et Gérin (1982), Bourque (2000), Thériault (2013) et Thibodeau (2014).

11. L'historien Philippe Volpé en a donné récemment un exemple concernant la pensée féministe au Madawaska dans le cadre du contexte social catholique du début du XX^{e} siècle. Voir Volpé, 2016.

journal *Times & Transcript* de Saint-Jean prend une position non équivoque : « *Pay equity is socialism and opportunism at its worst* » (Gautreau et Perron, 2014 : 103)[12]. Malgré cette résistance en provenance de certains milieux, les efforts des mouvements féministes acadiens ne se sont jamais démentis, des FAM jusqu'au Regroupement féministe du Nouveau-Brunswick (RFNB) (fondé en 2007) ou à la Coalition pour l'équité salariale (fondée en 2001). Ces deux organisations sont d'ailleurs représentatives du féminisme contemporain en Acadie. Le mouvement s'implique et collabore à la Marche mondiale des femmes en l'an 2000, notamment en envoyant deux pétitions aux Nations Unies, l'une pour l'élimination de la violence, l'autre pour l'élimination de la pauvreté. En parallèle, les juristes Louise Aucoin et Michèle Caron préparent un contrat de solidarité sociale mettant au point le contenu d'une future loi sur l'équité salariale, signée par 74 organismes et syndicats de la province, soit environ 65 000 personnes (Gautreau et Perron, 2014 : 94).

Évidemment, au-delà des divergences idéologiques ou culturelles, les différents groupes incarnant le féminisme à cette époque partagent des engagements idéologiques communs. On travaille ensemble pour la mise en place d'une société acadienne égalitaire – c'est l'utopie –, mais où, concrètement, les femmes auront la possibilité de s'émanciper des conditions contraignantes et limitatives dans lesquelles elles se trouvent. Le mouvement féministe, par son engagement idéologique, « travaille » la société acadienne afin de créer un état social plus ouvert et moins discriminant pour les femmes, et ce, dans une optique d'avenir. Une société où il y a égalité des genres est évidemment l'idéal recherché, l'utopie à laquelle on aspire.

2. LE SOCIALISME EN ACADIE

De façon similaire au féminisme, les différentes variantes du socialisme ont fait leur chemin en Acadie par le biais d'influences nationales et internationales. L'influence et l'impact de l'Université de Moncton, créée en 1963, l'influence intellectuelle du Québec, de même que le poids d'une certaine gauche chrétienne présente au préalable, auront permis l'émergence d'idées socialistes en Acadie. La période des années 1960 est marquée en Acadie du Nouveau-Brunswick par la double mouvance de la modernisation des institutions acadiennes et particulièrement du pouvoir acadien d'un

12. « L'équité salariale est du socialisme et de l'opportunisme à son pire » (notre traduction).

côté, et de l'autre par l'émergence d'une contre-culture au sein de la jeunesse acadienne. Il peut être tentant de voir dans tout ce phénomène l'empreinte d'un certain « libéralisme acadien » (Belliveau, 2014), alors que tant chez les mouvements de jeunes et d'étudiants que chez les réformateurs institutionnels on peut sentir et trouver un certain progressisme animé possiblement davantage par le socialisme que par le libéralisme, une critique des institutions allant au-delà de la réforme institutionnelle proposée et portée par les élites (Massicotte, 2011). Si les années 1960 tracent le chemin, les années 1970 contribuent à mettre en place de véritables lieux d'action orientés en bonne partie par des idéologies socialistes. On pense évidemment dans un premier temps à la venue et à l'émergence du Parti acadien au début des années 1970, dont plusieurs membres influents ont, durant une bonne partie de l'histoire de ce parti, défini leur implication et leurs actions au nom du socialisme[13]. Du côté anglophone, simplement pour contextualiser, on voit aussi émerger ces mouvements au sein du Nouveau Parti démocratique (NPD) provincial (au Nouveau-Brunswick) et plus généralement au sein de l'ensemble de la société, au Nouveau-Brunswick et en Nouvelle-Écosse (Webber, 2009). Même des hommes d'Église acadiens, tels Yvon Sirois ou Armand Plourde (liés au Parti acadien), défendent des points de vue critiques, anti-institutionnels, informés de socialisme[14]. La mouvance acadienne ne fait, en ce sens, que suivre une tendance plus lourde et déjà établie ailleurs.

Des groupes communistes émergent progressivement en Acadie du Nouveau-Brunswick durant cette courte période, influencée en très grande partie par le Parti communiste ouvrier, actif sur la scène nationale. Des mouvances se sont également inspirées des tumultes touchant la société québécoise de l'époque – l'exemple de la cellule Beaubassin ou du Front de libération de l'Acadie viennent à l'esprit et rappellent les événements ayant précédés la crise d'Octobre[15]. On retrouve de ces communistes acadiens, adeptes de l'idéologie marxiste-léniniste, dans différents milieux et organisations : le Parti acadien, qui connaîtra un schisme important en 1977 en raison de cette confrontation entre le néonationalisme et le socialisme ; la revue *L'Acayen*, subissant des tensions similaires à celles que connaissait le

13. Comme le montrent notamment Ouellette (1992) et Poplyasky (2013).
14. Voir par exemple Sirois (1973 : 5) et Plourde, 1979, p. 2. On pourra consulter plus généralement à cet effet Volpé, 2015.
15. Bien que peu soit connu de ces groupements « terroristes » acadiens, il existe des traces de leur existence dans les médias. Voir notamment les articles tirés du journal *L'Évangéline,* 1972 et 1978.

Parti acadien, et qui terminera sa publication en 1976.[16] Au-delà de ces organismes et partis proches du néonationalisme, il faut mentionner également des milieux syndicaux et ouvriers, dont l'Union des pêcheurs des Maritimes[17]. Les milieux artistiques, culturels et étudiants semblent plus près d'un modèle contestataire à la *Mainmise* que d'un marxisme orthodoxe en bonne et due forme[18]. Soulignons toutefois que plusieurs leaders étudiants – comme Brenda Côté, Raymond Léger ou Mario Thériault –, à l'Université de Moncton, durant les années 1970, se tourneront, à leur sortie de l'université, ou à la fin de leur parcours universitaire, vers les milieux marxistes-léninistes et communistes. Les tenants du socialisme et du communisme en Acadie se mobilisaient souvent contre des enjeux perçus comme ayant des effets négatifs sur l'ensemble de la société, principalement (mais pas exclusivement) des enjeux de nature socioéconomique. Leurs discours sont contestataires et anti-institutionnels : citons pêle-mêle les positions contre les interventions militaires, le colonialisme et l'impérialisme, le racisme et le traitement défavorable des minorités en général, l'exploitation économique (et donc un intérêt marqué et des prises de position tranchés concernant la question des conflits de travail), les corporations, les élites politiques, etc.

L'époque en question – les décennies 1960 et 1970 – se caractérise justement par l'influence des idéologies contre-culturelles sur l'ensemble des institutions sociales, et la situation en Acadie ne diffère pas à cet égard de ce qui se déroule ailleurs. Si la culture populaire s'inspire parfois à l'époque de ces courants plus à gauche – le journal *L'Évangéline* qui se refait un visage pendant quelques années en se nommant *Le Progrès-Évangéline* en est un exemple parlant –, il n'en demeure pas moins que ces courants, dans leurs inflexions les plus radicales, demeurent marginaux. Évidemment, l'idéologie des mouvements communistes acadiens des années 1970, importée et apposée sur le milieu, avait peu à voir avec les enjeux et les débats ayant lieu en Acadie. Certes, les préoccupations liées aux questions d'égalité et de justice sociale durant ladite période sont répandues. La grille interprétative du communisme récupère ces dernières, leur conférant une tournure idéologique les éloignant de la sensibilité communautaire, parfois jusqu'à un point de rupture. La condition prolétaire des Acadiens est certainement

16. Voir à cet effet Volpé et Massicotte, 2015.
17. On peut consulter Frank, 2013 et Calhoun, 1991.
18. À cet effet, on pourra consulter les journaux étudiants de l'Université de Moncton durant les années 1970 pour s'en faire une idée : *La Jaunisse*, *La Mèche, Le Front* ou *Le Médium*.

présente, mais l'idée d'une révolution complète, d'un renversement total de l'ordre social, d'une désunion complète d'avec les élites locales place les mouvements communistes et leur idéologie à bonne distance de la communauté, et même des milieux militants de gauche alimentés d'idéologies similaires.

Le problème gît justement dans l'application indiscriminée d'une idéologie au contexte acadien. Le constat de l'existence d'injustices, le souhait de leur amenuisement ou de leur disparition n'est pas propre à l'Acadie. Elle se butte, cette idéologie socialiste, à certaines incompatibilités avec le néonationalisme, lui-même un mouvement pluriel et bigarré. Le communisme n'a pas le monopole de la justice sociale, un idéal partagé par les différentes mouvances de gauche. Sa rigidité fait en sorte que des alliés potentiels, acteurs individuels autant que mouvements collectifs, conservent leur distance face à ce mouvement[19]. L'idéal, ou l'utopie est de créer une société sans inégalités socioéconomiques, sans exploitation, sans bourgeoisie, sans pauvreté, sans misère, sans capitalisme. Cette utopie égalitariste n'a rien de proprement acadien, et son importation en Acadie, sans que puisse s'y greffer des éléments du particularisme acadien, diminue de manière notable sa portée.

3. LE NÉONATIONALISME EN ACADIE

Le néonationalisme acadien suit une trajectoire chronologique semblable aux deux précédents ensembles d'idéologies/utopies. Toutefois, son évolution et son niveau d'influence en Acadie, son importance et sa prédominance ne leur sont pas vraiment comparables. Le néonationalisme fut véritablement une idéologie à vocation hégémonique au sein de la société acadienne (qu'elle ait atteint ou pas cette hégémonie est une autre question). L'histoire du néonationalisme, l'idéologie comme le mouvement, est assez connue ; dès les années 1960, les sciences humaines et sociales se sont penchées sur la question nationale en Acadie. La récupération de l'idéologie nationaliste traditionaliste, durant les années 1960, par la génération montante d'Acadiens éduqués à l'Université de Moncton, fut jumelée, de

19. En fait, cette préoccupation pour la justice sociale est plutôt répandue à l'époque, dans des milieux qui ne sont pas explicitement communistes, comme les mouvements néonationalistes ou étudiants, ou évidemment dans les mouvements féministes décrits plus haut. Voir par exemple Pierre Godin (1972), le manifeste du Parti acadien (Chiasson, 1972), ou encore l'étude de Carolynn McNally (2010).

manière parfois éclatante et maladroite, à sa critique et à son refus sans concessions. Le Ralliement de la jeunesse acadienne de 1966, les manifestations étudiantes des années 1968 et 1969, la fondation du Parti acadien en 1972, l'établissement de la SANB en 1973, constituent des moments phares de la mise en place, pour ne pas dire de l'institutionnalisation, de cette idéologie reprenant à son compte le nationalisme plus traditionaliste[20]. Cette reprise fut certes un moment de réinterprétation idéologique : la jeune génération reprenait à son compte l'ambition de faire la promotion de la nation au sein de l'espace public, en dépouillant toutefois l'idéologie de certains aspects, notamment de son attachement à l'institution religieuse, de son conservatisme social ou encore de son aspect généalogique, à divers degrés cependant. Nous avons noté plus haut l'influence de l'Église sur l'émergence du féminisme, on peut faire la même chose concernant le néonationalisme, comme l'a montré récemment l'historien Philippe Volpé (2015). Ainsi, il faut voir dans le néonationalisme acadien une réinterprétation de l'idéologie nationale plutôt qu'un rejet direct et entier des anciennes idées.

Le néonationalisme fut, dans les champs des idéologies de gauche ou contestataires en Acadie du Nouveau-Brunswick, dominant durant cette brève période des années 1970, puisqu'il reprenait de larges pans du féminisme ou du socialisme dans ses discours. L'objet de l'idéologie, la nation, a englobé de façon plus large celui des classes sociales ou de la condition féminine. La nation, si on la compare aux thèmes des questions sociales ou féminines, possède un enracinement historique plus sérieux, parmi les trois idéologies dont il est question ici ; ni le féminisme ni le socialisme, du moins en Acadie, ne pouvait en dire autant. Cet ancrage historique, que les historiens font habituellement remonter à la fin du XIX^{e} siècle, fait en sorte que la nation est plus qu'une simple idéologie aux yeux des Acadiens, elle constitue ce que Dumont (1970) appelait, dans son livre *La dialectique de l'objet économique*, une tradition critique, une forme de pensée sociale enracinée dans l'histoire d'une collectivité, mais prête à affronter les défis du présent et à définir les contours de l'avenir à partir, justement, d'une conception bien précise de ce qui est juste et pertinent. La force de cette tradition critique nationale, en Acadie, comme l'ont montré plusieurs sociologues comme Michelle Landry (2015), Joseph Yvon Thériault (1995), Jean-Paul Hautecoeur (1975) et Camille-Antoine Richard (1960), est de définir son

20. Le portrait dressé par Hautecoeur, 1975, demeure pertinent pour comprendre le phénomène.

projet comme étant celui de l'Acadie au grand complet. Pour être nationalitaire, pour parler comme Thériault, il faut d'abord et avant tout que l'Acadie se définisse comme nation, ce qu'elle arrive à faire à partir des Conventions nationales acadiennes de la fin du XIX^e^ siècle. La nation aspire, à partir de ce moment, à devenir référence, pour parler encore comme Dumont (1993).

Il est donc bien évident, malgré tous les affronts faits par la jeunesse contestataire des années 1960 aux symboles d'un nationalisme acadien que l'on considérait alors comme un peu poussiéreux, qu'il s'agissait d'un moment de réinterprétation de ce discours, plutôt qu'une répudiation pure et simple de ce dernier. C'est autour de ce discours idéologique que se rassemble durant les années 1970 la majorité des acteurs acadiens investis dans le changement social infra-institutionnel (ou préinstitutionnel, dans certains cas…). Le géographe Adrien Bérubé (1987) a proposé une typologie classique, il y a maintenant 30 ans, des différents types d'acadianités – on pourrait très bien dire, en étirant le concept un peu, qu'il s'agit de définitions de la nation – où il repérait le néonationalisme et le situait dans une perspective d'« Acadie prospective », c'est-à-dire d'Acadie tournée entièrement vers l'avenir. Les liens du sang, la culture historiquement religieuse et catholique, la mémoire collective empreinte de la « tragédie acadienne » sont des éléments encore présents au sein de l'idéologie nationale, mais qui ne prédominent plus. L'idée est de mettre en place – nous reprenons encore Fernand Dumont (1971 et 1995) – des « raisons communes » afin de construire l'Acadie devant soi, l'Acadie-projet. Cette idéologie parvient donc à créer l'impression que la nation est synonyme de l'Acadie ; ainsi, les milieux culturels et artistiques, les milieux étudiants, le « militantisme professionnel », les mouvements sociaux, les différentes organisations sociales adopteront en chœur ce discours idéologique. Ne nous méprenons pas toutefois : le discours institutionnel acadien officiel n'est pas (encore) néonationaliste durant les années 1970 : on a conservé la posture modernisatrice penchant lâchement vers un nationalisme plus traditionaliste. Ce discours néonationaliste s'officialisera et s'institutionnalisera (de façon sélective…) durant les années 1980, dans le processus de ce que plusieurs ont nommé la judiciarisation de l'Acadie (Doucet, 1995 ; Thériault, 1995).

Il est tentant de résumer l'utopie sociale véhiculée par le Parti acadien durant les années 1970 – la carte du Nouveau-Brunswick divisée en deux en est sans doute l'image galvanisante – comme étant l'utopie néonationaliste. À cette image manquent mille mots. Le XIX^e^ siècle a proposé une définition sociale du nationalisme qui allait à l'encontre, à l'origine, de

l'impérialisme et du colonialisme présent à l'époque, du moins selon l'analyse proposée par Arendt (1982). L'idéal parfait de la nation, c'est que chaque peuple, chaque communauté culturellement, historiquement, mémoriellement fondée puisse aspirer à une vie et à une autonomie (une liberté) politique, au même titre que les nations établies, légitimes et reconnues. C'est ainsi qu'il faut situer l'utopie néonationaliste acadienne : une volonté de s'affirmer, politiquement et institutionnellement, comme société, ou de « faire société », pour reprendre à nouveau la terminologie de Thériault (2007). Il s'agit là d'une utopie « moderne », pour reprendre cette fois Freitag (1986). La conception du pouvoir et du contrôle politiques passe essentiellement, au sein d'une conception moderne de la société, par la médiation idéologique, mais aussi institutionnelle. L'Église catholique aura longtemps joué ce rôle en Acadie, mais la seconde moitié du XX^{e} siècle voit l'État émerger comme institution de pouvoir par excellence. Ce n'est pas un hasard si Léon Thériault intitule son livre sur l'Acadie des années 1970 *La question du pouvoir en Acadie* (1982). Plus que tout autre, le Québec et son propre mouvement néonationaliste auront une influence notable sur le néonationalisme acadien de cette période. Après tout, il s'agit là du modèle par excellence que l'on cherche à reproduire en Acadie du Nouveau-Brunswick. Les demandes sont moins ambitieuses, certes : au lieu d'un pays indépendant, on souhaite la province acadienne. On sent bien toutefois que l'intention est la même : l'aspiration à un contrôle institutionnel lié au territoire, à une forme supérieure d'autonomie, et surtout, une reconnaissance politique inexistante jusqu'alors[21].

4. POINTS DE RENCONTRE, POINTS D'EXCLUSION

Trois idéologies, trois utopies. Trois visions de l'Acadie différentes et divergentes, certes, mais ayant chacune entre elles des points de jonction. Ces trois projets de sociétés, émergeant à peu près simultanément dans l'histoire acadienne, ne sont pas mutuellement exclusifs, loin de là ; en certaines instances, ils parviennent même à se confondre de manière presque fusionnelle. Ces visions donnent également lieu à des divergences irréconciliables. Il est utile de suivre la réflexion de l'anthropologue français Louis Dumont (1977 et 1991), qui s'efforçait de comprendre les idéologies en saisissant l'articulation hiérarchique des « idées-valeurs » en leur sein. Ainsi,

21. L'historien Michel Roy est sans doute l'intellectuel acadien qui a, mieux que nul autre sans doute, exprimé cette influence québécoise durant les dernières décennies. Voir Roy, 1978 et 1982.

il faut comprendre que le néonationalisme n'est pas nécessairement incompatible avec le féminisme, par exemple, mais simplement que l'idéal d'une autonomie nationale est supérieur, en valeur, à l'idéal d'une émancipation des femmes acadiennes, de l'atteinte de meilleures conditions visant ultimement l'égalité avec les hommes.

Poursuivons, justement, avec le mouvement féministe ; il n'était pas inhabituel que des personnes actives au sein de ce mouvement, durant les années 1970, se retrouvent au sein d'autres mouvements et partagent des idéologies et des utopies parallèles au féminisme. Ainsi, plusieurs féministes sont impliquées dans les mouvements marxistes durant cette période. Et officiellement, le discours marxiste considère que les femmes acadiennes, comme l'ensemble des femmes du reste, constituent un groupe opprimé de façon spécifique par le système capitaliste. Là où la différence entre les deux idéologies est marquée, c'est dans le choix de l'utopie. Plusieurs féministes de l'époque – la juriste Michèle Caron est emblématique à cet égard – frayent de près ou de loin avec le communisme ou le socialisme, se situant franchement à gauche de l'échiquier politique[22]. L'objectif suprême de l'idéologie marxiste se situe dans la création d'une société où les inégalités de classes sociales sont abolies. Si d'autres inégalités existent (comme la condition subordonnée des femmes), elles leur sont inférieures en priorité et en importance. Le mouvement féministe, celui des années 1970 en Acadie, est situé très à gauche et n'est donc pas en désaccord fondamental avec cette posture idéologique. L'analyse féministe amènera cependant les tenants acadiens du marxisme à percevoir que les inégalités de classes sont encore plus accentuées chez les femmes ouvrières que chez les hommes ouvriers. La notion d'intersectionnalité (Crenshaw, 1995) n'existait pas encore à l'époque, mais c'est bien ce dont il s'agissait. Les femmes acadiennes, dans cette perspective, sont opprimées deux fois, en raison de leur classe et de leur genre ; trois fois si l'on y ajoute l'élément national/linguistique. La première injustice à abolir, pour les féministes acadiennes, est l'existence d'inégalités entre les genres avec lesquelles les Acadiennes sont aux prises. Les contours de la société à venir devront se plier à cet impératif, qui donne sens à la fois au mouvement, à son discours idéologique, et à son utopie d'une société égalitaire. L'envers de ce portrait est que, souvent, les féministes au sein des milieux communistes étaient rabrouées, leur combat étant perçu, dans le meilleur des cas, comme secondaire. Les femmes ne pourraient être émancipées qu'une fois

22. http://ici.radio-canada.ca/emissions/au_rythme_des_courants/2012-2013/chronique.asp?idChronique= 253415

la révolution prolétaire accomplie. Les luttes et les enjeux féministes sont perçus dans les milieux marxistes comme étant d'importance, certes, mais secondaires aux luttes économiques liées aux conflits entre classes sociales[23].

Aux yeux de l'idéologie néonationaliste, le féminisme représente un paradoxe. D'un premier abord, il semble aller de soi, il semble représenter une posture normale et naturelle pour l'époque. Pourtant, on dénote, au-delà de l'empathie visible pour l'enjeu, un désintérêt pour la cause. L'enjeu principal, pour les néonationalistes, est la construction d'un espace national autonome. La cause des femmes est au mieux un symptôme à corriger, sans toutefois ressentir la même urgence que face à la question nationale. Le manifeste du Parti acadien (Chiasson *et al.*, 1972) est à cet égard utile et exemplaire. On y traite, en quelques passages, de la piètre condition des femmes acadiennes, de l'importance d'en tenir compte, de procéder à d'urgentes transformations sociales, etc. Toutefois, on remarque qu'il s'agit somme toute d'une préoccupation secondaire, ou même marginale ; la condition des femmes acadiennes est possiblement tributaire, du moins dans cette *Weltanschaung*, davantage de leur statut d'Acadiennes que de leur condition de femmes[24]. Danielle Fournier dresse quant à elle un portrait bien peu flatteur des considérations que la SANB porte au féminisme : « Aucun des dossiers de la SANB n'a porté jusqu'ici sur l'oppression des femmes acadiennes » (1983 : 47). Contrairement aux mouvements néonationalistes pour qui les enjeux féministes étaient secondaires, le mouvements féministes acadiens se dont intéressées aux enjeux touchant la question nationale. Nicole Lang (2016), dans le cadre de recherches récentes, remarquait que ce sujet revenait de l'avant d'une part dans la décision des organisations féministes de maintenir une identité linguistique, par la mise

23. On écrit par exemple dans l'édition du 16 septembre 1977 de *La Forge* que dans les milieux de travail, « Dans les luttes se forgent des liens de solidarité étroits entre les travailleuses et les travailleurs. Comme dans les luttes à Bell Canada en Ontario et au Québec, à Tip Top en Ontario, dans les magasins Sobey's en Nouvelle-Écosse, les femmes montrent leurs grandes capacités de riposter en s'unissant étroitement à leurs frères de classe ». (La Forge, 1977 : 11)

24. À l'intérieur des pages de la revue *L'Acayen* (publiée entre 1972 et 1976), qui représente assez bien les orientations autant que les tensions internes du mouvement néonationaliste, on peut compter les articles traitant d'enjeux féministes pratiquement sur les doigts d'une main. Notons néanmoins la publication en mai 1975 d'un numéro thématique consacré aux femmes. La revue sera nommée à cette occasion *L'Acayenne.* On peut toutefois considérer que ce numéro exceptionnel confirme la règle, celle d'une marginalisation des enjeux féministes de la part des milieux néonationalistes.

sur pied d'organisations féministes francophones *et* anglophones[25]. D'autre part, l'historienne remarquait une différence d'approche, une culture du militantisme passablement différente une fois que l'on franchissait la frontière nationale (ou linguistique). Il y a reconnaissance implicite, au sein du mouvement féministe, de l'importance de l'enjeu national, qui n'est pas inversement proportionnel du côté des mobilisations néonationalistes. Notons, avant de terminer cette comparaison, que les deux ensembles d'idéologies/utopies ne sont pas incompatibles. Ce qu'il faut constater ici, c'est la hiérarchie des valeurs entre les deux enjeux au sein de la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick même qui se reflète sur la structuration des idées-valeurs au sein des idéologies : la nation possède un capital symbolique plus grand que le féminisme en Acadie, un ascendant historique et symbolique plus important.

Il existait une certaine proximité qui s'est amenuisée, durant la période des années 1970, entre l'idéologie/utopie socialiste et néonationaliste. La conciliation entre les deux idéologies – qui visent toutes deux la mise en place d'une définition hégémonique et dominante du social – devient vite impossible. Disons qu'il existe du côté de la gauche socialiste un rapport paradoxal avec le néonationalisme, qui tranche avec le rapport entretenu par le néonationalisme par rapport au socialisme. Cette gauche – les périodiques communistes tels qu'*EN LUTTE!* touchant à des thématiques acadiennes sont exemplaires à cet égard – propose une double lecture de la nation acadienne. Dans un premier temps, les Acadiens comme communauté nationale sont des victimes, au même titre que les populations afro-canadiennes des Maritimes, les autochtones et les femmes, des ravages sans discernements du système capitaliste. On reconnaît donc la pertinence et l'importance de cette identité collective, en l'assimilant aussitôt aux groupes de victimes et de résistants à l'État bourgeois. Dans un second temps, la reconnaissance prend vite fin lorsque l'on constate que l'idéal néonationaliste est en compétition directe avec le discours socialiste, qu'il s'adresse plus ou moins à la même base militante. Lutter pour l'émancipation de la nation est une fausse lutte et un vain combat. Cette position n'a évidemment rien d'étonnant, puisqu'il s'agissait de la perception répandue et admise de la nation par marxisme conventionnel : une mystification des masses utilisées et utiles aux élites bourgeoises. La nation n'est ni un enjeu pertinent aux yeux de la gauche marxiste, sauf si elle sert à justifier la lutte

25. Une question relevée il y a longtemps dans le texte de Fournier, 1983.

au capitalisme[26]. Le seul relèvement légitime passe par la lutte des classes, et non pas par l'émancipation nationale. La nation, donc, n'est pas perçue comme un acteur collectif socialement et politiquement légitime. Malgré leurs oppositions sur des détails idéologiques, les grands périodiques communistes francophones de cette période, soit *La Forge* et *EN LUTTE!,* font bien peu de cas de la pertinence du néonationalisme en Acadie. À cet effet, on écrit dans la *Forge* : « Pour défendre ses droits, le peuple acadien ne peut pas compter sur la bourgeoisie ni sur les solutions cul-de-sac que lui propose le Parti acadien. Ce parti est un parti anti-ouvrier, nationaliste étroit. Son programme, dit "socialiste", ne sert qu'à masquer la nature bourgeoise et à diviser les travailleurs entre eux[27] ». La perspective néonationaliste aura peu besoin du socialisme pour poursuivre sa lancée, malgré les accusations, lancées à la fin des années 1970 en provenance des milieux communistes, affirmant essentiellement que le Parti acadien est un parti petit-bourgeois à la solde des élites acadiennes coopératives (et donc capitalistes !), et voyant dans l'État et la sphère politique une institution permettant l'accès au pouvoir et au contrôle plutôt qu'un instrument du grand capital permettant l'oppression des peuples. La césure entre les tenants du néonationalisme et la mouvance marxiste acadienne aura eu comme impact de permettre l'émergence d'un discours néonationaliste émancipé des velléités marxistes, mais tout de même situé à gauche. À l'inverse, lorsque certains militants socialistes réaliseront les nécessités de tenir compte de l'enjeu national à la suite de la césure avec le Parti acadien, ce sera trop peu trop tard[28].

---

26. Les rapports entre la question nationale et le marxisme-léninisme sont par ailleurs soulevés par des auteurs marxistes québécois de l'époque. Par exemple, le sociologue Gilles Bourque remarque que « certains chercheurs [marxistes] négligent ou refusent même de considérer que le facteur national puisse entretenir certaines relations de détermination, si minimes soient-elles, avec le phénomène des classes sociales. Cette attitude résulte, nous semble-t-il, d'une lecture trop rapide et trop linéaire de certains textes de Marx et de Lénine ». (Bourque, 1970 : 17-18) Bourque et Légaré dénotent quelques années plus tard que « La gauche dite marxiste-léniniste (maoïste) nous paraît faire une double erreur, qui consiste à […] sous-estimer le poids historique de la question nationale dans l'histoire du Québec » (Bourque et Légaré, 1979 : 230.) Ces tensions, en Acadie, se manifesteront au grand jour dans la courte histoire du Parti acadien, tiraillé entre les tenants d'un socialisme acadien et ceux privilégiant un autonomisme néonationaliste.
27. « Les belles paroles d'Hatfield ne peuvent masquer l'oppression des Acadiens au N.-B. », *La Forge,* 28 octobre 1977, p. 4.
28. Comme l'illustre le bilan de la Conférence progressiste acadienne, tenue à Moncton en octobre 1982. Voir Bulletin progressiste acadien, 1983.

5. IDÉOLOGIES ET UTOPIES EN ACADIE CONTEMPORAINE

Par la forte présence d'idéologies et d'utopies durant cette période historique, il existait, dans le regard que l'on portait à la fois sur la société et sur l'avenir, une certaine dose d'espoir, une perception progressiste des choses, dans la mesure où l'on croyait avec certitude que les lendemains seraient meilleurs que le présent. Le sociologue étasunien Daniel Bell (1960), décrivant une société de plus en plus technocratique, parlait déjà dans les années 1960 de la « fin des idéologies » ; trois décennies plus tard, le philosophe Fukuyama (1992) parlait de la « fin de l'histoire ». Ces constats, excessifs, soulèvent néanmoins la question du rôle et de la présence des idéologies au sein des sociétés contemporaines. Il est désormais possible de penser les idéologies sans leurs contreparties utopiques, comme de simples systèmes conceptuels et discursifs guidant l'action selon certaines balises préétablies, mais de manière plus fortement instrumentale. L'arrivée des années 1980 semble montrer un essoufflement des idéologies contestataires en Acadie du Nouveau-Brunswick. Le néolibéralisme des décennies suivantes fera contraste avec la situation idéologique des deux décennies précédentes, tissées de réformisme, d'idéalisme et de contestation.

5.1 L'institutionnalisation du néonationalisme

Parler des suites du néonationalisme après la chute du Parti acadien en 1982 implique de souligner sa transformation en idéologie juridique, ainsi que la disparition de l'utopie « prospective » portée par elle. Lorsque l'on mentionne aujourd'hui la diagonale coupant le Nouveau-Brunswick en deux, c'est pour l'effet comique. Si l'on revient aux catégories créées par Bérubé (1987) durant les années 1980, on doit bien admettre que les idéologies contemporaines en Acadie sont « opérationnelles », elles ont des visées bien plus pragmatiques qu'utopiques. L'Acadie prospective finira par devenir l'objet d'une nostalgie pour une époque révolue. Cette utopie néonationaliste, portée par bien des gens durant les années 1970, s'institutionnalisera et se transformera considérablement à partir des années 1980. La loi 88 de 1981 portant sur l'égalité des deux communautés linguistiques officielles de la province et tous les efforts qui vont s'ensuivre afin de s'assurer que les revendications nationalistes entrent de plain-pied dans les institutions de pouvoir et de législation de la province traduisent cette réalité mouvante (Doucet, 1995 ; Foucher 1984). Ces transformations juridiques, accompagnant la fin de la présence du Parti acadien, marquent la fin d'une époque, comme la fin de cette version particulière de l'idéologie/utopie

néonationaliste. Le juriste Michel Doucet (1995) parle, lorsqu'il évoque cette période de l'histoire récente des Acadiens du Nouveau-Brunswick, d'un discours « confisqué », récupéré par les élites politiques conservatrices de la province, dont le ministre Jean-Maurice Simard – le lieutenant acadien du premier ministre conservateur de l'époque, Richard Hatfield – deviendra le symbole. En se réappropriant des enjeux comme le désir d'autonomie, le souhait de reconnaissance, le désir d'égalité, le parti conservateur reprenait les idées « applicables » du Parti acadien pour justement les implanter au sein du gouvernement et court-circuiter les velléités néonationalistes de bon nombre de militants acadiens[29].

Cette opérationnalisation du référent national s'effectue sous l'égide de ce que Joseph Yvon Thériault (1995) qualifie de judiciarisation de l'acadianité. L'utopie d'une nation acadienne politiquement autonome laisse place à l'institutionnalisation d'un référent national « légaliste », où la défense judiciaire de la langue devient la principale visée. Le néonationalisme évolue en une défense légale et judiciaire des acquis acadiens des décennies les plus récentes, élaguant au passage les éléments plus militants, autonomistes, ou carrément politiques. Les institutions acadiennes s'approprient cette forme d'acadianité, chacune à leur façon et à des degrés d'intensité variés. Un curieux retour du balancier s'opère : avant les années 1960, et surtout 1970, les élites institutionnelles acadiennes détenaient le contrôle symbolique de l'interprétation de la nation. Les modernisateurs acadiens des années 1950 et 1960 se sont éloignés du discours sur la nation, laissant le champ libre aux différentes possibilités de réinterprétation discursives[30]. Dans les années 1980, dans un contexte individualiste et néolibéral se prêtant mal à des ambitions collectivistes comme celles du néonationalisme, la nation est redéfinie et reprise en charge par une élite institutionnelle. Cette définition opérationnelle de la nation, on l'aura deviné, laisse peu de place à une utopie nationale (« nationalitaire », dirait Joseph Yvon Thériault). D'autant plus que la venue des congrès mondiaux acadiens annonce la réapparition, au sein même de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, d'une référence diasporique, ce qui complexifie encore davantage la définition faite de la nation, de moins en moins unanime. Soulignons toutefois que son efficacité opérationnelle est encore présente, concernant les acquis linguistiques et la représentativité communautaires des institutions provinciales.

29. On pourra consulter à ce sujet Doucet (1995), Pedneault (2013) et Cormier et Michaud (1991).
30. Voir à cet effet Belliveau et Boily (2005), ou encore Massicotte (2009).

Malgré tout, l'attachement à l'idée d'une nation acadienne demeure bien présent en Acadie ; les nombreuses commémorations, lieux de mémoire, festivals populaires de tout ordre l'illustrent[31]. L'apologie politique de l'idée de nation s'évapore, métamorphosée en réaction légaliste ou en manifestation culturelle. L'héritage idéologique et utopique du néonationalisme est d'avoir institutionnalisé la défense juridique de la nation, une démarche initiée durant les années 1960, mais qui a largement bénéficié des progrès découlant de la présence idéologique durant les années 1970. Pour ce qui est de l'utopie, comme toutes les utopies de cette période, elle a laissé sa place, progressivement, à un idéal de maintien et de stabilité. La santé de la nation et de son avenir semble se mesurer moins par la liberté et l'autonomie politique de la communauté que par la capacité de maintien de la langue, la limitation ou le contrôle des ravages de l'assimilation.

5.2 La diffusion du féminisme

L'idéologie féministe en Acadie, en comparaison au néonationalisme ou au socialisme, constitue le système d'idéologie/utopie qui a poursuivi une certaine « progression naturelle ». Le néonationalisme s'est « contracté », en s'institutionnalisant. Le féminisme, déjà partiellement institutionnalisé, a poursuivi cette tendance. Des trois systèmes étudiés, c'est sans doute le moins idéologique, le moins rêveur, le plus réaliste ou pragmatique. Il s'agit d'un système idéologique/utopique qui répond directement à une question précise, soit l'inégalité systémique que subissent les femmes acadiennes au sein de la société. L'utopie d'une société égalitaire, où de la mise au rancard des inégalités demeure un rêve accessible à travers les époques, malgré des constats parfois sombres, malgré des luttes s'étirant au point de donner l'impression que rien n'évolue, ou presque[32]. Le fait que les enjeux définis par l'idéologie féministe acadienne soient très concrets, directement axés sur l'avancement des femmes vers une pleine égalité avec les hommes, sur la fin de leur minorisation au sein de la société, s'incarnent concrètement dans des thèmes comme l'accès à l'avortement, l'équité salariale, la place des femmes dans les institutions, les femmes et la pauvreté, etc. Ces thématiques, d'actualité durant les années 1970, le sont encore aujourd'hui.

31. À cet effet, on pourra consulter quelques études récentes importantes s'épanchant sur l'état de la mémoire collective acadienne, soit les études de Lang et Frank (2010), ou encore celles de Rudin (2009) et de Thériault (2013).

32. Rappelons, encore une fois, cette image de Fernand Dumont (1971), qui évoque le fait que les sociétés, se projetant dans l'avenir, « rêvent », elles aussi.

L'utopie d'une société où l'égalité entre les hommes et les femmes a plutôt bien vieilli, et conserve toute sa pertinence aujourd'hui.

Malgré les conflits internes propres à toute idéologie, on remarque que le féminisme s'adapte passablement bien aux transformations sociales touchant l'Acadie du Nouveau-Brunswick. Il poursuit sa progression durant les années 1980, 1990, et 2000, tout en s'institutionnalisant davantage, notamment par l'entremise d'organismes militants et gouvernementaux. On peut certes évoquer par exemple la présence du Regroupement féministe du Nouveau-Brunswick, ou encore de la Coalition pour l'équité salariale du Nouveau-Brunswick, afin d'illustrer la force actuelle du féminisme acadien, mais ces organisations ne sont que les plus visibles du lot. Les groupes féministes acadiens mettent l'accent récemment sur la question du pouvoir et des femmes, comme l'illustre par exemple la prise de position lors du Sommet des femmes 2014, événement récurrent organisé dans le cadre du Congrès mondial acadien « Le grand rassemblement qu'a été le Sommet des femmes 2014 a représenté une occasion unique de mettre à l'avant-plan les contraintes systémiques et de tenter de définir des pistes de solutions à la participation des femmes dans les prises de décision, tout particulièrement en Acadie » (Regroupement féministe du Nouveau-Brunswick, 2014 : 5). Un autre enjeu important des dernières années aura été l'analyse comparative selon le genre (Regroupement féministe du Nouveau-Brunswick, 2014 : 9) ; la promotion faite auprès de différentes instances finira par avoir un certain impact, par exemple le fait que le gouvernement libéral de la province adopte, du moins officiellement, cette approche (Gouvernement du Nouveau-Brunswick, 2016). On dénote également un effort réel pour ouvrir le mouvement aux femmes néoacadiennes, issues de l'immigration, ou encore aux femmes autochtones (Regroupement féministe du Nouveau-Brunswick, 2014 : 14, 46).

La perspective féministe poursuit son évolution, puisque sa pertinence se maintient au sein de la société ; l'idéologie/utopie répond à des besoins et des questions en provenance de la société acadienne. On dénote, ces dernières années, un regain d'énergie et un renouvellement du discours et des forces féministes en Acadie, à la fois dans les milieux communautaires, dans la présence médiatique, et au sein de la culture savante. L'utopie défendue est sans doute plus modeste que dans les deux autres cas, mais fonctionne toujours, dans un contexte social contemporain pourtant peu propice aux utopies. Le féminisme issu des années 1970 a laissé un héritage repris par la suite, adapté et amélioré (au lieu d'être modifié et contracté,

comme le néonationalisme), présent et actif au sein de la communauté acadienne.

5.3 La marginalisation du socialisme

Bourdieu affirmait peu de temps avant son décès qu'il fallait se méfier des effets d'une révolution ratée ; une contre-révolution possède des conséquences à long terme sur la société provoquant un recul significatif du progrès social[33]. La mouvance socialiste en Acadie incarne l'avertissement de Bourdieu à merveille. Suite à la scission entre la mouvance socialiste et les néonationalistes du Parti acadien, les deux regroupements idéologiques connurent des cheminements similaires sur certains points, notamment leur chute. Le néonationalisme s'est modifié et surtout institutionnalisé ; le féminisme a poursuivi sa présence comme la propagation de son message ; le socialisme quant à lui, porté par les groupes d'allégeances marxistes, s'est tout simplement effondré au début des années 1980. On peut donc effectivement parler, avec Bourdieu, de révolution ratée, puisque cette chute fut celle d'une partie importante de l'utopie socialiste de cette période et que le ressac sera d'avoir une Acadie qui, durant les années qui vont suivre, sera sans idéologie de gauche véritable. La délégitimation du marxisme idéologique partout en Occident durant la fin des années 1970 et du début des années 1980, aura laissé un vide que remplira assez rapidement le néolibéralisme. Ce déclin, vécu comme ailleurs en Acadie, amènera avec lui le déclin de la gauche acadienne. L'institutionnalisation du néonationalisme aura eu comme effet de l'amputer d'une bonne partie de son idéologie et de son message de gauche ; à preuve, on ne parle désormais, à partir des années 1980, que d'égalité linguistique, et non d'égalité sociale. Le flambeau de la gauche fut porté à partir de ce moment par un nombre limité d'individus ou d'institutions. Notons la revue *Ven'd'Est,* dont les préoccupations pour les enjeux socioéconomiques internationaux furent manifestes durant les années 1980, ou encore le Front commun pour la justice sociale, organisme défendant des questions de justice sociale en Acadie contemporaine. Louis-J. Robichaud, personnage mythifié de l'Acadie des années 1960 s'il en est un, quelque temps avant son décès, avait souligné l'importance de l'existence, en Acadie, d'une éducation accessible à tous, en promulguant la gratuité universitaire (Ricard, 2003). Son discours contrastait fortement avec l'air

33. Voir l'entrevue de Bourdieu dans le document « Gauche/droite », https://www.youtube.com/watch?v=Sj3r48hMnw0

ambiant. Robichaud, le grand réformateur, proposait encore, à la veille de son décès, des projets résolument à gauche ; cela provenait d'un ancien politicien modernisateur et libéral, pas d'un obscur militant marxiste. La proposition ne paraissait radicale que par sa comparaison avec l'environnement idéologique ambiant et illustre simplement l'absence de discours de gauche crédible et influent en Acadie de nos jours.

La fragmentation et l'effritement de cet ensemble idéologique/utopique firent en sorte que, contrairement à ce qui s'est produit dans le cas du néonationalisme et du féminisme, il n'y eut pratiquement pas de transmission de l'héritage du socialisme. L'utopie mise de l'avant – la révolution sociale, le renversement du grand capital, l'effacement des injustices – était tellement éloignée des possibles, l'idéologie elle-même tellement contraignante et totalisante, le discours tellement figé et hyperstructuré, qu'inévitablement la chute marque le déclin, pratiquement jusqu'à nos jours, d'une gauche acadienne. Certes, certains individus vont se réclamer de la gauche en Acadie, tel le militant Jean-Marie Nadeau (1992 et 2009) par exemple, sans toutefois incarner complètement une pensée foncièrement à gauche comme pouvait l'être le socialisme des années 1970. La mémoire collective acadienne aura fait une belle place au réformisme des années 1960, et là encore, il s'agit d'un réformisme épuré de ses références sociales et politiques, dont on conserve essentiellement l'élément linguistique et juridique. Lorsque la philosophe Nancy Fraser (1997) évoque les sociétés « postsocialistes » afin de décrire la condition collective contemporaine, il faut conclure que la situation sied au contexte acadien.

En excluant les causes exogènes manifestes expliquant la déplétion des idéologies socialistes en Acadie – nommément, sa dégression globale vers la fin des années 1970 et au début des années 1980 –, il existe également quelques causes endogènes conjuguées à cet état de fait. La gauche socialiste en Acadie doit sa chute et son échec possiblement à son manque de compréhension de la réalité acadienne, fondant son interprétation de celle-ci dans une lecture marxiste faisant fi des variables historiques et intrinsèques. Étant ainsi beaucoup trop éloignée de l'ensemble de la collectivité acadienne, l'utopie proposée est non seulement inatteignable, mais également étrangère, jusqu'à un certain point, aux aspirations collectives historiquement ancrées ; on constate son incapacité à intégrer ne serait-ce qu'un pan du discours national (peu importance sa variante) qui, pour des raisons historiques, marque la mémoire collective acadienne.

* * *

Le socialisme, le néonationalisme et le féminisme, conçus comme des systèmes idéologiques orientant l'action collective vers des modèles de sociétés correspondant à leur lecture de la situation – des utopies – ont incarnés en quelque sorte des palliatifs à l'idéologie hégémonique qu'était le catholicisme, ainsi qu'à son idéal de société, jusqu'au milieu du XX^{e} siècle en Acadie. Le progressisme du mouvement modernisateur des années 1960 fonctionnait selon l'idéal d'une « société fonctionnelle », comme l'écrivait Trudeau père (1967) ; les années 1970 proposent des idéologies et des utopies variées, qui répondent, il est vrai, à ce qui se déroule ailleurs dans le monde durant cette période. La jeune génération d'alors, la relève des élites acadiennes, s'approprie ces différents éléments de discours contre-culturel et contestataire. Néanmoins, les décennies qui vont suivre, des années 1980 jusqu'à aujourd'hui, semblent plutôt s'accommoder d'idéologies « officielles », celles des pouvoirs politiques et économiques en place, qui ont les moyens de leurs ambitions. Le constat d'un déclin des idéologies et des utopies contestataires des années 1970 au sein de l'Acadie contemporaine est évident. L'institutionnalisation, parfois partielle ou sélective, ou encore l'effritement de ces idéologies/utopies, hormis le cas du féminisme qui demeure bien présent et qui conserve aujourd'hui sa pertinence, peut amener à se questionner sur les enjeux qui sont au centre de l'acadianité contemporaine. Des trois idéologies abordées dans ce texte, on remarque qu'un premier ensemble d'idéologies/utopies, le néonationalisme, s'est maintenu en se modifiant considérablement. Un second, le féminisme, s'est répandu et s'est davantage institutionnalisé, tout en conservant l'essentiel des idées et des valeurs qui en composait les assises durant les années 1970. Cette idéologie est la seule retenue dans notre étude qui a réussi à traverser l'épreuve du temps tout en conservant l'intégralité de ses idéaux d'origines. Un troisième, socialiste, s'effrita à la suite du déclin global des idéologies de gauche en Occident à partir des années 1980, pour n'avoir qu'une infime présence au sein de l'acadianité contemporaine. Ce bilan, certes mitigé, nous renvoie certainement à l'état actuel des choses. Le constat d'un impact et d'un parcours historique singulier pour chacun de ces ensembles nous porte à nous demander s'il existe encore des vecteurs d'espoir aussi porteurs au sein de l'Acadie contemporaine. Peut-on encore parler au XXI^{e} siècle, comme on le faisait jadis il y a quelques décennies, de projet de société pour l'Acadie, d'utopie acadienne ?

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMAN, K. R. (2012). « 'Not in the Atlantic Provinces' : The Abortion Debate in New Brunswick, 1980-1987 », *Acadiensis*, vol. XLI, nº 1, p. 75-101.

ARENDT, Hannah (1982). *L'Impérialisme*, Paris, Fayard.

BASQUE, Maurice, Isabelle MCKEE-ALLAIN, Linda CARDINAL, Phyllis E. LEBLANC et Janis L. PALLISTER, avec la collaboration de Stéphanie Côté (dir.). (2000). *L'Acadie au féminin*, Moncton, Éditions d'Acadie.

BELL, Daniel (1973). *The Coming of Post-industrial Society ; a Venture in Social Forecasting,* New York, Basic Books.

BELLIVEAU, Joel (2014). *Le « moment 68 » et la réinvention de l'Acadie,* Ottawa, PUO.

BELLIVEAU, Joel et Frederic BOILY (2005). « Deux révolutions tranquilles ? Transformations politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques,* vol. 46, nº 1, p. 11-34.

BÉRUBÉ, Adrien (1987). « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie », dans Jacques Lapointe et Adrien Leclerc (dir.), *Les Acadiens. État de la recherche*, Québec, Conseil de la vie française, p. 198-228.

BLOCH, Ernst (2013). *Das Prinzip Hoffnung* (Tome 1), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BLOCH, Ernst ([s.d.]). The Principle of Hope Introduction. Disponible à l'adresse : https ://www.marxists.org/archive/bloch/hope/introduction.htm

BOUCHARD, Gérard (2001). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination Masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURQUE, Denis (2000). « L'idéologie nationaliste et la représentation de la femme dans la littérature acadienne (1911-1955) », dans Maurice Basque, Isabelle McKee-Allain, Linda Cardinal, Phyllis E. LeBlanc et Janis L. Pallister, avec la collaboration de Stéphanie Côté (dir.), *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, 2000, p. 247-266.

BOURQUE, Gilles (1970). *Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840,* Montréal, Parti-Pris.

BOURQUE, Gilles et Anne LÉGARÉ (1979). *Le Québec. La question nationale,* Paris, Maspero.

BRUN, Josette (2006). *Vie et mort du couple en Nouvelle-France. Québec et Louisbourg au XVIIIe siècle*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

BULLETIN PROGRESSISTE ACADIEN (1983). « Introduction », *Bulletin progressiste acadien* vol. 1, nº 1, février 1983.

BUTLER, Judith (1990). *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity,* New York, Routledge.

CALHOUN, Sue (1991). *A Word to Say : the Story of the Maritime Fishermen's Union*, Halifax, Nimbus.

CARLES, Pierre (2001). *La sociologie est un sport de combat*. Disponible à l'adresse : https : //www.youtube.com/watch ?v=aukfnAfFZ7A

CARRIER, Micheline (2011). « Nouveau-Brunswick – Le Conseil consultatif sur la condition de la femme victime à son tour de l'idéologie conservatrice », Disponible à l'adresse : http://sisyphe.org/spip.php ?article3827

CERTEAU, Michel de (1994). *La prise de parole,* Paris, Éditions du Seuil.

CHIASSON, Anselme (1961). *Chéticamp – Histoire et Traditions acadiennes*, Moncton, Éditions des Aboiteaux.

CHIASSON, Euclide (1972). *Le Parti acadien*. Petit-Rocher, [s.e.]

COMMISSION ROYALE D'ENQUÊTE SUR LA SITUATION DE LA FEMME AU CANADA (1973). Rapport, Ottawa, Information Canada.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK (1980). *La femme et l'économie : rapport de la Conférence 80,* Moncton, Le Conseil.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK (1983). *Une analyse du principe de la parité salariale pour l'exécution de fonctions équivalentes telle qu'appliquée à certains emplois dans la fonction publique du Nouveau-Brunswick*, Moncton, Conseil consultatif sur la condition de la femme.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK (1984). *Plan d'action sur la situation de la femme dans l'éducation*, Moncton, Le Conseil.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK (1988). *Position du Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick concernant l'Accord constitutionnel de 1987,* Moncton, Le Conseil.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK (2009). *Stratégie de réduction de la pauvreté : Énoncé de position du Conseil consultatif sur la condition de la femme au Nouveau-Brunswick*. Disponible à l'adresse suivante : http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx ?p=3263282

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK & GROUPE DE TRAVAIL SUR LA VIOLENCE FAITE AUX FEMMES (1983). *Au-delà de la crise : vers la solution du problème des époux-agresseurs : mémoire présenté au Groupe de travail sur la violence faite aux femmes*, Moncton, Le Conseil.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK & Rosella MELANSON (1991). *La Constitution et les femmes du Nouveau-Brunswick : soumission du Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick au Comité mixte spécial étudiant le document du gouvernement du Canada « Bâtir ensemble l'avenir du Canada »,* Moncton, Le Conseil.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK & COMMISSION SUR LA DÉMOCRATIE LÉGISLATIVE (2004). *Les femmes et la réforme électorale au Nouveau-Brunswick,* Fredericton, Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick.

CONSEIL CONSULTATIF SUR LA CONDITION DE LA FEMME DU NOUVEAU-BRUNSWICK & RESEARCH DESIGN ASSOCIATES (1992). *Les femmes et la santé mentale au Nouveau-Brunswick : comment neutraliser les conséquences du sexisme : un rapport de recherche*, Moncton, Le Conseil.

CORMIER, Michel & Achille MICHAUD (1991). *Richard Hatfield : un dernier train pour Hartland*, Montréal, Libre expression.

COUTURIER, Jacques Paul & Phyllis LEBLANC (1996). *Économie et société en Acadie*. Moncton, Éditions d'Acadie.

CRENSHAW, Kimberlé (1995). *Critical Race Theory : the Key Writings that formed the Movement*, New York, W.W. Norton & Co.

DION, Frederick (2016). « L'Acadie réelle versus L'Acadie du rêve », *L'Acadie Nouvelle*, p. 15.

DOUCET, Michel (1995). *Le discours confisqué*, Moncton, Éditions d'Acadie.

DUMONT, Fernand (1970). *La dialectique de l'objet économique,* Paris, Anthropos.

DUMONT, Fernand (1971). *La vigile du Québec, octobre 1970 : l'impasse ?*, Montréal, Hurtubise HMH.

DUMONT, Fernand (1974). *Les idéologies*, Paris, PUF.

DUMONT, Fernand (1993). *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.

DUMONT, Fernand (1995). *Raisons communes*, Montréal, Boréal.

DUMONT, Louis (1977). *Homo aequalis I,* Paris, Gallimard.

DUMONT, Louis (1991). *Homo aequalis II,* Paris, Gallimard.

DUPONT, Jean-Claude (1979). *Histoire populaire de l'Acadie*, Montréal, Leméac.

L'ÉQUIPE DE L'ACAYENNE (1975). « éditorial », *L'Acayenne,* vol. 2, nº 7, p. 3.

L'Évangéline (1978), « La Cellule "Beaubassin" de Moncton se déclare solidaire de l'explosion au Centre de main-d'œuvre hier matin », *L'Évangéline,* 3 février 1978, p. 1.

L'Évangéline (1972), « La cellule "LeBlanc" réclame la paternité du peinturage », *L'Évangéline,* 12 septembre 1972, p. 5.

La Forge, « Les belles paroles d'Hatfield ne peuvent masquer l'oppression des Acadiens au N.-B. » (1977), *La Forge,* 28 octobre 1977, p. 4.

La Forge, « La crise capitaliste n'épargne pas les ouvriers », *La Forge,* 16 septembre 1977, p. 11.

FOUCHER, Pierre (1984). *Les Communautés linguistiques du Nouveau-Brunswick : égales en droit et en dignité*, Petit-Rocher, Conférence permanente des institutions acadiennes.

FOURNIER, Danielle (1983). « Quelques jalons du mouvement des femmes en Acadie », *Égalité,* nº 10, p. 37-52.

FOURNIER, Marie-Ange et Louise LEBLANC (1983). « La question de l'avortement », *Égalité,* nº 10, p. 75-93.

FRANK, David (2013). *Solidarités provinciales : histoire de la Fédération des travailleurs et travailleuses du Nouveau-Brunswick*, Edmonton, Athabasca University Press.

FRASER, Nancy (1997). *Justice interruptus : critical reflections on the « postsocialist » condition,* New York, Routledge.

FREITAG, Michel (1986). *Dialectique et société,* 2 vol., Montréal, Éditions Saint-Martin.

FUKUYAMA, Francis (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

FUKUYAMA, Francis (2016). « American Political Decay or Renewal ? » *Foreign Affairs*, vol. 95, nº 4. Disponible à l'adresse : https ://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2016-06-13/american-political-decay-or-renewal

GAUTREAU, Huberte et Johanne PERRON (2014). « Le cheminement de la Coalition pour l'équité salariale », dans Huberte Gautreau et Johanne Perron, *Vers l'équité salariale,* Moncton, Perce-neige, p. 91-139.

GÉRIN, Pierre & Pierre M. GÉRIN (1982). *Marichette, lettres acadiennes, 1895-1898*. Sherbrooke, Naaman.

GODIN, Pierre (1972). *Les révoltés d'Acadie*, Montréal, Les éditions québécoises.

GOUVERNEMENT DU NOUVEAU-BRUNSWICK (2016). « Mise en œuvre de l'analyse comparative selon le genre dans le processus décisionnel du gouvernement », Disponible à l'adresse : https://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/femmes/nouvelles/communiques.2016.01.0010.html

GÜNTHER, Horst (1995). *Le Temps de l'histoire : Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire : de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*. Paris : Éditions de la MSH.

HENTSCH, Thierry (2005). *Raconter et mourir*, Montréal, PUM.

HICKEY, Daniel (dir.) (1990). *Moncton, 1871-1929 : changements socio-économiques dans une ville ferroviaire*, Moncton, Éditions d'Acadie.

LABELLE, Ronald (1985). *Au Village-du-Bois : mémoires d'une communauté acadienne*, Moncton, Centre d'études acadiennes.

LANDRY, Michelle (2015). *L'Acadie politique : histoire sociopolitique de l'Acadie du Nouveau-Brunswick*, Québec, PUL.

LANDRY, Nicolas & Nicole LANG (2001). *Histoire de l'Acadie*, Québec, Septentrion.

LANG, Nicole (2016). Les Acadiennes et le marché du travail : les revendications et les stratégies des militantes (1968-1991). *Acadiensis*, vol. XLV, nº 2, p. 100-117.

LANG, Nicole et David FRANK (2010). *Lieux historiques ouvriers au Nouveau-Brunswick,* Edmonton, Canadian Committee on Labour History.

MANNHEIM, Karl (1985). *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1970). *L'idéologie allemande,* Paris, Éditions sociales.

MASSICOTTE, Julien (2009). « Portrait d'un "fondateur dans l'âme" : Clément Cormier, pionnier des sciences sociales en Acadie du Nouveau-Brunswick », *Acadiensis,* vol. XXXVIII, nº 1, p. 3-32.

MASSICOTTE, Julien (2010). « Histoire, engagement, idéologies », *Histoireengagée.ca,* disponible à l'adresse : http://histoireengagee.ca/?cat=545

MASSICOTTE, Julien (2011). *L'Acadie du progrès et du désenchantement, 1960-1994,* thèse de doctorat en histoire, Université Laval.

McKEE-ALLAIN, Isabelle (1993). « Questionnement féministe en milieu minoritaire : des pistes offertes par l'étude des collèges classiques féminins en Acadie », dans Linda Cardinal & Maurice Beaudin (dir.), *Une langue qui pense : la recherche en milieu minoritaire francophone au Canada*, Ottawa, PUO, p. 43-62.

McKEE-ALLAIN, Isabelle (1995). *Rapports ethniques et rapports de sexes en Acadie : les communautés religieuses de femmes et leurs collèges classiques*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Montréal.

McKEE-ALLAIN, Isabelle, & Huguette CLAVETTE (1983). « Les femmes acadiennes du Nouveau-Brunswick : féminité, sous-développement et ethnicité », *Égalité*, nº 10, p. 19-36.

McNALLY, Carolynn (2010). *Histoire de la Fédération des étudiants et étudiantes du Centre universitaire de Moncton (1969-2009)*, Moncton, Institut d'études acadiennes.

MCTAVISH, Lianne (2008). « The Cultural Production of Pregnancy : Bodies and Embodiment at a New Brunswick Abortion Clinic », *Topia,* vol. 20, p. 23-42.

MCTAVISH, Lianne (2015). « Abortion in New Brunswick », *Acadiensis*, vol. XLIV, nº 2, p. 107-130.

MELANSON, Rosella (2014). « Abolir la discrimination contre les emplois : un aperçu historique du travail du Conseil consultatif sur la condition de la femme dans le dossier de l'équité salariale », dans Huberte Gautreau et Johanne Perron, *Vers l'équité salariale,* Moncton, Perce-neige, p. 41-58.

MELANSON, Rosella (2015). « Si l'Acadie était féministe ». Disponible à l'adresse : https ://rosellam.wordpress.com/2015/03/22/si-lacadie-etait-feministe/

NADEAU, Jean-Marie (1992). *Que le tintamarre commence ! : lettre ouverte au peuple acadien*. Moncton, Éditions d'Acadie.

NADEAU, Jean-Marie (2009). *L'Acadie possible : la constance d'une pensée*, Lévis, Éditions de la Francophonie.

OUELLETTE, Roger (1992). *Le Parti acadien, de la fondation à la disparition, 1972-1982*. Moncton, Chaire d'études acadiennes.

PÂQUET, Martin, & SAVARD, Stéphane (dir.) (2007). *Balises et références : Acadie, francophonies,* Québec, PUL.

PASOLLI, Lisa (2009). « Bureaucratizing the Atlantic Revolution : The "Saskatchewan Mafia" in the New Brunswick Civil Service, 1960-1970 », *Acadiensis*, vol. XXXVIII, vol. 1, p. 126-150.

PEDNEAULT, MARJORIE (2011). *Un coup de cœur s'est fait entendre : biographie politique de Jean-Maurice Simard*. Lévis, Éditions de la Francophonie.

PIOTTE, Jean-Marc (1987). *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*. Montréal, VLB.

PLOURDE, Armand (1979), Texte du 1er septembre 1979, *Journal de Kedgwick, (Bulletin paroissial)*.

POPLYANSKY, Michael (2013). *Les destins divergents des néo-nationalismes québécois et acadien 1960-1985*, Thèse de doctorat en histoire, Université York.

RAINVILLE, Simone (2012). *Corinne Gallant : une pionnière du féminisme en Acadie*, Moncton, Institut d'études acadiennes.

REGROUPEMENT FÉMINISTE DU NOUVEAU-BRUNSWICK, *Actes du Sommet des femmes 2014,* Moncton, [s.e.]

RICARD, Philippe (2003). « L'endettement étudiant », *L'Acadie nouvelle,* 19 août 2003, p. 3.

RICHARD, Camille-Antoine (1960). *L'idéologie de la première convention nationale*. Thèse de maîtrise en sociologie, Université Laval.

ROY, Michel (1978). *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec-Amérique.

ROY, Michel (1981). *L'Acadie des origines à nos jours : essai de synthèse historique*, Montréal, Québec-Amérique.

RUDIN, Ronald (2009). *Remembering and forgetting in Acadie.* Toronto, University of Toronto Press.

SCHÜTZ, Alfred (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern University Press.

SIROIS, Yvon (1973). « Programme de mobilité de la S.A.R. Le Projet-Coopération répond aux accusations », *L'Évangéline*, 5 février 1973, p. 5.

SPENGLER, Oswald (1948). *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle,* Paris, Gallimard.

TOYNBEE, Arnold (1946). *A Study of History,* London et New York, Oxford University Press.

THÉRIAULT, Joseph Yvon (1995). *L'identité à l'épreuve de la modernité : écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie.

THÉRIAULT, Joseph Yvon (2007). *Faire société : société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole.

THÉRIAULT, Joseph Yvon (2013). *Évangéline : contes d'Amérique*, Montréal, Québec-Amérique.

THÉRIAULT, Léon (1982). *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton, Éditions d'Acadie.

THIBODEAU, Serge-Patrice (2014). *Tante Blanche. Biographie de Marguerite Blanche Thibodeau,* Moncton, Perce-Neige.

TREMBLAY, Marc-Adélard & LAPLANTE, Marc (1971). *Famille et Parenté en Acadie*, Ottawa, Musées nationaux du Canada.

TRÉPANIER, Cécyle (1996). « Le mythe de « l'Acadie des Maritimes », *Géographie et Cultures*, nº 17, p. 55-74.

TRUDEAU, Pierre Elliott (1967). *Le Fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, H.M.H.

VOLPÉ, Philippe (2015). « Clercs progressistes et néonationalisme acadien, 1966-1982 », *Études d'histoire Religieuse*, vol. 81, nos 1-2, p. 103-122.

VOLPÉ, Philippe (2016). « Soyons orgueilleuses, mesdemoiselles, sachons nous suffire » : femmes, genre, travail et espace public au tournant du 20e siècle », *Revue de la Société historique du Madawaska,* vol. XLIV*,* nos 3-4, juillet-décembre.

VOLPÉ, Philippe, & MASSICOTTE, Julien (2015). « Choisir son utopie : le Parti acadien et la gauche », dans Michelle Landry, Martin Pâquet, & Anne Gilbert (dir.), *Mémoires et mobilisations*, Québec, PUL, p. 161-194.

WADE, Matthieu (2016). « À quoi sert l'Acadie », *L'Acadie nouvelle,* 3 octobre 2016, disponible ici : http://www.acadienouvelle.com/mon-opinion/2016/10/03/a-quoi-sert-lacadie/

WEBBER, Patrick (2009). « For a Socialist New Brunswick : The New Brunswick Waffle », 1967-1972. *Acadiensis*, *38*(1), p. 75-103.

Féminisme et néonationalisme : le cas du Parti acadien

Michael Poplyansky
La Cité universitaire francophone, Université de Regina

Le féminisme et le nationalisme sont souvent perçus comme des idéologies antinomiques. Selon une certaine école de pensée, les féministes ne devraient pas chercher à s'allier à des mouvements nationalistes (Yuval-Davis, 1997). Le nationalisme, en tant qu'idéologie totalisante, ne laisserait pas une grande place aux revendications féministes, si ce n'est pas pour contraindre les femmes à assumer des rôles sociaux traditionnels. Pour « le bien de nation », les femmes seraient réduites à leur rôle reproductif. Par ailleurs, le nationalisme empêcherait des alliances, potentiellement fructueuses, avec des femmes à l'extérieur de la communauté nationale. Toutefois, il existe aussi une autre tendance interprétative. Selon la politologue Jill Vickers (2002), par exemple, dans certains contextes, les féministes ont su profiter de leur implication au sein de mouvements nationalistes afin de transformer, au moins jusqu'à un certain point, les rapports entre les genres. À cet effet, elle cite notamment les mouvements nationalistes québécois et écossais de l'après 1960 (De Sève, 1997 ; De Sève, 1992).

Il y a désormais certains travaux empiriques pour étoffer ces hypothèses (Mills, 2010). En Acadie, pourtant, la question du rapport entre féminisme et nationalisme n'a pas encore été explorée. Nous proposons d'ouvrir ce vaste chantier en traitant d'une période historique très particulière : celle des années 1970 et du début des années 1980. Nous nous intéresserons à l'un des principaux promoteurs du nationalisme à cette époque : le Parti acadien (PA), parti politique néo-brunswickois actif de 1972 à 1982, qui visait la création d'une province acadienne. Il est à espérer que cette étude de cas fournira une meilleure compréhension des facteurs qui affectent les relations entre féministes et nationalistes, dépassant ainsi les cadres restreints de l'Acadie néo-brunswickoise.

Le présent chapitre sera divisé en trois parties. Premièrement, il s'agira d'illustrer la montée en parallèle de nouvelles formes de nationalisme (le néonationalisme) et de féminisme (le féminisme de la deuxième vague) à partir de la fin des années 1960. Ce sont souvent les mêmes facteurs qui contribuent au développement de ces deux idéologies, ouvrant la voie à une possible sympathie mutuelle entre leurs adhérents. Vu que l'Acadie n'est pas le seul territoire touché par la montée du néonationalisme et du féminisme de la deuxième vague, nous nous référerons à des études existantes des rapports entre féministes et nationalistes à la fin des « Trente glorieuses », qui traitent d'autres espaces géographiques, notamment du Québec.

Contrairement au cas québécois, toutefois, nous suggérerons dans la deuxième partie de ce chapitre qu'aucun dialogue productif ne s'établit entre les nationalistes qui militent au sein du Parti acadien et le mouvement féministe, tel qu'il existe en Acadie. Nous en ferons la démonstration à partir d'une étude des procès-verbaux des congrès d'orientation du PA, des tracts partisans, ainsi que des discours de ses militants. Enfin, dans la troisième partie du chapitre, nous chercherons à expliquer l'absence d'engagement féministe au sein du Parti acadien, une caractéristique qui le distingue d'autres partis politiques semblables de l'époque. Nous y évoquerons le traditionalisme inhérent au Parti acadien ; le désir des militants de demeurer « fidèles aux ancêtres » empêche une véritable alliance avec le féminisme de la deuxième vague.

LE RENOUVEAU DU FÉMINISME ET DU NATIONALISME

À partir de la fin des années 1960, à travers l'Occident, de nouvelles idéologies, portées en grande partie par les premiers-nés du baby-boom, ceux que François Ricard (1992) a baptisés « la génération lyrique », prennent de plus en plus d'ampleur. Parmi ces modes de pensée novateurs, le féminisme de la deuxième vague est certes un des plus connus. Il s'agit d'un mouvement transnational qui se manifeste dans l'Occident dans son ensemble. Cherchant à se distinguer du féminisme de la première vague du début du vingtième siècle, associé surtout au droit de vote, les féministes de la deuxième vague (peu importe la tendance philosophique), contestent ce qu'elles voient comme une domination masculine dans différents domaines, notamment dans le monde du travail et au sein de la structure familiale traditionnelle (Ergas, 1992). Leurs revendications incluent, entre autres, le droit à l'avortement, l'équité salariale, la refonte des cursus scolaires et la création de services de garde financés par l'État.

Un peu moins connue est la révolution nationaliste qui se répand à travers les régions périphériques de l'Occident à partir de la fin des années 1960 jusqu'au début des années 1980 (Kernalegenn, 2013)[1]. Des spécialistes de politique comparée évoquent désormais une véritable « vague nationale » (Kernalegenn, 2013). Qu'on pense à l'Écosse, au Québec ou à la Bretagne, ces années voient un renouveau du mouvement national. Le néonationalisme qui émerge se distingue du nationalisme que ces peuples ont véhiculé au dix-neuvième ou au début du vingtième siècle. Plus gauchiste que ses antécédents, le nouveau nationalisme vise le plus souvent la prise de contrôle des structures étatiques, que ce soit à travers des réformes autonomistes ou carrément à travers la création d'un nouvel État-nation. L'existence du PA prouve que l'Acadie n'échappe pas à cette tendance.

En cherchant à expliquer la montée du féminisme et du néonationalisme, il nous faut examiner le climat des « Trente glorieuses ». L'économie mondiale se porte bien, ce qui permet l'expansion de l'État providence. Dans les régions périphériques de l'Occident, le processus de modernisation de l'État pousse des individus, qui pouvaient jadis se tenir à l'écart les uns des autres, à entrer en contact. Chacun peut facilement comparer son sort à celui de l'Autre. Ainsi, l'expansion de l'État ne fait que renforcer les mouvements nationalistes. Comme l'explique le politologue Arend Lijphart « *the poorer regions and groups feel relatively deprived to begin with and may well regard remedial action by government as inadequate—a tendency that is reinforced by the egalitarian expectations raised by the growth of state intervention*[2] » (1994 : 259). Dans ces régions, le nationalisme devient souvent l'exutoire privilégié de la jeunesse désillusionnée. De plus, dans un monde marqué par la décolonisation et la déségrégation, les jeunes nationalistes peuvent aussi faire des parallèles, parfois faciles, entre leur situation et celle d'autres peuples opprimés. Ils seraient également des « victimes », au même titre que les Noirs américains ou les Algériens (Mills, 2010).

Pour les femmes, les normes traditionnelles commencent aussi à être tranquillement contestées dans la période de l'après-guerre. Bien que les

1. Cela n'est pas pour minimiser les études récentes consacrées au nationalisme dans le monde contemporain (Keating, 1996 ; Gagnon et Requejo, 2011 ; Diechkoff, 2012). La période des années 1960 et 1970 gagnerait cependant à être analysée encore davantage.
2. « Les régions et groupes ethniques défavorisés, se sentant déjà désavantagés, pourraient bien percevoir les mesures correctives gouvernementales comme étant insuffisantes, une tendance renforcée par les attentes égalitaristes suscitées par l'intervention étatique. » (Nous traduisons)

femmes retournent initialement au foyer dans les années 1950, leurs filles développent d'autres aspirations. Elles restent plus longtemps sur les bancs d'école et la prospérité économique fait en sorte qu'elles sont moins stigmatisées si elles accèdent à l'éducation postsecondaire. Cette ouverture facilite des demandes encore plus imposantes de la part des femmes de la génération du baby-boom[3]. Par ailleurs, en s'impliquant dans d'autres causes sociales, notamment dans le mouvement étudiant, les femmes constatent que même les organismes les plus progressistes conservent des relents misogynes (Sethna, 2008). À l'instar des néonationalistes, de nombreuses féministes adoptent également un discours anticolonialiste afin de décrire leur condition « d'opprimées » (Lamoureux, 1983 ; Thériault, 2009 ; Mills, 2010). Ainsi, émergeant des mêmes sources et adoptant un lexique similaire, les passerelles entre néonationalistes et féministes deviennent faciles à envisager. Selon Jill Vickers, cette alliance se manifeste effectivement dans plusieurs régions périphériques de l'Occident. Le néonationalisme et le féminisme s'y développent en parallèle et les femmes « *gained rights because they participated in nation building and national liberation movements* »[4] (2002 : 247).

Le cas du Québec fournit une excellente illustration des rapports entre féminisme et néonationalisme. Par exemple, l'historien Sean Mills (2010) montre comment les Québécoises cherchaient à marier « nationalisme » et « féminisme », notamment à travers des organismes tels le Front de libération des femmes du Québec. Proclamant qu'il ne peut y avoir de « femmes libres sans la libération du Québec » ni « de Québec libre sans la libération des femmes » (2010), les membres francophones du regroupement vont jusqu'à expulser, en 1970, leurs consœurs anglophones en prétendant qu'elles « colonisaient » la pensée des francophones en se référant continuellement aux textes de féministes américaines et britanniques. Plusieurs militantes féministes commencent aussi à s'activer au sein du Parti Québécois (PQ). Bien que le parti cherche à maintenir une certaine ouverture au féminisme de la deuxième vague, René Lévesque hésite à avaliser les demandes de ces militantes. Il se braque notamment face à la notion que le PQ devrait se positionner en faveur du droit à l'avortement libre et gratuit. Au congrès péquiste de 1977, par exemple, le parti allait se trouver profondément divisé

3. Voir Owram (1996) pour une analyse de ce phénomène dans un contexte canadien.
4. « obtiennent des droits grâce à leur participation à des mouvements de libération et de construction nationale » (Nous traduisons).

sur la question, le premier ministre condamnant la résolution « pro-choix » adoptée par les militants (Godin, 2001 : 208-211).

Malgré cet échec, le dialogue entre féministes et néonationaliste n'est jamais rompu au Québec. Pour la politologue Diane Lamoureux, l'attrait du néonationalisme pour les féministes peut s'expliquer par une volonté commune de détraditionalisation. Elle reconnaît qu'il s'agit certes d'un paradoxe :

> que des féministes adoptent une telle position est compréhensible dans la mesure où ce n'est que par l'accession à l'individualisme abstrait que les femmes peuvent espérer échapper à l'assignation identitaire ; il est cependant plus paradoxal que des nationalistes, qui doivent se réclamer d'un passé pour justifier l'avenir qu'ils proposent, y adhèrent (2001 : 178).

Toutefois, ce paradoxe peut être résolu. Les néonationalistes doivent certes s'inspirer du passé pour trouver la raison profonde de leur action. Mais, afin de pouvoir assurer la pérennité de leur nation, ils croient devoir adopter les moyens du vingtième siècle, notamment la construction de l'État-providence. Cela mène à une certaine volonté de rupture avec le passé, même dans le discours néonationaliste. En plus de chercher à rompre avec les traditions patriarcales d'antan, les féministes partagent aussi la foi en l'État. Pour elles, « l'État-providence permet de politiser certaines injustices qui passaient autrefois pour privées et de parvenir à une régulation politique des rapports sociaux de sexe » (Lamoureux, 2001 : 178-179). C'est donc par une volonté commune de faire table rase, au moins jusqu'à un certain point, et de se tourner vers l'État comme planche de salut, que féministes et néonationalistes québécois peuvent maintenir une alliance plus ou moins durable tout au long des années 1970.

Comme le Québec, l'Acadie néo-brunswickoise vit cette même montée en parallèle du féminisme et du nationalisme dans les années 1960 et 1970. À la surface, la condition des francophones s'y améliore, notamment avec l'élection de l'Acadien Louis Robichaud et l'instauration du programme de chances égales pour tous (Belliveau et Boily, 2005). Toutefois, dans les régions plus rurales du nord et de l'est du Nouveau-Brunswick, les problèmes subsistent, malgré toutes les promesses gouvernementales. Par exemple, les plans de renouveau économique mettent l'accent sur des « pôles de croissance » et encouragent les habitants à y déménager (Savoie et Beaudin, 1988 : 55-56). Le cas le plus célèbre de déplacement forcé est sans doute celui de Kouchibouguac, où le gouvernement fédéral exproprie les terres des habitants pour créer un nouveau parc national. Pendant ce temps,

Robichaud soutient l'Union des Maritimes[5], qui verrait le poids démographique des Acadiens chuter dramatiquement. Vu que les Acadiens ont déjà de la difficulté à faire valoir leurs intérêts dans une province où ils forment le tiers de la population, les dangers d'une telle initiative sont facilement démontrables (MacDonald, 1995). C'est dans ce contexte que les baby-boomers acadiens se tournent davantage vers le nationalisme (Belliveau, 2014).

En 1972, un petit cercle d'intellectuels du nord-est du Nouveau-Brunswick fonde le Parti acadien. Son premier chef est Euclide Chiasson, un professeur de philosophie du Collège de Bathurst. Dès sa fondation, le parti se positionne à la fois comme nationaliste et gauchiste. Jusqu'en 1977, son projet politique demeure assez flou. Il reprend les revendications traditionnelles de la Société nationale des Acadiens en faveur d'un réseau scolaire homogène, promeut les petites entreprises et les fermes familiales, s'insurge contre la dégradation environnementale et appelle à la nationalisation de certains secteurs économiques clés (Chiasson, *et. al,* 1972). Même s'il inclut en son sein un groupuscule de militants marxistes-léninistes, ces derniers n'y exercent que relativement peu d'influence. Le parti rejoint, dans l'ensemble, les prises de position du *mainstream* de la gauche canadienne, typifiée par les gouvernements néo-démocrates ou péquiste qui dirigent plusieurs provinces dans les années 1970[6]. En 1975, le changement à la tête du PA, avec l'arrivée d'un nouveau chef, Jean-Pierre Lanteigne, un médecin de Bathurst, n'entraîne pas de virage idéologique. Pourtant, en 1977, avec la démission des militants marxistes-léninistes, le PA clarifie son option politique, se commettant au projet d'une nouvelle province acadienne et encourageant toutes les classes de la société acadienne à s'y rallier (Ouellette, 1992).

Dans la période qui suit la Seconde Guerre mondiale, les femmes acadiennes vivent aussi une période de grands bouleversements. En apparence, de nouvelles possibilités se manifestent à l'horizon, notamment avec l'ouverture de nouveaux collèges pour filles. Quand l'Université de Moncton sera fondée en 1963, les œuvres de penseurs féministes y sont enseignées, notamment par Sœur Corinne Gallant (LeBlanc-Rainville, 2012). Ces changements dans le domaine éducationnel contribuent à faire en sorte qu'en 1967, un regroupement de femmes acadiennes se mobilise pour

5. Dans l'hypothèse de l'Union des Maritimes, les trois provinces se fusionneraient en un seul gouvernement provincial.
6. Voir par exemple Richard (1972).

déposer un mémoire devant la Commission royale sur le statut de la femme, présidée par la journaliste Florence Bird (LeBlanc-Rainville, 2012 : 122). Le féminisme dépasse aussi les cadres « intellectuels » de la société acadienne. Cela devient évident en 1973 avec les manifestations pour le droit des femmes d'entrer dans les tavernes[7]. De nouveaux regroupements voient le jour, comme les *Femmes acadiennes de Moncton* (FAM) qui contestent notamment l'absence de garderies et certains aspects de la loi sur le divorce (LeBlanc-Rainville, 2012 : 174). Avec l'engagement des femmes de la génération des baby-boomers, les revendications se font encore plus « radicales ». La revue culturelle *L'Acayen* en fournit une belle illustration avec la publication d'articles réclamant, entre autres, le droit à l'avortement et une refonte du mariage (Benoit, 1975 ; Marguerite, 1975 ; LeBlanc, 1975-1976).

L'Acadie ne vit donc pas « hors du monde ». Les mêmes phénomènes qui ont cours ailleurs s'y manifestent aussi. Par contre, le manque de dialogue entre féministes et nationalistes distingue l'Acadie d'autres régions périphériques occidentales. Tandis qu'ailleurs les leaders néonationalistes se font un devoir de montrer leur ouverture au mouvement féministe, et que les féministes ne cessent de pousser les néonationalistes à se positionner encore davantage en faveur de leurs revendications, ce n'est pas toujours le cas en Acadie. Procédons maintenant à en faire la démonstration.

LE PARTI ACADIEN ET LE FÉMINISME

D'emblée, il faut préciser l'existence d'un certain chevauchement entre univers féministe et néonationaliste en Acadie. Par exemple, Irène Doiron, un des personnages centraux du documentaire *Acadie, Acadie ?!?* qui illustre la montée du néonationalisme chez les étudiants de l'Université de Moncton en 1968-69, a travaillé comme recherchiste dans le cadre de la rédaction du mémoire des Acadiennes pour la Commission Bird (LeBlanc-Rainville, 2012 : 120). Rose-Anna Leblanc, une des deux femmes à se présenter pour le PA en 1974, a aussi été présidente des *Femmes acadiennes de Moncton* (LeBlanc-Rainville, 2012 : 178). Toutefois, dans son ensemble, le PA se tient loin du féminisme. Le petit cercle qui donne naissance au parti (nommé

7. Cet enjeu peut paraître symbolique, mais est tout de même important. Les manifestantes étaient souvent des employées de bureau, relativement mal payées, qui étaient contraintes d'aller dans des *Tea rooms* haut de gamme plutôt que dans des tavernes plus modestes (LeBlanc-Rainville, 2012 : 159).

aussi le Comité des sept), formé surtout de professeurs du nord-est du Nouveau-Brunswick, n'est composé que d'hommes. Leur manifeste, publié en mai 1972, donne une certaine place aux femmes, tout en maintenant une optique traditionaliste. Par exemple, les auteurs du manifeste ne rejettent pas la cellule familiale traditionnelle. Au contraire, ils cherchent à en profiter pour atteindre les objectifs nationalistes du parti. Vu que toute renaissance culturelle ou linguistique devra passer par le foyer, « la femme devra y collaborer par tous ses efforts », écrivent-ils. D'ailleurs, le manifeste insiste toujours sur la différence intrinsèque entre les hommes et les femmes. Il y est spécifié que « les hommes et les femmes sont égaux tout en étant différents » et que « toute société doit tenir compte et de cette égalité et de cette différence » (Chiasson *et al.*, 1972 : 19 ; 111-112).

Une fois le PA fondé, les femmes commencent à y occuper une plus grande place. *L'Évangéline* rapporte que deux mères de famille siègent au premier exécutif du parti (« Naissance du Parti acadien », 1972). Par ailleurs, lors du premier congrès d'orientation du PA, tenu en novembre 1972, certains membres du parti réclament qu'il se positionne en faveur du droit à l'avortement. Cette revendication est incluse dans un recueil d'opinions anonymes fournies par des militants présents lors du congrès[8]. Elle ne se réalisera pas. En fait, certains militants de premier plan du PA, dont André Dumont, un professeur de Petit-Rocher et membre fondateur du parti, s'y opposent farouchement (Dumont, 1975). Dans l'ensemble, les militants du PA sont prêts à laisser l'enjeu de côté plutôt que de se déchirer publiquement là-dessus. Parmi les militants actifs du parti, aucun ne semble vouloir faire sienne la demande pour la légalisation de l'avortement et cette revendication n'est plus mentionnée dans les procès-verbaux du PA.

Il faut dire que, dans d'autres domaines, le PA se montre davantage en phase avec le mouvement féministe des années 1970. En 1975, par exemple, le parti dépose à l'Assemblée législative un long mémoire sur la question de l'éducation. La liste des reproches faits au système scolaire est très longue ; le parti condamne sa glorification du système capitaliste et du colonialisme, mais aussi les valeurs sexistes transmises à travers les manuels scolaires qui encourageraient les femmes à suivre des voies de carrière dites « traditionnelles »[9].

8. « Recueil d'opinions », Société historique Nicolas-Denys (ci-après SHND), Fonds Parti acadien, Dossier : 2-27.

9. « Mémoire du Parti acadien présenté lors du forum sur l'éducation, mai 1975 » SHND, Fonds Parti acadien, Dossier : 2-48.

Rappelons, toutefois, que le mémoire sur l'éducation est le fruit du travail d'un militant en particulier : Jean-Marie Nadeau. Membre du comité éditorial de *l'Acayen,* Nadeau se montre régulièrement ouvert aux revendications mises de l'avant par les féministes de la deuxième vague[10]. Sa prise de position n'est pas nécessairement partagée par tous les membres du parti. D'ailleurs, même dans son mémoire, la question du sexisme dans les manuels n'occupe que quelques mots dans un texte de plusieurs pages.

En général, pendant ses premières années, le PA n'intègre donc pas les revendications féministes dans son programme politique. Bien qu'il se positionne régulièrement sur une série d'enjeux socioéconomiques (l'aide gouvernementale aux entreprises multinationales, les nationalisations, le salaire minimum, l'énergie nucléaire, l'agriculture), ce dynamisme ne s'étend pas à la condition féminine. Il est difficile de trouver, par exemple, des prises de position du PA lors du débat entourant l'accès aux tavernes qui a mobilisé de nombreuses Néo-Brunswickoises au début des années 1970. Encore plus surprenant est le fait que, contrairement à leurs consœurs au Québec ou ailleurs, les féministes acadiennes ne profitent pas de l'existence d'un parti politique néonationaliste pour y faire valoir leur point de vue.

Le congrès d'orientation du PA de 1977 est communément considéré comme un moment marquant dans l'évolution idéologique du parti. En l'absence des militants marxistes-léninistes, le PA se positionne clairement en faveur d'une province acadienne. Un an plus tard, lors des élections de 1978, le PA diversifie son bassin de candidats, dépassant les cadres restreints des baby-boomers. Le curé de Kedgwick, Armand Plourde (né en 1934), presque élu dans la circonscription de Restigouche-Ouest, et le père Donatien Gaudet (né en 1922), un ancien président de la SANB qui se présente dans Memramcook, contribuent à attirer les projecteurs médiatiques sur le Parti acadien[11]. Toutefois, en ce qui a trait aux revendications féministes, nous ne constatons pas de grande évolution ; elles n'occupent pas de place majeure dans le discours du parti.

Si les revendications féministes sont relayées au second plan, il serait néanmoins injuste de taxer le PA de sexisme primaire. Au contraire, aux élections de 1978, cinq femmes se présentent sous la bannière du parti, sur

10. Voir par exemple *Que le tintamarre commence* (1992) qui illustre bien la constance de la pensée de Nadeau.
11. Malgré leur vocation, Plourde et Gaudet adhèrent au concept qui est au cœur de l'idéologie néonationaliste, soit que le contrôle de l'État est un élément incontournable de la survie nationale. Voir (D'Amour, 1977 ; Godin, 1980).

un total de vingt-trois candidatures. De plus, la prise de position officielle du parti reconnaît que « le sexisme en général » pose un problème grave, notamment dans le système scolaire[12]. Le parti promet aussi de réserver 50 % des sièges aux femmes dans un éventuel parlement acadien[13]. Dans un contexte où il y a encore très peu d'élues au Canada, il s'agit certes d'un engagement majeur. Ces prises de position ne suscitent pas de grande controverse au sein du PA. Même Plourde et Gaudet, malgré leur âge et leur vocation religieuse, sont prêts à envisager une certaine transformation des rapports entre les genres. Plourde, par exemple, se montre même favorable à l'ouverture du sacerdoce aux femmes[14].

En même temps, dans ses discours de campagne, Plourde adopte un discours assez différentialiste. Il revient au concept des femmes comme « mères de la nation », un thème récurrent au sein du PA depuis son manifeste fondateur. En convainquant « son homme » de voter pour le Parti acadien, dit-il, la femme restera fidèle à sa mission, amorcée en 1604 et préservée à travers une « histoire qui fut fort mal menée » (Godin, 1980 : 37 ; 05-38 ; 36).

Les engagements du PA à l'endroit des femmes peuvent être réconciliés avec l'attitude qui fait consensus dans ses rangs depuis la publication de son manifeste en 1972 : l'égalité dans la différence. La promesse du « 50 % » s'inscrit en effet dans une logique assez maternaliste[15], qui évoque celle des premières suffragistes. La mentalité des femmes serait différente par rapport à celle des hommes et une société gouvernée par les femmes serait naturellement plus saine, plus honnête et plus juste. Par exemple, dans un article qu'elle signe dans *L'Acayen,* l'ancienne présidente des FAM et militante du PA, Rose-Anna LeBlanc (née en 1941), prétend que des femmes ministres n'auraient jamais appuyé des subventions malavisées pour la compagnie automobile Bricklin (Bourgeois et LeBlanc, 1975 : 33). À partir de cette prémisse différentialiste qui semble rallier différentes générations de militants au sein du PA, que ce soit des (quasi) baby-boomers comme Rose-Anna LeBlanc ou des individus nés dans les années 1920, comme Donatien Gaudet, le parti échappe aux divisions que le féminisme de la deuxième vague sème au sein d'autres partis nationalistes.

12. « Condition féminine » SHND, Fonds Parti acadien, Dossier : 2-47.
13. « Condition féminine » SHND, Fonds Parti acadien, Dossier : 2-47.
14. Paroisse de Kedgwick, Armand Plourde, *Bulletin paroissial,* 21-22 octobre 1978.
15. Pour une explication de la doctrine maternaliste, voir Hébert (1999).

À la suite des élections de 1978 où Armand Plourde faillit être élu à l'Assemblée législative du Nouveau-Brunswick, le PA ne connaîtra plus de succès électoraux, aussi minimes soient-ils. Jean-Pierre Lanteigne démissionne en 1979 et est brièvement remplacé par Donatien Gaudet, qui est forcé de démissionner à son tour en raison de conflits avec ses collègues de l'exécutif du parti (« Donatien Gaudet quitte la direction du PA avant la fin de son mandat », 1980). Ainsi, lors de la campagne électorale de 1982, le PA est dirigé par une femme de la génération des baby-boomers, Louise Blanchard, fille de la syndicaliste Mathilda Blanchard de Caraquet. Pourtant, elle abandonne la proposition d'avoir 50 % de femmes députées (« Élection 82 », 1982). Sous son leadership, le parti se recentre sur des questions d'ordre linguistique et culturel. Le climat gauchiste de la fin des années 1960 et du début des années 1970 est bien dépassé. Aux élections de 1982, par exemple, Louise Blanchard reconnaît que les maternelles gratuites coûteraient cher et qu'il serait difficile pour un gouvernement provincial de les mettre en place[16]. Elle se montre donc consciente de la crise économique mondiale du début des années 1980 et n'appelle plus à une refonte du système capitaliste, comme le faisaient ses prédécesseurs au cours de la décennie antérieure.

À travers le monde occidental, les années 1980, marquées par le vieillissement des baby-boomers et les crises économiques, sont celles du recul par rapport aux grandes revendications des années 1960 et 1970. Le PA s'inscrit bien dans cette tendance. Il s'avère ainsi une proie facile à la cooptation du gouvernement conservateur du Nouveau-Brunswick. En 1981, ce dernier adopte une nouvelle loi (la loi 88) garantissant aux Acadiens des institutions distinctes dans les domaines culturel, économique et social. Le PA ne pourra survivre face à cette ouverture de la part du gouvernement, et il disparaît tout de suite après les élections de 1982.

PISTES EXPLICATIVES

Comment donc expliquer le fait que le PA n'entame jamais de réel dialogue avec les féministes en Acadie ? Comme nous venons de l'illustrer, il ne s'agit pas d'une réalité conjoncturelle reflétant « le repli » du début des années 1980. Depuis sa fondation, les membres du PA hésitent à promouvoir les grandes revendications féministes de l'époque. Même si, à ses débuts,

16. « Lettre de Louise Blanchard à Léonce Losier, 20 septembre 1982 » SHND, Fonds Parti acadien, Dossier : 3-35.

le parti se dit gauchiste, cela ne s'étend pas à une solidarité inébranlable avec le mouvement féministe. Un tel constat s'appliquerait certes à d'autres mouvements de gauche des années 1960 et 1970, tels le mouvement étudiant (Sethna, 2008) ou le néonationalisme québécois (Lamoureux, 2001). Les revendications associées au féminisme de la deuxième vague se font néanmoins entendre au sein de ces autres mouvements et sont chaudement débattues par leurs adhérents. Cela n'est manifestement pas le cas au Parti acadien.

Dans le but de comprendre cet état de choses, il serait tentant de conclure simplement que le mouvement féministe a toujours été plus faible dans les Maritimes qu'ailleurs au Canada. Cette région est perçue comme étant une des plus conservatrices du pays, la moins prompte à accepter des changements sociaux (Wiseman, 2007 : 135). Pourtant, une telle lecture de la culture politique du Canada atlantique a été fortement nuancée au cours des dernières années (Conrad, 2003 ; Stewart, 1994 ; Wiseman, 2007 : 136-137). Comme nous l'avons déjà indiqué dans ce chapitre, le féminisme de la deuxième vague est bel et bien présent en Acadie dans les années 1960 et 1970, notamment dans certains articles de la revue *L'Acayen,* revue qui est également ouverte à de nombreux sympathisants du Parti acadien. Il paraît donc encore plus paradoxal que ces mêmes idées ne soient pas reprises de façon significative au sein du PA lui-même.

En effet, l'exemple québécois montre que les féministes de la génération des baby-boomers peuvent difficilement se tenir à l'écart du mouvement néonationaliste. Il reste que la volonté de détraditionalisation, fondamentale à l'union entre féministes et néonationaliste au Québec, est manifestement absente du PA. Il s'agit vraisemblablement de la piste la plus prometteuse pour comprendre le manque d'attraction exercé par le parti auprès des féministes en Acadie. Davantage que d'autres mouvements nationalistes des années 1960 et 1970, le PA s'engage à assurer la continuité avec l'expérience historique acadienne. Ses militants, bien plus que des segments importants du Parti Québécois par exemple[17], cherchent explicitement à retrouver le « paradis perdu » des ancêtres. Le manifeste fondateur du parti ne peut être plus clair lorsqu'il énonce qu'il ne faut pas « s'émerveiller naïvement sur tout ce qui est neuf » (Chiasson *et al.,* 1972 : 40) et présente le PA comme le

17. L'historien Éric Bédard (2011 : 132-133) associe la volonté de rupture qui anime de nombreux péquistes aux origines de leur militantisme au sein du Rassemblement pour l'indépendance nationale.

moyen idéal afin de « retrouver l'épanouissement de 1881[18] ». Quelques années plus tard, la manière dont le journal interne du PA se vante de l'appui d'une « descendante directe de Louis Mailloux[19] » en clamant que le parti « sauvera notre héritage » illustre tout aussi bien cet état d'esprit traditionaliste, qui domine au sein du PA, de sa fondation jusqu'à sa disparition (« Sauvons notre héritage », 1978).

Sauvons notre héritage

Pour les militants du PA, « les ancêtres » représentent une vaste catégorie. Ils incluent leurs parents et leurs grands-parents, qui assumaient souvent de durs labeurs physiques comme bûcherons ou comme pêcheurs. Ils incluent aussi les Acadiens d'avant la Déportation. Pour la plupart des militants du PA (et ils se distinguent en cela d'intellectuels comme Régis Brun sympathiques au parti sans en être des militants actifs), les ancêtres dont il faut continuer l'œuvre incluent les élites clérico-professionnelles qui ont proclamé les premiers symboles nationaux (Thériault, 1982 ; Poplyansky, 2016). Tout en étant compatible avec un certain gauchisme économique – la valorisation de la petite production, par exemple, marquerait un retour à l'Acadie idyllique d'avant la Déportation (Volpé et Massicotte, 2015) – ce désir de recréer une Acadie d'antan est plus difficilement conciliable avec le féminisme de la deuxième vague dont l'objectif fondamental semble être, pour reprendre le terme de Lamoureux (2001), la détraditionalisation. Ainsi, le parti ne peut être un véhicule privilégié pour le féminisme de la deuxième vague en Acadie.

18. Le PA fait référence à la première Convention nationale acadienne.
19. Louis Mailloux était un jeune homme tué lors des émeutes de Caraquet de 1875, portant sur la question scolaire.

Le souci de continuité par rapport à l'œuvre des ancêtres affecte grandement la vision qu'ont les membres du PA des rapports homme-femme. Un article de la militante Cécile Chevrier « Entre hier et demain : regard subjectif sur les Acadiennes », publié dans la revue québécoise *Possibles* en 1980, en fournit probablement la meilleure illustration. Même si elle ne se porte pas candidate pour le PA, Chevrier est active dans les instances du parti à la fin des années 1970. Belle-sœur de Louise Blanchard, elle publie souvent des textes dans les tracts officiels du PA. Elle participe aussi à l'organisation des États généraux de 1977, qui se muent en la Convention nationale acadienne de 1979, où, la majorité des délégués présents votent en faveur d'une nouvelle province comme « l'option idéale » pour le peuple acadien (Arsenault, 1994 ; CBC, 1978). En ce qui a trait à la condition de la femme acadienne, toutefois, la révolte de Chevrier a ses limites. Prétendant que « la société acadienne est beaucoup plus matriarcale que bien d'autres », elle affirme que « la misogynie y est… moins profondément enracinée que l'on pourrait croire » (Chevrier, 1980 : 127). Ainsi, Chevrier conclut que « de façon générale, les Acadiennes apparaissent à prime abord comme étant plus "affirmées", plus fonceuses, plus libres dans leurs prises de position que beaucoup de leurs consœurs occidentales » (1980 : 128).

Certes, Chevrier admet que « comme partout sur la planète la participation des Acadiennes aux prises de décision et au pouvoir politique est pour ainsi dire inexistante » (1980 : 128). Écrivant dans le journal interne du PA, *Le Parti acadien vous informe,* à l'aube des élections de 1978, elle reconnaît aussi que « l'humanité s'est en général coupée de la moitié de son potentiel d'énergie en réduisant les femmes à un rôle de dépendance et de soumission dans lequel nous nous complaisons trop souvent » (Chevrier, 1978 : 3). Chevrier est donc loin d'être aveugle aux injustices auxquelles les femmes (et les Acadiennes) sont confrontées.

Toutefois, l'essentiel de son texte dans *Possibles* semble se résumer à la (re)valorisation du rôle que les femmes ont historiquement joué, et jouent toujours, en Acadie. Ce rôle passe naturellement par la fonction de mère. « Le travail cyclique du père le réduit au simple rôle de pourvoyeur » écrit-elle, « [et] la mère se voit ainsi conférer une autorité que l'on imagine aisément » (Chevrier, 1980 : 129). Possédant toutes les vertus « supposément féminines » et exerçant en même temps une certaine responsabilité et

autonomie, le rôle historique de la mère acadienne l'aurait protégée, du moins dans une certaine mesure, de l'oppression et de la domination[20].

Chevrier conclut son article dans *Possibles* avec une louange des cercles des « Dames d'Acadie ». Le premier cercle est fondé à Campbellton en 1968 et, dans les années qui suivent, les Dames d'Acadie s'engagent surtout dans les dossiers linguistiques et scolaires. (LeBlanc Rainville, 2012 : 169 ; LeBlanc-Delaney, 2006) Admettant que ce regroupement ne peut « en aucun cas être qualifié de féministe » (1980 : 130), Chevrier conclut néanmoins qu'il s'agit d'un organisme qui représente « une certaine catégorie d'Acadiennes » (1980 : 130). L'accent est donc mis sur la solidarité entre différentes générations d'Acadiennes plutôt que sur la nécessité de rompre avec les coutumes du passé afin de libérer la femme de la domination à laquelle elle a toujours été confrontée.

Lutter activement pour la contraception ou le droit à l'avortement ne semble pas tout à fait cadrer avec la réflexion de Chevrier, une réflexion qui célèbre la maternité et des organismes à vocation plus traditionnelle comme les Dames d'Acadie. Certes, son texte ne témoigne pas d'un rejet explicite des grandes revendications féministes des années 1960 et 1970. Il demeure néanmoins que le souci de continuité par rapport aux générations précédentes est nettement prioritaire. Même si elle partage les objectifs des féministes de la deuxième vague, son discours mettant en valeur le passé ne peut que la séparer d'elles.

Le refus de « détraditionaliser » l'Acadie, évident dans le texte de Chevrier, est partagé par la vaste majorité des militants actifs du PA. C'est ainsi qu'ils attribuent à la mère un rôle clé dans la protection de la langue et de la culture ou véhiculent des arguments maternalistes dans le but de garantir aux Acadiennes une représentation équitable en politique. Ces prises de position ne semblent pas du tout controversées au sein du parti,

20. L'historien Régis Brun, sans doute ouvert aux objectifs du PA sans être engagé dans le parti, offre une vision comparable. Pour lui, la femme ne commence à être dominée qu'au dix-neuvième siècle, époque du « puritanisme, de l'exploitation inhumaine du système capitaliste et surtout de l'influence de la toute puissante religion odieuse du culte de la Sainte-Vierge dont l'Acadienne devait être la copie carbone » (1975). Ainsi, il présente le féminisme en Acadie comme un retour au paradis perdu du dix-huitième siècle. De leur côté, les militants du PA hésitent à dresser un portrait aussi noir du dix-neuvième et du début du vingtième siècle (Poplyansky, 2016). Ne cherchant pas à mettre l'emphase sur l'oppression historique des femmes au sein de la nation acadienne, il est plus difficile pour eux de se retrouver dans l'action féministe.

où les militants cherchent, autant que possible, à lier leur action à celle de leurs ancêtres. Ainsi, restant largement fermé à l'esprit de rupture au cœur du féminisme de la deuxième vague, le Parti acadien est épargné d'un débat douloureux concernant le rapport entre les genres, un débat qui touche une série d'autres mouvements nationalistes et gauchistes dans les années 1960 et 1970.

CONCLUSION

Partout à travers l'Occident, la fin des « Trente glorieuses » est marquée par divers mouvements sociaux. La contre-culture, l'extrême gauche, ainsi que de nouvelles formes de féminisme et de nationalisme représentent toutes des façons pour les baby-boomers de tenter de créer un monde nouveau, conforme à leurs aspirations. Dans bien des cas, ces mouvements représentent une certaine rupture avec les générations précédentes. Le néonationalisme est aussi souvent présenté sous le signe de la rupture. Comme l'ont déjà illustré plusieurs politologues (Lamoureux, 2001 ; Vickers, 2002 ; Thériault, 2009), c'est principalement pour cette raison que des alliances peuvent se tisser entre féministes et néonationalistes.

En Acadie, par contre, le néonationalisme du Parti acadien s'inscrit davantage dans la continuité que dans la rupture. Cela s'avère évident dès son manifeste fondateur et ceux et celles qui militent au parti acceptent cette réalité. Le PA ne doit donc pas vivre les déchirements internes provoqués par les féministes qui s'activent au sein d'autres partis néonationalistes en Occident. Même s'il y a sans doute des militants au PA qui partagent les objectifs du féminisme de la deuxième vague (l'équité salariale, le droit à l'avortement, la création de garderies et ainsi de suite), ils sont prêts à les mettre en veilleuse. Faire preuve de solidarité avec les générations précédentes d'Acadiens et d'Acadiennes constitue une force unificatrice au sein du parti et personne ne semble chercher à rompre ce consensus. Un tel désir de communion avec les ancêtres permet certes au PA d'attirer des individus qui n'appartiennent pas forcément à la génération des baby-boomers. Pourtant il contribue aussi à expliquer sa marginalité par rapport à un des grands bouleversements des années 1970, à savoir celui provoqué par la montée du féminisme en Occident.

BIBLIOGRAPHIE

Arsenault, Micheline (1994). *La Convention d'orientation nationale acadienne de 1979 : Un reflet du mouvement néonationaliste en Acadie du Nouveau-Brunswick,* Mémoire de maîtrise en sociologie, Université d'Ottawa.

Bédard, Éric (2011). *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal.

Belliveau, Joel (2014). *Le « moment 68 » et la réinvention de l'Acadie,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Belliveau, Joel et Frédéric Boily (2005). « Deux révolutions tranquilles ? Expériences néo-brunswickoise et québécoise comparées » *Recherches sociographiques,* vol. 46, nº 1, p. 11-34.

Benoit, Carmelle (1975). « La moman », *L'Acayen,* vol. 2, nº 8, p. 5-8.

Bourgeois, Blanche et Rose Anna Leblanc (1975). « En politique un renouveau impose » *L'Acayen,* vol. 2, nº 7, p. 33.

Brun, Régis (1975). « L'Acadienne dans l'histoire du Nouveau-Brunswick 1755-1867 », *L'Acayen,* vol. 2, nº 10, p. 14-15.

Canadian Broadcasting Corporation (1978). « Acadians : Between Two Fires », sur le site CBC Digital Archives, 3 juillet, [http://www.cbc.ca/player/play/1719626345]. Consulté le 14 janvier 2019.

Chevrier, Cécile (1978). « À propos d'un vote acadien », *Le Parti acadien vous informe* (octobre), p. 3.

Chevrier, Cécile (1980). « Regard subjectif sur les Acadiennes », *Possibles,* vol. 5, nº 1, p. 125-131.

Chiasson, Euclide *et al.* (1972). *Le Parti Acadien,* Montréal, Parti Pris.

Conrad, Margaret (2003). « Addressing the Democratic Deficit : Women and Political Culture in Atlantic Canada », *Atlantis,* vol. 27, nº 2, p. 82-89.

D'amour, Denis (1977). « Derniers articles de la loi sur les langues. Rien de plus pour les Acadiens selon la SANB », *L'Évangéline,* 30 juin.

De sève, Micheline (1992). « The Perspectives of Quebec Feminists », dans Constance Backhouse et David Flaherty (dir.), *Challenging Times : The Women's Movement in Canada and the United States.* Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 110-116.

De sève, Micheline (1997). « Gendered Feelings About Our National Issue(s) », *Atlantis,* vol. 21, nº 2, p. 111-117.

Dieckhoff, Alain (2012). *La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement,* Paris, Flammarion.

Dumont, André (1975). « Raisons sentimentales. L'avortement des innocents », *L'Acayen,* vol. 2, nº 7, p. 10.

Ergas, Yasmine (1992). « Le féminisme des années 1960-1980 » dans Michelle Perrot et Georges Dubuy (dir.), *Histoire des femmes en Occident,* Paris, Plon.

Gagnon, Alain G. et Ferran Requejo (2011). *Nations en quête de reconnaissance : regards croisés Québec-Catalogne,* Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.

Godin, Denis (1980). *Armand Plourde : une idée qui fait son chemin,* Office national du film.

Godin, Pierre (2001). *René Lévesque. L'espoir et le chagrin*, Montréal, Boréal.

Hébert, Karine (1999). « Une organisation maternaliste au Québec : la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et la bataille pour le vote des femmes », *Revue d'histoire de l'Amérique française,* vol. 52, nº 3, p. 315-344.

Keating, Michael (1996). *Nations against the State. The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland,* London, Palgrave.

Kernalegenn, Tudi (2013). « Le réveil des revendications régionalistes et nationalitaires au tournant des années 1968 : analyse d'une "vague" nationale », Fédéralisme – Régionalisme, vol. 13, nº 1, accessible à : http://popups.ulg.ac.be/1374-3864/index.php ?id=1195. Consulté le 14 janvier 2019.

Lamoureux, Diane (1983). « Nationalisme et féminisme : impasses et coïncidences » *Possibles,* vol. 8, nº 1, p. 43-59.

Lamoureux, Diane (2001). L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain, Montréal, Remue-Ménage.

Leblanc, Madeleine (1975-1976). « 72 % de la population serait-elle de sexe masculin ? » *L'Acayen,* vol. 2, nº 10, p. 8-10.

Leblanc-Delaney, Madeleine (2006). « Un mouvement de femmes acadiennes a-t-il existé ? » *L'Acadie nouvelle,* 8 septembre, p. 13.

Leblanc-Rainville, Simone (2012). *Corine Gallant. Une pionnière du féminisme en Acadie,* Moncton, Chaire d'études acadiennes.

Lijphart, Arend (1994). « Ethnic Conflict in the West » dans John Hutchinson et Anthony D. Smith (dir.) *Nationalism,* Oxford, Oxford University Press.

Macdonald, Ron (1995). « Pour l'union des provinces maritimes », *Revue parlementaire canadienne,* (printemps-été).

Marguerite (1975). « La vie de couple où les bons bouts sont rares », *L'Acayen,* vol. 2, nº 9, p. 7.

Mills, Sean (2010). *The Empire Within : Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal,* Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Nadeau, Jean-Marie (1992). *Que le tintamarre commence : lettre ouverte au peuple acadien*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Ouellette, Roger (1992). *Le Parti acadien : de la fondation à la disparition,* Moncton, Chaire d'études acadiennes.

Owram, Doug (1996). *Born at the Right time. A History of the Baby-Boom Generation,* Toronto, University of Toronto Press.

Poplyansky, Michael (2016). « The Rootedness of Acadian Neo-Nationalism : The Changing Meaning of le 15 août 1968-1982 », dans Matthew Hayday et Raymond Blake (dir.), *Celebrating Canada : Holidays, National Days and the Crafting of Identity*, Toronto, University of Toronto Press, p. 380-404.

Ricard, François (1992). *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom,* Montréal, Boréal.

Richard, Paul-Émile (1972). « Il n'a jamais été question d'une alliance entre le Parti Acadien et le NPD », *L'Évangéline,* 14 novembre.

[s.a.] (1972). « Naissance du Parti acadien », *L'Évangéline*, 7 février.

[s.a.] (1978). « Sauvons notre héritage », *Le Parti acadien vous informe,* mars.

[s.a.] (1980). « Donatien Gaudet quitte la direction du PA avant la fin de son mandat », *L'Évangéline,* 29 mai.

[s.a.] (1982). « Élection 82 », *Le Voilier*, 29 septembre.

Saumart, Ingrid (1978). « La femme acadienne est politique », *La Presse,* 30 août.

Savoie, Donald et Maurice Beaudin (1988). *La lutte pour le développement : le cas du nord-est,* Québec, Presses de l'Université du Québec.

Sethna, Christabelle (2008). « Chastity Outmoded ! *The Ubyssey*, Sex, and the Single Girl, 1960-70 », dans Magda Fahrni et Robert Rutherdale (dir.) *Creating Postwar Canada,* Vancouver, University of British Columbia Press.

Sterwart, Ian (1994). *Roasting Chestnuts : The Mythology of Maritime Political Culture,* Vancouver, University of British Columbia Press.

Thériault, Anne (2009). « Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain, entre modernité et postmodernité », *Politique et Sociétés,* vol. 28, nº 2, p. 53-67.

Thériault, Léon (1982). *La question du pouvoir en Acadie,* Moncton, Éditions d'Acadie.

Vickers, Jill (2002). « Feminists and Nationalism », dans Vanaja Dhruvarajan et Jill Vickers (dir.) *Gender, Race, and Nation : A Global Perspective,* University of Toronto Press, p. 247-273.

Volpé, Philippe et Julien Massicotte (2015). « Choisir son utopie : le Parti acadien et la gauche », dans Anne Gilbert, Michelle Landry et Martin Pâquet (dir.), *Mémoires et mobilisations*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 161-193.

Wiseman, Nelson (2007). *In Search of Canadian Political Culture,* Vancouver, University of British Columbia Press.

Yuval-Davis, Nira (1997). *Gender and Nation,* London, Sage.

FONDS D'ARCHIVES

Paroisse de Kedgwick
Bulletins paroissiaux d'Armand Plourde
Société historique Nicolas-Denys
121, Parti acadien

Libérer « la femme », mais… : L'espace public en Acadie face à la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, 1967-1970[1]

Mélanie Morin
Université d'Ottawa

La Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (CRESFC ou Commission Bird) est établie en février 1967. Présidée par la journaliste de la CBC Florence Bird, qui est accompagnée de six autres commissaires, la CRESFC a pour mandat de « faire enquête et rapport sur le statut des femmes au Canada […] ainsi que d'assurer aux femmes des chances égales à celles des hommes dans toutes les sphères de la société canadienne » (1970 : ix). Ses activités prennent fin en décembre 1970 et elle propose plus de 167 recommandations s'adressant aux gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux. Celles-ci touchent à une variété de sujets concernant les femmes incluant la maternité, le marché du travail, le mariage, la santé reproductive et le système pénal (1970 : ix-xii). Dans le cadre de ce texte, nous allons nous intéresser aux rapports qui existent entre la CRESFC, tout particulièrement les idées qui en découlent, et l'espace public en Acadie.

Cette Commission s'inscrit dans les idées de la « deuxième vague féministe » et est considérée comme le coup d'envoi formel du mouvement féministe de cette « vague » au Canada (Sissons, 2006 : 96 ; Prentice et *al*,

1. Cette contribution présente en partie les résultats d'une recherche subventionnée par le Conseil de Recherche en Sciences humaines du Canada dans le cadre d'une thèse intitulée *Des « Ménagères Conservatrices » ? : Le militantisme des femmes des Maritimes à l'heure de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, 1967-1970*, Thèse de Maîtrise, Université d'Ottawa, 2017, 141 p.

1996 : 414). En plein essor durant les années 1960-1970, cette « deuxième vague » met de l'avant un nouveau débat qui cherche à redéfinir la place qu'occupent les femmes au sein de la société. Elle remet en question l'image dominante de la féminité, dénonce les rapports sociaux de sexe existants ainsi que les préjugés et pratiques discriminatoires qui en découlent et réclament l'accès des femmes à toutes les sphères d'activités de la société[2]. Cette vague n'est pas unique au Canada. Elle prend d'abord racine aux États-Unis avant de s'implanter ailleurs sur la scène internationale[3].

Afin de répondre à son mandat, la CRESFC encourage le public à participer à ses activités en soumettant un mémoire ou en s'exprimant lors des audiences publiques, tenues dans l'une des quatorze villes canadiennes. En tout, elle reçoit 468 mémoires de la part d'individus, d'associations et de groupes en provenance d'un peu partout au Canada, dont un qui est soumis par des Acadiennes rassemblées sous le nom du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, qui participe aussi aux audiences publiques de Fredericton. Ces audiences sont enregistrées pour être diffusées à l'échelle nationale, une première dans l'histoire des commissions d'enquête au Canada (Bird, 1996 : 187-188).

Dans le cadre de ce texte, nous nous intéresserons aux discussions et débats au sein de l'espace public, liés à la situation des Acadiennes, suscités par les activités de la CRESFC. Nous soutiendrons que la nature de « redéfinition » de la « femme » du mouvement féministe de la « deuxième vague », de même que les activités de la CRESFC, contribue à la création d'un espace favorable aux débats publics sur les questions liées à la situation des femmes.

2. Le terme « deuxième vague » féministe renvoie à l'historiographie sur le militantisme des femmes qui identifie des « vagues féministes ». La première d'entre elles, qui prend de l'ampleur à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle est associée au maternalisme et aux suffragettes. Quoique la nomenclature des mouvements féministes, sous les termes de première, deuxième et troisième vague, a permis de définir les agendas féministes sur une ligne du temps, son utilisation est souvent critiquée puisqu'elle néglige la longévité de ces agendas féministes. Or, l'emploi de cette notion permet de situer dans le temps les périodes fortes de l'activisme des femmes et d'historiciser leur militantisme. Étant donné les contestations liées à l'emploi de ces termes, nous avons décidé d'insérer le terme entre guillemets lorsqu'on se réfère aux idées et à la périodisation associée au mouvement féministe de l'après-guerre. Voir Kathleen A. Laughlin et Jacqueline Castledine, 2010 : 2-3 ; Sara M. Evans, 2003 :4 ; Alison Prentice *et al.*, 1988 ; et Catherine Carstairs et Nancy Janovicek, 2014.
3. Les États-Unis établissent en 1961 la *Presidential Commission on the Status of Women*. La Suède, le Danemark, le Japon et le Royaume-Uni suivent dans leurs traces les années suivantes (Grueberg, 1973 : 140).

Nous examinerons donc les différents débats ainsi que les différentes discussions et idées suscités par ce mouvement à l'intérieur de la société acadienne à l'heure de la CRESFC. Ainsi, il sera possible de répondre aux questions suivantes : comment les Acadiennes et les Acadiens perçoivent-ils cette redéfinition de la place des femmes au sein de la société et comment s'organisent-ils face à ces changements ? Il sera possible de démontrer que l'espace public qu'offre la CRESFC permet aux Acadiennes de se rencontrer et de s'organiser, pour une première fois dans leur histoire, afin de critiquer, de militer et de remettre en question ces modalités contraignantes. Malgré cette ouverture du public acadien à explorer cette redéfinition du rôle des femmes en Acadie, ce rôle doit convenir à des modalités qui sont engendrées par le statut minoritaire des Acadiens.

Après avoir procédé à une revue de la littérature, nous nous attarderons à contextualiser la situation des femmes et le mouvement féministe au Canada afin de brosser un portrait de la participation du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton à la Commission et saisir l'ampleur de leur militantisme en Acadie et au Canada. Il sera ainsi possible de cerner les idées de ces femmes au sein des mouvements féministes plus larges. À partir de là, il sera possible d'examiner les réactions et les prises de position du public au sujet de la situation des femmes.

EXPLORER UNE INTERSECTION AU SEIN DE LA RECHERCHE – UNE REVUE DE L'HISTORIOGRAPHIE

Notre sujet se trouve à l'intersection de deux corps de recherche : la dimension publique de la CRESFC et le militantisme des femmes en Acadie sous la « deuxième vague ». Quoique des chercheurs – tels que Philipe Volpé – ont récemment tenté d'explorer cette intersection entre l'histoire des Acadiennes et le mouvement féministe en étudiant la continuité des idées du militantisme des femmes en Acadie entre les « vagues » féministes[4], une étude s'intéressant spécifiquement à cette intersection à l'heure du féministe de la « deuxième vague » demeure absente.

Dans un premier temps, des chercheuses comme Cerise Morris, Barbara Freeman et Joan Grace ont toutes examiné la composante publique de la CRESFC et ses répercussions dans l'espace public canadien. Dans le cas de Morris, elle soutient que le caractère public de la CRESFC a eu des

4. Voir Philippe Volpé (2016).

répercussions positives sur la façon dont les médias ont traité des questions touchant les femmes et a par conséquent contribué à légitimer les idées qui découlent de la « deuxième vague féministe[5] ». Pour ce qui est de Freeman, elle souligne qu'en contestant ouvertement les barrières entre la sphère publique et la sphère privée/domestique, les travaux de la CRESFC constituent une première dans l'histoire du genre et des médias au Canada : « *As a federal public inquiry conducted in the glare of the media spotlight, it was a watershed for Canadian women, a historical first that allowed issues deemed part of the private or domestic sphere to become the focus of intense discussion in the public sphere*[6] » (2001 : 3). Plus récemment, Joan Grace a soutenu que les travaux de la CRESFC ont offert aux femmes un forum public leur permettant de s'exprimer ouvertement sur leur situation : « *It truly was a site of resistance—a forum that allowed the telling experiences and personal toil that would not have taken place through conventional political advocacy or policy development institutions or processes*[7] » (2014 : 87).

Cela dit, ces études abordent les liens entre la CRESFC et l'espace public national et négligent de souligner la diversité et les particularités des expériences régionales ou des groupes minoritaires, dont les Acadiennes. Dans son ouvrage publié par le Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick, Elspett Tulloch rappelle que plusieurs groupes féministes formés à l'heure de la « deuxième vague » ont tenu compte du profil économique, géographique, culturel et ethnique de cette province dans leurs interventions auprès des différents paliers de gouvernement et du public (1985 : xix). De son côté, l'historienne Suzanne Morton souligne que la construction du genre peut varier en fonction du cadre régional étudié (2000 : 119-120). Pour sa part, Dominique Masson s'est aussi intéressé à ces différences régionales dans le cas du militantisme des Québécoises sous la « deuxième vague ». Elle soutient qu'un regard posé sur les activités féministes à l'échelle régionale permet d'entrevoir comment les militantes se

5. Voir Cerise Morris (1980) et Cerise Morris (1982).
6. « En tant qu'enquête publique fédérale, conduite sous le regard des médias, ce fut un moment décisif pour les femmes canadiennes ; une première historique qui a permis aux enjeux considérés comme relevant du domaine de la sphère privée ou domestique de faire l'objet d'intenses discussions au sein de la sphère publique. » (Nous traduisons)
7. « Ce fut un réel site de résistance – un forum qui a permis le partage des expériences et du labeur personnels, et qui n'aurait pas eu lieu par l'entremise du plaidoyer politique conventionnel ou par l'élaboration des politiques institutionnelles ou par toutes autres procédures. » (Nous traduisons)

sont ajustées aux conditions économiques, sociales et politiques particulières à leurs milieux géographiques et socioéconomiques (2006 : 302-303).

Dans un deuxième temps, d'autres chercheuses se sont intéressées au militantisme des Acadiennes sous cette « deuxième vague » sans pour autant analyser en profondeur la dimension publique des activités de la CRESFC ou de la deuxième vague féministe. Linda Cardinal et Rachel Cox ont démontré que les femmes qui appartiennent à ces groupes linguistiques minoritaires formulent des revendications féministes qui reflètent leur statut (Cardinal et Cox, 2006 : 92 ; Cardinal, 1992 : 14). Cardinal a aussi spécifié qu'il faut attendre la mise sur pied de la CRESFC pour assister à la fondation des premiers groupes en milieu minoritaire qui arborent l'étiquette de féministe (Cardinal, 1992 : 8). Même si le statut minoritaire contribue à leur marginalisation, ces groupes de femmes revendiquent quand même au nom de leur « ethnicité » ce qui constitue un paradoxe en soi (Cardinal, 1992 : 22).

Selon Danielle Fournier, c'est la formation du Groupe qui marque le coup d'envoi de la « deuxième vague féministe » en Acadie[8]. En examinant le contenu du mémoire du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, Phyllis LeBlanc démontre certains parallèles avec le contenu final du Rapport tout en soulignant certaines revendications, notamment en ce qui a trait aux institutions acadiennes, qui s'appliquent explicitement aux réalités des Acadiennes (1997 : 203-222). Dans sa biographie de Corinne Gallant, l'une des membres du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, Simone LeBlanc-Rainville soutient que la pensée féministe des Acadiennes relève davantage du courant radical,[9] ce qui s'explique par le fait que les féministes anglophones des Maritimes se reconnaissent dans

8. La revue *Égalité* a produit un numéro spécial en 1983 sur la question des femmes en Acadie intitulé *Les femmes acadiennes : préoccupations et perspectives*. Les contributions qu'on y retrouve permettent de comprendre la complexité de la situation dans laquelle vivent les Acadiennes au lendemain de la « deuxième vague » féministe. À l'exception de l'article de Danielle Fournier, qui brosse un portrait des moments forts du mouvement féministe en Acadie, aucun d'entre eux ne fournit une perspective historique sur le mouvement féministe en Acadie. Voir le dossier d'*Égalité : revue acadienne d'analyse politique. Les femmes acadiennes : préoccupations et perspectives* (automne 1983), notamment l'article de Danielle Fournier (1983).

9. Le courant du féminisme radical soutient que l'oppression des femmes est la source de toutes les autres formes d'oppressions. Ceci s'explique par l'adoption du système patriarcal qui est dominé par les hommes et sur lequel les structures sociales, politiques et économiques reposent. Voir Patricia Elliot et Nancy Mandell, 2001 : 31-32.

les structures sociales et politiques dominantes de la région, qui sont de souche anglo-saxonne, d'où leur réticence à les contester (2012 : 184-185).

LE MILITANTISME DES FEMMES DANS L'ESPACE PUBLIC – CONTEXTUALISER LA PARTICIPATION DES ACADIENNES À LA CRESFC

Les discussions et les débats au sein de l'espace public acadien concernant la situation des femmes s'inscrivent dans un contexte historique propre qui doit être exploré afin de saisir leur émergence au sein de l'espace public. Il importe de rappeler que ces activités débordent l'espace acadien et s'insèrent dans le mouvement contestataire plus large qu'est la « deuxième vague » féministe. Il convient donc d'historiciser les conditions de vie des Acadiennes et, par extension, des Canadiennes, durant les années d'après-guerre jusqu'à la période entourant la mise sur pied de la CRESFC pour comprendre la formation du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton et le contenu de leurs soumissions à la CRESFC, dont les activités, rappelons-le, sont d'envergures publiques.

Au cours des années suivant la Seconde Guerre mondiale, il se manifeste une volonté de retourner aux activités normales de l'avant-guerre dans l'ensemble du Canada, avec notamment le retrait massif des femmes du marché du travail afin qu'elles retournent au foyer. Pour les femmes, ce retrait du marché du travail symbolise un retour aux rôles domestiques, jugés plus traditionnels, tels que les ménagères. Ces rôles fondés sur une distinction claire entre les deux sexes (Stephen, 2007 : 202-203) sont perçus comme étant essentiels au bien-être de la famille et, par extension, de la société dans son ensemble. Mona Gleason qualifie cette vision de la famille de *normalized ideal* ou « idéal normalisé ». Le portrait de la famille « normale » qu'elle présente est d'origine anglo/celtique, de classe moyenne, hétéronormative et imprégnée des valeurs patriarcales courantes de l'époque. Cette même vision ne laisse aucun espace pour les individus qui en dévient, et ce, au détriment des femmes issues des classes sociales inférieures et des femmes racialisées (Gleason, 1999 : 4-5).

Or, le virage vers une économie de consommation et l'établissement de l'État providence d'après-guerre nécessite la présence d'une plus grande main-d'œuvre, ce qui incite plus de femmes à entrer sur le marché du travail (Gleason, 1999 : 352). En 1953, 23,5 % des Canadiennes sont actives sur le marché du travail. Ce pourcentage passe à 33,2 % en 1963 pour atteindre 46,6 % en 1973 (Statistique Canada, 2017). Cette tendance se reflète dans

les provinces maritimes où la main-d'œuvre féminine, qui frôlait les 20 % en 1960, était majoritairement composée de femmes célibataires, divorcées ou veuves. Cette proportion augmente de 8,5 % par année entre 1967 et 1973 et le portrait de femmes rémunérées est diversifié (Landry et Lang, 2001 : 294). Les femmes demeurent sur le marché du travail après le mariage plus fréquemment et tentent de conjuguer maternité et carrière. Néanmoins, la société ne semble pas s'adapter aux besoins des femmes, contribuant ainsi à leurs défis sur le marché du travail. Les congés de maternité inexistants et l'absence de garderies à prix abordables ne sont que quelques-uns de ces facteurs qui bloquent l'accès des femmes au marché du travail (Prentice *et al.*, 1996 : 351). De plus, à l'instar des hommes, les choix de carrières des femmes se limitent à quelques secteurs, dont les soins infirmiers, l'enseignement et le travail de bureau (Armstrong et Armstrong, 2010 : 33). Par ailleurs, ces femmes se retrouvent toutes dans le secteur tertiaire de l'économie qui s'avère en forte croissance dans les Maritimes durant la période d'après-guerre (Conrad et Hiller, 2001 : 200). Obtenir des conditions de travail décentes demeure un défi pour ces travailleuses. C'est le cas des infirmières du Nouveau-Brunswick qui tentent depuis les années 1960 de se syndicaliser (Kealey, 2008 : 3-4).

Or, ces contradictions entre les réalités des femmes sur le marché du travail et la promotion de l'image du modèle « idéal normalisé » de la famille suscitent un mécontentement grandissant chez les femmes partout au Canada et ailleurs. Plusieurs femmes prennent la parole au sein de l'espace public afin d'exprimer leur mécontentement. C'est le cas de Doris Anderson, éditrice de *Châtelaine*, qui réclame une enquête sur la condition féminine dès 1966 (Prentice *et al.*, 1996 : 415-416). C'est aussi la position de Laura Sabia, présidente de la Fédération canadienne des femmes diplômées des universités. Anderson et Sabia sont appuyées du côté des militantes francophones par Thérèse Casgrain, une vétérane de la « première vague » féministe au Québec qui fonde l'Association féminine d'éducation et d'action sociale afin de mieux faire valoir les revendications des Québécoises (Prentice *et al.*, 1996 : 414-415).

En 1966, Laura Sabia établit le *Committee on Equality for Women* afin de faire pression sur le premier ministre de l'époque, Lester B. Pearson, pour qu'il établisse une commission d'enquête nationale sur la situation des femmes au Canada. Elle le menace d'organiser une marche de deux millions de femmes sur la colline Parlementaire s'il refuse. Au sein même du cabinet du premier ministre, on retrouve l'honorable Judy LaMarche, secrétaire d'État, qui appuie la démarche de Sabia (Prentice *et al.*, 1996 : 416-417).

Grace McInnis, députée attachée au Nouveau Parti démocratique, fait de même ainsi que la Sénatrice libérale Muriel McQueen Fergusson de Fredericton (Campbell, 2010 : 187).

Afin de répondre à l'ensemble de ces préoccupations, le gouvernement fédéral met sur pied la CRESFC en février 1967. C'est en février 1968, un an après sa fondation, que la Commission lance une invitation au public pour participer à ses audiences publiques ou soumettre un mémoire afin de partager leurs idées et leurs expériences sur la question de la situation des femmes[10]. Angéla Bourgeois de Moncton entend cet appel et prend l'initiative de réunir un groupe de femmes acadiennes de la région de Moncton afin qu'elles présentent leurs points de vues devant la CRESFC. Plus de 30 femmes se présentent à la première réunion organisée par Angéla Bourgeois. Au fil des discussions, elles constatent la nécessité de soumettre un mémoire à la CRESFC au nom du Groupe de femmes de la région de Moncton[11].

Quoique le contenu du mémoire du Groupe se base sur l'apport de nombreuses Acadiennes, on remarque que sept femmes – dont Angéla Bourgeois, née LeBlanc – semblent avoir dirigé les activités du Groupe. Dans son cas, Angéla Bourgeois était impliquée auprès de l'Action catholique, ce qui l'a encouragé à développer un esprit critique à l'égard de son entourage, y compris au sujet du traitement des femmes en Acadie. Puisque son mari travaillait à l'époque pour le compte du Régime des pensions du Canada, celle-ci était consciente du traitement différent des pensions accumulées par les femmes (LeBlanc-Rainville, 2012 : 119 et 123). On retrouve aussi parmi ces femmes Corinne Gallant, membre de la Congrégation Notre-Dame du Sacré-Cœur à l'époque et professeure à temps plein au département de Philosophie de l'Université de Moncton. Également la cousine d'Angéla Bourgeois, elle a obtenu son doctorat en philosophie de l'Université Laval (LeBlanc-Rainville, 2012 : 119 et 123). Madeleine LeBlanc, infirmière de 26 ans, accompagne aussi ces femmes. Au moment où s'effectuent les travaux de la CRESFC, elle est femme au foyer et mère de deux enfants. Quoiqu'elle cherche à réintégrer le marché du travail, les conditions de travail difficile des infirmières au Nouveau-Brunswick limitent ses opportunités[12]. Pour ce qui est de Laetitita Cyr, elle travaille à la station

10. « Quel est votre avis sur la situation de la femme ? », *Le Madawaska*, (jeudi 8 février 1968), p. 10.
11. Entrevue avec Corinne Gallant, vendredi 24 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.
12. Entrevue avec Madeleine Delaney-LeBlanc, le mardi 21 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.

de Radio-Canada à Moncton, en plus de collaborer à différentes émissions de radio et de télévision. Françoise Cadieux, née Chamard, est aussi active au sein de l'Action catholique par l'entremise de la Jeunesse étudiante catholique et contribue à son expansion au Nouveau-Brunswick. Son époux, Jean Cadieux, est professeur de commerce à l'Université de Moncton (LeBlanc-Rainville, 2012 : 119). Pour sa part, Géraldine Cormier, née Saulnier, fut aussi active au sein du groupe à titre d'enquêteuse (LeBlanc-Rainville, 2012 : 121). Détenant un brevet en enseignement de l'École Normale, elle était secrétaire à la Société Assomption avant de joindre les activités du Groupe et pour ensuite devenir recherchiste à Radio-Canada[13]. Enfin, Carmen Babineau, qui détient une maîtrise en sciences domestiques, devient professeure à l'Université de Moncton dans les années suivant les travaux de la CRESFC[14].

Afin de produire un mémoire substantiel pour les Acadiennes, ces femmes rédigent un questionnaire sur la situation des femmes en Acadie qu'elles publient dans *L'Évangéline* et elles encouragent les lectrices du journal à y répondre et à le leur soumettre. Elles partagent aussi leur questionnaire avec certaines de leurs proches. Ce questionnaire permet de produire des données quantitatives qu'elles présentent dans leur soumission à la CRESFC[15]. De plus, les membres du Groupe sollicitent l'aide des professeurs Jean-Paul Hautecoeur[16] et Alain Even[17]. Les étudiantes de l'Université de Moncton Blondine Maurice[18] et Irène Doiron[19] ont aussi collaboré à la rédaction du mémoire du Groupe (LeBlanc-Rainville, 2012 : 120).

13. « Fonds Géraldine Cormier », dans *Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson*, [https://www.umoncton.ca/umcm-ceaac/files/umcm-ceaac/wf/wf/pdf/288-gelcorm.pdf] (page consultée le 10 août 2018).
14. « Carmen Babineau », dans *Hommage NB*, [http://www.hommagenb.com/fr/necrologie/carmen-babineau-2011] (page consultée le 20 juillet, 2016).
15. Bibliothèque et Archives Canada, Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, R1170-0-7-F, microfilm C-4882, Soumission nº 404, *Groupe de femmes francophones de la région de Moncton,* Ottawa.
16. Afin de mettre fin aux manifestations étudiantes des années 1968-69, la direction de l'Université de Moncton fait appel au service de police municipal, supprime le programme de sociologie dont la discipline est jugée subversive et congédie sept professeurs engagés dans les luttes étudiantes, dont le professeur Jean-Paul Hautecoeur. Voir Joel Belliveau, 2014 : 12-13 et 15.
17. Alain Even est aussi congédié suite aux contestations étudiantes de l'Université de Moncton (Belliveau, 2014 : 19).
18. Entrevue avec Madeleine Delaney-LeBlanc, le mardi 21 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.
19. Irène Doiron est une des chefs de file des manifestations étudiantes de l'Université de Moncton en 1968-1969.

Quoique le groupe cherche à assurer une présence acadienne aux activités de la Commission, il ne prétend pas représenter l'ensemble des Acadiennes. Comme il l'indique dans les premières pages de son mémoire soumis à la CRESFC, le Groupe cherche plutôt à présenter la position d'un ensemble de femmes acadiennes dont la majorité habite la région du Grand Moncton[20].

La formation de ce groupe est considérée comme l'un des moments fondateurs du mouvement féministe contemporain en Acadie (Fournier, 1983 : 44 ; Cardinal, 1992 : 8). En fait, les femmes qui en font partie ne s'identifient pas comme féministes avant la création et les activités de la Commission. Corinne Gallant rappelle que sa participation à la Commission et aux mouvements étudiants contestataires lui a fait remettre en question l'ordre social établi[21]. De son côté, Madeleine Delaney-LeBlanc, qui est âgée de 26 ans à l'époque et qui est la plus jeune du groupe, signale que ce sont les activités de la CRESFC qui lui ont permis d'être exposé pour la première fois au terme « féministe » et aux principes qui y sont liés[22]. Bien que la *Fédération des Dames d'Acadie* soit fondée dans les mois suivants la formation du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton afin de représenter les intérêts des Acadiennes, celle-ci ne s'affiche pas comme féministe. De plus, elle réclame peu de droits pour les femmes au sein de l'espace public au moment où la CRESFC est active (Leblanc-Rainville, 2012 *:* 158). Ceci étant dit, aucun regroupement composé exclusivement de femmes francophones ayant pour objectifs principaux de revendiquer des droits pour les Acadiennes n'existe dans les Maritimes avant l'établissement de la CRESFC.

Le contenu du mémoire du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton est reflété dans les revendications adoptées par la CRESFC tout en soulignant les particularités de la situation des Acadiennes. Parmi les points de convergences entre les revendications du Groupe et celles adoptées par la CRESFC, on retrouve la garde des enfants, les pensions de retraite, l'élimination de la discrimination sur le marché du travail et la parité salariale. Étant donné les similarités entre la réalité des femmes dans les Maritimes (et en Acadie) et la réalité des Canadiennes, ces rapprochements ne sont pas étonnants. Or, il faut se rappeler que le Groupe

20. Bibliothèque et Archives Canada, Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, R1170-0-7-F, microfilm C-4882, Soumission #404, *Groupe de femmes francophones de la région de Moncton,* Ottawa.
21. Entrevue avec Corinne Gallant, le vendredi 24 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.
22. Entrevue avec Madeleine Delaney-LeBlanc, le mardi 21 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.

cherche aussi à expliquer la position et les intérêts des Acadiennes. À cette fin, il emploie la terminologie de « double » et même de « triple minorité » afin de souligner les répercussions et la complexité de la position minoritaire des Acadiennes : « Il est à remarquer que la femme francophone du N.-B. fait partie d'une minorité économiquement et culturellement défavorisée et dont la façon de penser reflète encore une mentalité pré-sécularisée et pré-urbaine[23] ». De plus, le Groupe n'hésite pas à dénoncer l'absence de femmes au sein des institutions acadiennes déjà établies, telles que le journal *L'Évangeline*, la Société Nationale de l'Acadie et l'Institut de Memramcook, qui sont toutes dirigées par des hommes[24].

Néanmoins, les commissaires ne semblent pas saisir ces défis auxquels sont confrontées les femmes francophones en milieu minoritaire. Comme le souligne la participante Françoise Cadieux, les commissaires ne sont pas conscients des difficultés que les membres du Groupe ont rencontrées afin de se rassembler. Ces femmes ont dû faire face à des contraintes financières et techniques considérables qu'elles ont surmontées avec l'appui de leurs époux. En fait, la commissaire Jeanne Lapointe est même d'avis que les femmes acadiennes devraient pouvoir se libérer par elles-mêmes[25]. Cette incompréhension des commissaires nous rappelle que, malgré les similarités entre les Acadiennes et l'ensemble des Canadiennes, certaines particularités, dont leur statut minoritaire, impliquent des réalités et des défis qui les distinguent des secondes.

De plus, le Groupe souligne dans sa soumission la nécessité de distinguer les travaux de la ménagère en milieu rural de ceux de leurs consœurs en milieu urbain. Le Groupe déplore l'absence de cette distinction et ses conséquences sur la perception de la place des femmes en Acadie :

> La société n'est pas loin de ses origines de type rural, sur la ferme il y avait une meilleure répartition des tâches. L'homme et la femme participaient à la production et à la gestion. Là le rôle de la femme était valorisé. La femme avait un rôle précis de gestion et souvent de budget sur la ferme[26].

---

23. Bibliothèque et Archives Canada, Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, R1170-0-7-F, Microfilm C-4882, Soumission nº 404, *Groupe de femmes francophones de la région de Moncton*, Ottawa, p. 19.
24. *Ibid.,* p. 17.
25. Bibliothèque et Archives Canada, Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, *Regional Hearings*, Fredericton [Enregistrement sonore], ISN 226817-1971– 0016-092, 1 heure, 7 minutes et 35 secondes.
26. Bibliothèque et Archives Canada, Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, R1170-0-7-F, Microfilm C-4882, Soumission

Le Groupe distingue ainsi la contribution de la ménagère consommatrice ancrée en milieu urbain de la ménagère productrice en milieu rural qui domine dans les Maritimes en raison de l'économie qui relève principalement d'une économie de type primaire, dont la pêche (Morton, 2010 : 163-164). Ainsi, le Groupe semble conscient que les conditions économiques des Maritimes favorisent la ménagère rurale. Or, comme le démontre l'examen de la situation des femmes à l'échelle nationale, il ne semble pas avoir une distinction des rôles au sein de l'« idéal normalisé » entre la ménagère urbaine et la ménagère rurale, ce qui risque d'engendrer des malentendus.

Bref, le militantisme des femmes en Acadie à l'heure de la CRESFC s'inscrit dans la mouvance de la « deuxième vague » féministe qui dépasse largement le milieu acadien. L'organisation et les activités du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, le premier regroupement d'Acadiennes explicitement militantes, est né des circonstances nationales qui touchaient les femmes autant en Acadie qu'ailleurs au Canada. La création du Groupe dans ces circonstances a offert aux Acadiennes un espace pour réfléchir sur leurs réalités communes et distinctes des Canadiennes, tout particulièrement en ce qui a trait à l'intersection de leur statut minoritaire à titre de femmes et d'Acadiennes. De plus, ces militantes ont adapté certaines revendications générales du mouvement des femmes à leur milieu en mentionnant certaines institutions acadiennes, à titre d'exemple, dans leurs revendications. Bien que ces activités se déroulent dans l'espace public, il faut examiner comment le public acadien général perçoit ces différentes revendications qui cherchent à redéfinir « la femme ».

LA PRESSE, LE PUBLIC ET LE MILITANTISME DES FEMMES – LA PERCEPTION DU MILITANTISME DES FEMMES

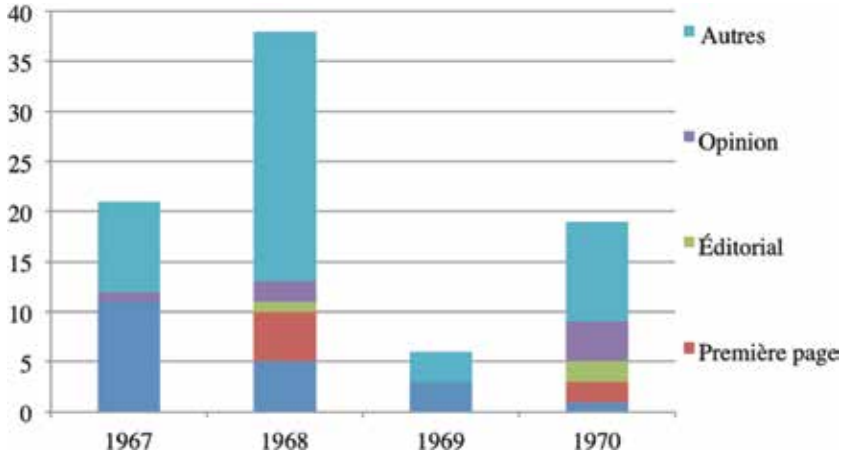
Pour cerner cette perception du public en Acadie du militantisme des femmes sous la CRESFC, un regard sur les plateformes utilisées par le public pour s'informer et exprimer leurs opinions s'impose. Pour se faire, nous avons décidé de porter notre attention sur la presse en Acadie. En tout, nous avons répertorié 115 articles, entre 1967 et 1970, présentant diverses positions sur la place des femmes en Acadie. Ils sont tous tirés de *L'Évangéline*[27]

nº 404, *Groupe de femmes francophones de la région de Moncton*, Ottawa, p. 20.

27. Les articles du journal *L'Évangéline* qui font l'objet de l'étude dans la suite du texte sont tirés des fonds *L'Évangéline* (Moncton), Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson. Journaux de février 1967 à décembre 1970.

et *Le Madawaska*[28] et leurs contenus abordent les thématiques femmes, féminisme ou CRESFC. L'influence de la Commission sur la presse écrite est évidente : près de la moitié des articles de notre corpus sont publiées en 1968, l'année qui correspond au début des audiences publiques[29].

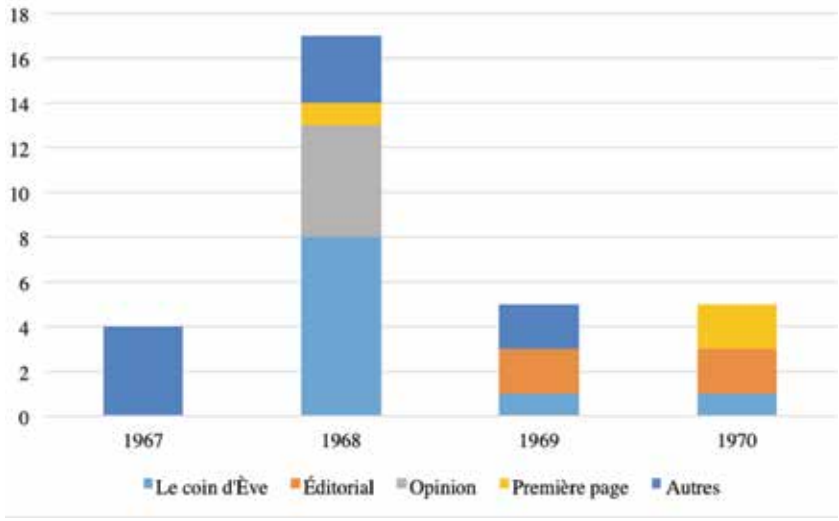
Figure 1 – Articles tirés de *L'Évangéline*



S'il est vrai que l'espace public en Acadie dépasse ces deux journaux, plusieurs raisons expliquent notre choix. L'Évangéline et le Madawaska font figure d'exceptions parmi les journaux acadiens puisque le contenu déborde l'espace régional pour aussi aborder l'actualité nationale et internationale, critère essentiel pour favoriser la diffusion d'idées soulevées devant une commission d'envergure nationale et d'un mouvement international. De plus, ces deux journaux proviennent de régions et milieux distincts, favorisant le traitement de perspectives et d'expériences distinctes.

28. Les articles du journal *Le Madawaska* qui font l'objet de l'étude dans la suite du texte sont tirés du fonds d'archive *Le Madawaska* (Edmundston), Bibliothèque et archives Canada, N° Amicus 7229093. Journaux de février 1967 à décembre 1970.
29. *L'Évangéline* publie 38 articles en 1968 tandis que *Le Madawaska* en publie 17. Voir Figure 1 – Articles tirés de *L'Évangéline* et Figure 2 : Articles tirés du journal *Le Madawaska*.

Figure 2 – Articles tirés du journal *Le Madawaska*



UNE PERSPECTIVE DU SUD-EST – L'ÉVANGÉLINE

Nous avons répertorié 84 articles dans L'Évangéline[30], le seul quotidien français des Maritimes de septembre 1949 (Beaulieu, 1995 : 508) jusqu'à sa disparition en 1982 (Beaulieu, 1995 : 511). L'intérêt de ce journal relève aussi de la place d'envergure qu'il occupe en tant qu'institution nationale acadienne (Johnson, 1997 : 347). Ce symbole de l'Acadie traditionnelle s'adapte difficilement aux mouvements contestataires des années 1960-1970 (Johnson, 1997 : 348). Ses différends avec le mouvement étudiant (Johnson, 1997 : 351-353), ses critiques à l'égard des expropriés de Kouchibouguac (Johnson, 1997 : 359) et la centralisation de sa couverture médiatique sur Moncton, malgré son public à l'échelle des Maritimes, alimentent ses critiques (Johnson, 1997 : 367). Quoique la base de ses opérations soit à Moncton, ce quotidien est distribué dans les Maritimes et aborde l'actualité provinciale, nationale et internationale. Sur les 84 articles répertoriés, 20 se retrouvent dans la rubrique *Monde au féminin/Pour vous Mesdames*, 14 autres articles traitent de la planification des naissances et 34 articles couvrent les activités de la CRESFC.

30. Voir Figure 1 – Articles tirés de *L'Évangéline.*

L'Évangéline présente donc différentes perspectives sur les questions soulevées par le mouvement féministe. De plus, comme nous l'avons souligné plus tôt, *L'Évangéline* a comme particularité d'avoir été utilisée par le Groupe de femmes comme un outil pour joindre le public. En fait, 12 articles de notre corpus sont publiés par des membres du Groupe et portent sur leurs idées avancées devant la CRESFC. Sœur Corinne Gallant s'élève d'ailleurs contre les critiques de la présentation du Groupe de femmes devant la CRESFC. Elle y dénonce la couverture médiatique négative accordée aux revendications proposées par le Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, tout particulièrement en ce qui a trait à un article du *Moncton Transcript* qui présente le Groupe comme étant des femmes arriérées : « *The royal commission on women peeped Tuesday night into a small segment of Canadian society where women are still—so to speak—pregnant, barefoot and in the kitchen*[31] ».

Dans sa lettre publiée dans *L'Évangéline*, Sœur Gallant stipule que les commissaires, tout comme l'opinion publique, n'ont pas compris le contenu de leur soumission, tout particulièrement le concept de double et triple minorité. Elle rappelle à ses lecteurs l'importance de saisir ce concept, élément clé pour décrire la situation des Acadiennes, afin de comprendre le contenu de la présentation du Groupe. Elle s'inspire du vocabulaire utilisé dans le mémoire du Groupe pour s'expliquer :

> [La femme acadienne] a souffert jusqu'ici de deux sources d'aliénation. D'abord, le fait d'être une minorité de seconde classe, comme femme, dans une partie de la population qui est à son tour minoritaire, c'est-à-dire la population francophone du N.-B. Elle est donc défavorisée au second degré[32].

De plus, certains membres du Groupe profitent de cette plateforme publique que leur offre le quotidien afin de partager leurs points de vue à titre d'individu. C'est le cas de Madeleine Delaney-LeBlanc qui soumet au quotidien une série de quatre lettres afin de faire part des défis auxquels font face les Acadiennes. Ces défis incluent l'accessibilité aux garderies, une participation équitable dans les associations ou les syndicats en milieu de

31. « La commission d'enquête sur les femmes a offert une vitrine mardi soir à une petite faction de la société canadienne où les femmes sont encore, pour ainsi dire, enceintes, pieds nus et confinées à la cuisine » (Nous traduisons). Rosemary Speirs, « Women Still Pregnant, Barefoot And In the Kitchen », *Moncton Transcript* (mercredi 11 septembre 1968, soirée), p. 19.

32. « Sœur Corinne Gallant dément que les femmes soient cloîtrées », *L'Évangéline* (mardi 1er octobre 1968), p. 2.

travail, la discrimination sociale et le manque d'implication des hommes dans la vie domestique et familiale[33].

De son côté, Angéla Bourgeois, sous son nom d'épouse de Madame Blair Bourgeois, utilise aussi la plateforme publique que lui offre *L'Évangéline* pour soumettre une lettre d'opinion au journal en 1967, avant même le début des activités de la CRESFC, dans laquelle elle déplore l'absence des femmes au sein des institutions clés en Acadie. Selon elle, de nombreuses Acadiennes sont qualifiées pour siéger au sein de ces différents postes clés en Acadie : « Est-ce que dans l'Acadie on ne pourrait pas trouver aussi une femme, fille ou religieuse, munie d'un degré universitaire dont l'envergure intellectuelle serait telle qu'elle puisse faire partie du bureau de direction de l'Université de Moncton ?[34] ».

Malgré cet usage de *L'Évangéline* par les militantes acadiennes pour clarifier leurs prises de position dans l'espace public, le quotidien, par l'entremise de son éditorialiste Jacques Filteau, n'hésite pas à dénoncer la futilité du mouvement féministe et à rappeler les différences entre les sexes. Même si ce dernier accepte que les femmes plaident pour certains droits, il estime qu'il est impossible d'obtenir l'égalité entre les sexes, notamment en raison des rôles traditionnels de mère et d'épouse que doivent jouer les femmes :

> Il faut toutefois garder à l'esprit que l'homme et la femme ne pourront probablement jamais être sur un même pied d'égalité. Car plusieurs facteurs autant physiques, physiologiques que psychologiques entrent en lice et la nature reprendra toujours le dessus. Car, en fin de compte, ce n'est pas l'homme qu'à imposer à la femme le « fardeau » (j'insiste sur les guillemets) de la grossesse, c'est la nature. Et toute femme normalement constituée aspire à la grossesse comme tout homme normalement constitué aspire à en être l'instrument[35].

Ainsi, cette prise de position en 1968 prédispose déjà la position des éditorialistes du journal lors de la publication du Rapport de la CRESFC

33. Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (24-25-26 avril 1970), p. 4 ; Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (lundi 27 avril 1970), p. 4 ; Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (mardi 28 avril 1970), p. 4 ; Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (mercredi 29 avril 1970), p. 4.
34. Mme Blair Bourgeois, « Une femme à l'Université ? », *L'Évangéline*, (vendredi 17 février 1967), p. 1.
35. Jacques Filteau, « Le statut de la femme », *L'Évangéline*, (lundi 15 avril 1968), p. 4.

en 1970. *L'Évangéline* ne se retient pas pour partager son mécontentement à l'égard du contenu du rapport en soulignant qu'il contient : « bon et du moins bon, même du très mauvais. [36] » Jacques Filteau semble craindre que les recommandations créent un rapport malsain entre les sexes :

> Il y apparaît comme un besoin, un désir outré de la part de certaines femmes, de celles qui ont fait l'enquête et préparé le rapport et de celles qui l'ont inspirée d'être assimilée ou semblable aux hommes, d'imiter les hommes à tout prix, comme s'il n'existait pas de différence physiologique et psychologique entre les deux. […] Nous avons trop d'estime pour nos mères, nos épouses et nos sœurs pour accepter même d'y penser[37].

Il est nécessaire de souligner que ces critiques ne tiennent pas compte des multiples réalités vécues par les femmes et les présentent comme un groupe uniforme.

Malgré ces critiques à l'égard du Rapport, ce sont surtout les recommandations liées à l'avortement et au contrôle des naissances qui frustrent *L'Évangéline* :

> En plus d'être un crime en soi, l'avortement même légalisé est la porte ouverte à l'euthanasie, à l'assassinat, un retour aux temps barbares où les forts tuaient les faibles, où le père tuait parfois le bébé naissant s'il était une fille, où la force était loi, où la femme elle-même reviendra plus ou moins à l'état d'esclave parce qu'elle est physiquement plus faible. C'est le christianisme qui a relevé la femme, qui lui a donné une dignité parfois supérieure à celle de l'homme, même s'il y a encore de l'amélioration à obtenir. […] Faut-il que ce soit des femmes qui, pour des visées bonnes en soi, rabaissent leur vraie grandeur et préparent leur déchéance [38] ?

UNE PERSPECTIVE DU NORD-OUEST – LE MADAWASKA

Pour ce qui est de l'hebdomadaire *Le Madawaska* dont ses opérations sont basées à Edmundston depuis sa fondation en 1913[39], 31 des 115 articles de notre corpus y sont publiés[40]. Parmi ceux-ci, deux se retrouvent sur la

36. Jacques Filteau, « Éditorial : la femme au Canada », dans *L'Évangéline*, 16 décembre 1970, p. 4.
37. *Ibid.*
38. Jacques Filteau, « Éditorial : L'avortement », *L'Évangéline*, (vendredi 18 décembre 1970), p. 4.
39. Les activités du journal sont encore basées dans cette ville durant la période étudiée. Voir Gérard Beaulieu, 1997 : 505.
40. Voir Figure 2 : Articles tirés du journal *Le Madawaska.*

première page du journal, tandis que le tiers des articles font partie de la rubrique *Le Coin d'Ève*. Durant la période concernée, le contenu du journal s'étend jusqu'à trois cahiers par semaine s'étirant jusqu'à 20 pages. Il se présente comme étant le « plus grand hebdomadaire des provinces maritimes[41] » malgré son contenu et son public majoritairement régional. Le quotidien ne mentionne qu'à deux reprises les activités de la CRESFC et fait fi des activités du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton.

Or, le journal n'ignore tout de même pas les questions qui touchent les femmes. À l'instar de *L'Évangéline*, dont les articles qui portent sur l'avortement sont surtout soulevés par la publication des recommandations du Rapport de la CRESFC, *Le Madawaska* semble surtout traiter de ces questions en 1968. Il faut noter que c'est à cette époque que le Parlement canadien modifie la loi sur l'avortement afin de décriminaliser l'acte. De ses 30 articles, la question de la planification des naissances semble dominer les thématiques liées à la situation des femmes dans *Le Madawaska*. En fait, neuf articles, incluant les cinq lettres d'opinions soumises au journal en 1968, traitent de la question de la planification des naissances et abordent une position pro-vie, appuyée par une argumentation à connotation religieuse.

Des membres du clergé, tels que le vicaire de la paroisse Immaculée-Conception d'Edmundston, interviennent dans le journal pour se prononcer sur la question de la planification des naissances. Dans une lettre publiée en deux parties, il explique que la vie existe au moment de la conception et quoique les femmes aient des droits en matière de naissances, ceux-ci sont éteints au moment de la conception :

> [La femme] a le droit de décider avant que l'enfant ne soit conçu. Elle a à sa disposition de nombreux moyens de prévenir la conception. Elle a également la responsabilité des conséquences d'un acte librement consenti. Toute discussion des droits doit tenir compte des valeurs morales et éthiques tout droit entraîne obligatoirement des obligations.
>
> Dès qu'un enfant est conçu, les droits de la femme cessent d'être absolument propres et personnels. La vie d'un autre être humain est en jeu ; il faut

41. Voir l'en-tête du journal *Le Madawaska*, 1967-1974, disponible à la Bibliothèque et Archives Canada, NJ.FM.2359, Amicus 7922903.

également tenir compte des droits du père ainsi que du droit de l'État à protéger toute vie humaine[42].

En fait, cette argumentation pro-vie s'aligne avec l'opinion populaire de la région, réticente à l'avortement, comme le soutient Katrina R. Ackerman. Cette dernière associe cette position répandue à la présence soutenue de L'Église dans les Maritimes. Les statistiques d'Ackerman sont révélatrices ; 371 245 habitants sur les 696 403 de la province se disent de confession catholique et pratiquants[43] (Ackerman, 2012 : 79). Or, même si le militantisme pro-vie est loin d'être synonyme de « catholique », il est quand même essentiel de souligner le haut taux de pratiquants à cette époque (Fournier et LeBlanc, 1983 : 77). De leur côté, Joel Belliveau et Frédéric Boily expliquent cette présence bien ancrée de l'Église en Acadie par le biais du statut minoritaire des Acadiens. Le transfert des institutions acadiennes à un État, dont la majorité de la population est anglophone, est inconcevable pour plusieurs Acadiens. Ainsi, ces derniers conservent un attachement plus poussé à ce qui reste de ses institutions nationales, dont l'Église (Belliveau et Boily, 2005 : 16).

Malgré l'opinion émise sur la planification des naissances, *Le Madawaska* a certaines prises de position qui s'alignent de près avec les idées proposées par le Groupe de femmes francophones de la région de Moncton et, par extension, la CRESFC. La place des femmes dans *Le Madawaska* est largement attribuable aux publications d'une femme au sein de l'équipe du journal. En 1968, le journal embauche Pierrette Verret à titre d'éditorialiste. Même si celle-ci n'est aucunement associée aux activités de la CRESFC ou au mouvement féministe, elle n'hésite pas à aborder des concepts et des idées qui en découlent, tout particulièrement en ce qui a trait à la place des femmes sur le marché du travail.

Dans le cadre de son éditorial du 4 août 1969, Pierrette Verret remet en question les choix du conseil scolaire en matière d'embauche. Selon elle, il est inacceptable que le conseil réserve aux hommes les positions au sein de la direction des écoles ou au sein de l'administration du conseil scolaire, alors que la majorité des employées de la commission scolaire sont des femmes qui occupent les positions liées à l'enseignement. Tout comme le revendiquent plusieurs autres militantes de la « deuxième vague », elle fait

42. Gilles Lebel, « La nouvelle loi de l'Avortement (suite) », *Le Madawaska* (jeudi 28 mars 1968), p. 10.

43. Voir aussi les travaux de Lianne McTavish (2015) afin d'obtenir un aperçu et une chronologie des débats sur l'avortement au Nouveau-Brunswick.

appel à l'abolition des stéréotypes tenaces concernant les sexes afin de permettre aux femmes de percer le plafond de verre au sein des commissions scolaires : « Pour des raisons, qui ne pouvaient être que des préjugés tenaces, on n'offrait pas aux femmes certaines fonctions administratives et consultatives pour lesquelles elles étaient amplement qualifiées[44] ».

De plus, Mme Verret utilise la plateforme qu'offre son poste au journal afin d'appuyer les démarches syndicales des infirmières du Nouveau-Brunswick. Elle acclame le travail que font les infirmières du Nouveau-Brunswick en plus de souligner les nombreuses compétences que celles-ci doivent acquérir[45]. Il faut se rappeler que l'Association des infirmières du Nouveau-Brunswick revendique le droit à des recours collectifs, et ce, depuis 1964. L'Association utilise même la plateforme publique qu'offre la CRESFC afin de trouver des appuis à sa cause (Kealey, 2008 : 8).

Pour ce qui est des mouvements féministes, Verret ne semble pas s'y opposer. En fait, elle reprend les mêmes thèmes relatifs aux rôles traditionnels des femmes présentés par Jacques Filteau afin de critiquer le fait que la société accepte avec difficulté que les rôles assignés aux sexes peuvent et doivent être transgressés. Sans les critiquer, elle rappelle que la société a pendant trop longtemps imposé des limites aux femmes en partie à cause de ces rôles : « Il existe même dans notre milieu qu'on voudrait évolué une certaine méfiance envers les femmes. On respecte l'épouse, la mère de famille, même la femme "objet de luxe", aussi longtemps que celle-ci demeure dans une servitude fonctionnelle[46] ». De plus, selon elle, les Nations Unies ne doivent pas se limiter à l'examen unique des droits de l'homme. Il est aussi primordial que l'ONU s'attarde aux droits des groupes minoritaires au sein de l'espace public, dont les femmes, afin de favoriser des espaces plus inclusifs[47].

À la tristesse du public du journal *Le Madawaska*, Pierrette Verret meurt dans un accident de voiture le 21 avril 1971. Ces éditoriaux étaient majoritairement appréciés par les lecteurs de l'hebdomadaire comme en témoigne quelques-uns de ses lecteurs qui ont soumis des lettres au journal

44. Pierrette Verret, « Deux femmes au Conseil Scolaire », *Le Madawaska* (lundi 4 août 1969), p. 4.
45. Pierrette Verret, « L'Infirmière », *Le Madawaska* (jeudi 19 juin 1969), p. 4.
46. Pierrette Verret, « Une recrudescence des mouvements féministes », *Le Madawaska* (lundi 21 janvier 1970), p. 4.
47. Pierrette Verret, « Les droits de l'homme… et de la femme », *Le Madawaska*, (mercredi 9 décembre 1970), p. 1.

acclamant les prises de positions de Mme Verret[48]. La mort de cette dernière met fin aux interventions du journal pour appuyer les idées qui découlent de la « deuxième vague » féministe.

CONCLUSION – LIBÉRER « LA FEMME », MAIS…

Il est essentiel de souligner qu'à l'heure de la CRESFC, la situation des Acadiennes est largement similaire aux réalités vécues par de nombreuses autres Canadiennes. Tout comme ces dernières, les Acadiennes rentrent massivement sur un marché du travail qui ne tient pas compte de leurs besoins. De plus, ces femmes se butent à une société et des idées sexistes, basées sur des stéréotypes, ce qui limite leurs opportunités. Ainsi, il n'est pas étonnant que les idées qui découlent de la « deuxième vague » et qui sont véhiculées par les activités de la CRESFC trouvent des preneuses en Acadie. Ces différentes conditions donnent naissance à une première forme d'organisation liée au militantisme féministe explicite chez les Acadiennes.

En s'organisant par l'entremise des outils qui sont mis à leur disposition au sein de leur milieu, ses femmes dressent pour une première fois le portrait de la situation des Acadiennes, en plus de jeter les concepts de base pour décrire leur situation particulière et précaire, grandement influencée par leur statut minoritaire. Par l'entremise de son travail, le Groupe de femmes francophones de la région de Moncton a tenté d'adapter les idées de la « deuxième vague » féministe à son milieu en empruntant et en appliquant des concepts utilisés ailleurs sur la scène nationale et internationale.

Quoique le travail du Groupe ait permis de jeter les bases du militantisme féministe en Acadie, il se doit de souligner que son existence et son organisation relèvent d'une grande part de la plateforme publique qu'a offerte la CRESFC et dans laquelle s'inscrivent ses activités. Ainsi, ces Acadiennes ont permis de rendre l'espace public de leur milieu propice aux prises de position concernant la situation des femmes par l'entremise de leurs activités à l'échelle régionale. L'évaluation de cet espace public, à la fois par les revendications de nature publique des militantes et les points de vue partagés dans la presse, démontre clairement qu'il y a des visions contradictoires quant à l'avenir de la place des femmes en Acadie.

48. « Pierrette Verret meurt dans un accident de la route, Le Madawaska est durement frappé », *Le Madawaska*, (mercredi 28 avril 1971), p. 1.

Ces prises de positions contradictoires aux idées de la « deuxième vague » argumentent en faveur du maintien des rôles genrés traditionnels, dont ceux de mère et d'épouse, qu'occupent les femmes. Par conséquent, l'analyse de la presse démontre qu'il y a peu de tolérance à l'égard de la planification des naissances et de l'avortement, marquant ainsi une limite auprès du public acadien de ce qui peut être revendiqué au nom de l'amélioration de la situation des femmes. Cette vision restreinte, et plutôt prescriptive, de la place des femmes en Acadie néglige de tenir compte des multiples réalités vécues par les femmes, incluant les particularités de la situation des Acadiennes. Ces limites et modalités de la redéfinition du rôle des femmes s'expliquent, en partie, par l'Église bien ancrée en Acadie, dont l'influence demeure très forte à l'heure de la « deuxième vague » féministe. Étant en situation minoritaire, plusieurs Acadiennes et Acadiens demeurent attachés à leurs institutions traditionnelles qui sont proches de l'Église en raison de l'absence d'un État national pour prendre la responsabilité de ces institutions.

Or, ces limites et modalités concernant la situation des femmes en Acadie n'empêchent pas les Acadiennes de s'exprimer. Quelques femmes, incluant les membres du Groupe de femmes francophones de la région de Moncton et Pierrette Verret, contestent au sein du même espace public cette image traditionnelle de la femme en Acadie. Elles n'hésitent pas à critiquer ces rôles genrés auxquels l'Acadie est attachée. Leurs concepts empruntés et développés, dont ceux de « doubles » et « triples minorités », permettent de définir leur situation pour en faciliter la contextualisation et la présentation au grand public. Ces femmes distinguent aussi clairement les rôles traditionnels qu'elles jouent, dont celui de ménagère, en fonction des milieux urbains et ruraux. Elles sont aussi conscientes des défis rencontrés et des luttes que mènent certaines associations professionnelles, dont la majorité des membres sont des femmes, et leur apportent leur soutien dans l'espace public. Elles vont même jusqu'à s'attaquer à certaines institutions acadiennes.

Bref, on peut donc décrire le militantisme de ces femmes et les organisations féministes dont elles sont membres comme paradoxaux à leur milieu minoritaire. Ces femmes se retrouvent dans une situation minoritaire qui implique des traditions et des institutions qu'elles remettent en question par l'entremise de leur militantisme. Or, cette remise en question est critiquée par les gens de leur propre milieu qui demeurent justement attachés à ces traditions et institutions, rendant ainsi la tâche de militer au sein de l'espace public ardu pour ces femmes en milieu minoritaire.

BIBLIOGRAPHIE

Bird, Florence (1996). « Reminiscences of the Commission Chair », dans Caroline Andrew et Sandra Rodgers (dir.), *Women and the Canadian State/Les Femmes et l'État Canadien,* Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 187-188.

Campbell, Gail G. (2010). « Are we going to do the most important things ? : Senator Muriel McQueen Fergusson, Feminist Identities, and the Royal Commission on the Status of Women » dans Suzanne Morton et Janet Guilford (*dir.*), *Making up the State : Women in 20th-Century Atlantic Canada*. Fredericton, Acadiensis Press.

Johnson, Marc (1997). « *L'Évangéline* contestée, 1966-1982 », dans Gérard Beaulieu (dir.), *L'Évangéline, 1887-1982 : entre l'élite et le peuple*, Moncton, Éditions d'Acadie, p. 347-372.

LeBlanc, Phyllis (1997). « Mémoire à la Commission des droits de la femme, présenté par un groupe de femmes francophones de la région de Moncton, le 3 août 1968 », dans Phyllis LeBlanc *et al. Entre le quotidien et le politique : facettes de l'histoire des femmes francophones en milieu minoritaire*, Gloucester, Réseau national d'action éducation femmes, p. 203-222.

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES CANADA

Fonds de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, Bibliothèque et Archives Canada, Ottawa, (R1170-0-7-F).

Mémoires :

Groupe de femmes francophones de la région de Moncton, mémoire nº 404, microfilm C-4882.

The New Brunswick Association of Registered Nurses, mémoire nº 432, microfilm C-4882.

Enregistrements audio des audiences publiques :

Fredericton, 226817-1971– 0016-090, septembre 1968, 1 heure, 41 minutes et 46 secondes.

Fredericton, 226817-1971– 0016-091, septembre 1968, 1 heure, 34 minutes et 10 secondes.

Fredericton, 226817-1971– 0016-092, septembre 1968, 1 heure, 7 minutes et 35 secondes.

JOURNAUX

Le Madawaska (Edmundston), Bibliothèque et Archives Canada, N° Amicus 7922903. Journaux de février 1967 à décembre 1970.

Gilles Lebel, « La nouvelle loi de l'Avortement (suite) », *Le Madawaska* (jeudi 28 mars 1968), p. 10.

Pierrette Verret, « L'Infirmière », *Le Madawaska* (jeudi 19 juin 1969), p. 4.

Pierrette Verret, « Deux femmes au Conseil Scolaire », *Le Madawaska* (lundi 4 août 1969), p. 4.

Pierrette Verret, « Une recrudescence des mouvements féministes », *Le Madawaska* (mercredi 21 janvier 1970), p. 4.

Pierrette Verret, « Les droits de l'homme… et de la femme », Le Madawaska, (mercredi 9 décembre 1970), p. 1.

« Pierrette Verret meurt dans un accident de la route, Le Madawaska est durement frappé », Le Madawaska, (mercredi 28 avril 1971), p. 1.

L'Évangéline (Moncton), Centre d'études acadiennes Anselme Chiasson. Journaux de février 1967 à décembre 1970.

Mme Blair Bourgeois, « Une femme à l'Université ? », *L'Évangéline*, (vendredi 17 février 1967), p. 1.

Jacques Filteau, « Le statut de la femme », *L'Évangéline*, (lundi 15 avril 1968), p. 4.

« Sœur Corinne Gallant dément que les femmes soient cloîtrées », *L'Évangéline* (mardi 1er octobre 1968), p. 2.

Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (24-25-26 avril 1970), p. 4.

Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (lundi 27 avril 1970), p. 4.

Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (mardi 28 avril 1970), p. 4.

Madeleine LeBlanc, « La femme au travail », *L'Évangéline*, (mercredi 29 avril 1970), p. 4.

Jacques Filteau, « Éditorial : la femme au Canada », dans *L'Évangéline*, 16 décembre 1970, p. 4.

Jacques Filteau, « Éditorial : L'avortement », *L'Évangéline*, (vendredi 18 décembre 1970), p. 4.

Moncton Transcript (Moncton), Bibliothèque publique de Moncton. Journaux du 1er septembre 1968 au 30 septembre 1968.

Rosemary Speirs, « Women Still Pregnant, Barefoot And In the Kitchen », *Moncton Transcript* (mercredi 11 septembre 1968, soirée), p. 19.

ENTREVUES

Entrevue avec Corinne Gallant, le vendredi 24 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.

Entrevue avec Madeleine Delaney-LeBlanc, le mardi 21 juin 2016, 13 h 30 à 15 h 30.

SOURCES PRIMAIRES PUBLIÉES

Rapport de la Commission royale d'enquête sur les femmes au Canada, Ministère Approvisionnement et Services Canada, Ottawa, 1970, 540 p.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Conrad, Margaret R. et James K. Hiller (2001). *Atlantic Canada : A Region in the Making*. Don Mills, Oxford University Press, 224 p.

Landry, Nicolas et Nicole Lang (2014). *Histoire de l'Acadie,* 2e édition. Québec, Septentrion, 467 p.

Landry, Nicolas et Nicole Lang (2001). *Histoire de l'Acadie*. Québec, Septentrion, 342 p.

Prentice, Alison *et al.* (1996). *Canadian Women : A History*. Toronto, Harcourt Brace Canada, 510 p.

MONOGRAPHIES

Adamson, Nancy, Linda Briskin, and Margaret Mcphail (1988). *Feminist Organizing for Change : The Contemporary Women's Movement in Canada*. Toronto, Oxford University Press, 336 p.

Armstrong, Pat, et Hugh Armstrong (2010). *The Double Ghetto : Canadian Women and Their Segregated Work*. Don Mills, Oxford University Press, 272 p.

Belliveau, Joel (2014). *Le « Moment 68 » et la ré-invention de l'Acadie*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 362 p.

Evans, Sara M (2003). *Tidal Wave : How Women Changed America at Century's End*. New York, Free Press, 304 p.

Freeman, Barbara M (2001). *The Satellite Sex : The Media and Women's Issues in English Canada, 1966-1971*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 362 p.

Gilmore, Stephanie (2012). *Groundswell : Grassroots Feminist Activism in Postwar America*. New York, Routledge, 192 p.

Gilmore, Stephanie (2008). *Feminist Coalitions : Historical Perspectives on Second-Wave Feminism in the United States*. Urbana, University of Illinois Press, 320 p.

Gleason, Mona (1999). *Normalizing the Ideal : Psychology, Schooling, and the Family in Postwar Canada*. Toronto, University of Toronto Press, 224 p.

Lamoureux, Diane (2001). *L'Amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 181 p.

Maillé, Chantal (1990). *Les Québécoises et la conquête du pouvoir politique : enquête sur l'émergence d'une élite politique féminine au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 194 p.

Stephen, Jennifer A (2007). *Pick One Intelligent Girl : Employability, Domesticity and the Gendering of Canada's Welfare State, 1939-1947*. Toronto, University of Toronto Press, 336 p.

Tulloch, Elspeth (1985). *Nous, Les Soussignées : Un aperçu historique du statut politique et légal des femmes du Nouveau-Brunswick, 1784-1984*. Fredericton, Conseil consultatif sur la condition de la femme du Nouveau-Brunswick, 151 p.

Timpson, Annis May (2001). *Driven Apart Women's Employment Equality and Chid Care in Canadian Public Policy*. Vancouver, UBC Press, 318 p.

PROSOPOGRAPHIES

Leblanc-Rainville, Simone (2012). *Corinne Gallant : Une Pionnière Du Féminisme En Acadie*. Moncton, Institut d'études acadiennes, 396 p.

COLLECTIFS

Andrew, Caroline et Sandra Rodgers (dir.) (1996). *Women and the Canadian State/Les Femmes et l'État Canadien.* Montréal, McGill-Queen's University Press, 392 p.

Beaulieu, Gérard (dir.) (1997). *L'Évangéline, 1887-1982 : entre l'élite et le peuple*. Moncton, Chaire d'études acadiennes, 416 p.

Beaulieu, Gérard (1995). « Media in Acadia », dans Jean Daigle (dir.), *Acadia of the Maritimes,* Moncton, Chaire d'études acadiennes, p. 485-522.

Carstairs, Catherine and Nancy Janovicek (2013). « Introduction : Productive Pasts and New Directions », dans Catherine Carstairs and Nancy Janovicek (dir.), *Feminist History in Canada : New Essays on Women, Gender, Work and Nation*, Vancouver, UBC Press, p. 3-22.

Elliot, Patricia et Nancy Mandell (2001). « Feminist Theories », dans Nancy Mandell (dir.), *Feminist Issues : Race, Class, and Sexuality. Third Edition*, Toronto, Prentice Hall, p. 23-48.

Grace, Joan (2014). « Politics and Promise : A Feminist-Institutionalist Anlysis of the Royal Commission on the Status of Women », dans Gregory Inwood and Carolyn M. Johns (dir.), *Commission of Inquiry and Policy Change : A Comparative Analysis*, Toronto, University of Toronto Press, p. 70-87.

Hewitt, Nancy (dir.) (2010). *No Permanent Waves : Recasting Histories of U.S. Feminism*. New Brunswick, Rutgers University Press, 472 p.

Lamoureux, Diane, Chantal Maillé et Micheline De Sève (dir.) (1999). *Malaises identitaires : échanges féministes autour d'un Québec incertain*. Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 204 p.

Laughlin, Kathleen A., et Jacqueline Castledine (*dir.*) (2010). *Breaking the Wave : Women, Their Organizations, and Feminism, 1945-1985*. New York, Routledge, 280 p.

Leblanc, Phyllis E., Monique Hébert et Nathalie J. Kermoal (dir.) (1997). *Entre le quotidien et le politique : facettes de l'histoire des femmes francophones en milieu minoritaire*. Gloucester, Réseau national d'action éducation femmes, 222 p.

Morton, Suzanne and Janet Guildford (dir.) (2010). *Making up the State : Women in 20th-Century Atlantic Canada*. Fredericton, Acadiensis Press, 326 p.

THÈSES

Morris, Cerise (1982). *No More Than Simple Justice : The Royal Commission on the Status of Women and Social Change in Canada*. Thèse de doctorat, McGill University, 597 p.

ARTICLES

Ackerman, Katrina R (2012). « Not in the Atlantic Provinces : The Abortion Debate in New Brunswick, 1980-1987 », *Acadiensis*, vol. 41, nº 1, p. 75-101.

Belliveau Joel et Frédéric Boily (2002). « Deux révolutions tranquilles ? Transformations politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, vol. 46, nº 1, p. 11-34.

Cardinal, Linda (1992). « La recherche sur les femmes francophones vivant en milieu minoritaire : un questionnement sur le féminisme », *Recherches Féministes* 5, nº 1, p. 5-29.

Cardinal, Linda, et Rachel Cox (2006). « La Représentation Des Femmes Au Sein Des Groupes Minoritaire : Le Cas Des Femmes Francophones Vivant En Milieu Minoritaire Au Canada », Canadian Woman Studies, 25.3/4, p. 91-96.

Fournier, Danielle (1983). « Quelques jalons du mouvement des femmes en Acadie », *Égalité*, nº 10 (automne), p. 37-51.

Fournier, Marie-Ange et Louise Leblanc (1983). « La question de l'avortement ». *Égalité*. nº 10 (automne), p. 75-93.

Freeman, Barbara M (1995). « Framing Feminine/Feminist : English-language Press Coverage of the Hearings of the Royal Commission on the Status of Women in Canada, 1968 », *International Journal of Canadian Studies—Revue international d'études canadiennes*, 11 (Printemps), p. 11-29.

Gruberg, Martin (1973). « Official Commissions on the Status of Women : A Worldwide Movement », *International Review of Education*, 19, nº 1 (March), p.140-47.

Kealey, Linda (2008). « No More "Yes Girls" : Labour Activism among New Brunswick Nurses, 1964-1981 », *Acadiensis* XXXVII, nº 2, p. 3-17.

Masson, Dominique (2006). « Engaging with the politics of downward rescaling : representing women in regional development policymaking in Québec (Canada) », *GeoJournal*, vol. 65, nº 4, p. 301-313.

Mctavish, Lianne (2015). « Abortion in New Brunswick », *Acadiensis* XLIV, nº 2 (Été/Automne), p. 107-130.

Morris, Cerise (1980). « Through Determination and Thoroughness : The Movement for a Royal Commission on the Status of Women in Canada », *Atlantis* 5, nº 2 (Printemps), p. 1-21.

Morton, Suzanne (2000). « Gen,der, Place and Region : Thoughts on the State of Women in Atlantic Canadian History », *Atlantis* 25, nº 1 (Fall), p. 119-28.

Sissons, Crystal ([s.d.]). « Engineer and Feminist : Elsie Gregory MacGill and the Royal Commission on the Status of Women, 1967-1970 », *Scientia Canadensis* 29, nº 2, p. 74-97.

Twohig, Peter (2014). « Are They Getting Out of Control ? », The Renegotiation of Nursing Practice in the Maritimes, 1950-1970 », Acadiensis 44, nº 1 (May 1), p. 91-111.

Volpé, Philippe (2016). « Soyons orgueilleuses, Mesdemoiselles, sachons nous suffire : femmes, genre, travail et espace public au tournant du 20e siècle », *Revue de la Société historique du Madawaska*, vol. XLIV, nº 3-4 (novembre), p. 53-74.

EN LIGNE

« Carmen Babineau » dans *Hommage NB*, [http://www.hommagenb.com/fr/necrologie/carmen-babineau-2011] (page consultée le 20 juillet 2016).

« Fonds Géraldine Cormier », dans *Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson*, [https://www.umoncton.ca/umcm-ceaac/files/umcm-ceaac/wf/wf/pdf/288-gelcorm.pdf] (page consultée le 10 août 2018).

« L'avènement des femmes dans le milieu de travail », dans *Statistique Canada* [http://www.statcan.gc.ca/pub/11-630-x/11-630-x2015009-fra.htm] (page consultée le 20 janvier 2017).

La perception féminine dans la parole sociale

De l'acadianité en contexte louisianais : *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse* (1877), autobiographie de Désirée Martin

Clint Bruce
Université Sainte-Anne

Un acte de courage civique éclaboussait les manchettes à la fin juin 2015 : Bree Newsome, cinéaste et militante afro-américaine de 30 ans, venait de grimper jusqu'au sommet du mât du capitole de l'État de Caroline du Sud afin d'en retirer le drapeau associé aux États confédérés d'Amérique, opposés au gouvernement fédéral des États-Unis pendant la guerre de Sécession (1861-65). Symbole de la nostalgie « Vieux Sud » et de l'oppression raciste aux yeux de beaucoup, cette bannière militaire se trouvait alors au centre des interrogations sur le massacre du 17 juin dans une église de Charleston, où neuf paroissiens, tous afro-américains, avaient perdu la vie aux mains d'un jeune suprématiste blanc ; découvert après coup, le site web de l'assassin affichait des images de ce drapeau. Le geste de Newsome surgissait donc au plus fort d'un débat public, ravivé par les revendications du mouvement *Black Lives Matter* contre la brutalité policière, sur le bagage mémoriel et iconographique de la Guerre civile américaine (Beetham, 2016).

Débat houleux qui n'a pas épargné l'héritage francophone de la Louisiane. À La Nouvelle-Orléans, parmi les quatre monuments ayant soulevé la controverse[1], l'imposante statue équestre du général créole Pierre Gustave Toutant de Beauregard (1818-1893), l'un des architectes de la

1. Il s'agit, en plus de la statue de Beauregard, de celles du général Robert E. Lee (1807-1870), chef des armées de la Confédération, et du président Jefferson Davis

stratégie militaire du Sud, s'est retrouvée sous les feux croisés de graffitis dénonciateurs et d'une manifestation pro-confédérée (« Photos », 2015 ; Larino, 2016), avant d'être relocalisée dans la nuit du 16 mai 2017[2]. À Lafayette, les contestations autour de la statue de Jean-Jacques Alexandre Alfred Mouton (1829-1864), général du Sud mort au champ de bataille, ont mis au grand jour le rôle des premiers Louisianais d'origine acadienne dans le développement de l'ordre esclavagiste dans leur nouvelle société d'adoption. Petit-fils d'un Acadien né à Grand-Pré en 1755 et devenu grand planteur après le Grand Dérangement, fils du gouverneur Alexandre Mouton (1843-46) qui présidera en 1861 la convention de sécession, Alfred Mouton fait partie de la famille fondatrice de Lafayette (Arceneaux [1972], 1981 ; Brasseur, Lyles et Martin, 2013). Toujours sans issue au moment d'écrire ces lignes, la polémique aura attiré des commentaires publics de la part du chanteur Zachary Richard, réticent à « juger les motivations des gens qui ont fait ériger la statue[3] » (Pierce, 2016 : 14 ; nous traduisons).

Quel que soit le jugement porté sur les générations passées, il n'en reste pas moins qu'il y va d'un élément constitutif de l'ethnicité *cadienne* en tant que résultante distincte et originale de la diasporisation des Acadiens. En contexte louisianais, il est impossible de séparer l'évolution de l'acadianité – c'est-à-dire, l'ensemble des discours entourant la légitimité d'une identité acadienne (cf. LeBlanc et Boudreau, 2016 : 82) – de la dynamique raciale, élément structurant de la société coloniale, puis états-unienne.

C'est afin de mieux saisir ces enjeux que nous étudierons dans cet article l'un des rares textes publiés d'un Louisianais acadien du XIX^e^ siècle, ou plutôt d'une Louisianaise : *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse* (1877), autobiographie de Marie-Désirée Martin, ancienne

(1808-1889), ainsi que d'un obélisque en hommage à une milice raciste, la Ligue blanche, qui mena une insurrection contre le gouvernement de l'État en 1874. Ces quatre monuments furent érigés entre 1884 et 1915.

2. En janvier 2016, la compagnie chargée de déménager les quatre monuments néo-orléanais, à la suite d'une décision du conseil municipal, renonce à son contrat après avoir reçu des menaces de mort (LaRose, 2016) ; fin août 2016, deux agences fédérales déclarent ne pas s'opposer à leur éventuel déplacement. Pour un témoignage oculaire, voir Bruce, 2017.

3. La solution proposée pour calmer les tensions au sujet de la statue d'Alfred Mouton, située devant l'ancien hotel de ville de Lafayette, consisterait à l'installer derrière la maison d'Alexandre Mouton, aujourd'hui un musée. D'aucuns (dont Zachary Richard) envisageraient un compromis « additif » plutôt que « soustractif », par l'ajout de statues représentatives de la diversité culturelle locale à proximité de celle de Mouton.

religieuse de la Société du Sacré-Cœur. Née en 1830 et fière descendante des « exilés de 1754 [sic] » (Martin [1877], 2008 : 6), l'auteure composait son livre à l'époque de la Reconstruction (1863-1877), ambitieux programme de réformes en vue de refonder un Sud post-esclavagiste. Les turbulences sociales et politiques de l'après-guerre forment le cadre explicite du récit de Martin dont la parution coïncide d'ailleurs avec la fin officielle de cette période.

Or, dans les décennies qui suivirent la défaite du Sud, la rébellion fut transfigurée par ses partisans en un combat noble et tragique, celui d'une glorieuse Cause perdue, pour une civilisation aux valeurs patriarcales et chevaleresques (Foster, 1987). C'est cette interprétation qui, généralisée par la volonté de réconciliation nationale entre populations blanches du Nord et du Sud, se répandra et fera école. C'est donc l'une des grandes ironies de la Guerre civile américaine que ce furent les vaincus qui écrivirent l'Histoire. En s'insurgeant contre un prétendu « révisionnisme » historique, les défenseurs du patrimoine confédéré oublient parfois que ces symboles furent au départ imposés eux aussi dans une volonté d'agir sur le récit collectif.

Peu étudiées, *Les Veillées d'une sœur* dévoilent une perspective alternative, susceptible de renouveler notre compréhension de l'histoire des idéologies et des identités en Louisiane, et du fait acadien tout particulièrement. Bien que façonnées par le vécu singulier de l'auteure, ses considérations, livrées au moyen d'une écriture à l'expression sentimentale, n'en sont pas moins ancrées dans l'expérience de sa communauté. Or, face à l'instabilité sociale et aux difficultés économiques dont Martin fut témoin, sa vision est explicite : « [P]our tous les créoles Louisianais, la noble conduite des Acadiens doit servir d'exemple » ([1877] 2008 : 6).

Ce qui nous intéressera surtout dans cet ouvrage, c'est la mise en valeur de l'acadianité féminine, contrepoids à l'idéal de la femme véhiculé par la mythologie de la Cause perdue. Si, en vertu de celle-ci, les femmes blanches sont posées en premières victimes de la chute de l'ordre patriarcal du système esclavagiste, la perspective de Martin s'inscrit en faux contre le rapport quasi doxique à la nostalgie d'après-guerre dont participe la figure de la « Belle du Sud », et cela malgré le fait que sa famille, modeste pourtant, possédait des esclaves, à l'instar d'un grand nombre de Louisianais d'origine acadienne.

En examinant ces contradictions, leur fond historique ainsi que la volonté de les résoudre, nous verrons qu'il ne s'agit de rien de moins que de la destinée du pays d'adoption des Acadiens, la Louisiane, voire les

États-Unis tous entiers secoués par les crises de l'après-guerre auxquelles l'expérience acadienne, croit Martin, est appelée à offrir une voie de sortie.

DÉSIRÉE MARTIN, UNE VIE EN AUTOBIOGRAPHIE

Désirée Martin grandit près des rives du Mississippi, dans la Paroisse Saint-Jacques, l'un des berceaux de la Nouvelle Acadie louisianaise, à une centaine de kilomètres à l'ouest de La Nouvelle-Orléans. Elle aura 42 ans lorsqu'elle se retirera de la Société du Sacré-Cœur de Jésus au mois de juillet 1873. De son propre aveu, son entrée au couvent 26 ans plus tôt avait été impulsée par « [s]on respect affectueux pour [s]a mère » ([1877] 2008 : 150), veuve d'une dévotion extrême, et ce, dit-elle, au prix d'un « renoncement aveugle et absolu à [s]es désirs les plus légitimes » ([1877] 2008 : 98).

La rédaction des *Veillées d'une sœur* fut entreprise à titre de justification personnelle, car sa sortie de l'ordre et son retour dans la communauté avaient déclenché les médisances de « Dame Rumeur, si causeuse » (Martin [1877], 2008 : 261) ; les mauvaises langues du village lui imaginent tous les dérèglements : une liaison amoureuse, un caractère rebelle, une fugue ou encore une somme versée pour taire quelque scandale ([1877] 2008 : 262-265). *Les Veillées* assument la double fonction de récit autobiographique, servant à disculper l'auteure et à répondre de ses choix, et d'ouvrage de morale à l'intention de ses nièces et neveux, enfants de son frère Michel Martin[4] (Waggoner, 2008). Divisée en deux parties, l'œuvre est composée de 55 chapitres dont la dénomination de « veillées » reflète le ton intimiste, familial même, empreint de sa foi catholique, tout en faisant écho à la sociabilité acadienne des soirées de contes ; c'est en vertu de ce référent que la narratrice se dispense de « la sotte prétention d'avoir produit un chef-d'œuvre littéraire » (Martin [1877], 2008 : 34).

Vraisemblablement, Martin aurait composé son manuscrit entre 1873 et 1875, époque à laquelle elle dirigeait une école privée. Les circonstances exactes de la publication des *Veillées* n'ayant pas été élucidées, nous savons seulement que le livre fut imprimé à titre posthume, possiblement par des

4. Martin caractérise comme suit l'intention de son récit, qu'elle dédie à son frère Michel : « j'ai donc écrit pour toi, Frère chéri, tout ce que je n'aurais pu dire, et je transmets à tes enfants, comme un héritage et par forme de testament, les différents événements de mes 47 années de consolations et d'épreuves… de joies et de larmes » ([1877] 2008 : 33-34).

amis qui l'auraient confié à un éditeur de La Nouvelle-Orléans[5]. Nul n'étant prophète en son pays, l'ouvrage de Martin sera honni de ses concitoyens, puis à peu près oublié au fond de quelques bibliothèques et greniers de particuliers (Rémillard et Chachere, 2004 : xviii-xix ; Waggoner, 2008 : 12) ; le livre ne manquera toutefois pas d'attirer l'attention des spécialistes de la fin du XIX[e] siècle (Goodspeed, 1892 : 66 ; Fortier, 1894 : 31-32).

Il faudra attendre le XXI[e] siècle pour que *Les Veillées d'une sœur* revoient le jour et retrouvent un lectorat : une traduction anglaise de Claude Rémillard et Denise Chachere bonifiée d'une foule de renseignements biographiques, parut en 2004, suivie de l'édition annotée de May Waggoner (2008), aux Éditions Tintamarre. Malgré la richesse de la recherche contextuelle apportée par ces derniers, leur silence quasi total sur le discours de Martin sur l'acadianité, sur les enjeux de l'esclavage et sur le contexte de l'après-guerre, est, croyons-nous, symptomatique de contraintes d'optique de lecture que nous nous efforcerons d'expliquer dans la conclusion.

Avant d'explorer ces dimensions du récit, il conviendra de présenter la vie de Désirée Martin telle qu'elle la raconte elle-même. C'est après avoir retracé l'installation des Acadiens au pays par suite du Grand Dérangement – passages auxquels nous reviendrons en temps voulu – que Martin en arrive à la narration de son enfance, à partir de la V[e] Veillée (« Mon berceau »).

Marie Lise « Désirée » Martin naît le 8 septembre 1830 « dans une étroite maisonnette » perchée sur le bayou Lafourche ; ses parents, Michel Martin et Élise Le Bourgeois, déménagent quelques semaines plus tard, avec leurs trois enfants, dans le hameau de la Grande-Pointe, Paroisse Saint-Jacques, où toute la famille s'installe sur la propriété de son grand-père maternel. Le malheur frappe tôt et ne vient pas seul : son père est emporté par le choléra en 1833, sa sœur Éliza succombera également à la maladie six ans plus tard. Sa mère, tout en se retroussant les manches, s'enfonce dans une dévotion sévère. Gamine turbulente, la petite Désirée s'attire le sobriquet de « Mademoiselle de Trop », avant de trouver une première vocation, celle de gardienne d'oies. Au fil de ces chapitres empreints tantôt d'humour, tantôt de nostalgie, nous apprenons que sa famille possédait des esclaves, donc que « l'institution particulière » définissait le quotidien de la jeune Désirée.

5. Rémillard et Chachere formulent cette hypothèse compte tenu de l'inconséquence de certaines dates de la vie de l'auteure, que d'autres auraient modifiées par la suite (2004 : xviii). Ni eux ni Waggoner n'étudient la possibilité que les enfants de son frère – Michel étant décédé l'année précédente – s'en fussent chargés.

C'est à domicile que commence sa scolarisation, sous la direction de sa mère qui « ne pouvait songer pour nous à une éducation de collège ou de couvent » (Martin [1877], 2008 : 99). À l'âge de seize ans, Désirée entre comme orpheline au pensionnat du couvent de la Société du Sacré-Cœur de Jésus, école ouverte en 1826 par cette congrégation vouée à l'enseignement et rattachée à l'église Saint-Michel (Callan, 1937) où elle avait fait sa première communion (Martin [1877], 2008 : 127-130).

Face au vœu le plus cher de sa mère, Désiré hésite ([1877] 2008 : 203-206), puis se résout à accepter une vocation dite de raison. Sa lettre adressée à la supérieure de Saint-Michel n'en cache rien : « J'ai bientôt seize ans et ne me sens aucune idée de vocation religieuse » ([1877] 2008 : 163) ; toutefois, les explications pratiques qu'elle formule, en premier chef la mauvaise santé de sa mère, réussissent à convaincre. Après ses débuts dans sa paroisse d'origine, elle se rend au couvent de Grand-Coteau en 1849 pour commencer son noviciat, faisant à 18 ans son premier voyage en bateau à vapeur, de mauvais augure puisque le *New Iberia* s'échoue « dans le petit bayou qu'on nomme *Cou du Diable !* » ([1877] 2008 : 164) C'est dans cette maison dirigée par la Révérende Mère Maria Cutts (Anglaise dépeinte avec tendresse dans la XXX^e^ Veillée : « Le portrait d'une belle âme ») que Martin prend l'habit de postulante en 1850 et qu'elle prononcera ses vœux d'aspirante – « de pauvreté, de chasteté et d'obéissance » (*Règles*, 1828 : 6) – en 1853. Bien plus tard, en 1866, elle fixera son engagement par un vœu de « stabilité », dont les sœurs « ne pourront être relevées que par le Saint-Siège » (*Règles*, 1828 : 7), ce qui se fera en 1873.

Sa carrière de religieuse et d'enseignante la mènera loin de sa Louisiane natale. Peu avant la mort de sa mère en 1857, elle est affectée au couvent de Saint-Louis, où elle réside pendant près de trois ans avant de revenir dans la Paroisse Saint-Jacques. Après la guerre de Sécession, Martin séjourne en 1867-1868 à New York, au couvent de Manhattanville, et ensuite à Cuba. Cette île à laquelle elle consacre de somptueux tableaux ([1877] 2008 : 217-222) lui inspire une profonde affinité ; que Martin y voie ou non des ressemblances avec la culture louisianaise, elle n'hésite pas à qualifier la Grande Antille de « seconde patrie » ([1877] 2008 : 223). Toutefois, son attachement pour sa terre d'origine reste indéfectible : en s'éloignant de La Havane, Désirée s'écrie : « Ô patrie, je t'admire, mais tu n'es pas ma Louisiane ! » ([1877] 2008 : 239)

Ce sentiment patriotique est entériné par un geste symbolique posé à l'arrivée à La Nouvelle-Orléans, qu'elle relate comme si elle le racontait à ses nièces et neveux.

> Avant de mettre pied à terre, devinez donc, mes chers enfants, quelle idée enfantine me vint ? – De boire de l'eau de votre fleuve tant aimé ? – Tout juste, chère Louisa ; je me fis apporter un verre d'eau du Mississippi et je le vidai d'un trait en disant : « Fontaine, je ne boirai jamais de meilleure eau que la tienne. » ([1877] 2008 : 240)

Autant dire que, chez Martin, le discours sur le fait acadien que nous examinerons dans la suite s'ancre dans un imaginaire fortement (re)localisé et louisianisé.

Tableau – Lieux de résidence de Désirée Martin

1830 (sept.-oct.)	Paroisse Lafourche, Louisiane
1830 (oct.)-1849 (mai)	Paroisse Saint-Jacques (Grande-Pointe), Louisiane
1849 (mai)-1857 (sept.)	Grand-Coteau, Louisiane
1857 (sept.)-1860	Saint-Louis, Missouri
1860-1867	Paroisse Saint-Jacques (Convent), Louisiane
1867-1868 (avril)	Manhattanville, New York
1868 (avril)-1869 (oct.)	Cuba (Sancti Spíritus et Cerro)
1869 (oct.)-1872 (mai)	Paroisse Saint-Jacques (Convent), Louisiane
1872 (mai)-1873 (janv.)	Manhattanville, New York
1873 (janv.-sept.)	Paroisse Saint-Jacques (Convent), Louisiane
1873 (sept.)-1877 (8 nov.)	Paroisse Saint-Jacques (Grande-Pointe), Louisiane

Sa décision de se retirer du Sacré-Cœur ne signifie pas pour autant un rejet de sa foi ou de l'Église, bien qu'elle fasse part de son incompatibilité avec la règle des congrégations religieuses. Non seulement se défend-elle à maintes reprises sur ce point, mais Martin aura aussi entrepris une action concrète pour favoriser la pratique religieuse à la Grande-Pointe en recueillant des fonds pour la construction d'une chapelle, en concertation avec son frère. La petite église de Saint-Vincent-de-Paul ayant desservi le village

de 1875 à 1909, le geste de Martin ne passera pas inaperçu[6]. L'écrivain anglophone George Washington Cable (1844-1925), connu (et controversé) pour ses portraits réalistes de la vie créole, rapporte des propos qu'il aurait recueillis lors d'un passage dans la région, dans son recueil *Bonaventure : A Prose Pastoral of Acadian Louisiana* (1899) ; il en retire l'impression que « *the simple influence of her presence had kindled a desire for education in Grande Pointe not known before* »[7] (1888 : 85).

Nous ignorons où se situe la dernière demeure de Désirée Martin alors que les restes mortels de Michel, décédé quelques mois avant sa sœur, et des siens reposent dans une crypte familiale au cimetière de l'église Saint-Michel, à Couvent (Convent), à un jet de pierre du fleuve. C'est l'une des énigmes qui entourent ce texte.

Aussi le récit est-il troué de silences et d'ellipses, la plus remarquable recouvrant les années de la guerre, pourtant mouvementées. Certes, Martin évoque – en guise de critique sociale teintée de sarcasme – « [leur] application à recouvrer la prospérité matérielle annihilée par la guerre » ([1877] 2008 : 60), en plus d'une poignée d'allusions révélatrices. Par exemple, lors de son retour de Cuba, elle signale : « [l]e 18 [octobre 1869], j'étais à bord du vaisseau au triste souvenir "La Vaca", qui avait transporté nos exilés de 1861-64 à *Ship Island* » ([1877] 2008 : 231) – île au large de la côte mississippienne où l'armée fédérale avait emprisonné des agents confédérés, et notoirement des femmes espionnes. Son dernier voyage à Saint-Jacques se fait à bord du célèbre navire à vapeur *Robert E. Lee* ([1877] 2008 : 240), baptisé en 1866 en l'honneur du général sudiste, emblème de la Cause perdue. Sur ses expériences personnelles plane néanmoins une zone d'ombre, malgré laquelle nous croyons, à l'instar de Rémillard et Chachere, que notre compréhension de ses mémoires se doit de tenir compte de la trame historique dans laquelle s'inscrit le récit ([1877] 2004 : xiv).

6. L'historien ecclésiastique Roger Baudier, qui consacre une mention à la campagne de financement menée par Martin, qualifie celle-ci de « *pious and devoted lady* », en précisant que c'est son frère Michel qui fit don du terrain. La petite église aurait été détruite lors d'un ouragan en 1909 ([1939] 1972 : 449). Waggoner indique qu'elle fut remplacée par une autre chapelle et que celle-ci fut rasée à son tour lors du passage de l'ouragan Betsy, en 1965 (Martin, [1877] 2008 : 289).

7. « Il paraissait, d'après ce qu'ils ne dirent point et aussi ce qu'ils dirent, que la seule influence de sa présence avait fait naître à la Grande-Pointe un désir de l'instruction jusqu'alors inconnu. » C'est nous qui traduisons cette citation et toutes les autres provenant d'ouvrages en anglais.

Or, ce que nous constatons, en prêtant l'oreille aux réflexions de Martin, c'est qu'elle prise au plus haut point l'un des principes les plus débattus de son siècle : la liberté. Elle se décrit volontiers, jeune femme, comme « aimant [son] indépendance et [sa] liberté comme l'oiseau aime l'air et ses ailes » ([1877] 2008 : 150). Et c'est justement ce mot-là qui revient sous sa plume lorsqu'elle aborde, aux derniers jours de la Reconstruction, les questions de l'esclavage et de la guerre de Sécession.

PILIERS DE LA CAUSE PERDUE : FEMMES DU SUD ET FÉMINITÉ SUDISTE

Non seulement la période de la Reconstruction constitue-t-elle le cadre énonciatif de l'autobiographie de Martin, mais elle représente également, en raison des transformations socio-économiques qu'elle entraîne, une étape cruciale de l'ethnogenèse cadienne (Brasseaux, 1992 : 89-111)[8]. Le besoin s'impose donc de poser quelques repères.

À l'issue de la guerre, la nation états-unienne se trouve confrontée à des défis de taille ; ceux-ci comprennent la réintégration des États sécessionnistes au sein de l'Union, le statut et les droits politiques des esclaves affranchis et la revitalisation économique du Sud. Au cours des phases du programme dit de Reconstruction, les États de l'ancienne Confédération connaissent, et ce jusqu'en 1877, une occupation militaire dont l'un des objectifs est d'assurer le respect du nouveau régime des droits civiques[9]. Sur ce plan-là, des avancées majeures sont réalisées, parmi lesquelles, après le treizième amendement de la Constitution (1865) abolissant l'esclavage, le quatorzième (1868) qui confère la citoyenneté aux affranchis et, dans son sillage, le quinzième (1870) instaurant le suffrage masculin universel.

Les politiques de la Reconstruction se heurtent à une résistance acharnée de la part des conservateurs, qui inclut la terreur et la violence. Après 1877, lorsqu'ils reprennent le pouvoir à travers le Sud, le racisme d'État qu'ils érigent tel un rempart contre l'égalité sociale sera entériné par

8. Mes références de premier recours en ce qui concerne la Reconstruction sont, au niveau national, l'étude magistrale de Foner (1988) et celle, visionnaire, de Du Bois ([1935] 1998), sociologue afro-américain militant, et, pour la Louisiane, Taylor (1974), qui fait toujours autorité, ainsi que Tunnell (1984).

9. L'histoire politique distingue habituellement deux phases de Reconstruction : celle dite présidentielle, guidée au début par Abraham Lincoln et, après son assassinat, en avril 1865, par Andrew Johnson, dont les politiques se caractérisent par une certaine indulgence envers les rebelles ; et, à la suite de l'échec de cette dernière, la Reconstruction « radicale », menée par le Congrès à partir de 1867.

l'arrêt Plessy c. Ferguson (1896) de la Cour suprême, décision qui instaure la ségrégation raciale jusqu'aux années 1960. C'est pour cela que l'historien Eric Foner (1988) qualifie de « révolution inachevée » l'ensemble des efforts de réforme de l'après-guerre.

La Reconstruction en Louisiane comporte quelques particularités. Puisque l'armée fédérale s'empare de La Nouvelle-Orléans dès avril 1862, puis des paroisses longeant le Mississippi, ces régions deviennent un véritable laboratoire des mesures de réforme[10]. Le couvent de Saint-Michel, où réside Désirée Martin pendant la guerre, se trouve en zone libérée – ou occupée, c'est selon… Par sa dynamique raciale héritée des régimes français et espagnols, le caractère francophone et créole démarque la société louisianaise du reste du Sud ; ainsi, la participation aux affaires publiques des Créoles ayant eu le statut de gens de couleur libres, qui mènent la lutte pour l'égalité raciale, anime la vie politique d'une impulsion peut-être plus radicale qu'ailleurs.

L'apologie de la cause confédérée et le terme qui la nomme apparaissent très vite, dans le titre d'un ouvrage de 1866, *The Lost Cause : A New Southern History of the War of the Confederates* du journaliste Edward Pollard. Cinq ans plus tard, Frederick Douglass se lamentera dans les colonnes de son journal *New National Era* : « *The spirit of secession is stronger to-day [sic] than ever*[11] » ; alors que les luttes politiques font rage, le grand abolitionniste afro-américain se plaindra d'un « *deeply rooted, devoutly cherished sentiment, inseparably identified with the "lost cause", which the half-measures of the Government towards the traitors has [sic] helped to cultivate and strengthen*[12] » (1871 : 2). À ses yeux, la ténacité de ce « sentiment », lié aux revendications indépendantistes du Sud, servait déjà à légitimer la dépossession politique des Noirs. En peu de temps, les éléments de l'interprétation sudiste – la supériorité du traditionalisme du Sud et la justice de la cause – furent codifiés dans une véritable « tradition confédérée » (Foster, 1987). Reléguant l'esclavage au second plan, celle-ci est axée sur la commémoration, surtout

10. Du fait de l'évolution particulière de la situation en Louisiane, Tunnell (1984) propose une périodisation modifiée, en trois temps : la Reconstruction en temps de guerre (1862-1865), un « interrègne » marqué par de fortes instabilités et le retour en force des conservateurs (1865-1867), puis la Reconstruction radicale (1867-1877).

11. « L'esprit sécessionniste est aujourd'hui plus fort que jamais […]. » (Nous traduisons.)

12. « Il s'agit d'un sentiment bien enraciné et pieusement chéri, inséparablement identifié à la "cause perdue", que les demi-mesures du gouvernement envers les traîtres ont contribué à cultiver et à renforcer. » (Nous traduisons.)

sur l'apothéose du soldat confédéré pétri des vertus incarnées par le chef des armées Robert E. Lee, Beauregard et d'autres. Par la suite, c'est par volonté de réconciliation post-conflit que, oblitérant l'expérience des Noirs affranchis, le Nord (blanc) en vient à accepter peu ou prou la vision sudiste de la guerre ; ainsi, « *[i]n the popular mind, the Lost Cause represents the national memory of the Civil War ; it has been substituted for the history of the war*[13] » (Nolan, 2000 : 12).

Il y a jusqu'au discours historiographique qui sera pris en otage, pendant plus d'un demi-siècle, par cette légende qui, tout en fignolant une image d'Épinal de la vie des plantations, servira à escamoter les horreurs de l'esclavage et l'injustice raciale[14]. La persistance de ce récit fait encore l'objet de débats[15].

Or, il serait difficile d'exagérer le rôle joué par les femmes dans la création et la propagation de cette idéologie ; plusieurs avancent que ce sont des femmes, en fait, qui auraient fondé la tradition confédérée (Cox, 2003 : 2). Aussitôt la victoire de l'Union proclamée, des groupes de veuves et d'épouses, de filles et de mères de combattants, se constituèrent en *Ladies' Memorial Associations* ; alors que leur souci initial fut l'enterrement des morts, ces associations œuvreront, de concert avec des regroupements de vétérans, à l'organisation de manifestations commémoratives et à l'installation de monuments à la gloire des Confédérés. À partir des années 1890, ces efforts sont relayés par les Filles unies de la Confédération (*United Daughters of the Confederacy* – UDC), organisme qui exercera une influence considérable. L'érection de la statue d'Alfred Mouton à Lafayette est un exemple de leurs initiatives, les débuts du projet ayant coïncidé avec la fondation de la Section Général-Alfred-Mouton des UDC en 1914. Lorsque le monument est dévoilé en 1922, deux petites-filles de Mouton participent

13. « Dans l'esprit populaire, la Cause perdue représente la mémoire nationale de la Guerre civile ; elle s'est substituée à l'histoire de cette guerre. » (Nous traduisons.)

14. Foster souligne à quel point l'institutionnalisation de la discipline historique, par exemple à travers les activités de la *Southern Historical Society*, fondée en 1868 par un général confédéré (1987 : 50), ainsi que sa professionnalisation universitaire (180-191), marche de pair avec le culte mémoriel de la Cause perdue.

15. Pour Foster (1987), le déclin de la tradition confédérée se situe autour de la Première guerre mondiale, tandis que des études plus récentes font état de l'impact à long terme de l'idéologie de la Cause perdue (Cox, 2003 : 165 ; cf. Blight, 2002). Une controverse sur le traitement des causes de la guerre dans les manuels d'histoire des écoles du Texas (voir l'article du *Houston Chronicle* [Wermund, 2015]), polémique survenue en même temps que la montée du mouvement *Black Lives Matter*, tendrait à confirmer la pérennité de l'interprétation sudiste.

à la cérémonie, en présence du gouverneur de la Louisiane[16]. Ces associations se dotent également d'une vocation éducative au service de la Cause perdue. Multipliant leurs activités en ce sens, les UDC fondent des centres d'archives, organisent des concours pour écoliers et tâchent de surveiller le contenu des manuels scolaires.

Plus largement, cette implication de la part des femmes a pour résultante une présence inédite dans la vie publique. Certaines d'entre elles se font oratrices et conférencières pour leur cause, alors que d'autres prennent la plume[17]. Leur prise de parole s'inscrit dans une mutation caractérisée par la participation accrue des femmes à la vie économique ; à la fin du XIX[e] siècle, les Louisianaises blanches investissent de nombreuses sphères d'activité : journalisme, éducation, commerce, emplois non traditionnels et même politique (Schuler, 1936). Quoique distincte du mouvement féministe de l'époque, duquel le milieu associatif pro-conféré se dissocie rigoureusement, cette nouvelle situation montre combien « *[g]ender boundaries fluctuated during and after the Civil War*[18] » (Grant, 2007 : 106).

Cela ne va pas sans créer une certaine contradiction dans la mesure où la promotion d'une féminité traditionnelle, sous la gouverne de relations patriarcales, constituera l'un des chevaux de bataille de cette mouvance (Cox, 2003 : 26). Comme le fait observer LeeAnn Whites, la tradition confédérée privilégie avant tout « *the particularly* female *experience of the white familial bond*[19] » (1995 : 166) : lors des manifestations publiques, la présence des femmes figurera, vis-à-vis des anciens combats sudistes, la maternité ou encore le dévouement virginal de la fiancée. L'hostilité aux revendications féministes de l'époque, de même que l'attachement à la

16. D'ailleurs, en 2016, l'organisme est toujours impliqué dans la défense du monument (Burgess, 2016).
17. En Louisiane, Robins (2003) décrit les contributions de trois de ces « mères de la Cause perdue », à savoir la romancière Sarah Dorsey (1829-1879) ; l'écrivaine et historienne Grace King (1852-1932), particulièrement intéressée par la société créole ; et l'historienne Ann E. Snyder.
18. « Les frontières de genre ont fluctué pendant et après la guerre de Sécession. » (Nous traduisons.)
19. « Ce qui est valorisé à travers la persistance du lien entre les morts confédérés et les survivants de la guerre, ce sont les vestiges non seulement de la sphère domestique maîtrisée par l'homme blanc, tout particulièrement sa femme et ses enfants, par opposition aux sphères publiques, et masculines, du deuil, soit de sa région, de sa classe sociale ou de sa race ; mais c'est aussi l'expérience singulièrement *féminine* du lien familial des Blancs. » (Nous traduisons la citation intégrale.)

sphère domestique, est bien documentée, même si les aspirations des femmes sont loin de présenter une uniformité.

Force est de nous demander ce qui aurait motivé, de la part de nombreuses blanches sudistes, un militantisme mémoriel orienté vers le retour à un système qui les infériorisait, ou du moins qui limitait fortement leur autonomie.

Faust aborde ce paradoxe dans son livre *Mothers of Invention : Women of the Slaveholding South in the American Civil War* : « *In ladyhood southern women accepted gender subordination in exchange for continuing class and racial superiority*[20] » (1996 : 247). Confrontées à l'instabilité sociale et à « l'effrayante perspective de l'émancipation des Noirs » pendant le Reconstruction, les Blanches sudistes souhaiteront, toujours selon Faust, la réhabilitation du traditionalisme patriarcal. C'est de là que découlera la glorification hyperbolique de l'idéal féminin du Vieux Sud. Celui-ci s'incarne dans les archétypes de la « Belle du Sud » et de la matrone (Baym, 1992). Tandis que la première se présente comme « une princesse, oisive et libre », cette dernière se caractérise par son industrie, trempée toutefois dans une grâce et une élégance d'apparat (1992 : 193). Ces deux types reflètent la vision de l'ancienne élite des planteurs devenus défenseurs de la suprématie blanche ségrégationniste : « *As the highest product of the system, Southern women are to a large extent its justification*[21] » (1992 : 193). Le rapport quasi doxique à la nostalgie d'après-guerre vient compliquer le protoféminisme d'œuvres littéraires comme *Autant en emporte le vent* (1936) – « *very bad history, essentially a Lost Cause statement*[22] » (Nolan, 2000 : 30) –, roman et film dont le personnage principal, Scarlett O'Hara, donnera une image canonique de la Belle du Sud.

Ce cas de figure correspond peu à l'auteure des *Veillées d'une sœur*. Désirée Martin, elle, dispose d'autres modèles féminins : non seulement ses consœurs en religion, mais aussi, grâce à sa conscience historique et identitaire, des aïeules acadiennes qui avaient déjà su surmonter les épreuves du déracinement et des difficultés matérielles.

20. « À travers l'idéal féminin, les femmes sudistes avaient accepté la subordination sexuelle en échange de leur supériorité de race et de classe. » (Nous traduisons.)
21. « Suprême produit de ce système, les femmes du Sud en représentent, dans une très grande mesure, la justification. » (Nous traduisons.)
22. « Je présente des exemples tirés du grand récit de [Margaret] Mitchell comme étant de la très mauvaise histoire, essentiellement un énoncé de la Cause perdue. » (Nous traduisons.)

LES VEILLÉES D'UNE SŒUR : L'INTIMITÉ DE L'ESCLAVAGE

À califourchon sur le fleuve Mississippi, la région de l'actuelle Paroisse Saint-Jacques fut le premier berceau de la nouvelle Acadie louisianaise. C'est au poste de Saint-Jacques-de-Cabannocé que s'installèrent les premières familles accueillies par les autorités espagnoles en 1764, celles-ci représentant une vingtaine d'exilés de New York auxquels s'ajoutèrent l'année suivante un groupe d'environ 80 réfugiés de Halifax ainsi que les survivants de l'épidémie qui avait décimé le groupe dirigé par Joseph Broussard dit Beausoleil à l'ouest de l'Atchafalaya (Brasseaux, 1987 : 102). Malgré la présence d'autres colons créoles et européens, c'est l'élément acadien qui prime et qui s'imprime sur la toponymie : cette région fut bientôt connue comme la « Côte des Acadiens » et, en 1805, l'Assemblée législative du territoire d'Orléans créait le comté d'Acadie réunissant « les paroisses de St. Jacques et de l'Ascension communément appelées la première et la seconde Côte des Acadiens[23] » (Martin, 1816 : 133).

Or, la société créole à laquelle ces Acadiens vont s'adapter est très différente de celle qu'ils avaient connue en Acadie. Une historienne locale, Lillian Bourgeois, affirme sans ambages : « *St. James was founded and settled by farmers and planters and slavery flourished from its inception*[24] » ([1957] 1998 : 38). L'esclavagisme pratiqué par les Acadiens et leurs descendants est fort bien documenté. Un recensement effectué en 1779 dénombre 240 esclaves répartis parmi 57 % des ménages (De Ville, 1993). Par la suite, l'institution particulière prendra de l'ampleur au courant du XIX^e^ siècle : en 1810, ce sont 82 % des familles qui possèdent au moins un esclave. Il s'agit donc d'un phénomène dominant plutôt que marginal.

Qui plus est, la Paroisse Saint-Jacques se trouve au cœur de la « ceinture du sucre » du sud-est de la Louisiane. En raison de la quantité de main-d'œuvre nécessaire à la production sucrière, ce qui se traduit par de grands ateliers d'esclaves, l'esclavage devient un élément structurant : « *sugar transformed southern Louisiana from a society with slaves into a slave society*[25] » (Rodrigue, 2001 : 10). La manifestation la plus flagrante de cet héritage demeure, encore aujourd'hui, le cortège de luxueuses plantations, palais de

23. Ce district, qui n'a existé que pendant une décennie, n'est pas à confondre avec l'actuelle Paroisse d'Acadie, créée en 1886 et située à l'ouest de Lafayette.
24. « Saint-Jacques fut fondé et peuplé par des agriculteurs et des planteurs, et l'esclavage se répandit dès ses commencements. » (Nous traduisons.)
25. « [L]e sucre aura transformé le sud de la Louisiane, naguère une société avec des esclaves, en société esclavagiste. » (Nous traduisons.)

l'aristocratie plantocrate d'autrefois, se succédant le long du fleuve : Laura, Oak Alley, Bonsecours, Saint-Joseph, Le Petit Versailles…

La structure économique fonde une réalité démographique incontournable dans la mesure où les Noirs finissent par constituer une majorité écrasante de la population totale. Lorsqu'on constate par exemple qu'en 1870, sur 10 152 habitants, la population « de couleur » (*colored population*) représente 68 % (6 877 personnes) de Saint-Jacques – contre 32 % de Blancs (3 275) (Walker, 1872 : 208), force est de se demander s'il ne serait pas plus juste de qualifier cette région de « Côte des Africains » ou de « Côte sénégambienne » !

Il n'en reste pas moins que le Louisianais moyen d'origine acadienne ne fait pas partie de la classe des grands planteurs, même dans la Paroisse Saint-Jacques. La majorité d'entre eux possède cinq esclaves ou moins, ceux-ci servant de domestiques et de nourrices, d'ouvriers et de compagnons de travail. Dans ces conditions, l'esclavage prend des allures « d'institution intime », ce qui ressort clairement des *Veillées d'une sœur*, où Martin affirme avoir grandi sous l'aile de la vieille Man Manon ainsi qu'aux côtés des petits-enfants de cette dernière, Arsène, Angèle et Marie. Il n'est certes pas exclu que sa famille ait eu d'autres esclaves[26]. C'est d'ailleurs ce que révèle le recensement de 1850, où son frère Michel, tonnelier à ce moment-là, est signalé comme propriétaire de deux hommes noirs, âgés de 26 et 24 ans[27] ; nous pouvons facilement présumer qu'ils auraient été employés à la construction de la maisonnette que Michel a fait bâtir pour sa mère et sa sœur, décrite par Martin dans la XXI[e] Veillée ([1877] 2008 : 137-138).

Évoquée avec tendresse à plusieurs reprises, la « vieille servante » Man Manon occupe une place non négligeable dans le récit. Ayant nourri de son lait les enfants de la famille Martin-Bourgeois[28], elle exerce une influence particulière sur eux, comme en témoigne cette intervention auprès de la jeune Désirée au comportement excessif :

---

26. Le recensement de Cabannocé de 1779 indique déjà la présence d'un esclave chez l'arrière-grand-père de Martin, Michel Bourgeois (De Ville, 1993 : 18).
27. « United States Census (Slave Schedule), 1850 », database with images, FamilySearch (https ://familysearch.org/pal :/MM9.3.1/TH-267-11123-175893-11 ?cc=1420440 : 22 May 2014), Louisiana > St. James > St. James Parish > image 75 of 93 ; citing NARA microfilm publication M432 (Washington, D.C. : National Archives and Records Administration, s.d.).
28. L'auteure précise à cet effet que nous [l]'« appelions Man Manon à cause de son âge et de ses services » ([1877] 2008 : 91).

> – Ah ! Mamzelle, c'est ben de valeur, disait-elle, qu'une peau noire comme la mienne soit obligée de vous faire la remontrance, mais comme vous le savez, *je sus ben vieille*, j'ai deux fois l'âge de votre mère, c'est ce qui me donne la *parmission* de vous reprocher ; aussi je vous le dis tout *net et clair*, vous êtes ben sûr la plus *trubulente* et la plus carnassière des petits-enfants de mon vieux maître. Sans mentir, allez, mamzelle Dési, si vous ne restez pas *tranquine* Croquemitaine et la Christine finiront par le savoir ; ils viendront, l'un ou l'autre, vous passer par le tuyau de la cheminée ; puis, adieu mamzelle ! vous êtes flambée à tout jamais !… ([1877] 2008 : 91)

De ce passage très riche et très révélateur, ne retenons ici que deux observations. La première est d'ordre linguistique : au lieu du créole louisianais auquel nous aurions pu nous attendre, Man Manon s'exprime dans un français qu'on dirait truffé d'acadianismes. Deuxièmement, sa réprimande révèle que c'est elle qui assure la transmission de la tradition orale, la Christine – ou le Père Noël – étant particulièrement associée au folklore cadien. Ailleurs, à la suite du décès de la mère de Désirée, c'est en s'entretenant avec une autre esclave qui a « partagé si fidèlement les travaux et les peines de la famille » ([1877] 2008 : 84-85) que Désirée recueille des renseignements sur la vie de sa mère avant sa naissance. Ainsi apparaît-il que ces esclaves domestiques forment des chaînons indispensables de l'identité collective et de la mémoire familiale.

Cependant, de tels portraits sympathiques – reconnaissants même – ne signifient guère, en eux-mêmes, une opposition quelconque à l'esclavage. La figure de la « Mama », fidèle, intégrée à l'unité familiale et contente de son sort, constitue un élément clé du mythe de la Cause perdue. C'est tout le sens qui se dégage du vibrant hommage à « *The Old Black Mammy* » paru en 1918 dans le magazine *Confederate Veteran* sous la plume du journaliste James Callaway (1847-1920), ancien combattant confédéré de Géorgie. Tout en insistant sur la « *position of trust and confidence in nearly every white family of importance in the South*[29] » (Callaway, 1918 : 6) dont jouissaient ces domestiques, l'auteur en tire un dard politique en blâmant les politiques radicales de la Reconstruction, « *a curse to both races* » (1918 : 45).

29. Nous nous permettons de traduire tout l'incipit de l'article : « La plus singulière personnalité associée au temps de l'esclavage était la vieille "mammy" noire, qui occupait une position de respect et de confidence auprès de presque toutes les familles du Sud de quelque importance. Ayant le rôle de nourrice des enfants de plusieurs générations, elle leur servait également de conseillère, en même temps qu'elle leur demandait des comptes stricts […]. »

Martin aurait pu en rester à ses souvenirs attendris de Man Manon. Elle se sert toutefois de cette évocation pour rattacher aux bouleversements politiques la mort de cette femme qu'elle n'a jamais revue après son départ au couvent :

> Elle avait anticipé la liberté des affranchis de 1864. Elle était allée, j'espère, affranchir plus heureusement son esclavage, à la grande patrie, où toutes les races sont libres et blanches, de la blancheur sans mélange des vrais affranchis de la douleur et du travail. ([1877] 2008 : 158)

Loin de réserver ce vœu à un seul être chéri, Martin souhaite « [h]onneur, bonheur et liberté […] à tous les fidèles et dévoués noirs » dont le sort leur avait réservé des « jours de servitude, et pour ma patrie, hélas ! jours stigmatisés d'une tache regrettable » ([1877] 2008 : 158).

Ce qu'il faut souligner également, c'est que cette « tache regrettable » touche tout autant la vie et les institutions des religieuses du Sacré-Cœur en Louisiane. Considérons la fondation du couvent de Grand-Coteau, où les esclaves de la veuve Smith, bienfaitrice de l'ordre, sont chargés de la fabrication de meubles. Ensuite, c'est en 1823 que la Société fait l'acquisition d'un premier esclave, Frank, avant d'en acheter d'autres au fil des ans, jusqu'à des familles entières occupant un hameau sur les terres du couvent (Callan, 1937 : 133-134). Callan explique que « *[t]he care of the slaves was a grave responsibility for the nuns*[30] » (134) qui s'occupent, entre autres, de l'instruction religieuse des enfants. Par ailleurs, il n'était pas rare qu'une postulante, à son arrivée au couvent, soit accompagnée d'une jeune Noire, en guise de dot.

Bien que Martin passe sous silence cet aspect de la vie du couvent, comment douter que l'ensemble de ses expériences aient nourri son rejet de l'esclavage et façonné sa vision morale plus largement ? Il en est sûrement de même de la guerre de Sécession et des premières années de la Reconstruction pendant lesquelles elle demeure au couvent de Saint-Michel.

Dès le départ, l'avènement de la guerre avait infligé au couvent de Saint-Michel son lot de difficultés : baisse d'inscriptions, pénurie des denrées et inquiétudes quant à la fidélité des esclaves (Callan, 1937 : 520). Dans la foulée de la prise de La Nouvelle-Orléans par l'armée fédérale en avril 1862,

30. « Le soin des esclaves fut une importante préoccupation pour les religieuses. » (Nous traduisons.)

les paroisses du fleuve ne tarderont pas à subir les remous du conflit[31]. Le couvent est dirigé alors par la Révérende Mère Anna Shannon, Irlandaise à la main de fer. Ayant organisé des efforts de soutien aux troupes confédérées, les sœurs encourent les soupçons des autorités fédérales au moment de leur arrivée. Survient à ce moment-là un incident devenu célèbre lorsque Shannon hisse le tricolore français plutôt que de maintenir le drapeau confédéré ou, malgré les instances des officiers fédéraux, de faire flotter celui des États-Unis. Habile diplomate, elle finit par tirer son épingle du jeu : le couvent jouit de bonnes relations avec les autorités sans se mettre à dos la population blanche locale.

Au gré des transformations suscitées par la guerre intervient naturellement une rupture dans les rapports entre Blancs et Noirs. L'émancipation générale donnera aux affranchis la possibilité de refaire leur vie autrement, ou ailleurs. Il semble néanmoins qu'à Saint-Michel il n'y ait qu'une seule affranchie qui se soit prévalue de cette option. Tout autre sera la question des relations de travail, les anciens esclaves étant devenus, pratiquement du jour au lendemain, des travailleurs salariés. Même si la situation du couvent ne ressemble pas forcément à celles des plantations, il se produit à la maison de Saint-Michel un incident notable. Le 1er janvier 1864, les ouvriers noirs du couvent seraient venus formuler une demande d'augmentation de salaire, à laquelle la Mère Shannon aurait répondu qu'ils étaient libres de partir ; les Noirs du Sacré-Cœur se remirent, bredouilles, au travail (Bourgeois, [1957] 1998 : 39).

En résidence à Saint-Michel de 1860 à 1867, Désirée Martin aurait été témoin de ces événements et de bien d'autres encore. De retour de Cuba en 1869, elle aurait été présente pendant la phase la plus progressiste de la Reconstruction, inaugurée par la constitution de 1868, et les violences politiques qui l'ont accompagnée, comme l'affrontement armé survenu en 1870 dans la paroisse voisine de l'Ascension (Wilson, 1997).

Bien évidemment, les religieuses ne s'occupent pas de politique. Toujours est-il que le domaine de l'éducation se trouve hautement politisé, notamment autour de l'intégration des écoles (comme ce sera encore le cas au XXe siècle). Se pliant aux normes sociales, les établissements du Sacré-Cœur avaient été réservés jusque-là aux jeunes blanches. Toutefois, après la guerre, l'ordre œuvrera à la fondation d'écoles pour enfants noirs (Baudier,

31. La maison du Sacré-Cœur accueillera, par exemple, les Sœurs de la Charité de Donaldsonville, ville voisine dont les installations ont été endommagées par les bombardements (Baudier, [1939] 1972 : 428).

[1939] 1972 : 433-434 ; Callan, 1937 : 540-543). L'établissement privé que Martin ouvre après son retrait du Sacré-Cœur n'accueille que de petits blancs, ce qui alimentera la rumeur voulant qu'elle ait même refusé l'accès de sa petite école de la Grande-Pointe aux enfants noirs (Bourgeois, [1957] 1998 : 85). Sans qu'il soit possible de nous attarder sur cette histoire, soulignons seulement que c'est bien probable, quelles que fussent ses convictions personnelles, car il aurait suffi de la présence d'un seul enfant de couleur pour que les parents blancs tournent le dos à l'établissement[32]. D'ailleurs, les écoles confessionnelles étaient perçues comme un rempart au régime de l'intégration raciale, en vigueur de 1870 à 1877.

Comme l'ensemble du Sud, la Louisiane de l'époque de la composition des *Veillées* traverse une crise profonde et généralisée, à tous les niveaux : économique, politique, social et culturel. Les effets des conditions matérielles se font sentir dans tous ces domaines : après un redressement prometteur entre 1868 et 1872, une récession se dégrade en marasme économique à partir de 1873 (Taylor, 1974 : 358). S'ajoutent à ces bouleversements une corruption endémique et des violences à caractère politique et racial. Il y a donc une véritable crise morale face à laquelle l'expédient adopté par les Blancs, nous le savons, sera la suprématie blanche du régime de Jim Crow ; la nostalgie de la Cause perdue servira de support idéologique.

Quoique Martin rejette cette voie, elle se trouve néanmoins aux prises avec les contradictions de sa position ; c'est à cet égard que l'acadianité – le caractère acadien – se présentera comme une solution.

LES VEILLÉES D'UNE SŒUR : DE L'ACADIANITÉ (FÉMININE) EN CONTEXTE LOUISIANAIS

Le désarroi de Désirée devant la situation de son pays éclate au grand jour lorsqu'elle lance au ciel cette prière remplie de détresse :

> La Louisiane, autrefois bénie de toi, est devenue un nid d'oppression ; les oiseaux de proie la dévorent et l'étranger la délaisse en disant : Pauvre terre !… Sombre pays !… Nous ne te demandons pas pour elle le retour des années 1816 à 1861 ; ne lui rends jamais de prospérité basée sur l'esclavage ; mais, mon Dieu, par pitié, redonne-lui la liberté et la paix. D'un souffle de ta bonté, pousse loin de nos ports les *gun boats* et les formidables canonnières blindées,

32. Selon un rapport de 1874, il n'y aurait eu dans l'ensemble des établissements publics – donc, mixtes – des paroisses Saint-Jacques, Saint-Jean-Baptiste, Lafourche et Terrebonne, que 47 élèves blancs (Taylor, 1974 : 473).

> et défends-leur de revenir jamais troubler les eaux du paisible et vieux Meschacébé. ([1877] 2008 : 61-62)

Voici donc l'auteure prise entre deux feux. D'une part, l'esclavage est – et a toujours été – un mal profond, une véritable tare. D'autre part, ce passage n'en recèle pas moins le sentiment que les choses allaient mieux « avant ».

La Louisiane dépeinte dans *Les Veillées* est une société vermoulue par le matérialisme et l'indifférence flagrante à l'égard des obligations sociales. Martin, elle, manie sa plume obscure en moraliste pour dénoncer cette décadence. En s'adressant aux enfants de son frère Michel, au début du livre, elle affirme la nécessité de connaître l'histoire acadienne, et d'en tirer des leçons, à titre de moteur du récit :

> Approchez donc, enfants, et prêtez toute votre attention à l'histoire des Exilés, car pour vous, comme pour tous les créoles Louisianais, la noble conduite des Acadiens doit servir d'exemple et prouver que chez toutes les nations et dans tous les pays du monde, la vertu porte avec elle sa récompense. ([1877] 2008 : 6)

Nous remarquons que, contrairement à l'identification ethnonymique d'aujourd'hui, la population d'origine acadienne se considère comme faisant partie de l'ensemble des Créoles louisianais – c'est-à-dire de la population de culture latine née en Louisiane, toutes origines confondues.

Le but avoué de ce retour sur l'histoire de la Déportation et sur l'établissement des Acadiens en Louisiane – le thème des Veillées II : « Les Exilés de 1754 » et III : « Vive la hache et la charrue ! » – consiste à montrer les effets salutaires du respect des « traditions de leur première patrie, par l'ordre, le travail, la foi et la simplicité » ([1877] 2008 : 50). Malgré les épreuves du Grand Dérangement, les réfugiés s'étaient relevés et s'étaient pris en main « dans cette Louisiane qui venait de leur offrir un asile, des mains ouvertes et des cœurs de frères » ([1877] 2008 : 50), et où ils avaient prospéré « sous les plis ondulants de la bannière étoilée » ([1877] 2008 : 52) :

> Par l'influence productive des sueurs acadiennes, la Louisiane devint en moins d'un siècle l'Eden enchanté, le délicieux jardin des États-Unis : Le ciel lui souriait et l'abondance semblait prendre plaisir à reposer un sol naguère étouffé par la ronce ; tandis que les plaines superbes ondoyaient sous les brises du printemps, les prairies se couvraient de nombreux troupeaux, puis les moissons d'automne venaient enrichir les greniers de leurs gerbes et créer partout le bien-être qui rend la vie heureuse. ([1877] 2008 : 52)

Ainsi, il n'aurait fallu qu'un siècle pour qu'une nouvelle société renaisse des cendres de la Déportation : « En 1854, déjà, la colonie franco-cadienne, renouvelée par le créole louisianais, donnait au monde le spectacle d'une contrée florissante » ([1877] 2008 : 52).

Derrière cette insistance sur la prospérité des premières générations d'Acadiens louisianais se profile un démenti à l'égard des représentations négatives des Cadiens qui commencent à faire leur chemin au lendemain de la guerre, à la faveur de l'arrivée de journalistes des États du Nord (Brasseaux, 1992 : 101-104). Un billet de l'illustrateur Alfred Waud, « *Acadians of Louisiana* », paru dans *Harper's Weekly*, en donne la saveur :

> *These primitive people are the descendants of Canadian French settlers in Louisiana ; and by dint of intermarriage they have succeeded in getting pretty well down the social scale.*
>
> *Without energy, education, or ambition, they are good representatives of the white trash, behind the age in every thing [sic]. The majority of all the white inhabitants of these parishes are tolerably ignorant, but these are grossly so-so little are they thought of—that the niggers, when they want to express contempt for one of their own race, call him an Acadian nigger.* [. . .]
>
> *To live without effort is their apparent aim in life, and they are satisfied with very little, and are, as a class, quite poor. Their language is a mixture of French and English, quite puzzling to the uninitiated*[33]. (1866 : 670)

De concert avec les exposés les plus typiques et les plus méprisants à l'endroit de la société francophone rurale – consanguinité, paresse, manque d'instruction, inintelligibilité d'une langue bâtarde, etc. –, la racialisation des différences concourt à la délégitimation culturelle la plus totale : ce sont des rustres que « même » les Noirs dédaigneraient… Tout au plus

33. « Ces gens primitifs sont les descendants des colons canadiens-français en Louisiane ; à coups de mariages endogames, ils ont réussi à se rendre à peu près au bas de l'échelle sociale.

Sans énergie, ni éducation, ni ambition, ce sont d'excellents représentants de la "basse classe" des Blancs, arriérés en toutes choses. La majorité de l'ensemble des habitants blancs de ces paroisses est passablement ignorante, mais ceux-ci le sont de façon grossière – et cela à un point tel que les nègres, lorsqu'ils veulent exprimer du mépris à l'égard de l'un de leur race, le traitent de nègre acadien. […]

Vivre sans effort : tel semble être leur but dans la vie ; ils se satisfont de fort peu et, comme classe sociale, sont plutôt pauvres. Leur langue est un amalgame de français et d'anglais, assez déroutant pour les non-initiés. » (Nous traduisons.)

attribue-t-on aux Cadiens un immobilisme culturel non dépourvu de pittoresque, mais déphasé par rapport au progrès à l'américaine (Estaville, 1987).

Désirée Martin défend les siens en pleine connaissance de la mésestime qui pèse sur ce peuple qualifié par certains de « race de vils Cadiens » ([1877] 2008 : 48). Et elle réplique : « Loin de rougir de sa descendance, le créole devrait y reconnaître un titre plein de traditions qui l'obligent et de souvenirs qui lui font exemple » ([1877] 2008 : 54).

Or, cette image dépréciative touchait particulièrement les femmes. Brasseaux fait observer que la gravure de Waud : « *Washing Day Among the Acadians of the Bayou Lafourche, Louisiana* », l'une des rares représentations visuelles d'une famille d'origine acadienne de cette époque, où nous voyons des Acadiennes montrant leurs jambes, écartées pour laver leurs vêtements, tandis qu'une autre fume sa pipe, communique « *a clear message of cultural and moral depravity to Victorian America*[34] » (1992 : 102).

En amont de ce contexte culturel, se trouve celui, plus immédiat, d'une crise de genre, de la féminité, provoquée par la guerre de Sécession. Un observateur du milieu du XX^e^ siècle prétendra : « *In 1860 the South became a matriarchy*[35] » (John Andrew Rice, cité dans Smith et Wilson, 1999 : 136). Si l'observation confine à l'hyperbole, il n'en est pas moins vrai que le statut des femmes blanches subit un changement radical, initialement à cause de l'absence des hommes, plus tard en raison du chamboulement des institutions sociales et de leur déclin socio-économique (Scott, 1970 ; Foster, 1987) ; cette nouvelle situation est vécue par beaucoup comme une déchéance. L'historiographie des dernières décennies met en relief la ténacité du conservatisme culturel chez les femmes blanches sudistes, attitude qui représente une résistance, voire un refus du nouvel ordre de l'après-guerre. Le rejet du travail en fait partie ; c'est ce que révèlent, par exemple, des témoignages devant le Congrès de sudistes blanches se plaignant d'avoir à faire elles-mêmes des tâches ménagères, jusqu'à en imputer la faute aux *Yankees* (Foster, 1987 : 31-32).

Tout le monde n'y voit pas qu'une catastrophe. Au tournant du XX^e^ siècle, la Louisianaise Caroline Merrick écrit dans ses mémoires : « *So in those days of awful uncertainties when men's hearts failed them, it was the woman who brought her greater adaptability and elasticity to control*

34. « […] une image en clair de la dépravation culturelle et morale aux yeux de l'Amérique victorienne. »

35. « En 1860, le Sud devint un matriarcat. » (Nous traduisons.)

circumstances, and to lay the foundations of a new order[36] » (Merrick, 1901 : 5). Or, chez Désirée Martin, c'est la femme acadienne qui possède déjà toutes les qualités requises pour relever ce défi face aux conditions de l'après-guerre.

La féminité acadienne véhicule le caractère absolu et exemplaire des Acadiens d'antan, caractère se résumant en la personne de son arrière-grand-mère, la vieille Osite. Bien que Martin se trompe sur le nom de jeune fille de son aïeule – en l'appelant Osite Trahant, curieuse méprise que la documentation confirme néanmoins[37] –, la vraie histoire d'Osite Gauthreaux (1736-1824) se retrouve dans l'odyssée acadienne qu'elle raconte : déportée de Grand-Pré, elle perd dans l'exil son mari, « dont les os ont blanchi, sans sépulture, au milieu des forêts vierges de la Virginie » ([1877] 2008 : 53) (en réalité, du Maryland). Arrivée en Louisiane, vraisemblablement vers 1767, « [c] » est donc inclinée sous le poids de son deuil et de sa pauvreté, sous le crêpe d'un déplorable veuvage, que notre bisaïeule commença la rude, mais salutaire école du travail, où se sont formés nos grands-pères et toute notre famille » ([1877] 2008 : 58). D'après le portrait brossé par l'auteure, Osite aurait passé chaque jour à nourrir ses animaux, à vaquer aux besoins du ménage et à s'occuper de ses champs, sachant « manœuvrer la pioche, la pelle, la charrue et la herse avec presqu'autant d'aisance que le pianiste dans l'exécution de ses gammes. » Tout se passe, selon cette vision du passé, comme si l'esclavage n'était ni nécessaire, ni même présent.

Martin souligne également la transmission et la pérennité de ces valeurs :

> J'ai vu encore, en 1839, mes tantes revenir de la plantation cotonnière habillées de guinée avec leur tâche de grabots[38] sur la tête et des souliers rouges

36. « Ainsi, en ces jours d'affreuses incertitudes où le courage des hommes leur a failli, c'est la femme qui sut user de son adaptabilité supérieure et de sa souplesse d'esprit afin de maîtriser les circonstances et de jeter les bases d'un ordre nouveau. »
37. Parmi les nombreux documents confirmant l'identité d'Osite Gauthreaux, nous avons repéré, dans les index de registres d'églises, son mariage avec Michel Bourgeois, c'est-à-dire l'arrière-grand-père de Désirée, natif de Beaubassin (Acadie), le 20 mai 1767 à La Nouvelle-Orléans (Woods, 1988 : 31) ; ainsi que la mention de son enterrement, à l'âge de 93 ans, le 31 août 1824, à l'église Saint-Michel, Paroisse Saint-Jacques (Diocèse de Bâton-Rouge, 1983 : 233). Rémillard et Chachere n'ont pas poursuivi cette piste et c'est l'incohérence de leur présentation de la lignée maternelle de Martin qui nous a poussé à approfondir notre enquête. Nous dresserons un portrait plus complet de la famille de l'auteure des *Veillées* dans un ouvrage à venir.
38. Des grabots sont des balles de coton.

> aux pieds. Pour elles, comme pour presque toutes les créoles de ce temps, le nom et l'usage des instruments aratoires et des ustensiles culinaires étaient aussi familiers que le lever du soleil. ([1877] 2008 : 58)

Comme bon nombre d'Acadiens de cette époque, employés comme ouvriers journaliers dans les plantations (Brasseaux, 1987 : 12), les tantes de Désirée travaillaient sinon comme esclaves, certainement côte à côte avec eux. C'est le modèle que Martin juge apte à faire face au présent.

Il y a là une conscience de classe qui traverse comme un fil rouge *Les Veillées d'une sœur*. Figure exagérée par rétroprojection, la « Belle du Sud » dessine l'incarnation idéalisée de la nostalgie du confort oisif d'autrefois, reposant sur le patriarcat esclavagiste. Évidemment, cette image aurait très peu collé au vécu du plus grand nombre de femmes, blanches ou noires, de l'avant-guerre. Ce qui frappe dans *Les Veillées*, c'est le rejet catégorique de cet idéal féminin. La vieille Osite, insiste Martin, aurait appris à ses enfants « à dédaigner l'honneur de rivaliser avec les hautes pimbêches, à peau de jouvin, qui se croient à cent piques au-dessus du sol parce qu'elles sont nées gantées, au milieu du cercle exclusif que l'orgueil du jour appelle "*la haute société*" » ([1877] 2008 : 58).

Cette déclaration nous paraît d'autant plus remarquable si nous nous rappelons les inégalités économiques des régions sucrières : l'aristocratie locale, Désirée l'aurait connue de près et elle aurait essuyé son dédain à son retour dans la vie laïque, en 1873. Ainsi recommande-t-elle aux destinataires de son récit :

> Vous ne rougirez donc pas, chères nièces, de trouver les premières marches de votre berceau au milieu d'un raboteux et dur sillon ; car c'est de cette souche vigoureuse, de ces natures franches, habituées à lutter avec les privations de l'exil, que nos pères ont dû apprendre à puiser dans un travail persévérant, le trésor supérieur qui supplée à tous ceux de la fortune. ([1877] 2008 : 59)

Quoique l'auteure évoque ici ses pères, victimes et réfugiés du Grand Dérangement, nous avons bel et bien compris que c'est le modèle de la femme qui est privilégié, que c'est elle le parangon des vertus acadiennes, incarnées par « la bonne maman Osite » ([1877] 2008 : 67) : tel est le sens de l'acadianité en contexte louisianais, à savoir la réussite par le travail, voire la valorisation du travail par et pour soi. Il s'agit là d'une éthique compatible à souhait avec le mythe américain et c'est à ses nièces qu'il incombe de porter ces valeurs – seule planche de salut à l'époque post-esclavagiste. Du coup, toute nostalgie du régime de l'esclavage semble être neutralisée.

Aussi louable que soit sa volonté de laver le péché de l'esclavage, aussi noble que puisse sembler le désir d'imaginer un passé – ainsi qu'un futur – où les descendants créoles louisianais des Acadiens préféreraient les récompenses du travail aux avantages de la hiérarchie raciale, reste une contradiction peut-être insoluble : imposer l'acadianité de la sorte revient à effacer la présence et la contribution des Noirs à la société louisianaise. C'est un problème que nous nous proposons d'explorer plus avant dans un ouvrage à venir.

CONCLUSION : L'IDENTITÉ ACADIENNE À L'ÉPREUVE DES *VEILLÉES*

La richesse de l'autobiographie de Désirée Martin, Louisianaise d'origine acadienne, est loin d'être épuisée. D'ailleurs, que les chercheurs y aient prêté si peu d'attention a de quoi étonner. À l'exception des auteurs des deux éditions modernes de l'œuvre, les louisianistes n'ont fait que la citer, tandis qu'elle reste ignorée des acadianistes du Canada.

Pourtant, c'est une source précieuse dans la mesure où le texte de Martin véhicule une vision endogène – bien qu'américanisée – de l'identité acadienne en Louisiane, entièrement exempte de la mythomanie à base d'*Évangéline* (à laquelle elle ne fait nulle allusion). On y découvre donc la vision que des Acadiens louisianais pouvaient avoir de leur propre histoire, transmise de façon organique au sein de la famille et de la communauté. La ressemblance des « femmes fortes » de la famille de Martin avec des « anti-Évangélines » modernes, telle la Pélagie d'Antonine Maillet, offre d'ailleurs de futures pistes de comparaison auxquelles nous avons préféré l'examen d'une problématique propre au contexte louisianais.

Nous croyons néanmoins que les questions soulevées en cours d'analyse devraient contribuer à une compréhension plus globale de l'acadianité.

Nous nous étonnons également que nos devanciers – à savoir Rémillard, Chachere et Waggoner – aient pu lire et commenter *Les Veillées* sans accorder la moindre importance aux idées de Martin au sujet du fait acadien, d'une part, et au rôle de l'esclavage, d'autre part. Nous hésitons à critiquer à outrance d'excellents chercheurs, à qui nous sommes bien sûr redevables ; toutefois, leur silence s'explique mal à moins de conclure qu'ils auraient jugé préférable de laisser tranquille l'eau qui dort au-dessus de l'identité acadienne. Il nous semble qu'il y a une autre raison liée à la condition de femme de Martin, c'est-à-dire qu'il serait plus facile, convenable même, de

limiter la portée de son discours à son double rôle de « sœur » en ramenant systématiquement ses propos aux sphères de la famille et de la religion.

C'est faire injustice à Désirée Martin.

Nous croyons profondément que son récit, quelque intimes que paraissent ses confidences, relève de cette « imagination sociologique » dont parlait C. Wright Mills ([1959] 2000), à l'intersection de la biographie et de l'histoire. Ce que Martin affirme sur l'état de sa société mérite d'être entendu et mis à contribution dans le cadre de questionnements peut-être pénibles sur le fait acadien. Isolée de sa famille, puis retirée de sa communauté religieuse, Désirée Martin a été tenue à l'écart de sa collectivité. Sa réintégration dans notre vision de l'expérience acadienne correspondrait sans doute à son vœu le plus cher.

Courageuse, certes, Désirée Martin n'a pourtant rien d'une Bree Newsome : loin d'elle l'audace de poser un tel geste public. Cependant, dans la mesure où cette Louisianaise du XIX[e] siècle aurait souhaité renouveler l'identité sur d'autres bases que la nostalgie esclavagiste, nous osons croire aussi qu'elle serait émue d'entendre la militante de 2015 proclamer : « *The Confederacy is neither the only legacy of the south nor an admirable one. The southern heritage I embrace is the legacy of a people unbowed by racial oppression*[39]. »

BIBLIOGRAPHIE

Martin, Désirée (1877). *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse*, Nouvelle-Orléans, Imprimerie Cosmopolite.

Martin, Désirée ([1877] 2004). *Evening Visits with a Sister or The Destiny of a Strand of Moss*, traduction, introduction et notes de Claude L. Rémillard et Denise R. Chachere, Manchester (Mo.), Independent Publishing Corp.

Martin, Désirée ([1877] 2008). *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse*, introduction et notes de May Waggoner, Shreveport, Éditions Tintamarre.

39. « La Confédération n'est ni le seul héritage du Sud ni quelque chose d'admirable. L'héritage du Sud auquel je m'identifie est celui d'un peuple invaincu par l'oppression raciale. » (Nous traduisons.)

Adams, David (2015). « Activist takes down Confederate flag outside South Carolina capitol », sur le site *Reuters*, 27 juin, [http://www.reuters.com/article/us-usa-shooting-south-carolina-idUSKBN0P70MJ20150627] (22 septembre 2015).

Arceneaux, William ([1972] 1981). *Acadian General : Alfred Mouton and the Civil War*, Lafayette, University of Southwestern Louisiana.

Baudier, Roger ([1939] 1972). *The Catholic Church in Louisiana*, [s.l.], Louisiana Library Association, Public Library Section.

Baym, Nina (1992). *Feminism and American Literary History, Essays*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press.

Beetham, Sarah (2016). « From Spray Cans to Minivans : Contesting the Legacy of Confederate Soldier Monuments in the Era of "Black Lives Matter" », *Public Art Dialogue*, vol. 6, nº 1, 9-33, [En ligne], [http://dx.doi.org/10.1080/21502552.2016.1149386] (28 août 2016).

Blight, David C. (2002). *Race and Reunion : The Civil War in American Memory*, Cambridge, Ma., Harvard University Press.

Bourgeois, Lillian C. ([1957] 1998). *Cabanocey : The History, Customs and Folklore of St. James Parish*, Gretna, Pelican Publishing Company.

Brasseaux, Carl A. (1987). *The Founding of New Acadia : The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*, Bâton-Rouge, Louisiana State University Press.

Brasseaux, Carl A. (1992). *Acadian to Cajun : Transformation of a People, 1803-1877*, Jackson, University of Mississippi Press.

Brassieur, C. Ray, Lionel Lyles et Michael S. Martin (2013). « Freetown As It Was and As It Is : The Freetown History Project Final Report », sur le site *Department of Culture, Recreation, and Tourism (Office of Lieutenant Governor)*, [http://www.crt.state.la.us/downloads/HP/freetown/FREETOWN%20FINAL%20REPORT.pdf] (30 août 2016).

Bruce, Clint (2017). « Le crépuscule des idoles de bronze », *Astheure*, 25 mai, [En ligne], [https://astheure.com/2017/05/25/filiere-louisiane-8/] (1er janvier 2019).

Burgess, Richard (2016). « Attorney : Any attempt to remove statue of Confederate Gen. Alfred Mouton in Lafayette could violate 1980 injunction », *The Daily Advertiser*, 23 février, [En ligne], [http://www.theadvocate.com/acadiana/news/article_0c4bc9d5-ce63-5530-bb75-09cd6ebca834.html] (19 juillet 2016).

Cable, George Washington (1888). *Bonaventure : A Prose Pastoral of Acadian Louisiana*, New York, Charles Scribner's Sons.

Callan, Louise (1937). *The Society of the Sacred Heart in North America*, introduction du Révérend Gilbert J. Garraghan, Londres, Longmans, Green and Co.

Callaway, James (1918). « The Old Black Mammy », *Confederate Veteran*, vol. 26, nº 1, 6 et 45.

Chachere, Denise R. et Claude L. Rémillard (2004). « Introduction to the Translation », dans Désirée Martin, *Evening Visits with a Sister or The Destiny of a Strand of Moss*, traduction, introduction et notes de Claude L. Rémillard et Denise R. Chachere, Manchester (Mo.), Independent Publishing Corp.

Cox, Karen L. (2003). *Dixie's Daughters : The United Daughters of the Confederacy and the Preservation of Confederate Culture*, avant-propos de John David Smith, Gainesville, University Press of Florida.

De Ville, Winston (1993). *The Acadian Coast in 1779 : Settlers of Cabanocey and La Fourche in the Spanish Province of Louisiana during the American Revolution*, Ville Platte, W. De Ville.

Diocèse de Bâton-Rouge (1983). *Diocese of Baton Rouge Catholic Church Records, volume 4, 1820-1829*, Bâton-Rouge, Diocèse de Bâton-Rouge.

Douglass, Frederick (1871). « Wasted Magnanimity », *The New National Era*, 10 août, p. 2.

Du Bois, W. E. B. ([1935] 1998). *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, introduction de David Levering Lewis, New York, The Free Press.

Estaville, Jr., Lawrence E. (1987). *Louisiana History : The Journal of the Louisiana Historical Association*, vol. 28, nº 2 (printemps), p. 117-140.

Faust, Drew Gilpin (1996). *Mothers of Invention : Women of the Slaveholding South in the American Civil War*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Foner, Eric (1988). *Reconstruction : America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, New York, Harper & Row.

Fortier, Alcée (1894). *Louisiana Studies. Literature, Customs and Dialects, History and Education*, Nouvelle-Orléans, F. F. Hansell & Bro.

Foster, Gaines M. (1987). *Ghosts of the Confederacy : Defeat, the Lost Cause, and the Emergence of the New South, 1865-1913*, New York, Oxford University Press.

Goodspeed Publishing Company (1892). *Biographical and Historical Memoirs of Louisiana*, vol. 2, Chicago, The Goodspeed Publishing Company.

Grant, Susan-Mary (2007). « To Bind Up the Nation's Wounds : Women and the American Civil War », dans Kleinberg, S.J. ; Boris, E. ; Ruiz, V. L. (dir.), *The Practice of U.S. Women's History : Narratives, Intersections, and Dialogues*, New Brunswick, Rutgers University Press, p. 106-125.

Larino, Jennifer (2016). « Confederate flag-waving protesters circle P.G.T. Beauregard statue Sunday », sur le site *Nola.com*, 17 janvier, [http://www.nola.com/politics/index.ssf/2016/01/confederate_monument_removal_p.html] (28 août 2016).

LeBlanc, Mélanie et Annette Boudreau (2016). « Discourses, Legitimization, and the Construction of *Acadianité* », *Signs and Society*, vol. 4, nº 6 (printemps), p. 80-108.

Lusher, Robert M. (1878). *Annual Report of the State Superintendent of Public Education, Robert M. Lusher, to the General Assembly of Louisiana, for the Year 1877*, Nouvelle-Orléans, imprimerie de *The Democrat*.

Martin, François-Xavier (1816). *Digeste général des actes des législatures du Territoire d'Orléans et de l'État de la Louisiane, et des ordonnances du gouverneur sous le régime territorial*, tome 2, Nouvelle-Orléans, Imprimerie de Roche Frères.

Merrick, Caroline (1901). *Old Times in Dixieland : A Southern Matron's Memories*, New York, Grafton Press.

Mills, C. Wright ([1959] 2000). *The Sociological Imagination*, New York, Oxford University Press.

Nolan, Alan (2000). « The Anatomy of the Myth », dans Gary W. Gallagher et Alan T. Nolan (dir.), *The Myth of the Lost Cause and Civil War History*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, p. 11-34.

Phillip, Abby (2015). « Why Bree Newsome took down the Confederate flag in S. C. : "I refuse to be ruled by fear" », *The Washington Post*, 29 juin, [En ligne], [https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2015/06/29/why-bree-newsome-took-down-the-confederate-flag-in-s-c-i-refuse-to-be-ruled-by-fear/?utm_term=.9fba8fdaab36] (1er août 2016).

« Photos : Statue of Confederate Gen. P.G.T. Beauregard in New Orleans spray-painted with "Black Lives Matter" » (2015), *The Advocate*, 6 août, [En ligne], [http://www.theadvocate.com/new_orleans/news/politics/article_556b95a5-e483-586c-aea0-0e0e372b2e94.html] (18 août 2015).

Pierce, Walter (2016). « A Monumental Question », *The Independent*, vol. 4, nº 6 (février), p. 12-15.

Pollard, Edward A. (1866). *The Lost Cause : A New Southern History of the War of the Confederates*, New York, E. B. Treat and Co.

Règles des Dames du Sacré-Cœur de Jésus (1828). Paris, Imprimerie ecclésiastique de Poussielgue-Rusand.

Robins, Glenn (2003). « Lost Cause Motherhood : Southern Women Writers », *Louisiana History*, vol. 44, nº 3 (été), p. 275-300.

Rodrigue, John C. (2001). *Reconstructing in the Cane Fields : From Slavery to Free Labor in Louisiana's Sugar Parishes, 1862-1880*, Bâton-Rouge, LSU Press.

Schuler, Kathryn Reinhart. (1936). « Women in Public Affairs in Louisiana During Reconstruction », *Louisiana Historical Quarterly*, nº 19, p. 668-750.

Scott, Anne Firor (1970). *The Southern Lady : From Pedestal to Politics, 1830-1930*, Chicago, University of Chicago Press.

Smith, Margaret Supplee, et Emily Herring Wilson (1999). North Carolina Women : Making History, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Taylor, Joe Gray (1974). *Louisiana Reconstructed, 1863-1877*, Bâton-Rouge, LSU Press.

Tunnell, Ted (1984). *Crucible of Reconstruction : War, Radicalism, and Race in Louisiana, 1862-1877*, Bâton-Rouge, LSU Press.

Waggoner, May (2008). « Introduction », dans Désirée Martin, *Les Veillées d'une sœur ou le destin d'un brin de mousse*, Shreveport, Éditions Tintamarre.

Walker, Francis A. (1872). *A Compendium of the Ninth Census (June 1, 1870)*, Washington, Government Printing Office.

Waud, Alfred R. (1866). « Acadians of Louisiana », *Harper's Weekly* (20 octobre), p. 670.

Wermund, Benjamin (2015). « State textbook standards on Civil War concern historians, activists », *Houston Chronicle*, 8 juillet, [En ligne], [http://www.houstonchronicle.com/news/houston-texas/houston/article/State-textbook-standards-on-Civil-War-concern-6373928.php] (8 septembre 2016).

Whites, LeeAnn (1995). *The Civil War as a Crisis in Gender : Augusta, Georgia, 1860-1890*, Athens, Ga., University of Georgia Press.

Wilson, James D. (1997). « The Donaldsonville Incident of 1870 : A Study of Local Party Dissension and Republican Infighting in Reconstruction Louisiana », *Louisiana History*, vol. 38, nº 3 (été), p. 329-345.

Woods, Earl C. (1988). *Sacramental records of the Roman Catholic Church of the Archdiocese of New Orleans, volume 2 : 1751-1771*, Nouvelle-Orléans, Archidiocèse de la Nouvelle-Orléans.

La quête des contes de Laure-Irène Pothier-McNeil, conteuse acadienne de Pubnico-Ouest

Jean-Pierre Pichette
Université Sainte-Anne

L'ÉDITION DES CONTES POPULAIRES

Dans un colloque international organisé à l'Université Sainte-Anne en 2008 et intitulé *Éditer des contes de tradition orale. Pour qui ? Comment ?,*[1] nous avons scruté l'épineuse question de l'édition des textes populaires en avançant des solutions pour aplanir les difficultés que résumait la problématique suivante : « Comment passer à l'écrit des récits de tradition orale sans tomber dans la réécriture des textes ni en donner un relevé phonétique desséchant ? Peut-on à la fois assurer la lisibilité du document oral et en garantir la valeur scientifique ? » (Pichette, 2009-2010b : 13) Cette rencontre avait pour dessein « de revoir, de mettre à jour et de peaufiner les modèles que nous avons pratiqués depuis une trentaine d'années en regard de l'expérience d'autres collègues dans des milieux et des contextes divers du monde francophone » (Pichette, 2009-2010b : 13) ; cet exercice préalable devait amorcer « le volet fondamental de la chaire Cofram – soit l'établissement d'un corpus de littérature orale (le projet Éclore) – afin de contribuer à la diffusion et de soutenir la relance des études en littérature orale » (Pichette, 2009-2010b : 13).

1. Les actes de ces journées internationales d'étude organisées les 23 et 24 octobre 2008 à l'Université Sainte-Anne sont parus dans un dossier spécial de *Port-Acadie. Revue interdisciplinaire en études acadiennes* (Pichette, 2009-2010a).

Se référant à leur fréquentation de cette littérature populaire et après l'examen de cas particuliers, les douze experts présents répondirent avec pertinence à ces interrogations légitimes qui débouchèrent sur la rédaction d'un « protocole pour la transcription des documents de source orale en vue de l'édition » (Pichette, 2009-2010d : 225-257). Pour bien situer cette réflexion dans la pratique qui avait cours depuis plus d'un siècle, tant en France qu'au Canada, et dont les solutions diverses étaient vérifiables, nous avons brossé l'aventure des traitements types qui ont marqué ce passage dans une étude éclairante : « De l'oral à l'écrit : toute une histoire » (Pichette, 2009-2010c : 147-224). Relayant les divers modes de collecte du texte oral – depuis la dictée, la notation de mémoire, la réécriture ou la sténographie, jusqu'au phonographe –, c'est l'enregistrement mécanique, exécuté à l'aide d'appareils de plus en plus précis, légers et permettant la captation de longue durée[2], qui, par sa très haute précision, allait engendrer de nouveaux problèmes à cause d'un malentendu sur les fins de la transcription. Les exemples présentés au cours de ces assises visaient à évaluer le traitement que les auteurs – tant les écrivains que les ethnographes – avaient réservé à l'oral dans les écrits qu'ils firent paraître durant les XIX^e^ et XX^e^ siècles en l'absence d'enregistrement sonore ou, au contraire, dans leurs transcriptions de récits dûment sauvegardés à l'aide de divers appareils. Ces délibérations collectives, sous forme de séminaire, portaient donc tantôt sur un manuscrit publié par un auteur ou sur une captation sonore mise par écrit. En dépit de la complexité du problème, il s'agissait d'analyser la méthode employée pour le passage de l'oral à l'écrit dans des cas relativement simples, ceux qu'on pouvait traiter sur la base d'un document original unique, qu'il soit manuscrit, imprimé ou enregistré.

Le cas de notre conteuse acadienne néo-écossaise est particulier. Il est beaucoup plus embrouillé aussi, en raison de la coexistence d'une documentation enchevêtrée dans des états nombreux, variés et dispersés. Les rassembler constitue déjà le défi principal qu'il faut d'abord surmonter et l'étape obligatoire à réaliser avant même de songer à leur édition. Cette note de recherche n'a d'autre propos que de démêler le répertoire à première vue insaisissable de la conteuse de Pubnico.

2. Disqueuse, enregistreuse sur fil métallique, magnétophone à ruban de papier, puis de plastique, à cassette, vidéographe, magnétoscope, vidéodisque, etc., ont été les appareils les plus utilisés.

L'INSAISISSABLE RÉPERTOIRE

La conteuse Laure-Irène Pothier-McNeil (1896-1968)

Née Laure-Irène Pothier le 19 avril 1896 à Pubnico-Ouest, la conteuse est la première fille – mais le troisième enfant des cinq[3] qu'eurent ses parents – de Jean-Henri Pothier (1863-1947 ?), de Sainte-Anne-du-Ruisseau, et d'Euphroisie-Armance [Hermance] d'Entremont (1863-1950), nés tous deux en 1863 et mariés à Pubnico-Ouest le 7 janvier 1891. On sait encore peu de choses sur sa formation, sinon que Laure-Irène Pothier obtint un brevet d'enseignement de l'École normale provinciale de Truro, en Nouvelle-Écosse[4] ; sa correspondance révèle qu'elle travailla comme institutrice à New-Edinburgh en 1929-1930, à Belleville en 1931, puis à Pubnico-Ouest à partir de l'année suivante, et qu'elle avait des connaissances musicales certaines. Elle épousa le 24 novembre 1931 Joseph Roderick McNeil, natif de Liverpool[5], père de deux enfants d'une précédente union, et ils eurent une fille, Marie-Catherine, née en 1934[6]. Le mariage du couple Pothier-McNeil ne dura pas et Laure-Irène éleva seule sa fille. En 1947, on la retrouve à la Baie Sainte-Marie, comme enseignante à Petit-Ruisseau. Laure-Irène Pothier-McNeil est décédée à 73 ans, le 10 décembre 1968[7]. Son répertoire de chansons et de contes, qu'elle tenait de la famille Pothier, notamment par l'entremise de sa mère, née d'Entremont, a attiré de nombreux folkloristes et chercheurs qui l'ont consigné au fil des ans, en tout ou en partie, lors de leur passage à Pubnico.

3. Par ordre de naissance, Alphée-Simon (1891), Stanislas-Joseph (1894), Laure-Irène (1896-1968), Hilaire-Henri (1897) et Catherine (1899).
4. Renseignement communiqué par Paul Saulnier, courriel du 29 avril 2016.
5. Joseph McNeil avait épousé Mary C. MacKinnon le 23 janvier 1917 et était le père de deux enfants : une fille, Jeanette, née en 1919, et un fils, John, né en 1924 (renseignements communiqués par Paul Saulnier, courriel du 25 avril 2016).
6. Marie-Catherine McNeil (1934-2008) épousa en 1962 le musicien Paul Saulnier.
7. Son monument funéraire indique, par erreur, 1969. Le nom de son époux et le sien y figurent avec le patronyme MacNeil.

Son répertoire

Si l'ampleur d'un répertoire dans le domaine de la chanson populaire se mesure en centaines de pièces[8], c'est plutôt en dizaines qu'on évalue celui d'un bon conteur. Ainsi, un corpus de dix à vingt-cinq contes forme déjà un bon, voire un très bon répertoire et, au-delà de cinquante contes, un corpus exceptionnel ; une seule conteuse aurait dépassé la centaine[9]. Avec ses douze contes, le répertoire de Laure-Irène Pothier-McNeil se situe en plein dans la norme. L'intérêt de cette collection repose, outre sa découverte surprenante dans le plus ancien village acadien, sur l'attrait exceptionnel qu'elle a exercé sur une douzaine de spécialistes qui ont fréquenté la conteuse durant quatre décennies et, de ce fait, sur la quantité des versions et la diversité des supports qui conservent sa documentation. Quant au contenu narratif, il trouve aisément sa place dans les grandes catégories de la typologie internationale.

En premier lieu, on rencontre deux contes d'animaux : *Le Loup, le renard et le baril de miel*, qui est une branche orale du *Roman de Renart* (AT[10] 15, 2, 2A et 38), et *La Chatte blanche et les quatre petits chats* (La

8. La « Liste des informateurs à grand répertoire dans le domaine de la chanson populaire au Canada français » que nous avons compilée montre que quelque 80 informateurs – dont 27 (33 %) sont des femmes – ont confié à des ethnologues entre 94 et 550 chansons. Voir Jean-Pierre Pichette, 2016 : 57-58.

9. La « liste des meilleurs informateurs dans le domaine du conte populaire au Canada français » regroupe environ 60 conteurs ; parmi ceux-ci, les répertoires les plus abondants sont acadiens et ce sont des femmes qui dominent : seule, Séraphie Daigle-Martin, de Richibouctou, N.-B., dépasse la centaine et trône au sommet avec ses 152 contes (223 versions ; coll. R. Richard et J.-P. Pichette). Elle est suivie par Odile Martin (M^me^ Xavier Martin), Sainte-Anne-de-Madawaska, 98 contes (coll. G. Massignon, C. Jolicœur et autres) ; par M. Hilaire Benoit, 94 contes, N.-B. (coll. R. Bouthillier et V. Labrie) ; par Exilda Doucette-Hébert, 93 contes (224 versions), Richibouctou, N.-B. (coll. R. Richard, J.-P. Pichette et R. Labelle) ; et par Délia Gallant, 90 contes, Île-du-Prince-Édouard (coll. L. Lacourcière). Voir Jean-Pierre Pichette, « L'Inventaire d'une mémoire richibouctoise – Exilda Hébert, conteuse », dans *Les Cahiers*, Société historique acadienne, vol. 34, n^o^ 1, mars 2003, p. 5 (note 5). Une vérification récente, faite le 2 octobre 2017 par Robert Richard dans les archives du Centre d'études acadiennes Anselme-Chiasson de l'Université de Moncton, confirme cette prédominance féminine.

10. Le sigle AT renvoie à la typologie internationale d'Antti Aarne publiée en 1910 et révisée par Stith Thompson en 1928 puis en 1961, *The Types of the Folktale* (Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, « Folklore Fellows Communications » 184, refondue enfin en 2004 par Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales* [1961] « Folklore Fellows Communications » 284, 285, 286, 3 vol.).

Chèvre et les chevreaux mangés par le loup, AT 123). On compte aussi huit contes merveilleux. D'abord, des adversaires surnaturels : *Le Gros Cheval blanc*, une variante de *Barbe Bleue* (AT 311), *La Grosse Bête noire*, récit de la fuite magique et d'une jeune fille transformée en cheval (AT 314), *Les Trois Petites Filles perdues dans le bois*, un conte que Perrault a nommé le *Petit Poucet* (AT 327, 1121 et 1122 inclus) ; puis des aides surnaturels : *Souillon*, la *Cendrillon* universelle (AT 510 et 480), *Le Bâtiment qui naviguait aussi bien sur la terre que sur la mer*, thème de Jason à la conquête de la toison d'or (AT 513), *La Vieille Bourrique*, le cheval secourable (AT 531) ; et d'autres contes merveilleux : *Le Petit Poucet*, le vrai, celui qui est gros comme le pouce (AT 700), et *La Moitié de coq*, qui aide son maître à récupérer son argent (AT 715). Il y a encore un conte facétieux multi-épisodique : *Jean le sot*, qui fait littéralement ce qu'on lui dit et qui détruit tout (AT 1696, 1280, 1006, 1685, 1319, 1387, 1013 et 1653 B) ; et une randonnée : *La Souris à grand'queue*, récit d'actions en chaîne avec la variante chantée *Biquette* (AT 2030).

En outre, on dénombre vingt-deux chansons qu'elle a confiées aux chercheurs et qui furent peut-être la raison de leurs premières visites.

Les états du texte

Les multiples traces des récits existants, à l'origine transmis oralement, posent un problème à l'éditeur. Laquelle choisir ?

Contrairement à de nombreux informateurs interrogés au début du XX^e^ siècle, Laure-Irène Pothier n'était pas illettrée et, comme on le verra, elle a joué un rôle très actif et diligent dans la diffusion de son répertoire. D'ailleurs, la première forme connue de ses contes est manuscrite, une transcription de sa propre main. La mezzo-soprano Juliette Gauthier (1888-1972), une interprète des chants traditionnels du Canada qui faisait carrière au Canada et aux États-Unis sous le nom de Gaultier de La Vérendrye, entra en relation avec elle, fort probablement en 1929, afin d'enrichir son répertoire par des chants acadiens. Elle chantait, en costume traditionnel, des chansons recueillies par elle-même et par des chercheurs du Musée national du Canada auprès des Esquimaux de l'Alaska et des Territoires du Nord-Ouest, des Amérindiens de l'ouest et du centre du Canada, des Canadiens français du Québec et des Acadiens des Maritimes. La correspondance de la chanteuse, conservée dans la famille de Laure-Irène Pothier-McNeil, se compose d'une vingtaine de lettres, entièrement rédigées en anglais entre

septembre 1929 et janvier 1932, auxquelles s'entremêlent plusieurs programmes de ses récitals. Ces missives révèlent tout l'intérêt que l'émettrice portait aussi aux contes puisqu'elle y invitait sa collaboratrice à les mettre par écrit dans le but de les publier, car elle entendait solliciter des éditeurs aux États-Unis. Les titres de deux contes figurent dans cette correspondance : *Cendrillon*, ou *Souillon*, et le *Gros Cheval blanc*. On peut présumer que ce premier passage de l'oral à l'écrit a dû se faire à la fin des années 1920, parce que le programme du récital de Juliette Gauthier du 1er novembre 1929 à l'Université Acadia (Wolfville), « Folk Songs of Canada » patronné par le Musée national, comporte quatre pièces acadiennes sur les six interprétées, dont la berceuse *Do, do, Ptit Bibi* qu'elle a recueillie de « Laura Pothier »[11].

Le 24 juillet 1930, Pascal Poirier (1852-1933), sénateur et ami de Juliette Gauthier, adresse d'Ottawa un mot à Laure-Irène Pothier l'informant qu'il a apprécié « la lecture de [ses] deux contes » ; et il ajoute : « J'essaie de mettre *Souillon* – variante de Cendrillon – aux vues animées. Je ne sais si je réussirai. S'il y a succès, vous en aurez avis ». Dès février 1930, Juliette Gauthier avait mentionné qu'elle aimerait faire publier sa version de *Cendrillon* avec une vingtaine d'autres narrations dans le *Journal of American Folklore*[12] ou dans un livre. Plus tard, en juillet 1930, elle songe à une édition en deux langues, car elle ne trouve pas où les publier en français, ou du moins en traduction anglaise, bien qu'elle préfère de loin la version française ; elle fait alors allusion au savoureux patois acadien d'un deuxième conte, le *Cheval blanc*, qu'elle considère un délice à entendre. Elle lui annonce que le sénateur Poirier tente de tirer un scénario de film de ses contes. Puis elle lui suggère d'écrire ses contes en français d'abord et de les traduire ensuite, ce que peu de personnes pourraient faire mieux qu'elle. Dans la dernière lettre retrouvée, Juliette Gauthier se propose d'écrire à l'anthropologue Franz Boas (1858-1942) de l'Université Columbia, New York, qui avait été rédacteur en chef du *Journal of American Folklore* (1908-1924)[13], pour savoir si ses contes ont été publiés ; elle a entendu dire qu'on aurait suspendu la publication de ce périodique à cause des temps difficiles qu'on traversait. Ce sont là les premiers indices d'un relevé textuel des contes de Pubnico. Ni le scénario du film envisagé par le sénateur vieillissant ni les manuscrits

11. Comme le programme de la saison précédente ne contenait pas cette pièce, il est vraisemblable qu'elle l'avait recueillie peu auparavant.
12. Sans doute inspirée par la série des « Contes populaires canadiens » lancée dans cette revue par Marius Barbeau en 1916.
13. En 1932, Boas n'était plus le rédacteur de ce périodique ; Ruth Fulton Benedict (1925-1939) lui avait succédé en 1925.

des projets d'édition dans la revue de folklore étatsunienne ou en livre, qui restèrent lettre morte, n'ont à ce jour été repérés.

Toutefois, l'encouragement de ces personnalités aura vraisemblablement donné le goût à la conteuse de diffuser ses contes dans *Le Petit Courrier de West Pubnico*, l'hebdomadaire local que fonde en 1937 Désiré d'Éon (1905-1996), un ancien du Collège Sainte-Anne[14]. Cette année-là, commencent à paraître en feuilleton les premiers contes de la collection. Sept récits seront ainsi fragmentés jusqu'en 1940 dans une rubrique nommée « Pour nos enfants » ; elle est d'abord signée Laure-Irène McNeil, en 1937 et 1938, puis finalement Tante Jeanne en 1939-1940. C'est le deuxième état connu de ces contes.

La visite d'une ethnolinguiste française en 1946 donnera naissance à un deuxième type de manuscrit : le relevé du récit oral exécuté cette fois sous la dictée de la conteuse. Geneviève Massignon (1921-1966) en relève quatre à l'occasion de cette visite[15]. C'est le troisième état des contes. On connaît bien ici les enquêtes linguistiques et folkloriques de cette chercheuse

14. Désiré d'Éon (1905-1996) a étudié au Collège Sainte-Anne puis, après l'école normale de Truro, il enseigne trois ans à son alma mater.

15. Il faut ici remarquer que l'enquête de Geneviève Massignon ne portait pas exclusivement sur le conte. Son frère, Daniel Massignon, expose son projet et sa méthode de collecte dans Geneviève Massignon, *Trésors de la chanson populaire française. Autour de 50 chansons recueillies en Acadie*. Revu, corrigé et édité par Georges Delarue, vol. 1 (*Textes*), Paris, Bibliothèque nationale de France, [1994], tome I, p. XVI : « Pour enregistrer les réponses au questionnaire linguistique, les contes et les chansons populaires, les autres données sur les traditions et les coutumes locales, elle espère trouver au Canada ce qu'elle n'a pas pu avoir à Paris. À Montréal, on lui prête bien un vieil enregistreur *à cylindre de cire noire*, gravé par une aiguille, du type inventé par Edison, mais sans lui prêter d'appareil de lecture. Or les enregistrements de plusieurs mois de collecte en Acadie faits avec cet appareil vétuste se révéleront muets à son retour. Elle ne rapporte à Montréal que ce qu'elle a pu noter à la main : questionnaires linguistiques en notation phonétique, paroles des chansons, quelques contes… Cet incident l'oblige à refaire la plupart de ses enquêtes et à prolonger son séjour en Acadie jusqu'en décembre 1946, date de ses dernières enquêtes sur le terrain./Elle refait ainsi d'octobre à décembre 1946 une partie de ses collectes de chansons et de contes avec un appareil du même type en meilleur état. » Par ailleurs, « elle a pu être autorisée à copier les paroles et mélodies des chansons du répertoire d'autres chanteurs, *transcrites sur des cahiers*, – soit [par les informateurs] eux-mêmes » : « Mme Laure-Irène McNeil, de Pubnico-Ouest (Yarmouth) » fait partie des trois informateurs nommés (Massigon, 1994 : XVII). Elle enregistrera sur un magnétophone à ruban 22 chansons en 1961 [*cf.* « Mac Nail (Mme Joseph), née Laure-Irène Pothier, environ 40 ans » [elle en avait plutôt 50 en 1946, *ibid.*, p. 315]. Une version figure dans ce livre :

qui paraîtront dans ses études de doctorat soutenues à l'Université de Paris : *Les Parlers français d'Acadie,* thèse principale publiée en 1962 (Massignon, 1962)[16] et *Trésors de la chanson populaire française. Autour de 50 chansons recueillies en Acadie* (Massignon, 1994a ; 1994b), sa thèse complémentaire publiée par Georges Delarue en 1994, plus de vingt-cinq ans après sa mort. Dans une lettre datée de 1947 que Laure-Irène McNeil adresse à Massignon, elle signale que son répertoire suscite aussi l'intérêt d'une folkloriste anglophone. Il s'agit d'Helen Creighton (1899-1989) qui la rencontre cette année-là. On peut supposer que cette folkloriste néo-écossaise, en quête des traditions de sa province, avait entendu parler des contes de la conteuse parus dans la feuille locale et qu'elle est ainsi entrée en relation avec l'institutrice acadienne. De toute façon, elle aura alors pris connaissance du répertoire de la conteuse, car huit des neuf récits seront notés comme recueillis en septembre 1947, et que la plupart sont consignés comme des traductions des contes publiés. Cette nouvelle rencontre est l'occasion pour la conteuse de relire les contes préparés pour l'hebdomadaire local et de découvrir que l'éditeur s'est permis de retoucher les textes[17].

Laure-Irène McNeil confiera de nouveau ses contes à Helen Creighton, qui dispose d'une disqueuse mise à sa disposition par la Bibliothèque du Congrès de Washington et qui bénéficie d'une bourse de travail du Musée national du Canada à Ottawa. Pour la première fois, ses contes seront captés par une enregistreuse entre le 30 juillet et le 3 août 1948. C'est le quatrième état de cette documentation. Il faut ici savoir gré à l'enquêteuse unilingue d'avoir recueilli les contes en français, leur langue originale. Toutefois, elle demanda à la conteuse de donner une traduction en anglais de son récit immédiatement après la narration française et de lui fournir le cas échéant des explications sur les particularités du français acadien. Cette traduction constitue une nouvelle forme de la documentation, le cinquième état. Il semble aussi que l'enquêteuse imposa à la narratrice de rédiger une version manuscrite en français et en anglais de ses récits, soit un sixième et un

« 39. Berceuses de Pubnico » 39-C « *Dors, dors, le p'tit bébé* », *Tome I – Textes*, p. 232 ; sa musique paraît au *Tome II – Mélodies*, p. 131. Voir aussi la note de Claude Verreault, 2005 : 59-69.

16. Épuisé depuis plusieurs années, cet ouvrage sera bientôt réédité aux Presses de l'Université Laval, dans la collection « Langue française en Amérique du Nord ».

17. Bibliothèque nationale de France [désormais BNF], Fonds Geneviève-Massignon : de Laure-Irène McNeil à Geneviève Massignon, le 26 septembre 1947, p. 2 : « J'ai repassé les contes dans "Le Petit Courrier" et je trouve que Monsieur Désiré D'Éon a changé un peu les choses. »

septième état de ses contes. Il existe deux contes dactylographiés en français avec la traduction en anglais de neuf autres récits. On sait aussi qu'une série complète de ces documents a été empruntée par des chercheurs et qu'elle reste pour le moment introuvable. Quoi qu'il en soit, Helen Creighton rendra régulièrement visite à sa précieuse collaboratrice jusqu'en 1957, enregistrant des chansons d'elle, et maintiendra des liens épistolaires par la suite en lui dédicaçant des exemplaires de ses publications.

Cette visite exploratoire de Pubnico en 1947 révéla donc à Helen Creighton un témoin exceptionnel qu'elle considérera comme « une mine d'information ». Elle écrira que « M^me^ McNeil avait enseigné durant plusieurs années et que, comme tous les Acadiens de l'endroit, elle était bilingue, intelligente et désireuse de faire connaître son folklore » (Creighton, 1975 : 155-156). Ayant appris que les contes avaient paru dans *Le Petit Courrier*, avec des retouches importantes, elle encouragea l'éditeur à les republier dans une version nouvelle, « exactement comme les vieilles gens les avaient racontés » (Creighton, 1975 : 156).

En 1947, le directeur des Archives de folklore de l'Université Laval, Luc Lacourcière (1910-1989), a eu vent de la publication des contes dans *Le Petit Courrier*, peut-être par Geneviève Massignon qui a séjourné aux Archives de folklore, et il écrit au rédacteur du journal, le 22 octobre, pour en obtenir une copie se recommandant d'un parent de l'éditeur. Désiré d'Éon lui répond le 28 novembre qu'il ne peut lui « en faire part », mais il ajoute : « à cause de maladie, j'avais dû interrompre cette série et elle n'a jamais été terminée. L'an prochain, j'ai l'intention de tout recommencer et alors je pourrai satisfaire à votre désir[18] ». Ce n'est toutefois que dix ans plus tard, et vingt ans après l'édition du premier conte, qu'une nouvelle série paraîtra dans les pages du *Petit Courrier* entre le 19 janvier 1956 et le 16 mai 1957. Cette fois, ce sont dix-sept contes qui paraissent en 51 livraisons, toujours en feuilleton donc, à la rubrique « Contes d'autrefois », sous le couvert de l'anonymat cependant. Luc Lacourcière, toujours alerte, rapplique et redemande, le 18 juillet 1956, la série de contes qui ont recommencé à paraître le 19 janvier. Désiré d'Éon les lui communique

18. Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval [ci-après AFEUL], Fonds Luc-Lacourcière, P178/C2/3 : Désiré d'Éon à Luc Lacourcière, West-Pubnico, 28 novembre 1947. Le destinataire propose alors d'acheter la série complète « au prix régulier de l'abonnement » ou d'emprunter « les numéros qui contiennent des contes populaires » pour sa « bibliographie du folklore canadien », mais en vain : Luc Lacourcière à Désiré d'Éon, Québec, 18 janvier 1948.

le 23 juillet en précisant que « ces contes sont écrits dans un langage simple et aussi près de l'original que possible ». Une semaine plus tard, Lacourcière en accuse réception, disant qu'il a « commencé à les lire et à les analyser pour le grand catalogue des contes canadiens qu['il] prépare » et que ces contes néo-écossais « ont une grande importance, parce qu'en plus d'aider à la distribution géographique des thèmes, ils fournissent beaucoup d'éléments nouveaux ». Il le félicite « d'avoir pris l'initiative de les publier » et souhaite qu'ils soient réunis « en volume un jour ». Il lui donne encore ce conseil : « Pourquoi ne dites-vous pas le nom et l'âge approximatif des personnes qui les ont contés et de qui elles les ont appris [?]. Ces renseignements ont leur utilité dans l'étude des contes pour montrer comment ils se sont transmis ». Le 6 août, Désiré d'Éon lui confie la source de ces récits : « Tous ces contes ont été écrits par la même personne, Madame Laure[-]Irène McNeil du village [de Pubnico-Ouest], qui les avait entendu raconter par sa mère, Madame Henri Pothier, une bonne vieille qui avait une excellente mémoire pour les choses du passé[19] ».

Si ces récits ont tous été écrits par M^me^ McNeil, cinq d'entre eux proviennent néanmoins d'autres informateurs : deux sont de Siphrone d'Entremont de Pubnico, un autre a été communiqué par une abonnée de la baie Sainte-Marie, et deux autres (dont l'un est une variante) ne seront jamais contés oralement par elle à aucun des enquêteurs qui suivront ; ces deux derniers récits proviendraient de personnes de son entourage. En tout cas, il appert que les douze autres contes sont de Laure-Irène McNeil puisqu'ils correspondent aux douze récits oraux enregistrés par Helen Creighton en 1948. Le 21 février 1958, d'Éon annonce à Lacourcière que la série est terminée : « J'aimerais bien pouvoir en trouver d'autres dans notre région, mais il paraît que la source est tarie[20] ». Luc Lacourcière réunit la collection dans un recueil factice et les décomposa pour son catalogue du conte populaire français d'Amérique. Il informa l'éditeur de la parenté de cette collection avec les titres des contes d'Helen Creighton qu'il se préparait à analyser[21] ; d'Éon confirme : « Les contes de Mademoiselle Cr[e]ighton dont vous parlez sont bien les miens. À mesure qu'ils paraissaient, j'en faisais

19. Afeul, Fonds Luc-Lacourcière, P178/C2/3 : Luc Lacourcière à Désiré d'Éon, 18 juillet 1956 ; Désiré d'Éon à Luc Lacourcière, 23 juillet 1956 ; Luc Lacourcière à Désiré d'Éon, 30 juillet 1956 ; Désiré d'Éon à Luc Lacourcière, 6 août 1956.

20. Afeul, Fonds Luc-Lacourcière, P178/C2/3 : Désiré D'Éon à Luc Lacourcière, 21 février 1958.

21. Afeul, Fonds Luc-Lacourcière, P178/C2/3 : Luc Lacourcière à Désiré D'Éon, 28 février 1958.

parvenir une copie à Mademoiselle Creighton qui les demandait pour Ottawa. […] C'est à Madame Laure[-]Irène McNeil (née Pothier) que revient la grande partie du mérite de ce travail ». Puis, il fournit des précisions sur leur traitement : « Elle les a raconté[s] à peu près comme elle les retenait de sa mère./En langage écrit, ces contes perdent un peu de leur valeur. Par ailleurs, il faut bien les vêtir d'une forme qui soit grammaticalement correcte et c'est surtout là qu'ils perdent de leur naturel. Mais au moins nous avons essayé de garder les mêmes expressions, les mêmes substantifs[22] ». Cette réédition du *Petit Courrier* forme le huitième état de la collection.

Selon Marie-Catherine Saulnier, la fille de Laure-Irène McNeil, deux professeurs de l'Université d'Indiana auraient emprunté les contes manuscrits de sa mère durant les années 1950 pour les copier, mais ils ne les lui ont jamais rapportés[23]. Leur découverte, qui n'est pas complètement improbable, permettrait de vérifier si ce sont bien ceux qui ont servi à documenter le travail d'Helen Creighton et à préparer la réédition de la collection dans *Le Petit Courrier*. En 1947, lors de sa première visite à Pubnico, Helen Creighton était accompagnée d'un jeune étudiant de New York, qui s'intéressait tout spécialement aux danses carrées et qui lui avait demandé de la suivre dans ses enquêtes afin de voir comment elle travaillait[24]. Il s'agit de Joseph Raben (1924-2015), formé en langue et littérature anglaises, qui préparait alors une maîtrise à l'Université d'Indiana (1949) ; il y fera ensuite son doctorat (1954) sous la direction de Stith Thompson (1885-1976), le grand spécialiste du conte populaire international. Le curriculum vitae de Raben indique que son mémoire a porté sur la prononciation dans la chanson populaire des États-Unis et son doctorat sur la langue populaire dans les romans de Walter Scott[25]. La piste de ce personnage, qui fit carrière comme professeur d'anglais au Queens College de l'Université de la ville de New York, reste à explorer.

En 1952, Paul Delarue (1889-1956), qui était l'autorité dans le domaine du conte populaire, publie dans le *Bulletin folklorique*

22. Afeul, Fonds Luc-Lacourcière, P178/C2/3 : Désiré D'Éon à Luc Lacourcière, 7 mars 1958.
23. Entrevue avec Marie-Catherine McNeil-Saulnier à Pubnico du 11 mars 2006.
24. Creighton, 1975 : 155. Une photo témoigne de son passage (fonds H. Creighton ; *cf.* G. Massignon).
25. « His bachelor's honors thesis was on pronunciation as revealed by rhyme schemes in American folksongs, and his doctoral dissertation studied folk speech in Scott's novels. » Source : www.digitalhumanities.org/ dhq/vol/1/1/bios.html (consultée le 4 août 2014, le 7 avril 2016 et le 12 avril 2017).

d'Île-de-France, un article sur les parallèles des contes merveilleux de Perrault recueillis dans la tradition populaire ; pour le conte de *Barbe-Bleue*, il a recours à la version du *Gros Cheval blanc* recueillie en octobre 1946 par Geneviève Massignon (Delarue, 1952 : 349-350). Dans le premier tome de son catalogue *Le Conte populaire français*, ouvrage posthume qui paraîtra en 1957, ce même conte de Laure-Irène McNeil illustrera le conte type 311, une variante de *Barbe-Bleue* (Delarue, [[1957] 1976] : 182-185)[26].

Les multiples avatars de cette collection acadienne, dont huit états ont été repérés et détaillés ci-dessus, composaient déjà un tableau impressionnant, présumément complet. Or, une note inattendue de l'éditeur des *Chansons acadiennes de Pubnico et de Grand-Étang tirées de la collection Helen Creighton* annonçait qu'il fallait poursuivre l'enquête. Commentant la berceuse « Dors, dors le petit bébé », Ronald Labelle indique « plusieurs enregistrements de cette enfantine auprès de Laure-Irène McNeil par des chercheurs comme Luc Lacourcière, Gaston Dulong et Carmen Roy entre 1959 et 1962 » (Labelle, 2008 : 71). En effet, le catalogue Laforte relève sept versions de cette chanson, toutes interprétées par Laure-Irène McNeil : deux recueillies par Helen Creighton (1948, 1955), une par Carmen Roy (1959), une par Gaston Dulong (1960), une par Luc Lacourcière (1960) et deux par Maguy Andral et Carmen Roy (1962)[27].

Durant l'été 1960, le linguiste Gaston Dulong (1919-2008) se rend en Nouvelle-Écosse pour mener une enquête linguistique pour le compte du Musée national du Canada[28]. À Pubnico-Ouest, il profitera de son passage pour enregistrer dix contes et onze chansons de cette informatrice dans le dessein, semble-t-il, de compléter la collection de Geneviève Massignon, dont les enregistrements de 1946 avaient été perdus ; c'est le neuvième état du répertoire. Dans une lettre à l'ethnolinguiste française,

26. P. 182 : « Conte type nº 311, *Le Gros Cheval blanc, Version canadienne* » ; p. 185 : « Recueilli par Mlle Geneviève Massignon, en octobre 1946, à Pubnico-Ouest (comté de Yarmouth, Nouvelle-Écosse, Canada), de Mme Laura Mac Neil [*sic*] (née Laura-Irène Pothier), Acadienne, qui tient ce conte de sa mère, Mme Henry Pothier, de Pubnico-Ouest également. »

27. Voir Conrad Laforte, 1987 : 55-56, sous le titre V. A-39 *Dors, dors, le p'tit bébé*.

28. Musée canadien de l'histoire [Mch], B50 f. 9 : Gaston Dulong, « Rapport préliminaire de l'enquête linguistique faite à Pubnico-Ouest, comté de Yarmouth, Nouvelle-Écosse du 20 juin au 20 juillet 1960 » (Du-A-5), 3 p. ms. L'auteur souligne que ce qui l'a « surtout frappé au cours de cette enquête, c'est l'état de délabrement du français parlé ».

Laure-Irène McNeil confiera qu'elle était fatiguée et que ses contes ne sont pas bons.

Deux semaines plus tard, en août 1960, Luc Lacourcière se pointera à son tour à Pubnico pour rencontrer cette extraordinaire informatrice et en profiter pour recueillir une quinzaine de pièces, dont deux contes en trois versions. Son intérêt n'était pas récent. On sait qu'il avait déjà écrit à Désiré d'Éon en 1947 pour obtenir copie des contes parus dans *Le Petit Courrier* entre 1937 et 1940, sans résultat immédiat puisqu'il compila plus tard, dans les deux volumes d'un spicilège, les contes publiés en 1956-1957 par ce même hebdomadaire. Lacourcière était bien au fait des recherches que Geneviève Massignon avait menées en Acadie à partir de 1946. Nous voici en présence d'un dixième état de la collection.

L'année suivante, en 1961, l'ethnolinguiste française, profitant de sa participation au quatorzième congrès annuel du Conseil international de musique folklorique, qui se tint à Québec, était revenue elle-même à Pubnico et avait recueilli une autre partie du répertoire de la conteuse, onzième état de la collection ; elle détenait dès lors une série de dix contes de Laure-Irène McNeil[29]. Carmen Roy (1919-2006) et Maguy Andral (1922-2004), qui l'ont aussi interrogée, se seraient limitées à la chanson.

Enfin, en 1993, paraît une anthologie posthume de 67 récits qu'Helen Creighton a recueillis dans les Maritimes. Il va sans dire que les contes acadiens de Laure-Irène McNeil tiennent une place de choix dans ce livre intitulé *A Folk Tale Journey through the Maritimes* (1993) : dix contes, soit l'essentiel du répertoire, y figurent dans une traduction anglaise. Voilà un douzième état de la collection.

Tableau – États connus de la documentation d'un conte de Laure-Irène Pothier-McNeil : *Le Gros Cheval blanc* (AT 311)

Année	Collecteur/Diffuseur	Ms	Enreg.	Publié	Français	Anglais
~1929-1930	Juliette Gauthier [[L.-I. McNeil] [projet d'édition dans les deux langues]	**Ms**			F	A

29. Lors de cette dernière visite au Canada, le 12 juin 1961, peu avant son deuxième séjour en Acadie, elle fut « admise à l'École des gradués pour un diplôme d'études supérieures en 1961-1962, sous la direction de Luc Lacourcière – travail post-doctoral » ; *cf.* Afeul, Fonds Luc-Lacourcière, P178/C5/2,97.

Année	Collecteur/Diffuseur	Ms	Enreg.	Publié	Français	Anglais
1930	Pascal Poirier [L.-I. McNeil] [projet de film]	**Ms**			F	?
1939	Tante Jeanne [L.-I. McNeil] *Le Petit Courrier*			**P**	F	
1946	Geneviève Massignon Recueilli sous dictée	**Ms**			F	
1948	Helen Creighton [noté.par L.-I. McNeil dans les deux langues, enregistré en français et en anglais]	**Ms**	**Enreg.**		F F	A A
~1950-1954	Joseph Raben ? [emprunt des contes notés par L.-I. McNeil]	**Ms**			? [disparus]	A [disparus]
1952	Paul Delarue [Massignon 1946] *Bulletin folklorique d'Île-de-France*			**P**	F	
1956-1957	[Laure-Irène McNeil] *Le Petit Courrier* [réédition]			**P**	F	
1957	Paul Delarue [Massignon 1946] *Le Conte populaire français I*			**P**	F	
1960	Gaston Dulong	**Ms**	**Enreg.**		F	
1961	Geneviève Massignon	**Ms**	**Enreg.**		F	
1993	Helen Creighton *A Folk Tale Journey through the Maritimes*			**P**		A

CONCLUSION

Ainsi, les douze contes de Laure-Irène McNeil subsistent aujourd'hui en de multiples versions, ce qui est peu courant dans le domaine de la

tradition orale. Cette Acadienne est très certainement l'une des personnes que chercheurs, artistes, folkloristes, linguistes et ethnomusicologues auront le plus fréquentée et, cela, durant plus d'une trentaine d'années. Au total, on dénombre deux séries de sept et de quatorze contes parus dans *Le Petit Courrier* (entre 1937 et 1940, puis entre 1956 et 1957) ; une série de contes dictés en 1946 (Massignon) ; six séries d'enregistrements (Creighton en 1948, Roy en 1959, Dulong et Lacourcière en 1960, Massignon en 1961, et Andral-Roy en 1962). Tout cela, sans compter les relevés dactylographiés préparés par la conteuse elle-même en français et en anglais dont on a trouvé la trace partielle dans le fonds Creighton, mais non chez des chercheurs étatsuniens. Ajoutons le conte publié par Paul Delarue (en 1952 et en 1957) et l'édition partielle en anglais qu'en a donnée Helen Creighton (en 1993). Voilà un itinéraire plutôt phénoménal.

On comprendra que ces récits sont depuis longtemps dispersés dans plusieurs dépôts d'archives : la Bibliothèque nationale de France pour le fonds Massignon, les Archives de la Nouvelle-Écosse pour le fonds Creighton, le Musée national du Canada (Musée canadien de l'histoire selon sa nouvelle appellation) pour les fonds Creighton, Dulong, Roy et Andral-Roy, les Archives de folklore de l'Université Laval pour les fonds Dulong et Lacourcière, probablement quelques centres et universités des États-Unis (Columbia, Indiana et la Bibliothèque du Congrès à Washington) pour les transcriptions empruntées à Laure-Irène McNeil, et le Centre acadien de l'Université Sainte-Anne pour les fonds récupérés pour ce projet.

Nous avons déjà obtenu et fait transcrire les fonds oraux les plus importants (Massignon, Creighton et Dulong), mais d'autres pourraient surgir de nos recherches. Une fois les multiples versions rassemblées, et dûment transcrites, il restera à les comparer, à noter les variantes d'une narration ou d'une édition à l'autre, et, autant que possible, à choisir la plus proche de la tradition orale pour finalement entreprendre l'édition critique de cette exceptionnelle collection. Car, bien entendu, ce sont d'abord les versions orales qui intéressent l'ethnologue.

Laure-Irène Pothier-McNeil joua de façon indubitable un rôle beaucoup plus grand que les porteurs de tradition habituels. Elle œuvrait, comme dira Geneviève Massignon, « pour la cause acadienne ». Sur le terrain, en plus d'être une informatrice de premier plan, elle se révéla une collaboratrice exemplaire, orientant les chercheurs vers d'autres témoins utiles, relevant les contes et les traduisant à l'occasion, et complétant ensuite les renseignements manquants ; elle nota même la musique d'une dizaine de chansons

pour Geneviève Massignon qui les réclamait pour sa thèse complémentaire. Laure-Irène Pothier-McNeil est un personnage exceptionnel qui mérite qu'on souligne et mette en valeur son rôle de témoin attentif et de passeur actif du patrimoine oral de son Acadie. L'édition critique du répertoire de ses contes que nous avons entreprise en sera l'occasion.

BIBLIOGRAPHIE

Creighton, Helen (1975), *A Life in Folklore*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, [10]-244 p.

Creighton, Helen (1993), *A Folk Tale Journey through the Maritimes* edited with an introduction by Michael Taft and Ronald Caplan, Wreck Cove, Cape Breton Island, Breton Books, xi-249 p.

Delarue, Paul (1952), « Les contes merveilleux de Perrault et la tradition populaire (suite) : II. Barbe-Bleue », *Bulletin folklorique d'Île-de-France*, vol. 14, p. 349-350.

Delarue, Paul ([1957]1976). *Le Conte populaire français*, Tome premier, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 394 p.

Labelle, Ronald (2008), *Chansons acadiennes de Pubnico et de Grand-Étang tirées de la collection Helen Creighton*, [édition bilingue] Dartmouth et Moncton, Helen Creighton Folklore Society et la Chaire de recherche McCain en ethnologie acadienne, 96 p.

Laforte, Conrad (1987), *Catalogue de la chanson folklorique française*, tome V *Chansons brèves (Les enfantines)*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Archives de folklore », xxxii-1017 p.

Massignon, Geneviève (1962), *Les Parlers français d'Acadie. Enquête linguistique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 975 p. en 2 vol.

Massignon, Geneviève (1994a). *Trésors de la chanson populaire française. Autour de 50 chansons recueillies en Acadie. Vol 1. Textes*, revu, corrigé et édité par Georges Delarue, Paris, Bibliothèque nationale de France, lvi-373 p.

Massignon, Geneviève (1994b), *Trésors de la chanson populaire française. Autour de 50 chansons recueillies en Acadie. Vol 2. Mélodies*, revu, corrigé et édité par Georges Delarue, Paris, Bibliothèque nationale de France, [4]-161 p.

Massignon, Daniel (1994), « Place de l'Acadie dans l'œuvre de Geneviève Massignon », dans Geneviève Massignon, *Trésors de la chanson populaire française. Autour de 50 chansons recueillies en Acadie. Vol 1. Textes*, revu, corrigé et édité par Georges Delarue, Paris, Bibliothèque nationale de France, p. V-XXIII.

Pichette, Jean-Pierre (dir.) (2009-2010a), « Éditer des contes de tradition orale. Pour qui ? Comment ? », dossier spécial, *Port-Acadie. Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, nos 16-17, automne-printemps, 273 p.

Pichette, Jean-Pierre (2009-2010b), « Éditer des contes de tradition orale : pour qui ? Comment ? » *Port-Acadie. Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, nos 16-17, automne-printemps, p. 13-23.

Pichette, Jean-Pierre (2009-2010c), « De l'oral à l'écrit : toute une histoire » *Port-Acadie. Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, nos 16-17, automne-printemps, p. 147-224.

Pichette, Jean-Pierre (2003), « L'Inventaire d'une mémoire richibouctoise – Exilda Hébert, conteuse », *Les Cahiers*, Société historique acadienne, vol. 34, no 1, mars, p. 5-21.

Pichette, Jean-Pierre (2009-2010d), « Protocole pour la transcription des documents de source orale en vue de l'édition » *Port-Acadie. Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, nos 16-17, automne-printemps, p. 225-257.

Pichette, Jean-Pierre (2016), *Ah ! si l'amour prenait racine. Chansons populaires du Nouvel-Ontario, Répertoire de Donat Paradis (1892-1985), cultivateur franco-ontarien*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Archives de folklore », 492 p.

Verreault, Claude (2005), « Voyage en Acadie et autres pérégrinations nord-américaines de Geneviève Massignon : l'Amérique française vue par une "Française de France" au milieu du xxe siècle », *Rabaska*, vol. 3, p. 59-69.

Sur les traces de la Marichette… Prise de parole féminine dans les chroniques de la Ruspéteuse 1980-1981

Chantal White
Université Sainte-Anne

INTRODUCTION

En mars 2018, alors que le *Courrier de la Nouvelle-Écosse* entamait sa 81e année au service des communautés francophones de la province, son directeur général, Francis Robichaud, signait un éditorial dans lequel il s'inquiétait pour l'avenir de l'hebdomadaire[1]. Bien que l'éditorial de Robichaud fasse écho au cri du cœur lancé par trois acteurs importants de l'industrie de la presse écrite au Canada à l'automne 2017[2], les problèmes dont il faisait état – situation financière précaire, chute des revenus publicitaires, baisse des abonnements, contenu insuffisant et équipe très réduite – semblaient encore plus pressants pour ce journal qui était passé, au début des années 1970, d'une vocation régionale desservant uniquement le sud-ouest de la Nouvelle-Écosse à une vocation provinciale.

Si au cours des dernières années, *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, avec ses cahiers de plus en plus minces, semble parfois se mériter à nouveau le nom de *Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse* qu'il avait délaissé à la fin des

1. Francis Robichaud (2018). « *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, pour encore combien de temps », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 2 mars, p. 4.
2. Joël-Denis Bellavance (2017). « Crise des médias : Ottawa sommé de soutenir la presse écrite », *La Presse*, 16 septembre. [En ligne], [http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201709/15/01-5133864-crise-des-medias-ottawa-somme-de-soutenir-la-presse-ecrite.php], (consulté le 12 juillet 2018).

années 1970, l'édition hebdomadaire du journal au tournant des années 1980 faisait facilement une trentaine de pages et couvrait des dossiers de première importance pour les Acadiens de la Nouvelle-Écosse. C'est dans ce contexte d'âge d'or du *Courrier de la Nouvelle-Écosse* qu'on retrouve les premières lettres de celle qui s'appelait la Ruspéteuse de Clare.

Cette figure féminine, qui fait sa première apparition dans la section « Opinion du lecteur » au printemps 1980, n'est pas sans en rappeler une autre qui, au tournant du siècle dernier, entre 1895 et 1898, dans les pages de *L'Évangéline*, publié à Weymouth, réclamait le suffrage des femmes dans une langue bien à elle et que Gérin et Gérin (1982 : 18) ont qualifiée de rabelaisienne. À l'instar de Marichette, qui se présentait comme une vieille dame « n'ayant plus que dix dents à elle » (Gérin et Gérin, 1982 : 26), peu instruite et mère de plusieurs enfants, la Ruspéteuse de Clare se présente elle aussi comme une femme du peuple d'un certain âge qui, malgré le peu d'instruction formelle qu'elle a reçue, n'a pas la langue dans sa poche et entend bien faire connaître ses opinions. La Ruspéteuse s'inscrit dans toute une lignée de personnages féminins acadiens, dont Marichette et la Sagouine sont les représentantes les mieux connues. Même si elle partage avec elles plusieurs traits caractéristiques, notamment une mise en scène comique de certaines particularités de la langue acadienne, la Ruspéteuse de Clare n'a pas encore attiré l'attention des chercheurs qui se sont pourtant penchés sur ses sœurs et contemporaines[3].

Cette prise de parole féminine dans les pages du *Courrier de la Nouvelle-Écosse* s'insère dans un contexte politique bien particulier. L'année 1979 s'était terminée avec des élections municipales à travers la province, un débat autour de la qualité de l'enseignement dispensé dans les écoles de la région, un colloque sur l'éducation en français en Nouvelle-Écosse et la promesse d'affiches bilingues pour la municipalité de Clare[4]. Mais le dossier qui pousse

3. On ne trouve dans la littérature qu'une seule mention de la Ruspéteuse dans une note de bas de page d'un article de Lise Ouellet portant sur les personnages de la Sagouine et d'Évangéline Deusse (1988 : 67, note 7). En revanche, le personnage de « Rose-Alba », tantôt présente sous la graphie *Rosealba* ou *Rosalba*, qui se produisait dans les salles de spectacle de la région et ses festivals en même temps que paraissaient les chroniques de la Ruspéteuse, a fait l'objet d'un projet de recherche-action *Hommage à Rosealba*, émanant de l'Université Sainte-Anne. Sous la direction de Susan Knutson, ce projet était destiné à documenter et appuyer la tradition du théâtre populaire acadien à la Baie Sainte-Marie (Knutson, 1998c).

4. Ces débats s'étaient poursuivis en 1980 lorsque des citoyens de Clare avaient décidé de devancer leurs conseillers municipaux en fabriquant et en installant eux-mêmes

la Ruspéteuse à prendre la plume est sans conteste celui de l'instruction en français.

Le dossier de l'éducation en français à la Baie Sainte-Marie a toujours fait l'objet de vives controverses dans la région (Ross, 2001). Comme ailleurs en Nouvelle-Écosse, la ligne de partage entre ceux qui réclamaient davantage de temps d'instruction en français et la création d'écoles « acadiennes », et ceux qui, au contraire, craignaient qu'une éducation majoritairement en français n'empêche leurs enfants de rivaliser avec la majorité anglophone de la province semble s'être alignée sur le clivage socio-économique (Landry et Allard, 2000). En se prononçant en faveur d'une meilleure éducation en français, particulièrement à l'école secondaire, la Ruspéteuse de Clare prenait position dans un dossier qui, à l'époque, séparait l'élite de Clare du reste de sa population. Comme l'expliquent Sally Ross et Alphonse Deveau, « il y avait un écart entre ce que les parents estimaient utile pour leurs enfants et ce que les autorités acadiennes responsables de l'éducation considéraient comme une mesure essentielle afin de freiner le taux d'assimilation » (Ross et Deveau 2001 : 234). Les parents acadiens qui avaient eux-mêmes grandi dans les années 1950 et 1960 voyaient peu l'utilité d'un enseignement dispensé majoritairement en français dans une province où la maîtrise de l'anglais s'avérait une nécessité économique pour intégrer le marché du travail et où les avantages du bilinguisme ne s'étaient pas encore fait sentir, particulièrement en milieu rural (Ross et Deveau 2001 : 235).

C'est cette prise de position controversée dans le dossier de l'éducation en français qui guide la délimitation de mon corpus des chroniques de la Ruspéteuse au début des années 1980. Celui-ci s'étend de cette première prise de parole, au printemps 1980, à la réaction de la Ruspéteuse plus d'un an plus tard, en juillet 1981, à l'annonce de l'adoption de la loi 65, qui conférait un statut légal à l'école acadienne et autorisait les francophones à recevoir une éducation en français dans une école acadienne publique dans des régions « où le nombre le justifie » (Nova Scotia Education Act 1981, article 2b. II).

---

leurs propres affiches (« Des enseignes à la Baie Sainte-Marie », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 23 juillet 1980). À Argyle, les affiches bilingues installées par le conseil municipal pour souligner le centenaire de la municipalité seront plus tard vandalisées et arrachées dans un acte que d'aucuns associeront à de la bigoterie et au racisme (« Enseigne bilingue à argyle : un acte de racisme et de bigoterie », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 22 octobre 1980).

La première lettre de la Ruspéteuse au *Courrier* se présente comme une retranscription de sa plus récente conversation téléphonique avec sa copine Marilitte. En ce sens, la langue qui caractérise cette première prise de parole garde les traces de cette oralité et le caractère informel de cet échange privé entre deux amies de longue date. Dans un premier temps, j'analyse comment la mise en scène de la langue de la Baie Sainte-Marie dans la construction du personnage contribue à la circulation de l'image de la « gossipeuse ». En interprétant la gossipeuse comme une « figure caractérologique » (Agha, 2003) genrée, j'esquisse les conséquences que peut avoir cette circulation, tant sur la représentation des particularités linguistiques de la Baie à l'écrit que sur la représentation de la parole des femmes entre elles.

En prenant comme point de départ cette première prise de position dans le dossier fort controversé de l'éducation en français, j'analyse comment, au fil de ses premières chroniques parues entre mars 1980 et juillet 1981, la Ruspéteuse construit pour le lectorat du journal une certaine image d'elle-même. Cet « éthos » (Amossy, 2010 ; 2014) de femme peu instruite qu'elle met de l'avant pour essayer de rallier le lectorat du journal à l'idée de l'éducation en français est analysé tant à partir des informations qu'elle laisse filtrer sur sa vie personnelle, ses activités, ses relations et ses intérêts, qu'à partir de la façon dont elle nous livre ces informations, c'est-à-dire la langue qu'elle met en scène à l'écrit et qui contribue aussi à la construction de cet éthos.

1. L'ORALITÉ DE LA RUSPÉTEUSE ET LA MISE EN SCÈNE DE LA PAROLE DES FEMMES ENTRE ELLES

Contrairement à Marichette qui parle de ses lettres et de son activité d'écriture, la Ruspéteuse envoie à l'éditeur du *Courrier*, Cyrille LeBlanc, une copie de sa conversation téléphonique avec sa copine Marilitte qui, pourtant, reste une interlocutrice silencieuse. Cette prise de parole féminine dans la sphère publique que représentent les chroniques de la Ruspéteuse est en fait, à la base, un échange privé entre deux femmes. Dans cette mise en scène, le lecteur des pages du *Courrier* est placé dans la position de ce que Goffman, dans son cadre participatif, appellerait les participants non ratifiés (les *bystanders*) ou les témoins. Comme c'est la Ruspéteuse qui transmet à l'éditeur du journal une copie de sa conversation téléphonique, les lecteurs du journal se rangent dans la catégorie des intrus acceptés dans l'espace perceptif (*overhearers*) plutôt que dans celle d'épieurs (*eavesdroppers*) :

> *Now consider that much of the talk takes place in the visual and aural range of persons who are not ratified participants […] In some circumstances they can temporarily follow the talk, or catch bits and pieces of it, all without much effort or intent, becoming, thus, overhearers. In other circumstances they may surreptitiously exploit the accessibility they find they have, thus qualifying as eavesdroppers, here not dissimilar to those who secretly listen in on conversations electronically*[5]. (Goffman, 1981 : 132)

Ce dernier rôle (épieurs ou *eavesdroppers*) est celui dans lequel se place souvent Marilitte, qui passe son temps à écouter les conversations du village sur sa ligne partagée, à l'affût des derniers « potonnes[6] ». Ce sont ces conversations qu'elle rapporte à la Ruspéteuse. En rapportant les faits de la dernière réunion sur le zonage qui se serait déroulée en anglais, la Ruspéteuse précise :

> c'est ça qui m'ont dit. Moi j'étais point à la meeting. Y avait un program su' le T.V. que je pouvais absolument point manqué. C'est Marilitte qui m'a dit ça et a sait toute, elle a une « party-line » et pis a manque eh rien. (Ruspéteuse, 9 avril 1980)[7]

D'une retranscription d'une conversation téléphonique entre la Ruspéteuse et sa copine Marilitte publiée dans la section « Opinion du lecteur », la présence de la Ruspéteuse dans les pages du *Courrier* évoluera pour devenir éventuellement une chronique à part entière. En effet, dans l'édition du 10 décembre 1980, la Ruspéteuse refait surface, mais cette fois-ci avec une chronique en bonne et due forme. À partir de ce moment, les lettres de la Ruspéteuse ne sont plus adressées à « Monsieur le rédacteur »

---

5. Considérez maintenant qu'une grande partie de l'échange soit perceptible par des personnes qui ne sont pas des participants ratifiés (…) Dans certaines circonstances, ils peuvent suivre temporairement l'échange ou en attraper des bribes, le tout sans trop d'efforts ou d'intention, devenant ainsi des témoins auditifs. Dans d'autres circonstances, ils peuvent exploiter subrepticement l'accessibilité qu'ils trouvent, se qualifiant ainsi d'espions, ce qui n'est pas différent de ceux qui écoutent secrètement les conversations par voie électronique. (Je traduis)
6. Cette graphie du mot potin, qui renvoie à la dénasalisation du son [ɛ̃] en [ɔn], se retrouve dans la chronique du 18 mars 1981.
7. Les chroniques de la Ruspéteuse sont reproduites telles qu'elles ont été publiées dans les pages du *Courrier*. Aucune correction n'a été apportée au texte original pour permettre aux lecteurs de voir l'impression qui s'en dégage. J'ai aussi choisi de ne pas alourdir le texte de la mention [sic] puisque, comme il sera expliqué plus tard, les fautes graphiques sont intentionnelles et participent à la construction d'une certaine image de la Ruspéteuse au fil de ses chroniques. À l'avenir, les renvois aux chroniques de la Ruspéteuse dans le texte seront indiqués comme suit (Ruspéteuse, date de parution). La liste complète des références du *Courrier* se trouve dans une section de la bibliographie.

mais se présentent beaucoup plus comme des chroniques, avec un en-tête où l'on peut lire, en petits caractères, « on peut-i croire… » et « La ruspéteuse » écrit en dessous en caractères gras.

Figure 1

Lorsqu'il ne s'agit pas d'une retranscription de leurs échanges, Marilitte reste le moteur ou le prétexte d'une prise de parole par la Ruspéteuse. À preuve, cette première chronique officielle de la Ruspéteuse, dans le courrier du 10 décembre, s'ouvre sur une dispute entre Marilitte et « son houmme » autour d'un téléphone de chrome pour « matcher le holder du rouleau de papier » (Ruspéteuse, 10 décembre 1980) que cette dernière voulait faire installer dans sa salle de bain. Comme Marilitte et son mari « se parlong pus » (*ibid.*), cette première a maintenant tout son temps pour parler à l'épistolière au téléphone. C'est ainsi que, même plusieurs chroniques après leur première apparition dans les pages de l'hebdomadaire, les lettres de la Ruspéteuse gardent les traces des conversations orales et privées entre la Ruspéteuse et Marilitte dans lesquelles, force est de constater, c'est plutôt la Ruspéteuse qui parle.

En recopiant sa conversation téléphonique avec Marilitte pour les lecteurs du *Courrier*, la Ruspéteuse fait passer sa prise de position de la sphère privée à la sphère publique et, par le fait même, déplace la conversation des femmes entre elles de la cuisine aux forums publics. C'est ainsi que la Ruspéteuse mêle sa voix et son accent à celle moins marquée de l'élite qui réclamait plus d'instruction en français pour les enfants de la région.

Derrière le personnage de la Ruspéteuse se cache une membre de l'équipe de rédaction de l'hebdomadaire, Marie-Adèle Deveau, qui était elle-même très impliquée dans la lutte pour une plus forte présence du

français dans l'enseignement secondaire dans les écoles de la région de Clare. Plus tard, Deveau collaborera avec Michel Thibault à la rédaction des monologues de Rose-Alba, qu'elle regroupera dans *Parlez-moi de Rose-Alba : ses monologues*, une plaquette de dix-neuf monologues, publiée en 2013 à l'Imprimerie Lescarbot. Dans une note liminaire sur la langue du personnage, Deveau précise que « dans le texte, les règles de grammaire sont parfois mises de côté afin de garder la saveur du parler de Rose-Alba […] qui] ne change pas son accent pour accommoder les autres ni pour faire des grandeurs » (Deveau 2013 : 9).

En ce sens, le type de personne qui est « indexée » (Gal et Irvine, 1995) par cette mise en scène de la langue, qu'on retrouve dans les chroniques de la Ruspéteuse et les monologues de Rose-Alba, est ce qu'on pourrait appeler, à l'instar d'Asif Agha, une « figure caractérologique » (2003). S'inspirant de la distinction, établie par Goffman dans l'élaboration de son cadre participatif, entre animateur (celui ou celle qui est responsable de la transmission d'un message) et figure (le personnage, comme un personnage dramatique, que l'animateur met en scène) (Goffman, 1974 : 523), Agha définit la figure caractérologique comme « any image of personhood that is associable with a semiotic display itself—such as the use of an accent—and thus detachable from the current animator in subsequent moments of circulation[8] » (2003 : 243). Alors qu'Agha s'est servi du concept pour examiner comment ce qu'on appelle la *Received Pronunciation* en Angleterre était associée, dans une série de discours en circulation dans les médias et dans la société, à certains traits de personnalité stéréotypés, Jillian Cavanaugh (2005) a analysé comment des traits caractéristiques de l'accent bergamasque en Italie du Nord étaient associés à la figure caractérologique du rustre italien.

La figure caractérologique de la Ruspéteuse est celle de la « gossipeuse » mise en scène par Phil Comeau dans son film qui porte le même nom (*Les gossipeuses*, 1978). Ce film, la première comédie du cinéaste, met en scène trois commères qui passent leur temps à épier et à commenter les faits et gestes d'un jeune prêtre et ceux d'un jeune couple non marié, nouvellement installés au village. Incidemment, ce moyen-métrage, le deuxième de Phil Comeau à avoir été tourné à la Baie Sainte-Marie avec la participation d'acteurs locaux dont Anne-Marie Comeau, celle qui jouait aussi Rose-Alba,

8. « toute représentation de la personnalité individuelle qui s'associe à un déploiement sémiotique — telle l'utilisation de l'accent — et qui peut ainsi être dissociée de l'animateur actuel dans des moments de circulation ultérieurs. » (Je traduis)

avait attiré l'attention par sa représentation du dialecte local, l'acadjonne[9]. Selon Boudreau et Dubois, dans ce film, l'acadjonne est employé pour dénoncer la mentalité fermée des personnages principaux qui y sont représentés (2007 : 112)[10].

Dans son étude, Cavanaugh remarquait que chaque nouvelle mise en scène de la figure caractérologique du rustre italien dans les médias contribue à solidifier le lien entre les traits de personnalité représentés et les traits phonétiques ou autres qui sont mis de l'avant dans la caractérisation du personnage (2005 : 134-136). C'est donc dire que l'exploitation du stéréotype le renforce. Plus le personnage circule dans la vie quotidienne, plus les traits linguistiques qu'il emploie comme faisant partie de son personnage en viennent à indexer cette personnalité particulière et à y être associés. Ainsi, l'utilisation des particularités linguistiques de la Baie Sainte-Marie dans la mise en scène du personnage de la Ruspéteuse contribue à donner une certaine représentation de la langue et de ses utilisateurs.

Qui plus est, la mise en scène de cette figure caractérologique de la « gossipeuse » dans les chroniques de la Ruspéteuse contribue aussi à renforcer une certaine image de la parole des femmes entre elles. Dans *Les mots et les femmes*, Marina Yaguello multiplie les exemples de proverbes dans lesquels la parole des femmes est représentée comme à la fois excessive et futile pour montrer à quel point cette idée de la logorrhée des femmes, symptôme selon Yaguello de leur impuissance, semble répandue à travers le monde. Si, en français, les femmes « jacassent, jactent, bavassent, papotent en d'interminables parlotes, caquettent, cancanent » (Yaguello, 1978 : 61), en d'autres langues, leur prise de parole est représentée en termes tout aussi méprisants. Comme l'explique Yaguello, « dans le discours masculin, la femme bavarde (de choses futiles) tandis que l'homme discute (de choses sérieuses) » (1978 : 63).

Dans leur ensemble, les chroniques de la Ruspéteuse portent un regard critique sur la prise de parole des femmes. Le pseudonyme sous lequel l'épistolière signe ses chroniques « la ruspéteuse » est lui-même péjoratif et

9. Phil Comeau (1977-1978). « Les Gossipeuses – Reel », fiche signalétique, Nova Scotia Archives, The Way We Were : Nova Scotia in Film, 1917-1957, Nova Scotia Archives Film Holdings Database, Fc 3403 [fiche signalétique accessible en ligne] https ://novascotia.ca/archives/nsfilm/imageite.asp ?Start=2971&wbdisable=true, consulté le 19 juillet 2018.

10. « l'acadjonne […] has been portrayed in a film (les gossipeuses, 1978) to denounce the parochial mentality of some of the characters in the film ».

ajoute à l'impression de futilité de la parole. Cette futilité est renforcée par l'en-tête ambigu de la chronique « On peut-i croire[11] » qui jette un doute sur la crédibilité des informations rapportées par la Ruspéteuse qui se présente comme une commère de village. Ce problème de crédibilité qui s'attache à la parole des femmes se retrouve ailleurs dans les pages du *Courrier* lorsqu'une lectrice signe une critique des scènes de nudité du film *Les gossipeuses* sous le pseudonyme « une vieille crank[12] », critique acerbe à laquelle répond une deuxième lectrice en signant sa lettre, parue la semaine suivante « une autre vieille crank[13] ».

Même si, par moment, la chronique de la Ruspéteuse jette un regard ambigu sur la prise de parole féminine en mettant en scène un personnage dont le « favorite past-time » est de « rouspéter » sur des activités auxquelles elle n'a pas assisté, à d'autres moments, elle se porte à la défense de la femme volubile. Deux semaines après la parution d'une chronique intitulée « Le coin du linguiste » portant sur le terme Marie Berdasse[14], la Ruspéteuse, se sentant visée par la description d'une femme « qui a toujours son mot à dire et qui, agitée et folette, pérore, bredouille et gesticule en donnant son avis sur tout » (*ibid.*), réplique en citant un poème de Marilitte sur « les femmes qui parlent » :

> Il y a des femmes qui parlent beaucoup. / « ça bageule tout l'temps » comme dirait la Sagouine. / Les hommes les appellent des folles. / Il y a aussi celles qui ne parlent jamais. / Elles travaillent du soir au matin. / Celles-là les hommes les aiment. / Mais vient le jour ou elles aussi sont folles. / Et s'en vont même au psychiatre. / « Ah, » disent les hommes, / « si seulement elle avait parlé. / Nous aurions pu l'aider avec ses problèmes ». (Ruspéteuse, 27 août 1980[15])

---

11. L'en-tête est ambigu en raison de la graphie de la Ruspéteuse. Dans « On peut-i croire… La Ruspéteuse », le i doit-il être interprété comme un y – « on peut y croire » ou comme la particule interrogative populaire ti « on peut ti croire ? » qui est fréquemment employée à la fois chez la Ruspéteuse et dans les lettres de sa prédécesseure Marichette (Gérin et Gérin, 1982:150) ? La chronique du 28 janvier 1981 vient brouiller les pistes davantage lorsqu'en dessous de l'en-tête officiel de la chronique, le sous-titre « On peut-ti croire… La Ruspéteuse » précède le début de la chronique.
12. Une vieille crank (1980). « L'immoralité », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 8 avril, p. 4.
13. Une autre vieille crank (1980). « Une autre vieille crank que penser des soaps », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 15 avril, p. 4
14. « Le coin du linguiste : Qu'est-ce qu'une MarieBerdasse ? » *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 13 août 1980, p. 10 (dans la section du téléguide).
15. Il s'agit bien évidemment d'un poème en vers libres. J'ai tenté tant bien que mal de restituer l'écriture en vers par l'utilisation de la barre oblique mais la typographie

Ce n'est peut-être pas si surprenant que Marilitte soit à l'origine de ce poème sur la parole des femmes. Contrairement à la Ruspéteuse qui ne mentionne son mari qu'une fois au cours des années 1980-1981, la relation entre Marilitte et son mari et le rapport de force entre eux fait souvent l'objet de commentaires de la Ruspéteuse. Dans un clin d'œil au célèbre monologue de *La Sagouine* sur le recensement, sous l'en-tête « Qui c'qu'est boss ? » la Ruspéteuse rapporte l'émoi qu'a causé chez sa copine Marilitte la question portant sur le « head of the household » du dernier recensement canadien.

> su Marilitte les pots and pans dansent encore et tout le tupperware a timbé de sur les shelf parce que Marilitte a mis su la forme que c'était ielle la « head of the household » parce qu'elle a plus de tête, plus de cheveux, etc, etc. (Ruspéteuse, 10 juin 1981)

Comme pour Marichette, qui menait le vieux Pite, son ivrogne de mari, à coups de balai, la prise de pouvoir de Marilitte se fait à partir des outils de son asservissement : la batterie de cuisine au complet y passe (les chaudrons, les poêlons et les contenants Tupperwares). D'ailleurs, plus loin, on apprend que Marilitte résiste à ce rôle traditionnel qui la garde dans la cuisine, allant même jusqu'à rougir devant les traces de ce labeur. Sous l'en-tête « les doigts verts, » dans une chronique brève où il est question, entre autres, de la récolte et de la salaison des queues d'oignons, la Ruspéteuse se rappelle comment

> l'année passée j'm'en avais salé 8 gallons. Marilitte veut point en attende parler… ça y taches les doigts verts pis là quand'ce qu'a va au bingo, tou'les femmes savont qu'a sale des échalottes pis ça lui fait hont… c'est point une façon de « femme libérée ». (Ruspéteuse, 17 juin 1981)

Si par l'usage des guillemets, la Ruspéteuse tient un peu à distance le désir d'affranchissement de sa copine Marilitte qui aspire à devenir une « femme libérée », elle revendique, dans sa chronique sur la *mentalpause*, une reconnaissance du travail domestique des femmes (Ruspéteuse, 10 juin 1981) et se prononce contre l'objectification du corps de la femme dans les médias contemporains. Lorsque le Père Gallant, dans sa chronique *Être chrétien c'est quoi,* s'interroge sur les connaissances automobiles de la comédienne Andrée Champagne qui jouait Donalda après l'avoir vue dans des publicités à la télévision pour la compagnie Dodge[16], la Ruspéteuse affirme

---

du journal et ses colonnes ne me permettent pas de délimiter clairement les vers du poème.

16. Gallant, Père Emmanuel (1980). « Être chrétien… c'est quoi ? », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 16 avril, p. 3 (section À la semaine).

que : « Le père Gallant devrait savoir que Donalda (y counnait son nom itou) est là pour sa beauté et pis pour plaire aux hoummes. Les hoummes r'garde pas la Dodge » (Ruspéteuse, 23 avril 1980).

Contrairement à Marichette qui revendiquait le droit de vote des femmes « J'veut vous écrire pour vous dire que j'sont fatiguée d'attendre que la loi passe en Chambre pour le souffrage des femmes pour nous donner le droit de voter » (Gérin et Gérin, 1982 : 52) et qui proclamait la supériorité de la femme sur l'homme, la Ruspéteuse reste à l'écart des débats qui ont cours sur la condition féminine au tournant des années 1980. C'est ainsi que lorsqu'il est question de « statut de la femme » dans l'hebdomadaire, c'est en vain qu'elle LA cherche dans la région :

> Une autre chouse que je peux point trouver c'est la Statut de la femme. On en parle beaucoup. Dans l'temps qu'Edith Tufts était ambassador pour les Acadiens à Halifax, c'est tout c'qu'on entendait… La Statut de la femme. Pour un allan là, je pensais que c'était la statue à Grand-Pré, celle-là qui braille d'un bord pi à rit de l'autre mais Félix Thibodeau m'a ben renchargé que c'était point ça. (La Ruspéteuse, 11 juin 1980)

Confondant les débats sur la place des femmes dans la société acadienne auxquels prenait part Edith Comeau Tuft[17], avec la statue d'Évangéline, la représentation emblématique et traditionnelle de la femme acadienne, la Ruspéteuse laisse à sa copine Marilitte le soin de porter les revendications du féminisme de « la deuxième vague »[18], préférant plaider pour l'accès à une éducation de qualité en français pour les filles et les garçons de la région.

17. Membre fondatrice de l'association des Dames patronnesses de la Colonie de la Jeunesse acadienne et de l'Association des femmes acadiennes de Clare, Edith Comeau Tufts (1919-2010) publiait en 1977 un livre intitulé *Acadienne de Clare* où il y était question de la contribution des femmes à la société acadienne de la région. La référence de la Ruspéteuse à cette illustre dame de l'Acadie, détentrice d'un doctorat honorifique de l'Université Sainte-Anne (1991), survient quelques années après qu'elle a été reçue membre de l'Ordre du Canada (1977) et qu'on lui a décerné une première Médaille du jubilé de la Reine Elisabeth II (1977) en reconnaissance de son engagement. Un an plus tard, en 1981, elle devenait membre du Conseil de la vie française en Amérique et recevait la médaille de l'Ordre de la fidélité française.

18. Pour une perspective plus critique de cette périodisation par vague des mouvements féministes qui, selon certains, évacue la continuité entre les différentes prises de position féministes, consulter Evans 2003 et Laughlin et Castledine 2010.

2. L'ÉCOLE EN FRANÇAIS AU TOURNANT DES ANNÉES 1980

2.1 « Eh je nous en démêllons *just the same* » ? Première prise de position stratégique

C'est dans l'édition du *Courrier* du 26 mars 1980, qui annonce à la une le déclin de la pêche au homard, la découverte d'un enfant de deux ans porté disparu et la tenue d'une rencontre avec le ministre Donahue sur la question de l'enseignement en milieu acadien, que paraît, dans la section « Opinion du lecteur », la première épître de la Ruspéteuse de Clare. Dans cette première lettre, la Ruspéteuse revient sur la rencontre avec le ministre Donahue autour de la question des écoles acadiennes :

> J'ai li su la gazette que le gouvernement va arranger des programmes pour les écoles acadiennes. Moi j'ai toujours cru que j'avion des écoles françaises. Tout le monde par icitte parle français, mais mind you que je usons pas mal de mots anglais mais so what. Eh je nous en démêllons just the same. Moi là, j'ai pas besoin d'un bon vocabulaire pour watché le serial là. « The edge of night », pis « Another World ». (Ruspéteuse, 26 mars 1980)

Cette première prise de parole de la Ruspéteuse entre deux levées de pain « j'ai mon ponne[19] à l'ver asteur je pouvons parler », met en lumière le fait que c'est un non-sens que la question d'une école de langue française ne soit pas encore résolue tout en dénonçant l'apathie des gens de la région en ce qui a trait à des améliorations possibles dans la qualité de l'enseignement déjà dispensé. Estimant que les gens arrivent à se débrouiller en français malgré le peu d'instruction qu'ils ont reçu dans cette langue (« eh je nous en démêllons just the same »), la Ruspéteuse justifie cette apathie en rappelant que le besoin ne s'en fait pas sentir lorsqu'on demeure, comme elle, orientée vers des produits culturels américains, comme « the Edge of Night pis Another World ». Comme l'information est toujours accessible en anglais et en français, en vertu des lois sur l'étiquetage bilingue, les gens n'ont pas l'occasion de prendre la mesure de leur manque de compétence en français qu'ils pallient en consultant les instructions en anglais : « eh pis quand ce que j'e fais un cake mix, les directions sont écrits en anglais. So, c'est tout c'qui me worry moi […] si c'était rinque écrit en français su les Duncan Hines, il y aurait une mess de cakes de r'calés. »

19. Il sera question de cette prononciation de la voyelle nasale [ɛ̃] qui, à la Baie Sainte-Marie, se prononce [ɔn] en finale absolue, dans la section sur la langue de la Ruspéteuse. Il s'agit d'un des traits les plus emblématiques du parler de la Baie Sainte-Marie.

Reprenant à son compte le discours des opposants aux écoles de langue française, qui voient les intervenants de la Fédération acadienne de la Nouvelle-Écosse (la FANE) comme « une bande de Halifax » qui « tout le temps y brassons de quoi », la Ruspéteuse admet que la nouvelle génération a besoin « d'une miette plus d'éducation que nous-autres j'avons eu ». L'influence de l'anglais semble préoccuper celle qui estime ses compétences en français suffisantes pour suivre les directives en anglais sur la boîte d'une préparation à gâteau, jouer au bingo et écouter les téléromans américains. D'ailleurs, elle dénonce l'immobilisme du gouvernement provincial qui entend mener une nouvelle étude pour connaître le pourcentage de francophones afin de déterminer le besoin d'une école francophone : « Moi je te dis que s'il savont point encore, y le sauront jamais », s'indigne la Ruspéteuse. Elle déplore le fait que les efforts déployés pour transmettre le français aux enfants des écoles primaires ne soient pas maintenus au niveau secondaire, où l'enseignement se fait principalement en anglais :

> Ce qui m'empeste moi c'est quand c'qu'ils arrivont à la High School c'est presque toute en anglais… Je sais une chouse, y a beaucoup d'argent de dépenser pour montrer à nos enfants à parler français, surtout aux petites écoles. Je peux point voir le raisonnement là dedans. Dépenser tant d'argent que ça pis là toute laisser aller à la High School. (Ruspéteuse, 26 mars 1980)

Dans la première partie de cette chronique, la Ruspéteuse vient rejoindre le discours des parents qui s'opposent à tout changement au niveau de l'enseignement de leurs enfants en reconnaissant que pour les gens de sa génération, l'enseignement qu'ils ont reçu était satisfaisant. Cependant, elle admet que si les enfants veulent avoir une chance de rivaliser avec les francophones d'autres provinces et réussir leur vie en français, il va falloir repenser le système :

> Ce ferait-ti point nice que nos enfants pouvent faire de la math en français. Y pourrerions même aller à l'Université à Moncton sans se nervé-up. Coumme que ça va asteur, nos enfants avont point grand chance à réussir dans le monde de besoune français. Pour moi c'est bonne, icitte au logi avec mon T.V. pi mon telephone. (Ruspéteuse, 26 mars 1980)

2.2 L'article 65, un droit qu'il faudra revendiquer

Alors que dans cette première chronique sur l'enseignement en français, la Ruspéteuse semble par moment rejoindre le discours de certains parents qui n'en voyaient pas l'utilité, elle se fera beaucoup moins discrète à la suite de l'annonce de l'adoption de la loi 65 qui, plus d'un an plus tard,

reconnaît le droit aux parents acadiens de faire instruire leurs enfants en français là où le nombre le justifie. À la différence de l'ambivalence de la première chronique au printemps 1980, dans celle du premier juillet 1981, la Ruspéteuse s'inquiète du manque d'implication des parents dans le dossier de l'enseignement en français :

> Moi j'oserais dire que la grande majorité des parents ne voulaient pas « ce droit. » Alors ceux-ci, quoi'ce qu'y vont faire. Vont-ils supporter des nouveaux programmes en français ? Vont-ils vouloir que leurs filles apprennent à faire un gâteau au lieu d'un cake et de mettre une fermeture à glissière au lieu d'un zipper ? Moi j'aimerais que mes enfants n'aient pas toujours à lire le côté anglais des directions sur la boîte à cake mix. (Ruspéteuse, 1er juillet 1981)

Ainsi pour elle, le droit à l'instruction en français ne veut rien dire si les parents ne sont pas convaincus de son importance. En ce sens, dans cette chronique, elle explique que la reconnaissance du droit n'est qu'une première étape à laquelle devront s'ajouter une formation solide en français pour les futurs enseignants parce que « combien de professeurs et de personnes "professionnelles" qui ont des degrés et des lettres en pardition après leur nom ne savent pas écrire le français » et un effort concerté des parents dans l'exercice de ce droit : « [l] es parents, nijâgons-nous ; demandez pour des livres en français "we've come a long way" depuis "my name is Nan, I have a doll, I have a pet, too" ».

Si, dans cette dernière chronique, où les marques de l'oralité se font beaucoup plus rares, la Ruspéteuse se montre plus directe, allant même jusqu'à exhorter ses concitoyens à l'action, c'est parce que pour elle, c'est la survie de la langue française et la survie économique de ceux qui la parlent qui sont en cause :

> On est trop gavaches, trop paresseux pour se développer la brain ; c'est plus facile en anglais : « just fill in the blanks ». Oui, si on ne fait pas attention dans 20 ans, c'est tout c'qu'on pourra faire, « fill in the blanks » and « the jobs » que personne autre veut. (Ruspéteuse, 1er juillet 1981)

Cette préoccupation pour la survie du groupe apparaît déjà dans sa deuxième chronique publiée le 9 avril 1980, dans laquelle il est question des fêtes du 375e et où la Ruspéteuse s'inquiète de l'avenir du français et de la culture acadienne :

> Les touristes sont invités à venir voir le « berceau de l'Acadie ». Si ça continue coumme que ça va astheur dans Clare, dans un an ou deux ont pourra les invités à venir voir « le tombeau de l'Acadie ». Mais c'est pas utile de se presser

> trop. C'est coumme le français, dans 5 ans ça ne sera plus un problème parce qu'il aura disparu tout nette. (Ruspéteuse, 9 avril 1980)

3. ÉTHOS DE CELLE QUI SE PRÉSENTE COMME « LA RUSPÉTEUSE DE CLARE »

3.1 La notion de l'éthos et son application contemporaine

Au fil de ses chroniques, la Ruspéteuse construit pour ses lecteurs une certaine image d'elle-même. Pour analyser cette image et sa construction à travers les chroniques, j'emprunte à Ruth Amossy le concept d'éthos qui lui vient de la rhétorique aristotélicienne et qu'elle définit comme « l'image de soi que l'orateur construit dans son discours pour contribuer à l'efficacité de son dire » (2010 : 61)[20]. Dans un article récent où elle compare cette notion à d'autres qui lui ont succédé (Amossy, 2014), Amossy établit un parallèle entre le concept d'éthos et celui de la présentation de soi, élaboré par le sociologue américain Erving Goffman (1959). Cette dernière notion, qui a permis au concept de s'étendre au-delà de ses paramètres purement discursifs, emprunte au domaine de la dramaturgie la métaphore du rôle que chacun choisit de jouer dans le cadre de ses interactions « pour influencer d'une certaine façon l'un des participants » (Goffman, 1973 : 23) à l'échange. Comme le souligne Amossy, pour Goffman « dans toute interaction, même la plus informelle, chacun projette à l'intention de son partenaire une image de sa personne qui doit contribuer à la bonne marche de l'échange » (Amossy, 2014 : 15).

Bien qu'elle se soit étendue à d'autres domaines et sous des désignations diverses, allant de la présentation de soi au *branding*, la notion originale d'éthos, puisqu'elle se fonde essentiellement sur tout ce qui est verbal, demeure peut-être la plus pertinente pour nous permettre de comprendre l'image que construit la Ruspéteuse d'elle-même dans ses chroniques.

---

20. Dans ses travaux sur des périodiques louisianais publiés au lendemain de la guerre de Sécession, Émilie Urbain se sert aussi de cette notion d'éthos et d'éthos collectif pour étudier comment différents auteurs se présentaient et présentaient leur groupe ethnique au lectorat des journaux (Urbain, 2014). Plus récemment, Urbain se sert de la notion d'éthos pour analyser une lettre rédigée par une jeune femme et adressée au président de l'Athénée Louisianais. Dans cette contribution, Urbain analyse comment l'éthos d'une pauvre Cadienne peu lettrée est mis de l'avant dans cette longue lettre de trente-trois pages adressée à un représentant de la norme (Urbain, [à paraître]).

3.2 La graphie au service de l'éthos dans les chroniques de la Ruspéteuse

Dans les pages du *Courrier*, on ne dispose que d'indices verbaux pour se représenter le personnage de la Ruspéteuse, alors qu'au théâtre ou dans une interaction orale, les déguisements et la gestuelle contribuent à situer socialement le personnage. En plus de donner des indices sur les différentes prononciations possibles, la graphie permet de situer la Ruspéteuse socialement comme une femme d'origine modeste avec peu d'instruction comme l'aurait fait celle de Marichette.

Dans leur avertissement aux Lettres de Marichette, Gérin et Gérin invitent le lecteur des lettres à se « fier à son oreille plutôt qu'à ses yeux ! Pour une compréhension plus rapide et plus aisée, [ils recommandent] de lire le texte à demi-voix » (1982 : 51). Néanmoins, ils affirment avoir choisi « de présenter les Lettres de Marichette dans leur état original, c'est-à-dire telles qu'on peut les lire dans les anciens numéros de *L'Évangéline* avec les "écarts" d'un parler populaire et les coquilles du journal » (1982 : *ibid.*) C'est d'ailleurs souvent de ces coquilles et écarts que les lettres de Marichette tirent leur humour. La graphie fautive qu'on retrouve dans les chroniques de la Ruspéteuse, qui marque une confusion presque systématique entre homophones (exemple : « sait » et « c'est »), entre l'infinitif et le participe passé et qui remplace systématiquement le pronom relatif COD que + il (« qu'il ») par un pronom relatif sujet « qui », participe à l'éthos de femme peu instruite qui transparaît dans le discours de la Ruspéteuse. Pour reprendre une distinction de Maingueneau, la graphie « montre » l'éthos de femme peu instruite aux origines modestes que le « dire » de la Ruspéteuse construit (Maingueneau, 2014 : 34). Plusieurs années plus tard, Deveau optera pour la même stratégie dans la présentation des monologues de Rose-Alba :

> Il va sans dire que le parler acadien est difficile à écrire et à lire […] Il est à noter que, dans le texte, les règles de grammaire sont parfois mises de côté *afin de garder la saveur du parler de Rose-Alba*. Vous allez alors trouver des fautes grammaticales dans l'accord des adjectifs et dans la conjugaison des verbes. *Ces « erreurs » sont là pour faciliter la compréhension du dialecte de Rose-Alba*. (Deveau, 2013 : 9, je souligne)

En introduisant une distance maximale entre la langue de son personnage et celle qui se retrouve ailleurs dans les pages du journal, distance qui est surtout visible plutôt qu'audible (à l'oreille, il n'existe aucune différence entre sait et c'est), la créatrice de la Ruspéteuse déploie une stratégie décriée

– à raison, parce que dépréciatrice – par certains folkloristes, dont Dennis Preston (1982 ; 1985), de l'écriture pour l'œil ou « eye dialect » :

> *Finally, forms such as* sez *and* wuz *are known as EYE-DIALECT*—forms which reflect no phonological difference from their standard counterpart says and was. *These last forms serve mainly to denigrate the speaker so represented by making him or her appear boorish, uneducated, rustic, gangsterish, and so on* […] *nearly ALL respellings share in this defamation of character*[21]. (Preston, 1985 : 328 – je souligne)

Cette stratégie de surenchère en est une qu'Antonine Maillet pouvait moins se permettre en transcrivant les monologues de sa Sagouine, destinés d'abord à être joués sur les planches des salles de spectacle plutôt que lus.

3.3 Le personnage type de la vieille dame besogneuse en Acadie

C'est un pari délicat que celui qu'adopte Marie-Adèle Deveau dans les chroniques de la Ruspéteuse. Elle met en scène un personnage caricatural, voire bouffon, pour avancer un point de vue controversé dans la communauté. Que la Ruspéteuse, avec le peu d'instruction qu'elle a reçue, comprenne l'enjeu de l'instruction en français pour les enfants de Clare devrait suffire à convaincre même les plus récalcitrants. En même temps, sa propre crédibilité est perpétuellement mise en doute par la mise en scène de sa naïveté. Ceci étant dit, l'efficacité de la Ruspéteuse comme personnage tient au fait que, dans le contexte du lectorat acadien du *Courrier de la Nouvelle-Écosse*, la Ruspéteuse renvoie à un type qui circule déjà. Comme le souligne Amossy,

> La construction verbale d'une image de soi se fait toujours à partir de représentations préexistantes qui circulent dans l'interdiscours. […] qu'elle soit entreprise délibérée ou non, toute présentation de soi est nécessairement un retravail du déjà dit, une reprise et une modulation d'images verbales préexistantes. (2014 : 23-24)

21. Enfin, des formes telles que *sez* et *wuz* sont connues sous le nom de l'écriture pour l'œil ou EYE-DIALECT. Ce sont des formes de transcription qui ne reflètent aucune différence phonétique par rapport à leur homologue standard *says* et *was.* Ces formes servent principalement à dénigrer le locuteur ainsi représenté en le faisant paraître comme un personnage grossier, sans éducation, tantôt rustre, tantôt voyou […] presque TOUTES ces formes de réécriture pour l'œil participent à cette diffamation du caractère. (Je traduis)

Dans un article sur le personnage de Rose-Alba,[22] qui, à l'époque de la Ruspéteuse, était un personnage bien connu faisant des apparitions régulières dans les festivals et autres événements culturels de la région, Susan Knutson (1998c) inscrit ce personnage dans toute une lignée de personnages théâtraux féminins dont font partie la Sagouine, Marichette et d'autres figures moins connues en Acadie comme Lonice et Françoise « les deux vieilles sagouines de Pombcoup »[23] et Sophie-Anne, « la Sagouine de Chéticamp »[24]. Le personnage mis en scène dans les chroniques de la Ruspéteuse s'inscrit lui aussi dans cette lignée. À mi-chemin entre la conteuse traditionnelle et la monologuiste, cette figure, selon Knutson, incarne à elle seule le versant féminin et plus populaire d'une longue tradition théâtrale en Acadie et s'inscrit dans la continuité de la tradition orale du conte en Acadie (Knutson, 1998c : 48-9)[25].

Tout comme plusieurs figures de la littérature orale acadienne comme Marichette, Rose-Alba et la Sagouine, la Ruspéteuse se présente comme une femme au foyer vaillante et travailleuse qui, dans ses rares moments de temps libres, aime « ruspéter su' l téléphone » pis « watcher the edge of Night ». Femme d'un certain âge, elle se souvient des Noëls de son enfance peuplée

22. Dans les chroniques de la Ruspéteuse (notamment celle du 14 janvier 1981) et ailleurs dans *le Courrier de la Nouvelle-Écosse* et, avant lui, *Le Petit courrier de la Nouvelle-Écosse* (« Anne Marie [Muise] Comeau une Sagouine elle aussi – Rosalba », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 3 juin 1976, p. 14), la graphie du nom de ce personnage est Rosalba, et non pas Rose-Alba, comme le représente Marie-Adèle Deveau, ou Rosealba, comme le représente Knutson.

23. « Les deux vieilles sagouines de Pombcoup », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 29 avril 1976, p. 1.

24. « Connaissez-vous "Sophie-Anne" ? », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 12 avril 1979, p. 10.

    À ces contemporaines de la Ruspéteuse et de Rosealba mentionnée par Knutson, on peut, à l'instar de l'auteure, rajouter des monologuistes ou des conteuses plus anciennes comme Suzanne Deveau « la grande Souqui » de Chéticamp, Fannie Thériault, originaire de la Rivière-aux-Saumons qui a vécu plusieurs années dans le bas-Saulnierville, Marguerite à Yutte de l'Anse des LeBlanc et Marie-Marthe Dugas de la Station du Petit-Ruisseau (Knutson, 1998c : 37).

25. Knutson, en revisitant les personnages de la Sagouine, Rosealba et Marichette, s'inscrit en faux contre l'idée, avancée par Jean-Claude Marcus entre autres, selon laquelle la figure du conteur se serait effacée au profit d'un théâtre d'élite que les collèges classiques, comme le collège Sainte-Anne, auraient contribué à fonder, au fur et à mesure que l'élite aurait délaissé les cuisines acadiennes où se produisaient les conteurs pour les salles paroissiales (Marcus, 1980).

de « mitaines de laines et de p'tite traînes de bois » et du machequis[26] qu'on mettait entre les planches pour isoler les maisons « su' l'empremier » (Ruspéteuse, 28 janvier 1981). Lise Ouellet (1988) et Susan Knutson (1998a) se sont toutes les deux penchées sur la question de l'âge de ce personnage type, telle qu'il se présente dans les monologues de la Sagouine et de Rose-Alba et dans les réflexions d'*Évangéline Deusse*. Lorsqu'Anne-Marie Comeau a commencé à mettre en scène Rose-Alba, celle-ci était représentée comme une enfant avec des lulus, des taches de rousseur et une dent manquante (Knutson, 1998b), tout comme l'avaient été les premières incarnations de Rose-Alba, jouées par Thérèse Robichaud et Cécile LeBlanc-Poirier après elle (Knutson, 1998a : 166-167). Ce n'est que plus tard, à la fin des années 1970, que Rose-Alba en est venue à être représentée comme une vieille dame[27].

Ce sont principalement les tâches domestiques qui meublent les journées de la Ruspéteuse. Quand son médecin lui conseille de faire plus d'exercices pour contrer les effets de la ménopause (mentalpause), elle rétorque qu'elle croit qu'il est lui aussi dans sa mentalpause « parce que j'travaille du matin au soir dans l'logis, je marche environ 10 milles tous les jours rinque d'aller du sink, au poêle, à la table. Pis quoi'ce qu'est plus d'exercice que changer des lits et faire du pain et tout ça ? » (Ruspéteuse, 10 juin 1981) En dehors du foyer, cependant, elle ne rougit pas à la perspective d'encaisser les chèques du gouvernement, que ce soit ceux de l'assurance-emploi « moi là j'm'ai décidé de travailler au poisson 2 mois rinque pour aller à c'te bureau là [le bureau d'Emploi Canada sur le campus] puis awoir des chèques le reste de l'année » (Ruspéteuse, 28 janvier 1981) ou ceux de sa pension de vieillesse pour laquelle elle n'a « plus rinque cinq ans à jetter » (Ruspéteuse, 28 janvier 1981).

26. Écorce de bouleau blanc.

27. Pour Michel Thibault, qui a participé à l'écriture des monologues du personnage, « Rosalba devient autre chose qu'une femme qui parle au public ; elle devient aussi un symbole de ce qui est perdu et de ce qui va se perdre. Dans vingt-cinq ans, plus personne ne parlera comme elle » (Thibault, cité dans Knutson, 1998b : 173). Rose-Alba, comme la Ruspéteuse, fait partie de ce que j'appelle « les figures de l'empremier », groupe qui comprend aussi les personnages de Félix Thibodeau et où les personnages féminins sont souvent surreprésentés. Ces « figures de l'empremier », selon moi, contribuent à situer la langue et la culture acadienne dans un passé révolu et participent à un discours alarmiste de disparition imminente comme ceux étudiés par Duchêne et Heller (2007).

Dans ses chroniques, la Ruspéteuse commente autant les nouvelles qu'elle glane dans le *Courrier* que les événements qui ont marqué la communauté depuis sa dernière chronique. Cependant, toutes les informations qu'elle rapporte sont à prendre avec un grain de sel puisqu'elles ne lui ont été rapportées que parce que « y avait un program su le t.v. qu'[elle pouvait] absolument point manqué » (Ruspéteuse, 9 avril 1980). En effet, les téléromans américains comme *Another World* et *The Edge of Night* justifient souvent la non-participation de la Ruspéteuse aux séances d'information sur l'éducation ou aux réunions du conseil municipal. Ce n'est sans doute pas innocent que la Ruspéteuse, parmi tous les téléromans américains qui meublaient les heures devant le petit écran à l'époque, choisisse des titres aussi évocateurs que « Another World » ou « The Edge of Night » pour expliquer sa non-participation aux débats qui concernent sa communauté. La Ruspéteuse préfère regarder tourner « un autre monde » alors que sa propre communauté résiste tant bien que mal « à la tombée de la nuit ».

La participation des membres du public aux réunions du conseil municipal ou aux autres réunions des commissions scolaires fait souvent l'objet de commentaires de la Ruspéteuse qui, tout en reconnaissant ne pas s'y être présentée et détenir l'information de sa copine Marilitte qui elle non plus n'y était pas, mentionne que « les autos sont point trop appaises aux réunions régulières [du conseil municipal] » (Ruspéteuse, 24 décembre 1980). Il en va de même pour les réunions du Festival acadien auxquelles la Ruspéteuse n'assiste pas, même si, à plusieurs reprises, elle note le travail acharné d'une équipe réduite de bénévoles et d'organisateurs qui se renouvelle chaque année parce que ses bénévoles sont épuisés :

> Les personnes qui organisent le festival travaillent assez fort que l'année d'après elles ne veulent point en entendre parler. Alors c'est toujours des nouveaux et le manque d'expérience dans l'organisation du festival se fait ressentir. *Ça c'est Marilitte qui m'a dit ça parce que moi tout c'qui m'intéresse c'est les beerstrow et m'assire watcher la parade. Le planning et la berdasserie c'est pour les autres*. (Ruspéteuse, 10 juin 1981 – je souligne)

Lorsqu'elle s'engage à assister aux réunions, c'est par méfiance : « en tout cas qui nous passions de quoi dans l'nez. Dans Clare là, faut les watcher » (Ruspéteuse, 26 mars 1980). La mise en scène de ce désengagement dans les chroniques de la Ruspéteuse permet à sa créatrice de dénoncer le comportement de ses concitoyens, notamment en lien avec la question scolaire, en le caricaturant. En même temps, le manque d'implication citoyenne dont la Ruspéteuse est une des premières coupables s'explique aussi en partie par un manque d'ouverture de la part des instances de gouvernance qui, selon

ses dires, s'accommodent plutôt bien de ce laissez-faire dont font preuve les citoyens :

> Y parait que des personnes qui vont aux réunions de la commission scolaire de Clare se font demander pourquoi c'qu'y sont là. Pensez donc, la Commission se lamentait autrefois que personne n'y allait… astheure on y va et on reçoit « the evil eye ». Sont-ils nerveux, craintifs, mârons ? (Ruspéteuse, 15 avril 1981)

De cette information, qu'elle tient souvent de deuxième ou de troisième main, la Ruspéteuse admet souvent ne pas avoir tout compris. Lorsqu'elle comprend, elle commente la langue de bois des politiciens, « Y parlons de "effectuer des études sur les niveaux de population et les pourcentages afin de déterminer les besoins d'écoles françaises." Pense-voir, la gueulée de grous mots » (Ruspéteuse, 26 mars 1981).

Femme de peu d'instruction pour qui « le collège Sainte-Anne » est un monde étranger où « c'est tout c'quil y a… de la brain » (10 décembre 1980), la Ruspéteuse admire tout de même ceux qui savent manier la plume, comme le père Gallant qui signe la chronique, *Être chrétien… c'est quoi,* qui « c'est [sait] juste où les accents s'agraffent » (Ruspéteuse, 23 avril 1980). Déterminée à combler les lacunes dans son instruction, lacunes qui touchent d'autres femmes comme elle qui, contrairement aux « hoummes qui savent beaucoup de chouses », « ont point tant la chance de s'étudier, » (*ibid.*) elle s'achète, avec l'argent de « presque tout [son] chèque de l'unemployment », un *Petit Robert* au « magasin Crampus » (*ibid.*). En attendant de pouvoir se payer un « grou Robert, » elle se promet d'« apprendre un mot par jour su la semaine eh pis le samedi et le dimanche quand'ce qu'y a point "Another World" [d']en apprendre deux. » (*ibid.*)

4. LE RÔLE QUE JOUE LA LANGUE DANS LA CONSTRUCTION DE L'ÉTHOS

4.1 Acadianismes à conserver, anglicismes à surveiller

Dès la première prise de parole de la Ruspéteuse, la question de la qualité de sa langue est au cœur de sa présentation d'elle-même. Le fait de parler français est présenté comme un travail qui nécessite des efforts constants et une vigilance particulière. Les commentaires épilinguistiques sur ses propres productions et ses efforts sont nombreux, comme ici lorsqu'elle revient sur l'accord de l'adjectif « spéciaux » au mot invités : « faulu

qu'il ai passé droite devant les invités spéciaux pour aller à sa place. (Vous allez vous apercewoir que j'ai appri comment faire accorder mes adjectifs) » (Ruspéteuse, 27 août 1980).

Ainsi, la Ruspéteuse, même si elle ne maîtrise pas la langue légitime, a intériorisé la reconnaissance de cette légitimité (Bourdieu, 2001 : 95) et se retrouve, pour reprendre l'expression de Jean-Marie Klinkenberg, affectée, comme tous les francophones, « d'une hypertrophie de la glande grammaticale » (2001 : 805). Si, par moment, elle s'en remet à une autorité externe (Francard, 2010), comme « le p'tit » et le « grous » Robert ou la chronique *Brush up on your French, le français pratique* publiée dans les pages du *Courrier*, et demande à un lecteur de lui dire où trouver une « bounne grammaire » parce qu'elle « la need badly » (Ruspéteuse, 23 avril 1980), à d'autres moments, elle résiste aux pressions de cette norme exogène qui lui feraient effacer toutes les particularités de sa langue :

> Tcheu bénédiction que j'avons Alphonse Deveau pour nous expliquer pouquoi'ce que j'parlons coumme que j'faisons. Si M. Deveau pouvait aller dans les écoles pis expliquer aux enfants coumme il a expliqué à Rémi Chiasson, coumme dit cet historien, « on n'aurait pas besoin de rougir de nos prononciations, » C'est quand j'pense que je me faisais punir par des maîtresse d'école « françaises » parce que je parlais en Acadien. (Ruspéteuse, 25 mars 1981)

Le rapport qu'elle entretient à sa propre langue est typique des représentations ambivalentes propres à une situation diglossique (Gardy et Lafont, 1981), en ce sens qu'elle a intériorisé à la fois un discours dévalorisant, qui lui vient de l'extérieur, « des maîtresses d'école "françaises" », mais aussi un discours qui lui attribue des valeurs mythiques où le français acadien se retrouve porteur de l'identité acadienne. Le perdre, au profit d'une norme exogène, serait perdre la trace de l'identité elle-même.

Dans sa première chronique, elle demande au rédacteur du journal, Cyrille LeBlanc, de ne pas corriger les fautes dans sa lettre parce qu'elle « veu[t] que Marilitte voit que je peux écrire en français », parce que celle-ci « croit point que les femmes de Clare pouvont écrire du tous » (Ruspéteuse, 26 mars 1980). Si Marilitte se permet de critiquer le français parlé par les femmes de Clare, c'est, selon la Ruspéteuse, parce qu'elle « rest à Tracadie pis là ça parle un bon français » (*ibid.*).

C'est l'influence de l'anglais dans la langue de Clare qui pose particulièrement problème à la Ruspéteuse. Dans sa première lettre, la Ruspéteuse dénonce l'omniprésence de l'anglais en Clare « j'en ai jusqu'au coup et ça

me déborde hors des oreilles » (Ruspéteuse, 26 mars 1980). En effet, l'anglais pour elle est surtout entendu et rarement lu. Ses retranscriptions de l'anglais ambiant témoignent d'un découpage fautif de la matière phonique et d'un manque de familiarité avec les termes plus techniques de l'anglais. Ainsi, le *British North America Act* qu'on raccourcit souvent comme le *BNA Act* est retranscrit par elle comme le *Beer'N Ale Act* (Ruspéteuse, 18 février 1981). C'est surtout dans sa chronique sur la mode du « *do it yourself* » dans laquelle l'entraîne sa copine Marilitte (Ruspéteuse, 15 octobre 1980), que les transcriptions loufoques de cet anglais entendu atteignent leur paroxysme. Ainsi, sous la plume de la Ruspéteuse, le *yoga* devient le *yoger*, le crochetage devient le crogeage et la poterie (*ceramics*) devient le *sarramixte*. Le découpage des prononciations anglaises des termes menopause « *mentalpause* » (Ruspéteuse, 10 juin 1981), citadel « *sit-Adèle* » (Ruspéteuse, 11 juin 1980), cholestérol « *choles troll* » (Ruspéteuse, 28 janvier 1981) ou « *castorall* » (Ruspéteuse, 14 janvier 1981), de l'isolant à base de formaldéhyde qui a fait les manchettes au début de l'année 1981 « *formal de hide insulation* » et de *varicose veins* « *very-close veins* » (Ruspéteuse, 26 août 1981) sont aussi, à cet égard, dignes de mention.

En réponse à une première réaction d'un lecteur, C.B., dans les pages du *Courrier* à la suite de la parution de sa première lettre, où la langue de l'épistolière devenait la cible de virulentes critiques – « Pardonne moi Madame mais si tu crois que cela [la lettre publiée dans *Le Courrier*] était une lettre française, moi je me déclare grec[28] » – la Ruspéteuse dit avoir « commencé à faire les leçons de français su le Courrier, "Brush-Up on Your French" » (Ruspéteuse, 9 avril 1980), une courte chronique qui était souvent publiée dans la section « Jeux » de l'hebdomadaire, signée par le professeur Jean-Claude Dol, un coopérant français qui enseignait à l'Université Sainte-Anne. Elle reconnaît néanmoins que la tâche risque d'être ardue : « Eh je c'est point si je va en venir à boutte » (*ibid.*).

À titre d'exemple, la Ruspéteuse cite des expressions qu'elle y a repérées qui ne sont guère usitées à la Baie Sainte-Marie et partage son incompréhension :

> Une fois ça disait : « les tuyaux ont gelé la nuit dernière. » Y aurait du faire frette là. Eh je crois que ça voulait dire que les pipes avaient gelé. Une autre fois ça disait : la chaudière est encore en panne. J'ai pensé que sa voulait dire qu'y avait du ponne dans le basonne. Mais non, ça voulait dire que « la fournaise a encore manqué ». (Ruspéteuse, 9 avril 1980)

28. C. B. (1980). « Réponse à sans permis », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 2 avril, p. 4

Les exemples tirés de cette chronique, particulièrement le second, nous font remettre en question la légitimité des expressions qui sont proposées par le professeur Dol. Pourquoi, en effet, le terme hexagonal de « chaudière » serait-il préférable au terme mieux connu en Amérique du Nord de « fournaise », qui, bien qu'il s'agisse d'un calque sémantique dérivé de *furnace*, « occupe une place centrale dans le vocabulaire de chauffage au Québec » (Poirier, 2015 : 23) ? Le terme « fournaise » reste un terme accepté par l'Office québécois de la langue française, qui, selon le lexicographe Claude Poirier, « en a reconnu la pertinence […] en lui octroyant le statut de terme privilégié dans l'appellation *fournaise au mazout,* au même titre que chaudière à/au mazout » (*ibid.*), d'autant plus que le terme « chaudière » renvoie généralement en Acadie à un grand bassin d'eau.

La Ruspéteuse aura plus tard maille à partir avec l'approche très francocentriste de la chronique « Le français pratique/*Brush up on your French* » et ira même jusqu'à accuser son auteur de s'attaquer à sa culture. Dans sa lettre du 18 juin 1980, intitulée « touche point à ma culture, » l'épistolière revient sur la chronique du professeur Dol, parue dans l'édition précédente du 11 juin 1980, portant sur les acadianismes[29]. Elle trouve à redire à l'évaluation qu'il fait de l'expression « bailler » à laquelle il attribue le sens de « donner (mais vieux et plus en usage) » :

> Plus en usage où ? Certainement pas en Clare. J'oserais dire que 98 pour cent des acadiens de Clare disent « bailler » et l'autre 2 pour cent se force pour dire donner. Ce deux pour cent là a presque oublié qui sont des acadiens. Faut qu'ils portent des p'tits drapeaux et pi des bumpers-stickers qui disent « viens voir l'Acadie. » (Ruspéteuse, 18 juin 1980)

Dans ce court passage, la Ruspéteuse établit un lien très clair entre les particularités lexicales de la langue de la Baie et le sentiment d'appartenance à la culture acadienne. On comprend que, pour être un vrai Acadien en Clare, fier de sa culture, il faut maintenir ces traits linguistiques et ne pas y renoncer au profit d'une norme exogène qui lui préférerait le terme donner. Sans quoi, selon la Ruspéteuse, l'identité acadienne risque de n'être qu'une identité qu'on sort tous les 15 août pour amuser les touristes « Faut qu'ils portent des p'tits drapeaux et pi des bumpers-stickers qui disent "viens voir l'Acadie" ». Dans les chroniques de la Ruspéteuse, les régionalismes tels que attendre (entendre), beloxer (mystifier), [d]jetter (attendre), échaler (achaler), épivarder (étonner), rencharger (renseigner), berdasseries (activités de peu

29. Dol, Jean-Claude (1980). « Le français pratique Brush up on your French : Acadianismes », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 11 juin, p. 20.

d'importance), besounes (entreprises), bottes à voiles (bateaux à voiles), hâvrer (arriver), machequis (écorce de bouleau blanc), miette, point, verdasseries, et wênement (beaucoup), pour ne citer que ceux-là, sont à la fois nombreux et fréquents.

Plus loin, dans sa réplique au professeur Dol, l'épistolière remet en question sa légitimité, en tant qu'étranger, d'intercesseur de la norme :

> Ce qui me paraît drôle c'est qu'un Français de Paris vient chu-nous nous dire quoix'qui a de mal dans notre langage… j'aime point qui vienne dire que des mots qu'on se sert tous les jours, après des centaines années, sont point « en usage ». Touche ma terre, touche mon argent mais touche point ma culture. Nos vieux mots, c'est presque tout ce qu'on a de reste. (Ruspéteuse, 18 juin 1980)

La Ruspéteuse choisit de clore son plaidoyer pour la langue acadienne avec deux poèmes écrits par une de ses amies « M. A. Muise », sur la langue acadienne. Ici, la Ruspéteuse s'efface derrière la voix d'une autre femme, qu'elle prend soin de présenter comme « point une ruspéteuse, juste une ménagère inconnue » (Ruspéteuse, 18 juin 1980). C'est un peu comme si elle reconnaît que le lecteur sera plus disposé à prendre au sérieux les paroles d'une femme besogneuse qui ne passe pas son temps (comme elle) à ruspéter au téléphone. Ces poèmes font l'éloge des mots répertoriés dans l'ouvrage de Geneviève Massignon[30] « une fille de France [qui] a fait des recherches jusque dans l'Anse » (*ibid.*) et de ceux qui les ont conservés jusqu'à l'arrivée de Massignon « Willie Belliveau et Flavien Melanson […] des vrais Acadiens » (*ibid.*) dont on craint la disparition prochaine : « Quand les vieux seront partis qui va conserver ce trésor ? L'anglicisme nous envahit / Et nous autres on dort » (*ibid.*).

Dans cette chronique, et plus particulièrement avec ces poèmes de M. A. Muise, la Ruspéteuse fait écho à un discours qui remonte au moins à Pascal Poirier. La légitimité du parler et plus particulièrement du lexique acadien passe alors par l'héritage français. Dans les poèmes de Muise, les « vieux mots acadiens » sont valorisés par l'intérêt qu'y porte une Française, qui, comme Pascal Poirier avant elle, en avait retracé l'origine française.

30. Auteure de *Les parlers français d'Acadie*, Geneviève Massignon est une linguiste française qui a beaucoup travaillé à la description de la variété acadienne, plus particulièrement de son lexique. Son étude, le fruit d'un séjour linguistique de sept mois mené en 1946 dans les provinces maritimes, demeure à ce jour l'une des références principales sur le vocabulaire acadien.

> Il serait possible de retrouver, par le seul examen de la langue que parlent aujourd'hui les Acadiens, la province de France d'où sont sortis leurs ancêtres. *Cette langue n'est pas un dialecte qui leur est exclusivement particulier ; c'est moins encore un patois : c'est le français même qui se parlait dans la Tourraine et le nord-ouest du Berry, au milieu du XVII^e^ siècle.* (Poirier, 1928 : 2 – je souligne)

Si, à l'instar de Pascal Poirier, l'auteure des poèmes insiste sur l'importance de valoriser et de conserver ce patrimoine lexical, « ce trésor », elle met en garde contre l'anglicisme envahisseur. D'ailleurs, le travail de réhabilitation de la langue acadienne auquel s'était dévoué Poirier était une façon pour lui de contrer « la crainte qu'éprouv[ait] le paysan acadien de parler sa langue devant les étrangers [… qui] *ouvr[ait] une écluse à la marée montante de l'anglicisme qui déjà débord[ait]* » (1928 : 7 Préface – je souligne). En ciblant plus particulièrement l'élément étranger dans le vocabulaire acadien, comme le fait la Ruspéteuse, Poirier emboîtait le pas à ses contemporains Canadiens-français, comme l'intellectuel Jules-Paul Tardivel, qui, dans une causerie prononcée devant le cercle catholique de Québec en décembre 1879, avait lui aussi pointé du doigt « l'anglicisme, voilà l'ennemi » (Tardivel, 1880). Ce parti-pris pour l'ascendance française, ou *les origines du parler franco-acadien*, et cette volonté d'écarter toute influence de l'anglais de ce qu'on considère comme le français acadien, allait plus tard, selon Gauvin, influencer les travaux des lexicographes, tant amateurs que professionnels (2014), et, selon Arrighi, guider aussi les travaux de description linguistique qui contribueraient à construire la variété acadienne (2014).

4.2 Particularités phonétiques

À l'instar de sa plus célèbre prédécesseure, Marichette, chez la Ruspéteuse, l'oralité est marquée en grande partie par la graphie. En plus d'indexer son origine sociale et son manque d'instruction formelle en français, cette graphie représente les prononciations qui sont propres à la Baie avec, en tête de peloton, les fameuses voyelles nasales qui, dans la région, reçoivent un traitement particulier. En effet, un des traits les plus emblématiques de la Baie Sainte-Marie est celui de la voyelle nasale mi-ouverte antérieure [ɛ̃] qui, en finale ouverte accentuée, se prononce [ɔn].

Ainsi, dans les chroniques de la Ruspéteuse, « pain » s'écrit « ponne » *j'ai mon ponne à l'ver*, « bassin » s'écrit « bassonne » *ponne dans la bassonne*, et « bien » s'écrit « bonne » *Pour moi c'est bonne, icitte au logi avec mon T.V.* Ce trait est tellement emblématique qu'il est représenté dans la nomination

de la variété locale du français acadien qui est en usage à la Baie où l'acadi**en** devient l'acadj**onne**. Selon certains (LeBlanc et Boudreau, 2003), c'est le cinéaste Phil Comeau qui serait à l'origine de cette désignation[31]. C'est d'ailleurs, comme l'indiquent Flikeid et Richard (1993), un des traits qui a le plus fait l'objet de l'attention des chercheurs.

Rivalisant avec ce trait emblématique du parler de la Baie Sainte-Marie en apparaît un deuxième, celui de l'ouïsme, qui est beaucoup plus répandu en Acadie et qui caractérise aussi la langue de la sagouine « Nous autres, pars**ou**ne s'en vient frotter chus nous » (Maillet, 1974 : 49). L'ouïsme recouvre en fait deux types de fermetures soit celle du [o] en [u] et celle, plus répandue, du [ɔ] en [ʊ] ainsi « homme » [ɔm] devient « houmme » [ʊm] et « gros » [gro] devient « grou » [gru]. Ce trait qui, en Nouvelle-Écosse, a été recensé même en l'absence d'une consonne nasale (Flikeid et Richard, 1993 : 137), est omniprésent dans les chroniques de la Ruspéteuse, tant pour les sons en contact avec une consonne nasale (hoummes, parsounnes, counnais, raisounement), que pour ceux qui ne le sont pas (grousses, grou, chouse).

Contribuant aussi à indexer l'identité acadienne de la Ruspéteuse, l'affrication des consonnes vélaires [k] et [g] devant certaines voyelles ou semi-consonnes apparaît de façon assez fréquente dans ses différentes chroniques. C'est ainsi que « cuire » devient « tchuire » (Ruspéteuse, 28 janvier 1981), « quai » devient « tchai », « quelque » devient « tchette » (Ruspéteuse, 30 juillet 1980), « les américains » devient « les amaritchonnes » (Ruspéteuse, 14 mai 1980), « guetter » devient « djetter » (Ruspéteuse, 18 mars 1981), « cœur » devient « tcheur », et « quel (le) » devient « tcheu » (Ruspéteuse, 25 mars 1981). Enfin, pour indiquer un maximum de distance entre le parler de la Ruspéteuse et la langue qui est utilisée dans les autres pages du *Courrier*, « l'année qui vient » devient, par affrication et dénasalisation de la voyelle nasale, « l'année tchuvonne » (Ruspéteuse, 14 janvier 1981).

---

31. En 1976, ce dernier recensait dans les pages du courrier une liste de mots propres à ce qu'il nommait « le dialecte acadjonne de la Baie Sainte-Marie ». À côté de ces mots représentés en gras et en ordre alphabétique, Comeau, alors étudiant à l'Université de Moncton, en fournissait la « version internationale » (1976 : 9).

Comeau, Philippe (1976). « Le dialecte "Acadjonne" des Acadiens de la Baie Ste-Marie », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 19 août, p. 9.

4.3 Particularités morphologiques

Même si les particularités phonétiques sont nombreuses à être représentées dans les chroniques de la Ruspéteuse, à mon sens, elles ne jouent qu'un rôle secondaire dans la mise en scène de l'oralité chez l'épistolière. Les particularités morphologiques, plus spécifiquement la désinence [-ont] pour les verbes conjugués à la troisième personne du pluriel à l'indicatif présent « **ils** pensont », à l'imparfait « qu**i** faisions » et au conditionnel « **y** pourrerions » et l'utilisation du je collectif, c'est-à-dire un je à valeur de première personne du pluriel, occupent le rôle principal. Bien que loin d'être exclusive à la Baie Sainte-Marie, la désinence [-ont] y est plus fréquente, alors qu'ailleurs en Acadie elle est en perte de vitesse (Beaulieu et Cichocki 2005 ; 2008, Perronet 1988). Même si, dans son étude, Péronnet cite l'étude de Gesner qui observait qu'à la Baie Sainte-Marie, cette forme était surtout utilisée par des personnes âgées (ses informateurs de première génération) (Gesner, 1979 : 58), aujourd'hui, des chercheurs trouvent des occurrences comparables à celles relevées par Flikeid et Péronnet à la fin des années quatre-vingt (Flikeid et Péronnet, 1989), ce qui atteste de la vitalité de ce trait qui perdure malgré des années de scolarisation en français (Fritzenkötter, 2014 : 49). L'épistolière n'est pas constante dans la graphie de cette terminaison qui tantôt s'écrit [-ont], tantôt [-ons]. Dans de tels cas, la terminaison du verbe se confond avec celle de la première personne du pluriel qui, à la Baie et sous la plume de la Ruspéteuse, se présente le plus souvent comme un je collectif ou un je à valeur de nous. Comme l'explique Gesner, « [e]n Acadien, il n'y a qu'un seul nom personnel pour les premières personnes du singulier et du pluriel – nous trouvons [ʒ(ə) parl] et [ʒ(ə) parlɔ̃] » (1979 : 58). Sous la plume de la Ruspéteuse, ce trait est abondamment représenté, et ce dès sa première prise de parole au printemps 1980 :

J'ai mon ponne à l'ver asteur **je pouvons** parler
J'ai toujours cru que **j'avion**
Je usons pas mal de mots anglais
Savais tu toi que **j'avions** une loi
Que nous autres **j'avons** eu
Que **j'croyons**
Eh j'te callerais pis **j'irons** voir

(Ruspéteuse, 26 mars 1980)

À partir de cette liste, on remarquera que, à la différence de la Sagouine qui fait presque systématiquement précéder son je collectif par un nous-autres, qui permet de préciser la valeur collective du pronom je, la Ruspéteuse emploie le je collectif le plus souvent sans le pronom nous renforcé de l'adjectif indéfini autres[32]. Et pour cause, le lecteur de la chronique est Acadien de la Nouvelle-Écosse. Nul besoin de préciser. Contrairement à son illustre prédécesseure, Marichette, la Ruspéteuse distingue clairement le je singulier et le je collectif, de telle sorte qu'il ne lui arrive jamais, comme le faisait Marichette, d'employer le je avec la terminaison -ons lorsque le sujet n'est qu'elle seule :

> Il arrive à notre épistolière de s'écarter plus d'une fois de l'usage acadien et de garder à je suivi d'une forme verbale à la première personne du pluriel le sens que le français commun donne à je suivi d'une forme verbale à la première personne du singulier : « J'avons rien, aujourd'hui à vous dire sur la lection » (lettre du 14 mars 1985). (Gérin et Gérin, 1982 : 126)

Pour Gérin et Gérin, l'usage abusif de la terminaison [-ons] chez Marichette est une stratégie pour renforcer la couleur locale de ses lettres, ce qui revient à la stratégie de l'écriture pour l'œil énoncée plus haut que l'on retrouve également chez la Ruspéteuse.

L'autre caractéristique morphologique digne de mention, qui apparaît dès la première lettre, est le traitement réservé aux temps passés. Comme énoncé précédemment, la prise de parole de la Ruspéteuse est motivée par sa lecture du journal. Interpellée par une manchette, elle appelle son amie Marilitte pour rouspéter pendant que son pain lève. Ainsi, elle explique à son interlocutrice la raison de son appel : « J'**ai li** su la gazette que le gouvernement va arranger des programmes pour les écoles acadiennes » (Ruspéteuse, 26 mars 1980). Cette forme du participe passé en [-i] se retrouve aussi dans les lettres de sa prédécesseure Marichette « J'ai lit la lettre de *Un habitant* ». Gérin et Gérin rapprochent cette forme du « passé simple en i appelé *breton* par les grammairiens du XVII^e^ siècle » (1982 : 137). Les observations de Gérin et Gérin sur la formation du passé simple en [i] plutôt qu'en [a] rejoignent celles de Comeau et King (2012). Le passé simple en [i] est lui aussi représenté dans les lettres de la Ruspéteuse comme dans celle du 10 décembre, où elle s'interroge sur la racine du mot recto, dans un effort pour comprendre ce que signifie « rectorat » :

32. Je remercie Constance Lelu de m'avoir fait remarquer cette tendance dans l'emploi du je collectif dans les monologues de la *Sagouine* d'Antonine Maillet.

> Je suis point sure de la racine du mot recto. Une fois j'avais été au docteur. Y me demand**is** si j'avais du trouble avec mon recto. Je l'assur**is** que non mais j'avais aucune idée de quoi c'qu'il parlait. (Ruspéteuse, 10 décembre 1980)

On remarquera que, dans les deux cas, la terminaison reste la même, qu'il s'agisse de la première ou de la troisième personne du singulier. Comme le soulignent Comeau et King, ce temps verbal, qui ailleurs dans la francophonie a disparu de l'oral spontané et informel, reste très vivant à la Baie Sainte-Marie (Comeau et King, 2012).

CONCLUSION

L'objectif ici n'est pas de dresser une liste exhaustive des particularités linguistiques mises en scène dans les chroniques de la Ruspéteuse. Il ne s'agit pas non plus de se servir des lettres de la Ruspéteuse comme d'un témoignage représentatif de la langue de la Baie Sainte-Marie au tournant des années 1980 comme l'avaient fait Gérin et Gérin dans leur notice linguistique accompagnant la correspondance de Marichette. Mon intérêt pour les particularités linguistiques qui sont représentées dans la chronique de la Ruspéteuse relève de ce que celles-ci contribuent à la mise en scène du personnage et de sa prise de parole. Les particularités linguistiques énumérées plus haut permettent d'authentifier le personnage de la Ruspéteuse comme une femme originaire de la région de Clare.

Néanmoins, lorsqu'elles sont employées conjointement avec une graphie approximative, ce que, à l'instar de Preston, j'ai appelé une écriture pour l'œil, elles contribuent à mettre de l'avant une certaine représentation des gens qui, comme la Ruspéteuse, s'en servent. L'accent (caractérisé par la représentation des voyelles nasales, l'ouisme et les affriquées), les régionalismes et les particularités morphologiques sont alors utilisés uniquement pour représenter quelqu'un qui, contrairement aux autres qui signaient des chroniques dans l'hebdomadaire, a « point eu tant de chance de s'étudier » (La Ruspéteuse, 23 avril 1980). Bien que la Ruspéteuse se porte à la défense du patrimoine linguistique dans la région, force est de constater que, dans sa bouche, ce patrimoine linguistique a autant une valeur comique qu'identitaire.

En même temps, en commentant les actualités présentées dans l'hebdomadaire pour ses concitoyens, la Ruspéteuse se pose en lectrice de journaux modèle pour ceux qui se reconnaissent en elle et donne à voir que le *Courrier de la Nouvelle-Écosse* est le journal de toute la population acadienne de la

Nouvelle-Écosse, comme le veut le slogan qui figure en page couverture pour inciter les lecteurs à « appuye[r] [leur] journal… il [leur] appartient ». Comme sa prédécesseure Marichette, la Ruspéteuse réussit, sous le couvert de la naïveté, à avancer des idées que l'élite elle-même, « avec sa gueulée de grous mots » (La Ruspéteuse, 26 mars 1981), n'arrivait pas à l'époque à bien justifier devant ceux qu'elle tentait désespérément de convaincre.

BIBLIOGRAPHIE

Agha, Asif (2003). « The social life of cultural value », *Language and Communication*, nº 23, p. 231-273.

Amossy, Ruth (2010). *L'argumentation dans le discours*. 2e édition, Armand Col. Paris.

Amossy, Ruth (2014). « L'éthos et ses doubles contemporains. perspectives disciplinaires », *Langage et société,* vol. 3, nº 149, p. 13-30.

Arrighi, Laurence (2014). « Le français parlé en acadie : description et construction d'une "variété" », *Minorités linguistiques et société*, nº 4, p. 100-125.

Beaulieu, Louise et Wladyslaw Cichocki (2005). « Innovation et maintien dans une communauté linguistique du nord-est du Nouveau-Brunswick », *Francophonies d'Amérique*, nº 19, p. 155-175.

Beaulieu, Louise et Wladyslaw Cichocki (2008). « La flexion postverbale -ont en français acadien : une analyse sociolinguistique », *The Canadian Journal of Linguistics/La revue canadienne de linguistique*, vol. 53, nº 1 p. 35-62.

Bellavance, Joël-Denis (2017). « Crise des médias : Ottawa sommé de soutenir la presse écrite », *La Presse*, 16 septembre. [En ligne], [http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201709/15/01-5133864-crise-des-medias-ottawa-somme-de-soutenir-la-presse-ecrite.php], (consulté le 12 juillet 2018).

Boudreau, Annette, et Lise Dubois (2007). « Français, acadien, acadjonne : competing discourses on language preservation along the shores of the Baie Sainte-Marie », dans Alexandre Duchene et Monica Heller (dir.), *Discourses of endangerment : Ideology and Interests in the Defense of Languages*, p. 99-120. Londres, Continuum.

Bourdieu, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Fayard.

Cavanaugh, Jillian R. (2005). « Accent matters : material consequences of sounding local in northern italy », *Language and Communication*, nº 25, p. 127-148.

Comeau, Phil (1977-1978). « Les Gossipeuses – Reel », fiche signalétique, Nova Scotia Archives, The Way We Were : Nova Scotia in Film, 1917-1957, Nova

Scotia Archives Film Holdings Database, Fc 3403 [fiche signalétique accessible en ligne] https://novascotia.ca/archives/nsfilm/imageite.asp?Start=2971&wbdisable=true, consulté le 19 juillet 2018.

Comeau, Philip (2011). *A window on the past, a move toward the future : sociolinguistic and formal perspectives on variation in Acadian French*, thèse de doctorat, Toronto, York University.

Comeau, Philip et Ruth King (2012). « New insights on an old rivalry : the passé simple and passé composé in spoken Acadian French », *Journal of French Studies,* vol. 22, nº 3, p. 315-343.

Deveau, Marie-Adèle (2013). *Parlez moi de Rose-Alba : ses monologues,* La Butte, Imprimerie Lescarbot, 113 p.

Duchêne, Alexandre et Monica Heller (2007). « Discourses of Endangerment : Sociolinguistics, globalization and social order », *Discourses of Endangerment : Ideology and Interest in the Defence of languages*, New York, Continuum, p. 1-13.

Evans, Sara M (2003). *Tidal Wave : How Women Changed America at Century's End.* New York, Free Press, 304 p.

Flikeid, Karin et Louise Péronnet (1989). « "N'est-ce pas vrai qu'il faut dire : j'avons été ?" divergences régionales en acadien », *Le français moderne*, nº 57, p. 219-242.

Flikeid, Karin et Ginette Richard (1993). « La Baie Sainte-Marie et l'Île Madame (Nouvelle-Écosse) : comparaison phonétique entre deux variétés acadiennes », *Francophonies d'Amérique*, nº 3 p. 129-146. En ligne, http://www.erudit.org/revue/fa/1993/v/n3/1004451ar.pdf, consulté le 27 février 2018.

Francard, Michel (2010). « Variation diatopique et norme endogène. Français et langues régionales en Belgique francophone », *Langue française,* vol. 3, nº 167, p. 113-126.

Fritzenkötter, Stephanie (2014). « H'allons back à la baie ! – aspects of Baie Sainte-Marie Acadian French in a 2011 corpus », *Études canadiennes/Canadian Studies*, vol. 76, p. 43-56.

Gal, Susan et Judith T. Irvine (1995). « The Boundaries of Languages and Disciplines : How Ideologies Construct Difference », *Social Research*, vol. 62, nº 4, p. 967-1001.

Gardy, Philippe et Robert Lafont (1981). « La diglossie comme conflit : l'exemple occitan », *Langage*, nº 61, p. 75-91.

Gauvin, Karine (2014). « L'activité lexicographique en Acadie des maritimes : bilan et perspectives », *Minorités linguistiques et société/Linguistic Minorities and Society*, nº 4, p. 42-81.

Gérin, Pierre et Pierre M. Gérin (1982). *Marichette : lettres acadiennes 1895-1898*. Édition commentée. Sherbrooke, Éditions Naaman.

Gesner, Edward (1979). *Étude morphosyntaxique du parler acadien de la Baie Sainte-Marie*. Québec, Centre international de recherche sur le bilinguisme (Université Laval).

Gesner, Edward (1985). *Description de la morphologie verbale du parler acadien de Pubnico (Nouvelle-Écosse) et comparaison avec le français standard*. Québec, Centre international de recherche sur le bilinguisme (Université Laval).

Goffman, Erving (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York, Anchor Books.

Goffman, Erving (1973). *La présentation de soi. La mise en scène de la vie quotidienne I*, traduit de l'anglais par Alain Accardo, Paris, Les éditions de minuit Paris.

Goffman, Erving (1974). *Frame analysis*. New York, Harper Colophon Books.

Goffman, Erving (1981). *Forms of talk*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Klinkenberg, Jean-Marie (2001). « La conception essentialiste du français et ses conséquences. Réflexions polémiques », *Revue belge de philologie et d'histoire,* vol. 79, nº 3, p. 805-824.

Knutson, Susan (1998 a). « The Evolution of a Community Archetype : A Look at the Origins of Rosealba », dans Glenn Moulaison, Muriel Comeau et Édouard Langille (dir.) *Les abeilles pillotent : mélanges offerts à René LeBlanc*, Pointe-de-l'Église, Revue de l'Université Sainte-Anne, p. 165-168.

Knutson, Susan (1998b). « Interview avec Michel Thibault », dans Glenn Moulaison, Muriel Comeau et Édouard Langille (dir.) *Les abeilles pillotent : mélanges offerts à René LeBlanc*, Pointe-de-l'Église, Revue de l'Université Sainte-Anne, p. 169-174.

Knutson, Susan (1998c). « From Marichette to Rosealba and la Sagouine: A Genealogy au féminin for Acadian Theatre », *Canadian Literature*, nº 157, p. 36-53.

Landry, Rodrigue et Réal Allard (2000). « Langue de scolarisation et développement bilingue : le cas des Acadiens et Francophones de la Nouvelle-Écosse », *DiversCité Langues*. En ligne, https ://www.researchgate.net/publication/279200029_Langue_de_la_scolarisation_et_developpement_bilingue_le_cas_des_acadiens_de_la_Nouvelle-Ecosse_Canada, consulté le 17 juillet 2018.

Laughlin, Kathleen A. et Jacqueline Castledine (dir.) (2010). *Breaking the Wave : Women, their Organizations, and Feminism, 1945-1985*. New York, Routledge, 280 p.

LeBlanc, Mélanie et Annette Boudreau (2003). « Les représentations linguistiques comme révélateurs des rapports à "l'Autre" dans la région de la Baie Sainte-Marie en Nouvelle-Écosse », dans André Magord (dir.) *L'Acadie plurielle : Dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes,* Moncton, Centre d'études acadiennes, p. 289-305.

Maillet, Antonine (1974). *La Sagouine, pièce pour une femme seule*, Ottawa, Leméac.

Maingueneau, Dominique (2014). « Retour critique sur l'éthos », *Langage et société*, nº 3, p. 31-48.

Marcus, Jean-Claude (1980). « Les fondements d'une tradition théâtrale en Acadie », dans Jean Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes : Études thématiques*, Moncton, Centre d'études acadiennes, p. 633-666.

Ouellet, Lise (1988). « Mythe, intertextualité et fonctionnement de la parole chez la vieille femme dans la Sagouine et Évangéline Deusse d'Antonine Maillet », *Dalhousie French Studies,* « La littérature acadienne contemporaine », vol. 15, p. 48-68.

Péronnet, Louise (1988). *Le parler acadien du sud-est du Nouveau-Brunswick. Éléments grammaticaux et lexicaux*, New York, Peter Lang.

Poirier, Claude (2015). « USITO : un pas en avant, un pas en arrière », *Cahiers de lexicologie : Revue internationale de lexicologie et de lexicographie*, nº 106, p. 21-53.

Poirier, Pascal (1928). *Le parler franco-acadien et ses origines*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire.

Preston, Dennis (1982). « "Ritin' fowklower daun rong" : folklorists failures in phonology », *Journal of American Folklore,* vol. 95, nº 377, p. 304-326.

Preston, Dennis (1985). « The Li'l Abner syndrome : written representations of speech », *American Speech,* vol. 60, nº 4, p. 328-336.

Robichaud, Francis (2018). « *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, pour encore combien de temps », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 2 mars, p. 4.

Ross, Sally (2001). *Les écoles acadiennes en Nouvelle-Écosse, 1758-2000*, Moncton, Centre d'études acadiennes (Université de Moncton).

Ross, Sally et J. Alphonse Deveau ([1995] 2001). L*es Acadiens de la Nouvelle-Écosse : hier et aujourd'hui,* traduit de l'anglais par Jacques Picotte, assisté par Guylaine Long, Halifax, Nimbus Publishings.

Tardivel, Jules Paul (1880). *L'anglicisme, voilà l'ennemi*, Québec, Imprimerie du Canadien.

Urbain, Émilie ([à paraître]). « Éthos et littératie en contexte francophone minoritaire : l'illettrisme comme stratégie rhétorique dans un corpus épistolaire franco-louisianais de la fin du 19e siècle ».

Urbain, Émilie (2014*). Histoire de la construction d'un discours métalinguistique d'autorité : une étude des débats langagiers idéologiques dans la presse francophone louisianaise depuis la guerre de Sécession*, thèse de doctorat, Moncton, Université de Moncton (en co-tutelle avec l'Université de Liège).

Yaguello, Marina (1978). *Les mots et les femmes*, Paris, Éditions Payot.

DÉPOUILLEMENT LE COURRIER DE LA NOUVELLE-ÉCOSSE

C. B. (1980). « Réponse à sans permis », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 2 avril, p. 4.

Comeau, Philippe (1976). « Le dialecte "Acadjonne" des Acadiens de la Baie Ste-Marie », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 19 août, p. 9.

Dol, Jean-Claude (1980). « Le français pratique Brush up on your French : Acadianismes », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 11 juin, p. 20.

Gallant, Père Emmanuel (1980). « Être chrétien… c'est quoi ? », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 16 avril, p. 3 (section À la semaine).

Landry, Richard (1980). « Enseigne bilingue à argyle : un acte de racisme et de bigoterie », *Le Courrier de la Nouvelle-ÉcosseCourrier de la Nouvelle-Écosse*, 22 octobre, p. 3.

La rédaction du courrier (1976). « Les deux vieilles sagouines de Pombcoup », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 29 avril, p. 1.

La rédaction du Courrier (1976). « Anne-Marie [Muise] Comeau une Sagouine elle aussi – Rosalba », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 3 juin, p. 14.

La rédaction du courrier (1978). « Connaissez-vous "Sophie-Anne" ? », *Le Petit Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 12 avril, p. 10.

La rédaction du Courrier (1980). « Des enseignes à la Baie Sainte-Marie », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 23 juillet, p. 2.

La Ruspéteuse (1980).

Sans permis (1980) « M. le rédacteur, je suis la Ruspéteuse de Clare… », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 26 mars, p. 4.

— « La Ruspéteuse de Clare », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 9 avril, p. 4.

— « Les femmes savont-ti quoice qu'y a dessous le hood ? », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 23 avril, p. 4.

— « Le Titanic a calé à la meeting des p'tits membres », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 14 mai, p. 4.

— « Des curiosités… une érection de roche, une sit-Adèle et du rabbit manure », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 11 juin, p. 4.

— « Touche point à ma culture ; le parlé acadien ; nos vieux mots », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 18 juin, p. 4.

— « M. le rédacteur… », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 30 juillet, p. 4.

— « Simone de Hull ; Les femmes qui parlent ; Aux grousses célébrations », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 27 août, p. 4.

— « La bible pour maigrir », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 15 octobre, p. 4.

— « Do-It-Yourself », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 15 octobre, p. 4.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Un téléphone de chrome ; un rectorat ; 48 livres de perdus à Kentville », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 10 décembre, p. 5.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 24 décembre, p. 9.

La Ruspéteuse (1981)

— « On peut-i croire… La ruspéteuse », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 14 janvier, p. 7.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : On peut-ti croire… La ruspéteuse », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, le 28 janvier, p. 11.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : La langue de notre choix ; La Beer "N Ale acte ; Le guidisme ; UFO ou tourbillons », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 18 février, p. 4.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Le concours ; La musique nous explique ; Encore de la frustration ; L'Acadien de Pubnico-ouest ; La glace va casser ; Une femme d'esprit », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 18 mars, p. 10.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Vote secret ? ; Le mascara coulait ; Ça me réchauffe le tcheur », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 25 mars, p. 4.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Des shortcomings ; Mon partner, le ruspéteux ; Scrupuleux ? ; Membres douteux », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 15 avril, p. 7.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Des grous navots ; La ruse du Diable ; Qui c'qu'est boss ? ; Les Par-en-bas nous dépassent ; Les beerstrow et le

revenu ; La mentalpause », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 10 juin, p. 2.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse : Zoning par-en-bas ; Les doigts verts ; Les plus rusés ; Des skunk au Cap-Breton », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 17 juin, p. 4.

— « On peut-i croire… La ruspéteuse », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 1er juillet, p. 4.

[N.D.] (1980) « Le coin du linguiste : Qu'est-ce qu'une Marie Berdasse ? » *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 13 août 1980, p. 10 (dans la section du téléguide).

« Une vieille crank » (1980). « L'immoralité », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse,* 8 avril, p. 4.

« Une autre vieille crank » (1980). « Une autre vieille crank que penser des soaps », *Le Courrier de la Nouvelle-Écosse*, 15 avril, p. 4.

« *J'ai des amies qui disent que le chiac peut t'amener n'importe où, mais j'ai mes doutes* » [1] : le récit d'une Acadienne qui traverse les frontières linguistiques et géographiques dans les années 1960

Isabelle LeBlanc
Université de Moncton

1. INTRODUCTION

Ce texte s'inscrit dans un projet de recherche plus vaste en sociolinguistique qui porte sur la mise en discours du double rapport idéologique à la langue et au genre d'Acadiennes. Cette recherche historicise l'idéologie catho-patriarcale française pour voir comment l'influence de la France a façonné les idéologies de genre et les idéologies linguistiques en Acadie depuis l'époque coloniale. Alors que les autres sites discursifs de la recherche portent sur des discours savants et des discours de presse, ce présent texte concerne le site discursif narratif dans lequel des Acadiennes fournissent un discours moderne de leur double rapport au genre et à la langue et ce, à titre de femmes ayant fait des études en France dans les années 1960. Ces trajectoires d'études ont été possibles grâce à la création du système de bourses France-Acadie qui a permis à 133 Acadiennes et 158 Acadiens de

1. Extrait d'un entretien avec une ancienne boursière France-Acadie (C-LG-F11-2014).

poursuivre des études supérieures en France depuis 1968. Ces bourses ont été un moyen important pour les femmes d'accéder à une plus grande mobilité sociale et géographique.

Le site discursif narratif examine l'impact de ces trajectoires d'études pour les Acadiennes. Il s'agit d'un corpus de douze entretiens conversationnels d'une durée moyenne de 90 minutes par entretien pour un total de 18 heures de corpus oral.

Avant les années 1960, les discours savants et les discours de presse font valoir une continuité idéologique de l'importance de reproduire biologiquement le peuple afin de sauvegarder l'identité linguistique acadienne et le rôle particulier des femmes dans cette reproduction biologique qui se veut aussi une reproduction culturelle (Heller et Mclaughlin, 2011). Le discours moderne des Acadiennes, ayant fait des études en France lors des années 1960, présente un jalon de ce qu'on pourrait qualifier comme une rupture idéologique avec cette volonté patriarcale catholique. Ce texte présente le discours de l'une de ces femmes, qui porte le pseudonyme de Paula, et qui sera retenue comme figure emblématique des premières boursières France-Acadie. Cette femme est issue d'une socialisation familiale qui valorise le français, mais qui est non soumise au rôle traditionnel catholique pour femmes ce qui lui permet de s'inscrire dans la sauvegarde linguistique d'un français en Acadie, *autrement* que par le seul rôle de *mère* sans l'exclure complètement pour autant. L'un des facteurs d'une non-soumission au modèle traditionnel de la femme dévouée d'abord à son rôle domestique est la mobilité sociale et géographique de ces femmes. Paula, comme les autres femmes du corpus, a vécu à différents endroits de la francophonie canadienne et internationale. Cette mobilité géographique a aussi contribué à faire de ces femmes des détentrices d'un capital culturel et linguistique non traditionnel pour l'Acadie. Comment une Acadienne, éduquée en France, parle-t-elle de la langue et de son rôle en lien avec le maintien de celle-ci en milieu minoritaire francophone du Nouveau-Brunswick ? Le discours de Paula va permettre de mieux saisir l'évolution socioculturelle francophone urbaine du Nouveau-Brunswick, en lien avec le genre et la langue.

Le fait de privilégier un seul récit exige une posture épistémologique qui permet d'envisager l'individu comme un acteur social qui construit du sens à travers ses interactions et qui participe à construire le monde social en *se racontant* en lien avec celui-ci. Ainsi, le récit que je présente ici est tributaire d'une interaction entre deux femmes, une chercheuse et une personne qui partage son récit dans le cadre d'une recherche.

Dans ce texte, je ferai d'abord le point sur la posture féministe de cette recherche ; ensuite, je préciserai l'entrecroisement entre langue et genre ; je ferai une brève historicisation du français en Acadie et du lien avec la France ; pour enfin analyser le récit de Paula.

2. RECHERCHE ENGAGÉE FÉMINISTE

Mon approche est qualitative et cherche à « appréhender les faits sociaux à travers les dires [des] acteurs » (Nossik, 2014 : 2), tout en rendant la voix « à des catégories de populations privées de représentation dans les sphères institutionnelles ou académiques » (Nossik, 2014 : 2). Le choix d'examiner le discours de femmes[2] plutôt que de le comparer avec celui des hommes s'inscrit dans une démarche féministe entamée dans les sciences sociales à partir des années 1970 pour contrer l'invisibilisation des femmes[3] dans les recherches (Goffman, 2002).

Isabelle McKee-Allain remarque que les Acadiennes ont rarement été des « sujets d'études sociologiques » (1993 : 43) avant les années 1980 et cette rareté se perpétue dans le domaine connexe de la sociolinguistique où le rapport entre langue et genre demeure peu exploré aujourd'hui[4].

Stéréotypées comme des femmes traditionnelles qui privilégient les normes catholiques de la reproduction biologique (Heller et Mclaughlin, 2011) et la posture anti-choix quant à l'avortement (Cardinal, 1992), les Acadiennes ont été marginalisées des recherches canadiennes alors qu'elles constituent un groupe social ayant connu une double marginalisation quant

2. Dans le monde universitaire actuel, la décision de travailler sur le discours de femmes nécessite encore une explication. On peut se demander pourquoi je n'examine pas le discours des hommes alors que ces discours sont facilement repérables dans la sphère publique. En effet, les anciens boursiers produisent *plus* de discours dans la sphère publique que les anciennes boursières. On peut avancer que cette production discursive est associée à leur statut professionnel, mais les femmes boursières sont tout aussi accomplies sur le plan professionnel, donc cet argument n'est pas satisfaisant. En examinant le discours des femmes, je cherche aussi à mettre de l'avant un discours encore trop souvent invisibilisé et muet pour des raisons de processus sociaux que j'examine davantage dans le cadre de ma thèse doctorale.

3. « Dans les années 1960, la variable sexe n'est pas prise en compte comme variable sociale et la question à l'université reste longtemps taboue (Houdebine, 1977 et 2003). Précurseures, les disciplines universitaires comme l'histoire et la sociologie (Berger, 2008 ; Dorlin, 2008) en France ont ouvert la voie » (Duchêne et Moïse, 2011 : 7-8)

4. Voir le texte de Heller et Mclaughlin (2011) pour une référence pertinente à ce sujet.

à l'accès aux études supérieures directement liée aux croyances entremêlant leur genre et leur langue.

En effet, au Nouveau-Brunswick, le premier programme d'études supérieures en français pour les Acadiennes date de 1943, soit 89 ans après l'accès aux études supérieures pour les femmes *anglophones* et 79 ans après l'accès pour les hommes *acadiens*[5]. Mon étude doctorale est la première en sociolinguistique à creuser les discours d'Acadiennes sur le double rapport au genre et à la langue en situation minoritaire.

Ma réflexion s'inscrit dans le débat théorique du rapport entre langue et genre en sociolinguistique voulant voir « comment les identités s'accomplissent dans les représentations et les pratiques, dans une visée performative » (Duchêne et Moïse, 2011 : 12).

3. ENTRECROISEMENT LANGUE ET GENRE

Au Québec, la sociolinguiste Chantal Bouchard affirme que la prise de parole publique de femmes sur la question linguistique existe depuis les années 1960 (Bouchard, 2002), alors que le travail linguistique des femmes en tant que mères et enseignantes existe depuis toujours. Des discours masculins circulant dans l'espace public avant 1960 attestent de la valorisation du travail féminin de la transmission de la langue aux enfants, tout particulièrement de la transmission de l'amour pour cette langue (Bouchard, 2002). Ce « travail émotionnel » (Hochschild, 1983) renvoie au travail affectif de lier des sentiments à la langue et c'est un travail qui a traditionnellement été considéré comme appartenant aux femmes en milieu minoritaire.

En Acadie, le même phénomène existe et la classe dominante acadienne se détache lentement de cette idéologie voulant faire de la femme l'« idéale ethnique » qui doit œuvrer dans la production de l'ethnicité à travers son rôle de « gardienne de la race » afin de transmettre la culture (langue et foi) (Mckee, 1995).

5. Au Nouveau-Brunswick, l'accès aux études supérieures en anglais au sein d'institutions protestantes existait depuis 1785 à Fredericton et depuis 1843 à Sackville. Les femmes anglophones ont eu accès aux études supérieures dès 1854 et les deux premières bachelières canadiennes sont diplômées du *Ladies College* à Sackville, au Nouveau-Brunswick.

Depuis la fin du XIXe siècle, les rares expressions nationalistes des femmes en Acadie prennent la forme d'un discours sur l'importance de sauvegarder la langue (Andrew, 2002). Mais quelle langue ? Quel français ? L'idée d'une langue française homogène à transmettre de la même façon par toutes les Acadiennes aux futures générations s'explique par la circulation d'un discours d'élite acadienne faisant valoir l'existence d'un français acadien inchangé depuis la colonisation. Une telle posture peut favoriser l'exclusion des variétés existantes sur le terrain tout en rendant possible l'émergence d'un sentiment d'insécurité linguistique chez les Acadiennes quand celles-ci ont l'impression de ne pas parler *cette* langue.

3.1 Insécurité linguistique

Les représentations linguistiques peuvent agir sur l'évolution d'une langue au niveau des formes de celle-ci (la façon dont parlent les gens), du statut de celle-ci (la légitimité de l'utilisation de la langue) et de la fonction identitaire de celle-ci (attachement d'une communauté à la langue). Ainsi, « ce que les locuteurs disent, pensent, des langues qu'ils parlent (ou de la façon dont ils les parlent), et de celles que parlent les autres (ou de la façon dont les autres les parlent) » (Calvet, 1999 : 146) est fondamental dans toute tentative de légitimer une langue dans un espace social.

Pour William Labov, la plus forte tendance à l'insécurité linguistique se trouve chez les femmes de la classe moyenne inférieure des pays industrialisés et est liée à une ambition sociale de pallier les différences de pouvoir autant symbolique qu'économique, ce qui favorise une plus grande tendance vers le conformisme linguistique des formes légitimes (1998). Labov défend « le principe selon lequel les femmes sont plus enclines que les hommes à préférer les variantes linguistiques qui ont un plus haut prestige au sein des normes de la société dominante » (1998 : 27). Malgré les transformations sociales liées au genre, Labov considère que le comportement linguistique des femmes ne change pas aussi rapidement (1998).

L'insécurité linguistique dénoterait alors un désir d'ascension sociale qui agirait comme un leitmotiv dans la reproduction idéologique d'un français légitime. La femme, souvent perçue comme la responsable du maintien de la qualité du français, peut avoir tendance à reproduire l'idée qu'il existe un seul français homogène et légitime parlé par les personnes ayant un bon statut social et que les autres variétés sont perçues comme des « déformations » (Gadet, 2007 : 27).

Cette croyance d'un français qui se distingue des autres variétés par sa légitimité dans le travail de transmission est ancrée dans les représentations linguistiques qui différencient et hiérarchisent les différentes manières de parler.

4. HISTORICISER LE DISCOURS SUR LA LÉGITIMITÉ DU FRANÇAIS EN ACADIE

La langue française est considérée depuis la fin du XIXe siècle comme l'un des piliers, avec la foi catholique, de l'affirmation identitaire acadienne (Boudreau, 2008 ; Frenette, 2008 ; Andrew, 2002). Cette affirmation se développe dans un contexte où l'anglais est la langue dominante de l'espace social. La résistance à la domination linguistique et culturelle prend forme et est fortement influencée par les travaux d'Edme Rameau de Saint-Père (Frenette, 2008) qui idéalise le peuple acadien pour son attachement au français et à la religion catholique.

Pascal Poirier, figure acadienne importante, s'inscrit dans cette vision de la distinction acadienne mise en mots par Saint-Père. Avec son éducation et sa carrière de haut fonctionnaire à Ottawa, il milite pour la reconnaissance du peuple acadien et de sa langue. Son militantisme passe notamment par l'écriture avec un premier livre publié en 1874 intitulé *L'origine des Acadiens*. En 1885, le premier ministre canadien John A. Macdonald nomme Poirier comme premier sénateur acadien tandis que le gouvernement français nomme Poirier à titre de Chevalier de la Légion d'honneur en 1902. Poirier publie plusieurs ouvrages sur les Acadiens et il observe que les Acadiennes et les Acadiens souffrent d'un complexe d'infériorité quand vient le moment de parler avec des personnes éduquées comme lui.

En 1928, Poirier cherche à redonner un sentiment de fierté aux Acadiens en liant leur langue à celle parlée en France, ce que Louise Peronnet considère comme « ni plus ni moins qu'un acte de révolte » (1986 : 69) de la part de Poirier contre les remises en question de la légitimité du français acadien. Dans la conception de Pascal Poirier, il importe de défendre l'existence d'un français acadien qui a ses origines en France, ce qui le rend nécessairement *légitime*.

Geneviève Massignon, dialectologue française, qui a mené une recherche de terrain dans les années 1940 intitulée *Les parlers français*

d'Acadie (publication en 1962)[6], considère que l'anglicisme et l'américanisme sont deux défis importants pour le français parlé par les non-élites dans les milieux urbains (Gauvin, 2014). Plus de vingt ans après la publication de Massignon, Louise Péronnet (1986) réaffirme que c'est toujours l'anglicisation qui menace le parler acadien.

La différence et l'originalité du français parlé en Acadie sont le plus souvent définies par l'usage d'archaïsmes et le mélange des langues. Annette Boudreau (2009) remarque qu'alors que des valeurs autant positives que négatives peuvent être attribuées à ces traits distinctifs du parler acadien, il y a une tendance qui se dégage qui est celle d'associer une valeur positive à l'usage des archaïsmes (ce qui rattache l'acadien à des formes anciennes retrouvées en France) et d'attribuer une valeur négative au mélange (le chiac étant parfois stigmatisé comme variété de français en raison de l'influence évidente de l'anglais dans les formes utilisées).

Le chiac n'est pas un phénomène d'urbanisation qui date des années 1930 et 1940. Le mélange des langues dans le parler acadien remonte à bien plus loin dans l'histoire acadienne. Par exemple, dans une lettre de l'abbé Blanchet envoyée à Rameau de Saint-Père en France le 17 août 1860[7], la survie du français acadien est remise en question en raison de la corruption de la langue par des anglicismes.

Les premiers colons venus de la France parlaient une unité assez homogène d'une variété du français qui a été conservée jusqu'à la période britannique (1713). Après cette période, la langue française perdure en Acadie, mais elle subit nécessairement des influences et des transferts propres à son espace d'évolution sous la domination anglaise (qui fluctue selon les régions acadiennes). Loin de connaître la même évolution linguistique qu'en France, le français en Acadie subsiste dans des conditions diglossiques conflictuelles où l'anglais est la langue dominante associée au pouvoir économique dans l'espace public (Boudreau et Gadet, 1998).

6. En 1948, le journal étudiant féminin *Bleuettes* publie un extrait de la recherche de la part de Geneviève Massignon intitulé « Les Parlers français d'Acadie » en précisant que « Mlle Massignon faisait une étude très intéressante des parlers français populaires acadiens, en les mettant en parallèle avec le parler français classique » (aucune signature, *Bleuettes* Février-Mars, 1948, vol. 1 n° 3 : 8).
7. CEA, Coll. Rameau, 2.1-2.

En 1963, la première université acadienne au Nouveau-Brunswick, l'Université de Moncton, devient une institution publique très importante pour les francophones (Boudreau, 2016). Quelques années après la fondation de cette université, le Nouveau-Brunswick devient la seule province canadienne à adopter légalement le statut de province officiellement bilingue, ce qui signifie que certains droits existent désormais pour les francophones sans pour autant que leur marginalisation cesse d'être une réalité au sein des institutions publiques. Autrement dit, la francité acadienne devient moins invisible qu'auparavant, mais ce n'est pas pour autant que les rapports de force entre anglophones et francophones s'estompent.

La langue française a toujours été un pilier important pour la société acadienne et la mise de l'avant du bilinguisme par les institutions gouvernementales participe souvent à masquer les tensions entre les deux groupes linguistiques pourtant très réelles. Effectivement, « […] il reste que les francophones sont toujours dominés dans de nombreuses situations. Dès qu'un unilingue anglophone est présent, tout le monde parle en anglais » (Boudreau, 2016 : 34).

4.1 Bourses France-Acadie : refranciser l'Acadie par une mobilité étudiante

C'est dans ce contexte de transformation institutionnelle des années 1960 qu'émerge un programme de bourses financé par le gouvernement français afin d'aider le développement du français en Acadie.

La négociation de ce programme révèle une superposition entre le discours élitiste traditionnel cherchant la reproduction linguistique et culturelle du groupe (avec ses origines en France) et un tournant plus moderne qui incite les organismes acadiens à « l'utilisation de ressources et de structures politiques […] » (Heller et Labrie, 2003 : 19) pour revendiquer les intérêts de l'Acadie comme francophonie en milieu minoritaire.

Il s'agit d'un moment historique important pour la communauté acadienne, qui, du même coup, reçoit une reconnaissance symbolique et matérielle de la France, pays qui occupe une place privilégiée dans l'imaginaire collectif acadien, mais qui représente aussi le poids de la tradition avec laquelle certains souhaiteraient rompre. C'est à ce moment que la France a décidé de poser un geste symbolique envers l'Acadie en accueillant quatre

représentants de l'Acadie[8] à l'Élysée[9]. L'institutionnalisation du rapport entre ces deux espaces a vu le jour à la suite de la conclusion d'une entente socioculturelle liée à cette rencontre de laquelle sont issues les bourses France-Acadie (1968). Cette mise en place des bourses financées par la France marque donc la reconnaissance diplomatique sur le plan international du peuple acadien tout en renouant avec cette idée prisée de la renaissance acadienne des origines communes avec la France.

En effet, le gouvernement français s'est engagé spécifiquement envers l'Acadie et non pas envers le Canada ni le Québec[10] (avec qui d'autres ententes existaient déjà). Ce faisant, l'Acadie s'est rapprochée de son voisin québécois en tant qu'acteur politique distinct en établissant un rapport diplomatique privilégié avec la France, ce que d'autres communautés francophones hors Québec n'ont pas réussi à faire. Cette action politique française s'inscrit dans une politique extérieure qui vise la création de nouvelles sphères d'influence avec les anciennes colonies de la France.

Ce système de bourses atteste du rapport historique entre la France et l'Acadie, notamment avec le Président de la République, Charles de Gaulle, qui produit un discours *sur* l'Acadie comme étant une :

> Communauté française demeurée fidèlement attachée à notre langue, à notre culture et par conséquent à notre destin. C'est, pour la France, dont elle est issue et à laquelle elle demeure liée de manière étroite, une raison profonde d'admiration et de fierté. […] Le Gouvernement de Paris désire vivement, pour sa part, que, par l'octroi de bourses […] les progrès que vous avez déjà réalisés pour l'affermissement de votre personnalité française puissent se développer dans les conditions les plus favorables[11].

8. Il faut aussi savoir que « l'Acadie » dans ce contexte fait référence à la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick (c'était avant que la Société nationale de l'Acadie intègre les communautés acadiennes des provinces maritimes avoisinantes). Précisons aussi que « l'Acadie » représentée est davantage liée à la réalité urbaine de Moncton (l'Acadie rurale ou maritime n'est pas récupérée dans le discours de l'entente culturelle sauf pour affirmer le besoin d'éduquer la population acadienne).
9. La délégation comprenait le docteur Léon Richard, Maître Adélard Savoie, M. Gilbert Finn et M. Euclide Daigle.
10. Notons que le Québec a également signé des accords culturels avec la France qui lui sont spécifiques à la même période (voir *La Presse*, Montréal, 12 janvier 1968).
11. Document daté du 30 octobre 1967, Centre d'études Acadiennes, Fonds de la SNA 41. 19-17.

Charles de Gaulle rattache l'Acadie à la France « dont elle est issue » et avec qui elle partage une culture et une langue. Le gouvernement français atteste de son engagement sans précédent envers l'Acadie,[12] et ce, avec l'idée de contribuer à « l'affermissement de [la] personnalité française » de cette communauté qui se trouvait alors confrontée à « l'impératif de la survivance face à un environnement anglophone peu tolérant, voire franchement hostile » (Vernex, 1979 : 125).

Ce sont quatre hommes du Nouveau-Brunswick qui ont participé à cette mission diplomatique, ce qui est indicateur de *qui* constituait l'élite acadienne à ce moment de l'histoire. Les postes d'influence demeuraient occupés par des hommes et la perspective historique que j'adopte vise justement à rendre compte des transformations sociales en Acadie liées avec la place qu'occupent les femmes dans les discours qui circulent sur la langue.

Dans le cas de l'Acadie, la mobilité étudiante vers la France à la fin des années soixante révèle le début d'une nouvelle forme de fonctionnement de réseaux à distance – un réseau qui crée un lien entre la France et l'Acadie – à un moment où le monde n'est pas branché à un accès à Internet en tout temps tel qu'on l'est aujourd'hui. Partir étudier en France à l'époque voulait aussi dire ne pas parler à sa famille pendant de longues périodes parce qu'un simple appel téléphonique coûtait très cher et il se passait donc des mois sans communication directe avec la communauté locale d'origine. Cela a aussi fait en sorte que ces premières mobilités ont rendue possible une grande influence au niveau des idées véhiculées par les institutions universitaires françaises et une immersion assez profonde dans la culture linguistique française d'une partie de la population acadienne.

Dans les années 1960, il était question de permettre à une partie de la population acadienne de faire des études supérieures dans un milieu majoritaire français, ce qui rendait possible un influx de femmes professionnelles francophones au sein de la société acadienne. Le programme de bourses France-Acadie ne fut rien de moins qu'une stratégie concertée pour assurer une relève de haut niveau en français d'une partie de l'*intelligentsia*

12. Lors d'une conversation avec une ancienne boursière, celle-ci m'a fait remarquer que la formation de journalistes dans les années 1960 était alors impossible en Acadie et que le comité de sélection des bourses France-Acadie veillait à ce que des jeunes partent recevoir une formation en journalisme pour ensuite revenir en Acadie. Ainsi, l'idée première des bourses fut de contribuer à la professionnalisation de jeunes Acadiennes et Acadiens en vue de développer les institutions de la communauté locale.

acadienne et les femmes ont su se tisser une place au sein de cet effort[13] malgré l'impossibilité initiale de participer dans les négociations de l'accord.

La trajectoire sociolinguistique de Paula, une Acadienne venant d'une famille revendicatrice d'un français dit « standard » permettra d'illustrer ces dynamiques complexes du rapport entre langue et genre.

5. PAULA : PORTRAIT D'UNE ACADIENNE

Paula est née en 1948 dans le Sud-Est du Nouveau-Brunswick. Elle a 66 ans au moment de l'entrevue. Elle est issue d'une famille qui valorise beaucoup l'idée d'un français standard à la maison. Sa mère est une femme éduquée qui s'occupe principalement de sa famille et des affaires domestiques pendant que son père travaille à l'extérieur du foyer. Ses parents sont des francophones engagés dans la lutte pour la sauvegarde du français en Acadie. Ses parents ont notamment milité pour la mise en place d'un poste radiophonique francophone ainsi que pour une école secondaire publique francophone à Moncton. Paula, scolarisée uniquement en français, précise dans son entretien qu'en grandissant elle ne parlait pas la même langue avec ses amis qu'avec sa famille. Pour elle, la différence est marquée par l'usage ou non de termes anglais :

> *On pouvait glisser d'un à l'autre avec nos amis/tu sais/autour de la maison on jouait aux « marbles » /, mais chez nous on avait des billes (C-LG-F11-2014)*

Très jeune, elle avait compris qu'il existait différentes manières de parler et qu'elle ne parlait pas de la même façon avec ses parents qu'avec ses amis. Les parents de Paula insistaient pour l'usage de « bons mots » (privilégier les formes françaises plutôt que les formes anglaises) et elle a l'impression que cet apprentissage s'est fait en douceur, sans punition accompagnant le rappel de parler « correctement ». Paula est d'avis que ses parents souhaitaient simplement inculquer une bonne éducation langagière à leurs enfants. Pour elle, ce souci est nécessairement lié au contexte bilingue de la ville à une époque où la scolarité publique en français n'était possible que jusqu'à la 8e année après quoi il fallait prévoir le coût élevé d'une éducation privée ou faire ses études du niveau secondaire en anglais dans le système public local.

13. La mise en place de ce système de bourses s'accompagne de tensions internes au sein de la société acadienne quant à la représentativité des dirigeants négociant l'entente avec la France (voir Pichette, 1994). Une grosse opposition vient de la population étudiante (voir Belliveau, 2008).

C'est dans ce contexte que la langue française était considérée par Paula et sa famille comme :

> *Une valeur / quand c'est une valeur que tu chéris ou que tu…tu essaies de la protéger ou de la parler correctement / pis aussi…par exemple à l'école je me rappelle très bien en 2e année / donc en 1955 / que Madame Boudreau Nelson / qui a longtemps été professeure à l'Université de Moncton*[14] */ ben elle donnait une émission à Radio-Canada pis on l'écoutait dans la salle de classe /*
>
> *L'émission s'appelait "Le bon français" pis elle nous disait des mots j'imagine… autant je me rappelle du geste physique de la professeure de prendre la radio et l'amener au milieu de la classe et Madame Nelson nous parler / par exemple / faut pas dire la « fence »… faut dire la clôture / je crois que c'était ça, mais je ne peux pas dire pour sûr / pis on écoutait ça pis pour moi c'était un apprentissage /, mais je ne sais pas si pour d'autres enfants ils pensaient qu'on se moquait un peu de leur langue…je ne peux pas dire ça / pis tu sais 'prendre la bus là' pour aller chez « Eaton » ou prendre l'autobus pour aller au « Eaton » c'était pas une grosse différence pour moi là / les Français disent le bus / nous on disait la bus / (rires) (C-LG-F11-2014)*

Les propos de Paula rendent compte du contact des langues qui traverse toutes les frontières en milieu minoritaire, incluant la salle de classe francophone avec les efforts d'encourager l'usage de mots français et de délaisser les formes déviantes jugées trop anglicisées. Paula ne problématise pas les variétés régionales entendues lors de son enfance (le/la bus), car elle considère que la question des niveaux de langue fait partie intégrante des pratiques langagières et qu'elle-même change son accent et son registre de langue selon la personne avec qui elle échange. Pour elle, la variété est une évidence et ce serait une marque d'empathie que d'ajuster son parler à son interlocuteur/interlocutrice. Cela dit, Paula n'est pas du même avis pour changer son parler lors de ses études en France. Pour Paula :

> *Je pense que les gens se sentent interpellés de différentes manières/par exemple quand je suis arrivée en France je n'ai jamais dit « weekend » de ma vie/on disait fin de semaine chez nous/quand les jeunes autour de moi parlaient et disaient le « weekend » parce qu'eux autres c'était pas la « weekend » comme nous ici, mais le « weekend »/donc as-tu passé un bon « weekend »/ça je trouvais ça drôle c'est comme*

14. Madame Boudreau Nelson n'enseignait pas à l'Université de Moncton au moment de ce souvenir, datant de 1955, mais cette femme exceptionnelle a fait ses études en France (maîtrise en phonétique dans une université parisienne) et anime bel et bien une émission radiophonique chaque semaine à Radio-Canada qui vise l'amélioration de la langue parlée. Elle contribue à l'enseignement dans les écoles publiques et par la suite devient professeure à l'Université de Moncton.

> *leur langue/, mais je me sentais pas trop dérangée par ça parce que je me disais … je faisais même exprès pour dire la fin de semaine/ (C-LG-F11-2014)*

Paula fait ici la distinction entre *leur* langue et la sienne. Ce qu'elle entend par *leur* langue concerne l'emploi d'un mot anglais précédé par le masculin plutôt que par le féminin tel que retrouvé en Acadie. Elle donne l'exemple de « weekend ». Certes, en Acadie, il existe la formule « la weekend », mais en France elle remarque l'usage de « le weekend ». Paula, dont la famille valorisait un français le moins anglicisé possible, résiste à cette formule en France et insiste pour utiliser la formule « fin de semaine » pour marquer une distanciation avec l'anglais. Cette distanciation caractérise une micro-résistance à l'anglicisation, et ce même en France. Autrement dit, Paula n'adopte pas la formule française en se disant que cela doit être légitime, car cela est une pratique linguistique en France. Plutôt, elle mobilise sa propre socialisation en milieu francophone minoritaire pour résister à cette anglicisation qui pour elle peut se rapprocher à une forme d'assimilation contre laquelle ses parents ont lutté en Acadie. C'est donc en raison de sa socialisation en milieu minoritaire au sein d'une famille où la lutte pour la vie en français façonne le rapport à la langue de Paula que celle-ci comprend difficilement le choix de certaines personnes en France de privilégier des termes anglais. Paula reconnaît toutefois qu'en France, la forme anglaise est prononcée à la française, contrairement à la pratique de cette forme en Acadie. Ainsi, la prononciation fait en sorte que « *weekend* » n'a pas le même effet dans la bouche d'une Française que dans la bouche d'une Acadienne. Le poids de l'assimilation dans un contexte minoritaire francophone amène Paula à préciser qu'elle ne fait pas le choix d'utiliser les formes anglaises, car

> *quand dans la langue française y a des mots qui nous manquent, on a plus de misère à les inventer que dans la langue anglaise/nous on dit courriel ou courrier électronique/en anglais on va dire « email »/les Français vont dire « mail »/là c'est correct, mais pas nous/là je crois qu'il y a d'autres facteurs qui jouent comme la musicalité de la langue/la musicalité de notre français est plus proche de l'anglais que du français de France/pis on sait qu'on est plus menacé d'être assimilé que les Français donc si on ne veut pas perdre il faut mettre un effort de plus/, mais c'est pas parce qu'on est moins/on est peut-être moins nombreux/, mais on n'est pas moins valable/fait que je pense que c'est sur ça que ça joue/*

Dans l'extrait qui précède, Paula a conscience des facteurs qui font en sorte que les formes anglaises sont parfois moins méprisées en France qu'en Acadie, notamment en lien avec l'accent (musicalité de la langue). Alors que Paula trouve les pratiques linguistiques acadiennes aussi pertinentes que celles de la France, elle reconnaît l'influence de l'anglais sur le parler

des personnes en situation minoritaire d'où l'importance que prennent les formes françaises en milieu minoritaire pour elle (courriel, fin de semaine). Dans ce sens, les formes françaises, peu importe l'accent, permettent d'ancrer l'individu dans sa francité.

De retour de la France, Paula fonde sa propre famille. Elle précise la politique linguistique familiale qui fut la sienne envers ses enfants à la maison :

> *pour communiquer ça prend des mots donc j'exigeais de mes enfants qu'ils me parlent correctement en français/je parle de standard/pas d'un grand niveau/ quand ils parlaient au téléphone avec leurs amis je les laissais faire/, mais quand ils parlaient en anglais je disais vous parlez soit en anglais/soit en français, mais pas les deux en même temps/si vous parlez en anglais parlez-le parce que c'est une langue noble et c'est une langue qu'on a besoin/, mais vous allez pas mélanger//(C-LG-F11-2014)*

Paula fait une nette distinction entre le français et l'anglais. Elle rejette le mélange des langues dans le cadre des échanges entre ses enfants et elle-même. Elle reconnaît l'importance de maîtriser l'anglais dans un pays officiellement bilingue comme le Canada, tout en reproduisant l'idée qu'une langue peut exister de manière homogène et parfaitement séparée des autres langues. À l'extérieur du foyer familial, Paula est consciente que le mélange des langues existe et que ce mélange est une pratique linguistique que ses enfants apprennent et utilisent dans leurs interactions amicales. D'ailleurs, ce « mélange » renvoie à l'existence d'un français local marqué par son contact avec l'anglais. Paula est consciente que pour plusieurs Acadiennes et Acadiens, leur langue maternelle ne correspond pas au même français véhiculé comme « le » français au sein de sa propre famille. C'est pourquoi elle réserve une condition particulière à sa politique linguistique familiale :

> *vous pouvez mélanger avec vos amis (C-LG-F11-2014).*

Comment comprendre ce « mélange » observé chez ses propres enfants quand ils parlent avec leurs amis ? Le contact régulier avec l'anglais dans les zones urbaines et industrialisées acadiennes, a fait en sorte que le parler sociomaternel acadien n'est pas systématiquement l'acadien traditionnel avec ses archaïsmes, mais le chiac. Le chiac est principalement associé à Moncton dans le sud-est du Nouveau-Brunswick et c'est un parler caractérisé par « l'abondance d'emprunts faits à l'anglais selon des mécanismes particuliers » (Gérin et Philipponeau, 1984, tel que cité par Perrot, 1995 : 19).

Paula voit davantage le chiac comme une langue de jeunes alors qu'il faut aussi considérer que « le chiac, phénomène de groupe né d'une situation linguistique complexe, serait donc dans le même temps l'expression et la résolution d'un conflit identitaire » (Perrot 1995 : 21). Autrement dit, le chiac est le reflet du contact des langues du milieu minoritaire acadien. Pour la linguiste acadienne Louise Péronnet

> […] il faudrait avoir le courage d'accepter le fait que pour certains Acadiens, la langue maternelle est plutôt le parler acadien ou le chiac. […] (tel que cité dans Perrot, 1995 : 23, à partir de la référence Ven'd'est, mars-avril 1992)

Ce rejet du mélange des deux langues reproduit l'idée que ces deux langues existent toujours de manière autonome l'une de l'autre. Cela reproduit l'idée d'une forme homogène du français qui permet aussi de rattacher l'Acadie à la France et de marquer une certaine continuité tout en reconnaissant des différences au niveau phonétique et lexical. Paula est consciente que le chiac existe, mais elle l'accepte difficilement comme une langue légitime. Elle exprime un sentiment d'ambivalence à l'égard de cette variété qu'elle associe à une fonction particulière :

> *oui ça une fonction/ça une fonction affective/une fonction sociale/c'est pour ça que je dis entre les amis/essayer d'interdire le chiac c'est comme essayer d'interdire les cheveux longs ou les trous dans les jeans/il y a un temps pour ces choses-là et le sens d'appartenance et la construction de la personne/moi j'ai rien contre ça/au contraire je trouve que c'est important/, mais quand tu n'es pas dans cette situation là il faut avoir d'autres outils /(C-LG-F11-2014)*

Paula associe le chiac à sa double fonction affective et sociale. Elle constate que le chiac est parfois nécessaire pour appartenir au groupe local en Acadie. Des personnes peuvent associer le chiac à leur jeunesse et à leur socialisation en Acadie. C'est pourquoi elle pense que c'est impossible d'interdire le chiac. D'ailleurs, elle compare l'interdiction du chiac à l'interdiction de cheveux longs ou de trous dans les jeans. Ces idées rappellent une certaine liberté associée à la jeunesse de porter ses cheveux et ses jeans comme on le souhaite, de ne pas se soumettre aux normes sociales d'un certain look plus contraignant, plus *adulte.* Ainsi, dans cette comparaison, le chiac devient aussi une résistance à une norme, à une contrainte. Une volonté de vivre sa jeunesse, sa contre-norme, sa particularité. Alors est-ce que comme les jeans troués, le chiac ne peut pas être interdit, mais se doit d'être limité à certaines occasions, certains espaces ? Est-ce que les personnes qui ne parlent que chiac *need to grow up ?* Paula, comme d'autres femmes

du corpus de ma recherche, voit le chiac comme étant davantage restrictif pour l'évolution sociale et linguistique des jeunes francophones en Acadie

> *j'ai des amies qui disent que le chiac peut t'amener n'importe où, mais j'ai mes doutes/c'est comme dire que si tu vas à l'école jusqu'à une 5e année tu n'as pas de limites/peut-être pour certaines personnes/, mais si tu disais à d'autres tu ne peux pas aller plus loin, mais ils diraient non moi je veux aller ingénieure/… je ne crois pas qu'il faut dire à un enfant "tu parles pas bien/ta langue est pas bonne"/ c'est pas vrai/"ta langue c'est bon ça te permet de communiquer/si tu veux tu peux apprendre autre chose/" […] (C-LG-F11-2014)*

Pour Paula, la langue est un outil au sens d'une ressource à mobiliser pour réussir sur le plan social et être en mesure de s'adapter dans différents milieux francophones et parfois aussi en milieu anglophone. Le chiac n'est donc pas mauvais en soi, mais il ne suffit pas. Pour elle, il est fondamental de savoir s'exprimer :

> */il faut des mots pour dire les choses et si on a jamais les mots à portée de la main/ ou à la portée de la langue/ben on a du mal à s'exprimer/tu sais/tu sais ce que je veux dire/tu sais ce que je veux dire/ben (rires) les mots sont pas là pour le dire/ moi je trouvais que c'était important/ (C-LG-F11-2014)*

Paula observe l'importance de valoriser le français et d'avoir un vocabulaire permettant d'exprimer sa pensée en français. Paula est militante pour un français sans mélange avec l'anglais, mais ce n'est pas pour autant qu'elle dénigre l'anglais comme langue. D'ailleurs, pour ses petits-enfants, l'anglais fait partie de leur quotidien comme c'est la langue parlée par leur mère. Paula accepte cette réalité, car les enfants sont scolarisés en français et son fils parle uniquement en français aux enfants. Pour Paula, il existe la possibilité d'un espace bilingue où les deux langues sont valorisées, différemment, mais de manière égale. Sans des efforts pour faire en sorte que le français soit une réalité quotidienne pour ses petits-enfants, elle reconnaît que

> *Les enfants peuvent percevoir si une langue est plus valorisée qu'une autre ou si une langue ouvre plus de portes qu'une autre/c'est important de bien parler les langues//c'est un outil/ (C-LG-F11-2014)*

Paula mobilise la notion d'ouverture de portes pour rendre compte du lien fondamental entre langue et mobilité sociale. Elle-même a pu vivre des expériences professionnelles épanouissantes au sein de la francophonie canadienne et elle considère que cela n'aurait pas été possible sans son niveau de français et son souci d'éviter les formes anglaises. Paula a œuvré sur le plan professionnel pour des pratiques non sexistes au travail, y compris dans la langue. Elle a donc été amenée à réfléchir et à agir sur l'importance de la

langue pour une meilleure place sociale des femmes en Acadie, mais aussi au Canada.

5.1 L'idée d'un français standard et son importance pour l'ascension sociale

L'ascension sociale d'une personne est souvent liée à son niveau d'éducation qui mène à certains marchés de travail plutôt que d'autres. Paula voit le chiac comme un élément important de la vie sociale dans certains milieux, mais qui peut aussi être lié à des formes de replis importantes qui limitent l'ascension professionnelle et sociale des individus. Le discours sur le français standard permet de revisiter la fonction du vernaculaire en adoptant des stratégies de résistance qui ne visent pas seulement l'anglais, mais le vernaculaire teinté de l'anglais.

Paula considère le chiac comme une variété de français qu'il est impossible d'interdire, mais dont il faut admettre les limites au niveau de l'ascension sociale et professionnelle. Pour réussir et sortir de l'Acadie, elle rappelle l'importance de maîtriser les deux langues séparément (l'anglais et le français) plutôt que d'utiliser une langue qui est un mélange de ces deux langues.

Les propos de Paula ne sont pas représentatifs de toutes les femmes en Acadie, mais ils sont significatifs et reprennent les propos d'autres anciennes boursières France-Acadie. Paula est une personne qui n'a pas vécu toute sa vie en Acadie – elle a vécu des longs séjours à l'extérieur et le contact avec les autres cultures et les autres langues participe à sa construction sociale du monde. La hiérarchisation sociale des variétés de français dans le discours de cette femme m'intéresse tout particulièrement parce qu'elle est liée à ses représentations linguistiques. D'une part, je me demandais si cette femme stratifiait les différentes variétés du français et, si oui, de quelle façon ?

Il paraît évident que la stratification entre la variété du français chiac et la variété du français dit standard est au cœur de ses réflexions sur la langue en milieu minoritaire. En ne remettant jamais en question la légitimité d'un français dit standard qui ne correspond pas au français parlé par plusieurs Acadiennes et Acadiens, Paula adopte une posture bienveillante qui cherche à reconnaître la fonction affective du chiac tout en rappelant ses limites dans le monde actuel où le contact avec d'autres francophones se multiplie et que, pour réussir sur le plan social et professionnel, il vaut mieux privilégier le français dit standard. Pour Paula, il suffit de l'apprendre.

Bien entendu, cet apprentissage ne se fait pas de la même façon selon le milieu familial, l'école fréquentée et les études postsecondaires. Françoise Gadet (2007) rappelle qu'il existe encore une forte adhésion de certaines personnes à l'idéologie du standard. Cette posture défend l'idée que pour s'exprimer « correctement » il suffit d'apprendre « le français standard ». Le problème avec cette idée est qu'il n'existe pas de consensus quant à l'existence réelle d'un seul français homogène. Pourtant l'idée persiste et la hiérarchisation des différentes manières de parler français est une pratique courante au sein des espaces francophones.

CONCLUSION

Il est encore difficile de saisir les formes subtiles de pouvoir qui s'exercent entre les personnes qui pensent parler « la » même langue. Certaines personnes sont en mesure de dire que le français standard se réduit à un apprentissage. Autrement dit :

> Expliquer que des rapports de domination peuvent être exercés par les personnes parlant la même langue est difficilement admis – *les gens n'ont qu'à apprendre le standard !* L'idéologie du standard est acceptée comme allant de soi ; son analyse est reçue avec méfiance même chez certains linguistes et surtout chez les personnes qui ont acquis un capital linguistique prestigieux, mais qui ont oublié comment ils l'ont acquis. (Boudreau 2016 : 86)

Pour les gens qui ne maîtrisent pas ou ne valorisent pas l'idéologie du standard, l'obsession de « bien parler » ne leur échappe pas comme le poids de cette idéologie peut paraître omniprésent en milieu francophone. Une personne socialisée dans un milieu familial où la qualité du français n'est pas une considération et qui évolue par la suite dans un milieu professionnel où la langue n'est pas au centre de son occupation ne partagera pas nécessairement les mêmes représentations linguistiques que la personne plus éduquée qui a fait des études dans plusieurs espaces francophones et qui travaille dans un milieu où la maîtrise de la langue est évaluée comme une compétence. Les tensions internes quant à « ce que parler français veut dire » sont exacerbées par la rencontre entre des Acadiennes et des Acadiens privilégiés qui prônent une forme de français et les Acadiennes et les Acadiens moins privilégiés dont la préoccupation première n'est pas nécessairement la qualité de leur langue, mais des questions matérielles plus urgentes.

Paula a étudié en France et devant son constat de l'anglicisation présente en France (l'emploi fréquent de mots anglais), elle est revenue au

Canada avec un sentiment revivifié de l'importance de lutter pour le français. L'investissement de cette résistance prend plusieurs formes, mais la logique de la résistance est de promouvoir une meilleure qualité du français en Acadie. La revendication d'une plus grande place et d'une plus grande qualité du français en Acadie n'est pas toujours bien acceptée puisque la volonté de changer les pratiques linguistiques locales peut exacerber un sentiment d'insécurité provoqué par le fait que les locuteurs prennent conscience d'un écart entre leur façon de parler et une autre considérée « meilleure » (Boudreau et Dubois, 2008). Paula ne souffre pas d'insécurité linguistique sur le plan de son parler, mais elle semble tout de même souffrir d'insécurité linguistique en lien avec la qualité et le statut de la langue française en Acadie (Calvet, 1999). C'est ainsi qu'elle est tout à fait tolérante à la fonction affective et sociale du chiac en reconnaissant pleinement son importance identitaire, mais cela dit, elle voit le français standard comme une langue qui représente l'outil-ressource indéniable pour toute ascension sociale et professionnelle. Paula est une Acadienne qui ne pense pas que le travail de transmission linguistique ne s'effectue qu'à la maison. Pour elle, la question de la langue est une question sociale qui touche aussi bien le foyer familial, l'école, la vie sociale et le milieu professionnel. Ainsi, la défense du fait français en Acadie n'est pas qu'une question d'une identité locale, mais une question de mobilisation sociale au sein de toute la francophonie. C'est ainsi que Paula se distingue nettement du rôle traditionnel des femmes acadiennes dans l'idéologie patriarcale française, car elle ne conçoit pas son rôle que par son rôle de mère et d'épouse, mais bien en tant que citoyenne dans l'espace public qui se doit de prendre parole et d'avoir le vocabulaire nécessaire pour le faire. L'agentivité linguistique et sociale de cette femme confirme qu'elle ne se conçoit plus dans les limites traditionnelles de l'idéologie patriarcale catholique française de ce que signifie être une femme en Acadie.

ANNEXE 1

Normes de transcription

Faux départs, répétitions, coupures : /

Longues pauses : …

Mots étrangers : « »

Discours rapporté : “ ”

BIBLIOGRAPHIE

Aebischer, Verena (1985). *Les femmes et le langage, Représentations sociales d'une différence,* Paris, Presses universitaires de France.

Ali-Khodja, Mourad et Annette Boudreau (dir.) (2009). *Lectures de l'Acadie : une anthologie de textes en sciences humaines et sociales*. 1960-1994. Québec. Fides.

Andrew, Sheila (2002). « Gender and Nationalism : Acadians, Québécois, and Irish in New Brunswick Nineteenth-Century Colleges and Convent Schools, 1854-1888 » dans *Historical Studies*, 68, p. 7-23.

Basque, Maurice, Isabelle McKee-Allaien, Linda Cardinal et Phyllis E. Leblanc (dir.) (2000). *L'Acadie au féminin : un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes,* Université de Moncton.

Beaulieu, Gérard. L'Évangéline (1997). *1887-1982 : Entre l'élite et le peuple*. Éditions d'Acadie.

Bell, David A. (2003). *The Cult of The Nation in France : Inventing Nationalism, 1680-1800.* Harvard University Press.

Belliveau, Joel (2008), *Tradition, libéralisme et communautarisme durant les « Trente glorieuses », Les étudiants de Moncton et l'entrée dans la modernité avancée des francophones du Nouveau-Brunswick, 1957-1969, Département d'histoire, Université de Montréal.*

Bertaux, Daniel (2010). *Le récit de vie,* Armand Colin.

Blanchet, Philippe (2000). *La linguistique de terrain, Méthode et théorie, Une approche ethno-sociolinguistique,* Presses universitaires de Rennes.

Blommaert, Jan (éd.) (1999). *Language Ideological Debates*, Berlin, Mouton de Gruyter.

Blommaert, Jan (2010). *The Sociolinguistics of Globalization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blommaert, Jan (2005). *Discourse. A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boudreau, Annette (2016). *À l'ombre de la langue légitime : l'Acadie dans la francophonie,* Éditions Classiques Garnier.

Boudreau, Annette (2009). « La construction des représentations linguistiques : le cas de l'Acadie » (Mireille Tremblay, dir.), *Canadian Journal of Linguistics/ Revue canadienne de linguistique*, nº 54(3) : 439-459.

Boudreau, Annette et Lise Dubois (2008). « Représentations, sécurité/insécurité linguistique », dans Sylvie Roy et Phyllis Dalley (dir.), *Francophonie, minorités et pédagogie* Presses de l'Université d'Ottawa, p. 145-175.

Boudreau, Annette et Lise Dubois (2003), « Les espaces discursifs en Acadie » dans Monica Heller et Normand Labrie (2003). *Discours et identités : la francité canadienne entre modernité et mondialisation*. Bruxelles, Éditions modulaires européennes, p. 89-103.

Boudreau, Annette et Françoise Gadet (1998). Attitudes en situation minoritaire : l'exemple de l'Acadie, dans A. Queffélecq (éd.), *Le français en Afrique. Recueil d'études offert en hommage à Suzane Lafage*, Didier Érudition, 12, p. 55-56.

Bouchard, Chantal (2002, 2e édition). *La langue et le nombril,* Nouvelles études québécoises, Fides.

Bouchard, Gérard et Martine Segalen (dir.) (1997). *Une langue, deux cultures, Rites et symboles en France et au Québec,* Les Presses de l'Université Laval.

Bourdieu, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Édition du Seuil.

Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine,* Seuil.

Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques.* Fayard.

Boyer, Henri (1991). *Langues en conflit, Études sociolinguistiques,* Paris, l'Harmattan.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble,* Londres, Routledge.

Calvet, Louis-Jean (1999). *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon.

Cameron, Deborah (1991). *Feminist Critique of Language : a Reader*, Routledge.

Cameron, Deborah (1985). *Feminism & Linguistic Theory,* Macmillan.

Dalley, Phyllis (2001). « Le rôle de la mère dans la production et la reproduction de l'identité linguistique acadienne », *Port Acadie*, no 1, p. 71-102.

Dalley, Phyllis (2000). *L'enseignante, agente de développement en Acadie du Nouveau-Brunswick*, thèse (Ph.D.), University of Toronto.

Duchêne, Alexandre et Claudine Moïse (dir.) (2011). *Langage, genre et sexualité,* Éditions Nota bene.

Francard, Michel (1994). « Les jeunes francophones et leur langue : de l'Acadie du Nouveau-Brunswick à la Wallonie », *Revue de l'Université de Moncton*, 17(1), p.147-160.

Frenette, Yves (2008). *France-Canada-Québec : 400 ans de relations d'exception,* sous la direction de Serge Joyal et Paul-André Linteau, Presses de l'Université de Montréal.

Gadet, Françoise (2007). *La variation sociale en français,* Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions Ophrys.

Gauvin, Karine (2014). « L'activité lexicographique en Acadie des Maritimes : bilan et perspectives » dans *Minorités linguistiques et société,* no 4, p. 42-81.

Goffman, Erving (2002 pour la traduction française). *L'arrangement des sexes,* Traduction par Hervé Maury, Éditions La Dispute/ Snédit.

Griffiths, Naomi E. S. (2005). *From Migrant to Acadian, A North American Border People, 1604-1755,* McGill-Queen's University Press.

Heller, Monica et Normand Labrie (2003). *Discours et identités : la francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Bruxelles, Éditions modulaires européennes.

Heller, Monica (2002). *Éléments d'une sociolinguistique critique*, Paris, Didier Érudition.

Heller Monica et Laurette Lévy (1992). « La femme franco-ontarienne en situation de mariage mixte : féminité et ethnicité » dans *Recherches féministes*, vol. 5, nº 1, p. 59-82.

Hotte, Lucie et Linda Cardinal (dir), (2002). *La parole mémorielle des femmes,* Les éditions du remue-ménage.

Houdebine, Anne-Marie (1977). « Les femmes et la langue », *Tel Quel,* nº 74, p. 84-89.

Kaufmann, Jean-Claude (2011). [3e édition] *L'Enquête et ses méthodes : L'entretien compréhensif,* Armand Colin.

Labov, William (1998). « Vers une réévaluation de l'insécurité linguistique des femmes » dans *Les femmes et la langue*, Pascal Singy (dir.), Delachaux et Niestlé, p. 25-35.

Labrie, N. and M. Grimard (2004). La migration de gais et lesbiennes francophones à Toronto : violence symbolique et mobilité sociale, dans BULOT, T, « Lieux de ville et territoires : Perspectives en sociolinguistique urbaine », Paris, l'Harmattan, p. 118-136.

Leblanc, Matthieu (2010). « Le français, langue minoritaire, en milieu de travail : des représentations linguistiques à l'insécurité linguistique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, vol. 6, nº 1, p. 17-63.

Leblanc, Mélanie (2012). *Idéologies, représentations linguistiques et construction identitaire à la Baie Sainte-Marie, Nouvelle-Écosse,* Thèse doctorale, Université de Moncton.

Lodge, Anthony (1997). *Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue*, Fayard.

Lopez Muñoz, Juan Manuel, Sophie Marnette, Laurence Rosier et Diane Vincent (éd.) (2009). *La circulation des discours*, Québec, Éditions Nota bene.

Magord, André (dir.) (2010). *Le fait acadien en France : histoire et temps présent,* Geste éditions/ histoire.

Massignon, Geneviève (1962). *Les parlers français d'Acadie : enquête linguistique.* 2 volumes. Paris.

Maynes, Mary Jo, Jeannifer L. Pierce et Barbara Laslett (2008). *Telling Stories. The use of personal narratives in the social sciences and history, Cornell University Press.*

McKee Isabelle (1995). *Rapports ethniques et rapports de sexes en Acadie : Les communautés religieuses de femmes et leurs collèges classiques.* Thèse doctorale. Université de Montréal.

McKee-Allain, Isabelle (1993). « Questionnement féministe en milieu minoritaires, des pistes offertes par l'étude des collèges classiques féminins en Acadie », dans L. Cardinal (dir.), *Une langue qui pense. La recherche en milieu minoritaire francophone au Canada,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 43-60.

Mclaughlin, Mireille et Monica Heller (2011). « Dieu et Patrie : Idéologies du genre, de la langue et de la nation au Canada francophone » dans Duchêne, Alexandre et Moïse, Claudine (dir.), *Langage, genre et sexualité,* Éditions Nota bene, p. 253-274.

Milroy, James (2001). « Language ideologies and the consequences of standardization », *Journal of Sociolinguistics*, 5(4), p. 530-555.

Milroy, L. et J. Milroy (1987). *Authority in language,* London, Routledge.

Mouhot, J.-F. (2009). *Les réfugiés Acadiens en France, 1758-1785, L'impossible réintégration ?* Québec, Septentrion.

Perronet, Louise (1986). « Les parlers acadiens » dans *Langues et littératures au Nouveau-Brunswick.* Éditions d'Acadie, p. 68-93.

Perrot, Marie-Ève (1995). *Aspects fondamentaux du métissage français/anglais dans le chiac de Moncton*, thèse de doctorat inédite, Université Paris III Sorbonne Nouvelle.

Pichette, Robert (1994). *L'Acadie par bonheur retrouvée : De Gaulle et l'Acadie,* Éditions d'Acadie.

Schieffelin, Bambi B, Woolard, Kathryn A, Kroskrity (ed.), (1998). *Language Ideologies : Practice and Theory,* Oxford University Press.

Vernex, Jean-Claude (1979). « Espace et appartenance : l'exemple des acadiens au Nouveau-Brunswick », *Cahiers de géographie du Québec,* vol. 23, nº 58, p. 125-142.

Yaguello, Marina (1978). *Les mots et les femmes,* Éditions Payot et Rivages.

L’affirmation d’un imaginaire acadien au féminin

Cécile Murat réincarnée : du regard d'un historien à celui d'une poète

Joëlle Papillon
Université McMaster

La question de la voix se trouve sans contredit au cœur de l'œuvre de la poète acadienne Georgette LeBlanc, qui centre chacun de ses romans poétiques sur une figure minorisée qui trouvera son chemin vers la voix – qu'elle soit parole, écriture ou musique. En effet, *Alma* (2006), *Amédé* (2010), *Prudent* (2013) et *Le grand feu* (2016) sont tous axés sur un personnage marquant dont la perspective infléchit le récit – *Alma* et *Le grand feu* mettant à l'honneur des voix féminines, *Amédé* et *Prudent*, des voix masculines. *Le grand feu* se distingue des œuvres précédentes à plusieurs égards : il s'agit du premier roman de LeBlanc à se doter d'un lexique, mais aussi à être accompagné d'une bibliographie ainsi que d'une page de remerciements mettant en relation la voix littéraire de LeBlanc avec d'autres auteurs et plusieurs ouvrages. L'œuvre y est notamment placée dans une filiation avec un texte antérieur :

> Le livre que vous tenez entre les mains, ce Grand Feu, est une réponse au livre *Le journal de Cécile Murat* écrit par l'historien J. Alphonse Deveau et publié aux Éditions Lescarbot à Yarmouth en Nouvelle-Écosse. L'auteur s'est inspiré de l'histoire « réelle » d'une jeune femme, Cécile Murat, pour peindre un tableau de la vie acadienne dans le sud-ouest de la Nouvelle-Écosse au 19e siècle. Je me suis inspirée du travail littéraire de monsieur Deveau pour raconter une *autre* histoire. J'ai repris et ajouté aux personnages et intrigues du journal de Cécile Murat. J'ai transformé son récit pour en écrire un autre. (LeBlanc, 2016 : 89[1])

1. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *G*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

En présentant Deveau comme un historien – et non un écrivain, bien qu'elle qualifie son texte de « travail littéraire » –, LeBlanc délimite son propre espace de parole : si l'on présume qu'un historien s'en tiendra aux faits, nos attentes en ce qui concerne les écrivains en général et les poètes en particulier accordent à ces derniers un espace de création beaucoup plus vaste et moins lié à un souci de vérité factuelle. Dans ce passage, LeBlanc inscrit en outre *Le grand feu* comme une « réponse » à l'ouvrage de Deveau, ce qui nous présente les rapports intertextuels comme une sorte de conversation née de ce que LeBlanc se serait sentie interpelée par le *Journal de Cécile Murat*[2], invitée à un dialogue littéraire à soixante ans d'intervalle. La poète souligne d'emblée la singularité du *Grand feu* : il ne s'agit pas tellement d'une version plus contemporaine du *Journal*, mais plutôt de l'écriture d'« une *autre* histoire ». À la lecture des deux œuvres, il devient évident, effectivement, que le *Journal de Cécile Murat* et *Le grand feu* racontent des histoires très différentes. Bien que l'on reconnaisse le nom du personnage principal et celui de plusieurs personnages périphériques (les parents adoptifs Casimir et Marie, l'amoureux Jean-Baptiste, le défunt père Pierre, l'oncle Joachim, le prétendant venu de Philadelphie, et le capitaine Doucet), le récit tissé par LeBlanc n'a que peu à voir avec celui de Deveau, entre autres en raison de la perspective adoptée. Je m'intéresserai dans ces pages aux enjeux de la réécriture du *Journal de Cécile Murat*, réécriture faisant apparaître deux constructions antithétiques du personnage féminin et de la communauté acadienne au tournant du XIX^{e} siècle.

Dans l'introduction à leur dossier d'*Études françaises* sur la réécriture au féminin, Lise Gauvin et Andrea Oberhuber remarquent la variété des fonctions de cette pratique : hommage ou critique, la réécriture se présente comme « l'interprétation d'un texte modèle qui implique non seulement la prise de distance, mais aussi la revendication d'une certaine liberté par rapport à l'œuvre servant de point de départ au palimpseste » (2004 : 8). Elles notent également que les mythes fondateurs font fréquemment l'objet d'une réécriture par les femmes, afin de « déconstruire une vision de l'histoire dans le but d'en adopter une autre, de proposer à travers l'objet détourné un changement de perspective » (2004 : 8). Il n'y a qu'à penser au travail de Louky Bersianik avec *L'Euguélionne* (1976) – réécriture féministe de plusieurs textes canoniques, dont la Bible et des ouvrages psychanalytiques qui ont

2. Dans les remerciements inclus en fin d'ouvrage, LeBlanc mentionne sa fascination pour le texte de Deveau ; dans une conversation personnelle avec l'auteure en 2015, LeBlanc a signalé avoir déjà enseigné le *Journal de Cécile Murat* à l'Université Sainte-Anne.

marqué la modernité –, et *Le pique-nique sur l'Acropole* (1979), qui réécrit cette fois-ci *Le banquet* de Platon. Si le *Journal de Cécile Murat* ne constitue sans doute pas un mythe fondateur – ne serait-ce qu'en raison de sa circulation somme toute restreinte – il demeure que ce texte propose une vision de l'Acadie de la fin du XVIII[e] et du début du XIX[e] siècle qui fige des comportements genrés, les plaçant au cœur de l'« âme acadienne » et les proposant implicitement comme des modèles à émuler. Or, la réécriture de LeBlanc fait éclater le carcan de la féminité chrétienne rurale dans lequel Cécile Murat était enfermée, la libérant telle la Cariatide de Bersianik qui, en clôture du *Pique-nique sur l'Acropole*, s'arrache au monument de marbre « érig[é] pour la plus grande gloire des Autres » ([1979] 1992 : 205-206), retrouve sa chair et se met en marche.

LE JOURNAL D'UNE FILLE RANGÉE

La réédition du *Journal de Cécile Murat* parue en 1963[3] est préfacée par Clément Cormier, présenté en page titre de la façon suivante : « R. P. Cormier, C.S.C./*Recteur de l'Université de Moncton* ». Le parrainage de Cormier est ainsi judicieusement présenté comme une reconnaissance scientifique (universitaire) et religieuse (les initiales « R. P. » signifiant *Révérend Père*). Loin d'être anecdotique, ce sceau d'approbation d'un religieux au prestige important dans le contexte acadien influence la lecture qui peut être faite du *Journal* présenté par Deveau. En effet, dans sa préface, Cormier souligne que l'intérêt de l'œuvre ne réside pas tant dans la valeur littéraire ni dans la redécouverte de la figure de Cécile Murat, mais bien dans la fenêtre sur la vie d'antan ouverte par Deveau. La préface de Cormier débute par les mots « Notre passé est riche en épisodes captivants » (Deveau, [1950] 1963 : 5[4]), salue ensuite « nos ancêtres » (*J* : 5) et « les vieillards » dont les souvenirs ont conservé les trésors de la tradition orale (*J* : 5), pour se terminer sur l'évocation tendre et nostalgique de « la vieille Acadie » (*J* : 6) que nous retrouverons dans les pages du *Journal*. À la lecture de sa courte préface, l'on voit bien que, pour Cormier, Cécile Murat n'est qu'une courroie de transmission, un prétexte pour faire revivre « la vieille Acadie », c'est-à-dire les Acadiennes et les Acadiens d'un temps révolu où la piété était au cœur de la vie quotidienne. Cormier minimise d'ailleurs le genre du journal intime ainsi que la pratique littéraire féminine en présentant le

3. Le texte a été publié pour la première fois en 1950.
4. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *J*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

Journal comme « modeste » (*J* : 5) et l'écriture diaristique comme un « passe-temps de jeune fille » (*J* : 6). Plus loin, il oppose les sphères privée et publique pour contraster la légèreté supposée de la jeune fille qui écrit à la gravité des événements dont elle parle (*J* : 6), s'étonnant, semble-t-il, que les propos de Cécile parviennent à l'intéresser. Soulignons toutefois que Cormier n'a *pas* accès aux propos de Cécile Murat, puisque le « journal » que nous lisons est une reconstitution du journal composée par les soins de Deveau, l'original ayant été perdu. Bien que l'on mentionne en préface comment le *Journal* a été constitué, le texte lui-même joue d'une illusion d'authenticité : sa disposition laisse supposer que Deveau a publié le journal retrouvé de Cécile Murat, en y ajoutant quelques notes de bas de page explicatives, fournissant des précisions d'ordre historique ou géographique. Deveau est de la sorte plutôt présenté comme un éditeur qu'un auteur.

Outre la diariste – dont la jeunesse est maintes fois rappelée, évoquant naïveté, innocence et pureté – deux figures de femmes apparaissent dans la préface : d'abord celle d'une femme au foyer générique incapable de reconnaître la valeur des archives[5] et destructrice de patrimoine[6] ; ensuite, celle de Sœur Marie-Bernard, la petite-fille de Cécile Murat, figure en miroir inversé de la ménagère puisqu'elle a su valoriser les savoirs anciens et les transmettre « fidèlement » (*J* : 6) à un homme, Deveau. Ce dernier aurait enregistré le témoignage de la religieuse puis se serait attaché à « reconstituer le journal disparu dans la forme que devait avoir l'original » (*J* : 6). Le *Journal* se retrouve de la sorte encadré par deux paroles de religieux : Sœur Marie-Bernard à sa conception, et le R. P. Cormier à sa réception. La préface de deux pages inscrit donc le *Journal* comme à la fois authentique et un faux, une œuvre écrite par une femme (Murat), transmise oralement à une autre femme (Sœur Marie-Bernard), retransmise oralement à un homme (Deveau),

5. Le préfacier souligne l'extrême rareté des archives de cette époque, qu'il attribue au faible taux d'alphabétisme du peuple acadien aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Il s'agit de la seule instance où Cormier valorise Murat, la présentant comme « une des rares personnes assez instruites » pour rédiger un journal (*J* : 6) et donc laisser des traces.

6. Après avoir mentionné l'existence réelle du journal tenu par Cécile Murat et des lettres que les femmes de sa famille lui avaient envoyées, Cormier imagine ainsi leur disparition : « Mais, ces originaux ont été irrémédiablement perdus : ils ont subi le sort de tant de documents confiés aux archives familiales et qui finissent par devenir la proie d'un incendie ou des capitulations d'une ménagère devant des tiroirs trop encombrés de vieux papiers jaunis. » (*J* : 6) Le désir d'ordre prêté aux femmes s'inscrit donc comme aussi destructeur qu'un incendie, ce qui est loin d'être anodin étant donné que le *Journal* se clôt sur le récit de l'incendie dévastateur de 1820, événement repris et détourné par Georgette LeBlanc dans *Le grand feu*.

puis réécrite par cet homme. Devant une telle trajectoire, le statut du *Journal* se trouve davantage brouillé[7] qu'éclairci tant au niveau du genre sexuel de l'auteur(e) que du genre littéraire – est-ce un journal ? un document ? une archive ? une autobiographie ? un récit ? Cormier utilise l'ensemble de ces termes pour le désigner. Mais qui donc est Cécile Murat dans le *Journal*, et qu'écrit-elle ?

Le journal de Cécile débute sur une mise en scène qui établit la jeunesse de la diariste en nous indiquant son âge, mais aussi en la plaçant comme une enfant en relation à son père :

> ***Le 22 novembre 1795***
>
> Aujourd'hui mon « papa » m'a donné ce petit cahier à la couverture bleue et aux feuilles si blanches en me disant : « À ma chère petite fille pour son quinzième anniversaire. » Après quoi il m'a embrassée. (*J* : 7)

Les expressions « papa » et « ma chère petite fille » établissent dès l'abord la relation sans doute la plus fondamentale dans le *Journal* : la relation filiale entre Cécile et son père adoptif Casimir. Étant donné que le journal est un cadeau offert par le père, l'écriture est d'emblée liée à lui ; elle est non seulement permise et encouragée par le père, mais elle est presque un devoir comme le reste du passage le laisse entendre :

> J'ai regardé le carnet, les yeux grands ouverts, et lui ai demandé :
>
> — Qu'est-ce que je dois écrire là-dedans ?
>
> — Les actions et les pensées les plus intimes de Cécile Murat, m'a-t-il répondu.
>
> Cécile Murat, c'est moi. (*J* : 7)

Dans cette scène vraisemblablement imaginée par Deveau, Cécile se met à écrire sous le regard du père, ce qui conditionne sans aucun doute ce qu'elle confiera à son précieux cahier. Dans le paragraphe suivant, la jeune fille renchérit sur la dette qu'elle a envers son père adoptif : « si je peux écrire ces lignes, c'est bien grâce à lui car nous n'avons pas d'écoles et très peu de jeunes gens de nos villages savent lire et écrire. Pour cela je suis donc la jeune fille la plus fortunée de toute la région de la baie Sainte-Marie » (*J* : 7-8). L'amour et la tendresse envers Casimir que Cécile exprimera sans cesse dans son cahier sont toujours empreints de reconnaissance envers celui qui l'a

7. À ce sujet, consulter également l'article de Monika Boehringer (2005) consacré au *Journal* de Deveau.

recueillie et lui a amené l'écriture. Cécile éprouve aussi amour, tendresse et reconnaissance pour Marie, sa mère adoptive, mais il est intéressant de noter que celle-ci lui transmet la religion et le savoir-faire culinaire (*J*: 8), des domaines correspondant aux rôles genrés traditionnels.

Cécile affirme très souvent sa foi et le plaisir qu'elle trouve dans la pratique des rites chrétiens ; par exemple, après avoir affirmé de façon admirative que Marie était « une personne très dévote » (*J*: 8), Cécile s'exclame : « Que ce serait bon de vivre dans un couvent où l'on pourrait assister à la messe tous les jours ! » (*J*: 8). Si Cécile tient son journal de façon épisodique de 15 à 40 ans, avec une forte concentration des entrées précédant son mariage[8], on remarque que la plupart des entrées coïncident soit avec son anniversaire de naissance, soit avec une fête religieuse dont elle commente les célébrations – notamment Noël, le jour des Rois, Pâques, et la Saint-Jean-Baptiste. Cela a pour double effet de renforcer le sentiment de piété se dégageant de Cécile et de permettre à Deveau de présenter les coutumes de « la vieille Acadie » à un lectorat moderne :

> ***Le 6 janvier 1796***
>
> Le jour des Rois est une fête joyeuse chez nous, les Acadiens. Je viens de manger le gâteau des Rois chez les parents de Jean-Baptiste. De plus, c'est moi qui ai eu la bague. Quel plaisir et quel rêve !
>
> Pour comprendre pourquoi je suis enchantée, il faut que j'explique un peu la coutume du gâteau des Rois. Quand on prépare ce fameux gâteau, on mélange à la pâte différentes choses, comme une noix, une fève, une bague. On le mange la veillée du jour des Rois et la personne qui a la chance de trouver la bague sera, dit-on, la première à se marier. (*J*: 18)

Les passages comme celui-ci, glissant vers le discours ethnologique, sont nombreux dans le *Journal*. Ils portent essentiellement sur les rites religieux, mais aussi sur divers éléments de la vie quotidienne tels que le type de vêtements portés par les femmes (*J*: 8), le goût des Acadiens pour le rhum (*J*: 20), ou encore la pratique de ne jamais verrouiller sa porte (*J*: 23). Cécile fait en outre des commentaires généraux sur le rôle respectif des Acadiennes et des Acadiens, par exemple : « la femme acadienne confectionne elle-même tous ses vêtements et ceux de la famille […]. Le mari fait les chaussures de tous […] » (*J*: 46). À ce titre, il est utile pour Deveau que

8. Vers la fin de l'œuvre, Cécile écrit d'ailleurs : « maintenant, avec un mari et un bébé, je n'aurai pas beaucoup de temps pour toi [le journal] » (*J*: 48).

Cécile ne soit pas Acadienne de naissance[9] : elle peut parler des Acadiens avec une certaine distance que ses origines étrangères justifient en partie. Ainsi, plusieurs expressions locales sont placées entre guillemets plutôt qu'acceptées telles quelles – par exemple : « je peux faire la cuisine. Ici on dit "faire à manger" » (*J* : 8), ou encore : « nous sommes maintenant prêts pour "hiverner". C'est l'expression qu'on emploie ici pour dire qu'on a assez de provisions pour vivre pendant l'hiver » (*J* : 26). Cécile oscille entre s'inclure dans le *nous* des Acadiens et s'en exclure ; quoi qu'il en soit, son regard sur la communauté bénéficie à la fois de sa familiarité *et* de son extériorité qui lui donne une perspective particulière.

Si dans ses jeunes années Cécile éprouve du désir pour Jean-Baptiste et pour Pierre Paradis, l'expression de ce désir prend très peu de place dans les entrées et demeure de l'ordre de l'allusif. L'entrée sur la fête des Rois précédemment citée, par exemple, se termine sur l'observation suivante : « J'espère que cela [le mariage] se réalisera pour moi aussi. Je crois que je tombe en amour avec ce pauvre adorable Jean-Baptiste. » (*J* : 18) Ce n'est cependant que six mois plus tard qu'une nouvelle allusion tendre à Jean-Baptiste se présentera. En fait, le véritable désir exprimé au fil des entrées n'est pas charnel, mais bien… religieux :

> ***Le 25 décembre 1795***
>
> Noël ! Noël ! Mot qui me fait pleurer plutôt qu'il ne me réjouit. « Maman » Le Blanc m'a tellement parlé de cette fête, de la messe de minuit, de l'adoration de l'Enfant Jésus, de la crèche ! Ici, nous n'avons rien de tout cela, pas de prêtre, pas de messe. Nous avons récité le chapelet en famille et chanté les doux cantiques de Noël. Notre piété n'en est pas moins profonde cependant, et nous continuons tous à demander un prêtre, mais il ne semble pas que l'on veuille répondre à cette demande. (*J* : 16)

Cette attente fébrile d'un prêtre et de l'établissement d'une véritable église parcourt le *Journal* de Cécile et constitue d'une certaine façon son

9. Les deuxième et troisième entrées du journal élaborent un récit historique au passé simple, en rupture de ton avec l'ensemble, expliquant d'abord l'origine de Casimir, puis celle de Cécile. On apprend que les parents biologiques de cette dernière étaient des Français (comme ses parents adoptifs, d'ailleurs) ; Cécile est née en mer pendant la traversée vers les Amériques, puis a grandi à Boston. Elle est venue à la baie Sainte-Marie à l'âge de six ans, accompagnée par son père qui l'a confiée à Casimir et Marie en attendant de revenir avec les autres membres de la famille. Pierre Murat est malheureusement mort en mer ; Cécile est demeurée auprès de Casimir et Marie, tandis que sa mère est restée à Boston avec ses trois autres filles.

axe narratif principal. La diariste rapporte d'ailleurs qu'un prêtre irlandais à Halifax sollicité par Casimir « désire ardemment un prêtre français pour nous » (*J*: 20). Dans le *Journal* de Deveau, l'amour est essentiellement un amour filial et le désir, un désir de religion.

Si le « beau jeune homme » (*J*: 31) français arrivé de Philadelphie pour courtiser Cécile à l'hiver 1797, Pierre Paradis, retient son attention quelque temps, sa fonction dans le *Journal* semble être de valoriser les Acadiens *a contrario*. Deveau imagine Cécile séduite par l'apparence et le beau parler de l'étranger (*J*: 32), mais aussi méfiante, entre autres parce que Paradis n'apprécie pas l'Acadie à sa juste valeur. Le jour de Noël, la jeune femme défend les siens devant le regard désapprobateur du visiteur : « il me semble qu'il [Paradis] relevait un peu le nez sur notre coutume de messe blanche. Mais il doit comprendre que c'est tout ce que nous pouvons avoir tant que nous n'avons pas de prêtre. » (*J*: 32) Plutôt que d'être gênée de la modestie du rituel, Cécile critique les airs supérieurs de Paradis, dont l'attitude snob est ridiculisée. Il est intéressant de remarquer que, dans la même entrée du journal, la diariste dévirilise Paradis en le comparant implicitement aux hommes acadiens qu'elle connaît. Il est d'abord montré comme peu résistant aux températures hivernales : « Et qu'il y faisait froid [à l'église]. On avait de la neige jusqu'aux genoux pour s'y rendre. Pierre Paradis y a presque péri. Il en tremble encore. » (*J*: 32) Sa résistance physique est ensuite mise en doute en clôture de l'entrée, alors que Cécile s'interroge sur la pertinence de son savoir en contexte acadien : « il [Paradis] fait piètre figure quand il faut prendre en main la grande hache ou la scie. Il peut manier l'épée, dit-il, mais cela ne lui servira guère chez nous. » (*J*: 34) L'ajout de l'expression « dit-il » renforce la réserve exprimée par la diariste : de toute évidence, Pierre Paradis a encore tout à prouver, et ses beaux mots ne suffisent pas. Ainsi, lorsque Cécile choisit Jean-Baptiste et l'épouse, les lecteurs sont censés comprendre qu'elle a fait « le bon choix », d'autant plus que Paradis aurait ramené Cécile avec lui aux États-Unis s'ils s'étaient mariés (*J*: 34). Triste de son départ, Cécile commente sobrement : « Ma place est ici. C'est mon cœur qui me le dit. » (*J*: 35). Notons que Deveau évacue très rapidement Paradis : dans l'entrée suivante, on apprend que le bateau sur lequel il s'était embarqué a fait naufrage ; Cécile pleure la mort du capitaine Doucet, mais ne mentionne même pas le sort de Paradis – pourtant présumé mort, puisque tout l'équipage a péri. La diariste s'inquiète plutôt… du retard éventuel de leur requête pour un prêtre officiant à la Baie. L'entrée subséquente, espacée de neuf mois, débute d'ailleurs ainsi : « Quelle nouvelle ! Quelle nouvelle ! Nous étions chez Joseph Dugas, aux Grosses-Coques, hier quand il est

arrivé ! Qui ? Mais… le prêtre que nous attendions depuis si longtemps. » (*J* : 36) Elle conclut : « Avec l'arrivée de notre prêtre notre bonheur est complet. » (*J* : 36)

Si la mère biologique de Cécile l'exhorte à « continuer à être soumise aux Le Blanc » (*J* : 32) – ce que la jeune fille trouve facile –, les femmes du *Journal* n'exemplifient pas toutes la soumission. À la suite de l'arrivée du prêtre dans la communauté, le comportement des femmes devient encore plus surveillé qu'auparavant. Lorsque deux jeunes filles reviennent de la ville avec des chapeaux, le Père Sigogne profite de son sermon pour les critiquer et les humilier publiquement. En les forçant à rentrer dans le rang, il préserve la conformité et la tradition, puisqu'il parvient à dégoûter les autres jeunes femmes des tentations de la mode – Cécile commente d'ailleurs : « J'avais envie d'avoir un chapeau, mais cette envie m'est bien passée. » (*J* : 40) Dans l'entrée suivante, c'est au tour d'un jeune couple de s'attirer les foudres du prêtre parce qu'ils se sont mariés devant un ministre protestant en son absence ; la pénitence qui leur est imposée est particulièrement sévère, justifiée par le besoin de conserver à tout prix la cohésion de la communauté (*J* : 42). La différence est ainsi fortement réprimée, surtout à la suite de l'arrivée du prêtre, qui veille au maintien de l'ordre et de la décence. Cécile appuie généralement cette attitude, sauf lors de son propre mariage, où elle éprouve de la nostalgie pour les fêtes d'antan :

> [L]es noces ne sont plus ce qu'elles étaient avant l'arrivée du Père Sigogne. Maintenant les jeunes filles doivent danser entre elles dans une chambre, séparées des garçons qui doivent danser entre eux. Imaginez-vous ça ! Je crois que beaucoup de jeunes gens n'ont pas trop aimé mes noces à cause de cela. (*J* : 47)

Les rapports entre hommes et femmes sont d'emblée considérés comme suspects, et les occasions de se côtoyer librement s'amenuisent sous le regard du prêtre.

Cependant, bien avant l'arrivée du Père Sigogne, Cécile relate une histoire dont elle n'a pas été témoin, mais qui est souvent racontée et célébrée au village :

> Quand les familles de Pierre Le Blanc et de François Doucet arrivèrent à l'Ile-à-Séraphin, en 1771, les hommes même se mirent à pleurer, découragés par la forêt sauvage qui se dressait devant eux et par le souvenir de tout ce qu'ils avaient perdu. Alors cette Madeleine, jeune fille de Pierre Le Blanc, saisit une hache jetée sur le sol et se mit, seule, à abattre le premier arbre

> qu'elle put atteindre, s'écriant : « Nous avons assez pleuré, songeons maintenant à nous faire un abri pour la nuit prochaine. »
>
> Ce geste de Madeleine tarit les larmes des grandes personnes ; tout le monde se mit à l'œuvre de sorte qu'en peu de temps un abri fut construit et ces familles ne se découragèrent plus jamais par la suite. (*J* : 28)

Bien que Cécile ne commente pas l'histoire de Madeleine, l'on comprend tout de même que cette histoire est racontée pour exprimer de la fierté devant l'accomplissement du peuple acadien. Il me semble particulièrement intéressant que la bravoure soit ici associée non seulement à une femme, mais à une enfant, ce qui ajoute encore au courage et à la force morale de la communauté représentée : même ceux (celles !) dont on n'attend que peu de choses prennent part au projet collectif d'établissement sur une terre montrée ici comme difficile, voire hostile. De façon surprenante, c'est un renversement momentané des rôles genrés habituels qui préside à la naissance de la communauté : les hommes pleurent et se découragent, une enfant manie la hache et motive les troupes. Toutefois, Madeleine constituant sans doute un modèle de féminité acadienne plus ambigu que Cécile, le *Journal* ne fait plus allusion à elle par la suite[10].

Bref, le *Journal de Cécile Murat* propose un voyage intéressant dans le quotidien d'une petite communauté acadienne au tournant du XIX^e^ siècle. Bien que le genre du journal laisse croire que nous aurons accès aux pensées intimes de la diariste, ce n'est pas vraiment le cas. La religion prend une grande place, que ce soit sous la forme de la description des rites, de l'expression de la foi, ou encore en offrant une lecture chrétienne du destin acadien : « Nous sentons que la Divine Providence nous a récompensés […] de notre attachement à la foi maintenu malgré tous les obstacles qui se sont dressés pour nous faire fléchir dans notre dévotion » (*J* : 52). Le journal de Cécile se termine sur le récit du « grand feu » (*J* : 58), l'incendie de 1820, qui l'a terrifiée, mais dont elle a réchappé. Pour elle, « [o]n aurait dit la fin du monde » (*J* : 59) ; pour la Cécile de LeBlanc, comme nous le verrons, le

10. Il est possible que le personnage de Marguerite dans *Le grand feu* soit en partie inspiré de Madeleine : Marguerite transgresse elle aussi les rôles genrés de son époque (elle est une femme d'affaires indépendante, célibataire et sans enfant), tout en acquérant le respect de la communauté en raison de sa réussite. Elle est également, comme Madeleine, née aux États-Unis en raison de la déportation de sa famille. Notons tout de même qu'une « Marguerite, veuve du capitaine Pierre Doucet » (*J* : 50) est brièvement mentionnée dans le *Journal*. Pour une analyse du personnage de Marguerite dans *Le grand feu*, consulter Papillon (2016a).

grand feu se présente comme l'occasion de tout « rebraquer » (*G* : 30), le début plutôt que la fin d'une histoire.

Le feu des mots

Comme le souligne Lise Gauvin (2004 : 13) en évoquant Richard Terdiman, réécrire suppose fréquemment l'établissement d'un contre-discours, soit un discours qui déstabilise les discours dominants. Selon elle, le rôle du réécrivain est de relire le texte-matrice et de le « réinvestir de significations inédites » (Gauvin, 2004 : 18) ou encore « d'en faire advenir les effets latents » (Gauvin, 2004 : 26). En revisitant le *Journal de Cécile Murat*, Georgette LeBlanc s'inscrit dans une filiation tout en renouvelant le discours sur les traditions acadiennes, l'attachement au territoire, et le rapport entre féminité et écriture. Dans *Le grand feu*, Cécile Murat est associée à l'écriture d'une façon encore plus forte que dans le *Journal* de Deveau. La Cécile du texte-matrice était, d'une certaine façon, une écrivaine accidentelle : plutôt réticente lorsqu'elle a reçu le cahier en cadeau, elle écrit de façon discontinue pendant vingt-cinq ans pour faire un manuscrit d'une cinquantaine de pages, et « son » texte est publié en raison de l'intérêt d'un historien pour les coutumes anciennes qu'il décrit. La Cécile de LeBlanc est bien loin de ce modèle : dans *Le grand feu*, c'est une véritable écrivaine qui naît[11] en trouvant son style – un style ancré dans le territoire, les coutumes et la langue spécifique de la baie Sainte-Marie, sans pour autant jouer la carte du folklore.

La différence de traitement des traditions acadiennes visible à la lecture des deux œuvres prend forme dans des rapports divergents au destinataire du *Journal* et du *Grand feu*. Deveau semble écrire entre autres pour expliquer « la vieille Acadie » à des lecteurs peu au fait des coutumes des anciens Acadiens, dont ils sont séparés ne serait-ce que par le temps. Pour cette raison, les descriptions prennent très souvent le pas sur la narration dans le *Journal*, par exemple :

11. À la parution du *Grand feu*, LeBlanc confie à Sylvie Mousseau (2016) que « C'est l'histoire de ce que ç'a pris pour écrire *Alma* », plaçant implicitement Cécile comme son *alter ego*.

> ***Le 15 février 1797***
>
> C'était aujourd'hui l'enterrement de Charles Melanson. C'est toujours un triste spectacle qu'une mort chez nous. Nous sommes une grande famille et le deuil des uns est la peine de tous.
>
> On garde le corps du défunt aussi longtemps qu'on le peut, puis on le conduit à la petite église sur la pointe où on récite les prières de l'Office des Morts, psalmodie lente et plaintive où se mêlent les sanglots de la famille et des proches du défunt. Le spectacle est rendu plus triste encore par le délabrement du temple lui-même, fait de bois mal équarri et grisonné par le temps ; pas même de cloche pour sonner le glas. (*J* : 30)

Ce passage se poursuit sur une quinzaine de lignes, décrivant chaque étape du rituel et expliquant leur fonction. Il en ressort que le monde de Cécile Murat apparaît sans cesse comme révolu, et une forte impression de nostalgie se dégage du *Journal*. Les coutumes décrites sont toujours valorisées par la narration – elles sont la preuve que les Acadiens sont un peuple qui sait s'adapter de façon ingénieuse à des conditions spécifiques souvent difficiles –, mais elles sont présentées comme tellement éloignées de notre expérience d'aujourd'hui qu'il est nécessaire de les expliquer. Dans *Le grand feu*, au contraire, « la vieille Acadie » n'est pas un espace-temps révolu, entre autres parce qu'elle n'est pas montrée comme statique. Pour dynamiser le monde de Cécile, LeBlanc utilise de nombreux bris de l'illusion de réel qui projettent l'intrigue du *Grand feu* dans le présent ; elle mentionne notamment des objets appartenant à la modernité (« caméras, systèmes d'alarme parés à sonner » [*G* : 30]) pour télescoper les temps et ne pas contraindre Cécile à demeurer dans le jadis[12]. De plus, les façons de faire d'antan ne sont pas mises à distance comme dans le texte de Deveau, mais traitées comme si elles allaient de soi – par exemple le *Tyme* (*G* : 40), le commerce avec les « Iles » (*G* : 36), la coupe du bois (*G* : 15), etc. Ces éléments de la vie de la communauté ne sont ni expliqués ni véritablement décrits.

La Cécile de Georgette LeBlanc, on l'a dit, est une écrivaine en devenir ; sa patronne, Marguerite, lui a commandé des textes sur les récits oraux que

12. Cette technique était déjà utilisée par l'auteure dans son premier roman poétique, *Alma*, où la brume couvrant la Baie est comparée à des « pixels » (LeBlanc, 2006 : 9) en dépit du contexte historique du reste du roman, qui se déroule dans la première moitié du vingtième siècle. À mon sens, cette pratique a pour but de mettre en relation le présent et le passé, plutôt que de les considérer comme disjoints ; voir à ce sujet Papillon (2016a : 32-33).

les femmes s'échangent dans la cuisine, mais Cécile a beaucoup de difficulté à faire ce qu'on attend d'elle :

> Cécile commençait, recommençait
> page après page, un début de quoi ?
> pouvait même pas décrire la rime des images
> faire suite de ses idées
> s'arracher du présage
> un conte ? rien de ce qu'elle écrivait ressemblait
> à ce qu'on lui avait demandé
> rien de ce qu'elle avait appris à l'Académie
> structures, charpentes des lettres, tout
> dégringolait sous ses doigts, ses mains
> à trébucher (*G* : 24)

Bien qu'elle comprenne parfaitement ce que veut Marguerite – de gaies histoires folkloriques – ce ne sont pas ces mots-là que porte Cécile. L'on pourrait dire que Marguerite cherche le *Journal de Cécile Murat*, mais que l'écrivaine en herbe ne peut que se projeter ailleurs. C'est en prenant le risque de s'embarquer métaphoriquement sur le bateau fantôme qui hante les conversations dans la communauté, la Mary Céleste[13], que Cécile est finalement capable de trouver sa voix : un nouveau chapitre intitulé « Il était une fois » s'ouvre alors, et on indique que c'est Cécile qui prend la plume et raconte (*G* : 27). Ce qu'elle choisit de raconter n'a rien à voir avec les portraits nostalgiques de « la vieille Acadie » proposés par Deveau :

> [D]ans un monde nouveau, dans un Nouveau Monde
> une Dame, un Djable et un Extraterrestre
> bien placés, fittés dans la même mess à se partager le Royaume même si ils le savions point
> les trois dans la même goutte, même si ils la voyiont point
> c'étaient les personnages, les mirages
> d'un show imaginé
> qui runniont sur la Clock
> la grosse Time Clock qu'avait été laissée

13. Dans le lexique clôturant *Le grand feu*, LeBlanc présente la Mary Céleste comme « une vision "futuresque" » (*G* : 85) ; proposons qu'elle figure ici une sorte de machine à voyager dans le temps, liant Cécile à Georgette LeBlanc, le dix-neuvième au vingt-et-unième siècle.

> le seul vestige du grand Temps passé
> la ligne droite qui filait à l'horizon
> qui faisait d'un cycle une semaine, une punch, un poinçon
> on priait à l'heure, happy hour, tgif
> gift cards et stiff drink en guise de respect
> elle était tough, elle était terrible,
> mais on se disait qu'on l'aimait (*G*: 27).

Dans ce passage crucial, Cécile est présentée comme l'auteure d'un récit dans lequel Marguerite Thériault (la Dame), Célestin Trahan (le Djable), et Jean-Baptiste Melanson (l'Extraterrestre) sont des personnages. *Le grand feu* est donc l'histoire de son devenir d'écrivaine, ce qui est confirmé dans les dernières pages du récit lorsque Cécile affirme que « c'était *elle* l'auteure de son histoire » (*G*: 79), une assertion d'indépendance évidente. Si l'on revient sur la longue citation précédente, la narratrice y indique que ses personnages sont « les mirages/d'un show imaginé/qui runniont sur la Clock » ; cette image de la course sur l'horloge revient sur la malléabilité du temps dans *Le grand feu*, qui a l'air de filer en ligne droite – mais le fait-il vraiment ? Dans la fin du passage, la narration quitte brusquement « la vieille Acadie » pour nous projeter dans une époque rythmée par les *happy hours* et la joie des vendredis. La temporalité du roman poétique de LeBlanc est ainsi marquée par des soubresauts, des reprises, des fixations sur image, afin de mieux s'accélérer. Ces jeux d'aller-retour participent de la déréalisation à l'œuvre dans *Le grand feu* qui ouvre l'espace d'écriture pour Cécile – et pour LeBlanc.

Ouvrir l'espace d'écriture signifie non seulement englober les temps de Cécile et de LeBlanc dans un même continuum, mais aussi sortir du parcours téléologique jeune fille/épouse/mère pour se créer « une *autre* histoire ». Comme je l'ai déjà montré ailleurs (2016a), le désir occupe une place importante dans *Le grand feu* et est inséparable du désir d'écriture qui anime Cécile. Après un chemin vers la création empreint d'incertitudes et d'angoisse, le roman culmine sur la renaissance de Cécile en écrivaine, naissance permise par le feu et l'eau. Les derniers mots du roman sont « il était une fois » (*G*: 81), laissant entendre que Cécile sera désormais en mesure de raconter une ou des histoires ; toutefois, la page suivante ne nous offre pas l'une de ces histoires, mais plutôt un glossaire. Les lectrices et lecteurs fidèles de LeBlanc ont sans doute été surpris de l'inclusion d'un lexique à la fin du *Grand feu*, ce qui place implicitement la langue acadienne employée par la poète dans une position de minorisation – puisque la langue

dominante n'a pas besoin de s'expliquer. Ce lexique, nommé « Matières[14] », est d'une certaine façon l'équivalent de la pratique de Deveau d'utiliser des expressions acadiennes pour immédiatement les « traduire » en en expliquant le sens. Cependant, LeBlanc déstabilise cette relation hiérarchique entre le français normatif et son emploi poétique de la langue acadienne. Nous retrouvons dans le lexique des expressions (*su une* : être mêlé) et des mots (*coucouguèche* : hibou) acadiens dont le sens pourrait effectivement demeurer obscur pour des lecteurs exogènes. LeBlanc inclut également des termes anglais ou dérivés de l'anglais tels que *callé* ainsi que des mots français dont l'orthographe a été altérée pour refléter « le son identitaire » (*G* : 86) – par exemple *tchai* : quai. Mais LeBlanc ne s'en tient pas là ; le premier mot du glossaire est *acceptit*, qu'elle commente ainsi :

> D'après le *Bon usage* de Maurice Grevisse et André Goosse, « l'ancien français possédait des passés simples de type régulier et de type irrégulier. Les formes en -it ont failli se généraliser au 16e siècle : *Lors d'un coup luy tranchit la teste* (Rabelais, *Gargantua*, XLIV). – Au 17e siècle, c'est du parler paysan, que l'on trouve parfois ensuite dans certaines chansons populaires : *Le roi les embrassit toutes, mais laissa la plus jeune* ("Dans l'Acadie lui a" – chanson traditionnelle) » (*G* : 83).

Elle établit ainsi d'emblée la légitimité de cette forme de conjugaison en mettant en doute la norme française établie[15] : la conjugaison en *-a* en est venue à dominer, mais une autre histoire aurait été possible. Bien que *Le grand feu* utilise d'autres verbes en *-it* (*embarquit*, *braquit*, *jouit* [pour *jouer*], *passit*, etc.), *acceptit* est le seul à être inclus dans le lexique ; ce choix est intéressant dans la mesure où LeBlanc nous demande, semble-t-il, d'*accepter* sa langue telle qu'elle est, dans son « *autre* histoire ».

L'on comprend aisément la présence de tous ces types d'entrées dans le glossaire ; qu'en est-il toutefois d'entrées plus étranges, autour de mots qui ne semblent poser problème à aucun lecteur ? Prenons par exemple les entrées pour *sac* : « Le "gros trésor" du jeu de Robin des bois… » (*G* : 86), et *Robin des Bois* : « Jeu d'enfants joué à la CJA (Camp Jeunesse Acadien) à Kespukwitk » (*G* : 85). Alors que ni *sac* ni *Robin des Bois* ne devraient

14. On dit du grand feu sur lequel culmine l'œuvre de LeBlanc qu'il « transformait matières, fibres/pour pousser mieux, pousser plus haut/pousser plus creux » (*G* : 81) ; le recours au terme « matières » n'est certainement pas innocent puisqu'il est sert de titre au lexique à la page suivante. Les mots sont de la sorte présentés comme les matériaux alimentant le feu de la création de Cécile/LeBlanc.

15. Une pratique similaire est visible chez France Daigle depuis *Pas pire* ; voir à ce sujet Papillon (2016b).

nécessiter une mention particulière dans le glossaire, LeBlanc propose des définitions qui obscurcissent le sens plutôt que de l'éclaircir. Avec la mention du camp pour les jeunes – appartenant clairement à l'époque de LeBlanc plutôt qu'à celle de Cécile Murat – la poète s'amuse une fois encore à sauter d'un temps à l'autre. On retrouve cet humour dans d'autres entrées inhabituelles comme *sources*[16] : « Livres. Comme des lieux où s'abreuver des mystères de Kespukwitk » (*G* : 86) ; ici, LeBlanc joue poétiquement de la polyphonie du mot pour lier l'écriture à la nature, à la vie et au territoire. Bref, ces « Matières » que nous livre Georgette LeBlanc en clôture du *Grand feu* constituent beaucoup plus qu'une explication de « la vieille Acadie » ou qu'une initiation aux tournures locales, puisqu'on en sort avec plus de questions que de réponses. Avec humour et poésie, LeBlanc affirme la beauté et la valeur de sa langue et de sa culture, passée et présente. L'inclusion de termes en français standard dans le glossaire souligne bien que, dans le roman poétique, l'ensemble des mots mériterait d'être interrogé et commenté ; en même temps, les définitions ambiguës soulignent qu'il n'y a pas de vérité ou de sens absolus saisissables dans l'œuvre.

CONCLUSION

Dans une étude sur les romans poétiques de LeBlanc, Julie St-Laurent décrit pertinemment son style comme une « écriture corporelle » (2016 : 11), qui ancre ses personnages dans leur histoire personnelle comme dans l'histoire communautaire. Dans cette perspective, l'on pourrait envisager le passage du *Journal de Cécile Murat* au *Grand feu* comme celui de l'écriture des corps réprimés à l'écriture corporelle que l'on reconnaît chez LeBlanc. Pour plusieurs auteures, réécrire signifie « réinventer la littérature et ses modèles » (Gauvin, 2004 : 27), un geste particulièrement important dans le contexte de l'écriture des femmes, dont l'histoire a longtemps été racontée de l'extérieur – par des regards et des paroles d'hommes. Alors que Deveau utilisait le faux journal intime pour entretenir le sentiment que le lecteur a accès à une vérité sur l'Acadie d'antan, LeBlanc brise cette illusion en montrant l'histoire comme malléable, toujours déjà personnelle et subjective. Dans son œuvre, l'expérience de « la vieille Acadie » ne passe pas par le folklore, mais par le partage d'émotions, par la sensibilité, par le corps et par le plaisir de la langue. Le *Journal de Cécile Murat*, en s'appuyant sur une forme diaristique, établissait un point de vue unique sur l'histoire, ce qui

16. C'est ainsi qu'elle intitule la bibliographie à la page suivante.

solidifiait l'édification d'une « vieille Acadie » possible à découvrir à l'intersection de l'histoire et de la littérature. Dans *Le grand feu*, au contraire, le point de vue de Cécile est placé en dialogue, principalement avec celui de Marguerite – mais aussi avec celui de son oncle, de son amoureux et d'une multitude d'autres personnages secondaires ; par cette stratégie, LeBlanc illustre qu'il n'y a pas une seule vérité.

À mon sens, le travail de LeBlanc depuis *Alma* peut être compris comme le tissage de nouvelles relations avec un passé personnel et collectif. Les œuvres du passé sont tout à la fois montrées comme désuètes *et* toujours pertinentes, inspirantes : plutôt que de jeter un texte tel que le *Journal de Cécile Murat*, LeBlanc joue avec lui, l'ouvre en plein cœur, le retourne dans tous les sens, et tisse une nouvelle histoire à partir de ses morceaux, de ses « matières ». Avec *Le grand feu*, Georgette LeBlanc fait recirculer le *Journal de Cécile Murat*, dans une version corrigée : tandis que chez Deveau, Cécile se trouvait décentrée de son propre journal au profit d'une description des us et coutumes des anciens Acadiens, la jeune femme occupe une place réellement centrale chez LeBlanc – et son expérience personnelle, son regard, sa parole comptent. C'est seulement après avoir brûlé la femme « érig[ée] pour la plus grande gloire des Autres » (Bersianik, [1979] 1992 : 205-206) que Cécile/l'écrivaine peut devenir une femme pour soi. Dans sa réflexion sur les pratiques de réécriture au féminin, Gauvin indique que, dans certains cas, la réécriture se pose comme « une version possible de l'histoire initiale », devenant alors « un nouvel original » (2004 : 22). Pour moi, cela fait écho à la pratique singulière de LeBlanc d'insérer des anachronismes pour nous faire remettre en question la linéarité du temps et de l'histoire. Pourquoi *Le grand feu* ne serait-il pas l'original ? Pourquoi Cécile n'aurait-elle pas été cette femme de feu avant d'être éteinte par Deveau ? N'est-ce pas cela aussi « raconter une *autre* histoire » ?

BIBLIOGRAPHIE

Bersianik, Louky ([1979] 1992). *Le pique-nique sur l'Acropole : cahiers d'Ancyl*, Montréal, l'Hexagone, coll. « Typo ».

Boehringer, Monika (2005). « Gender, Genre, and Genealogy : The (Pseudo) Diary of Cécile Murat », *Atlantis : Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice*, vol. 29, nº 3, p. 26-36.

Deveau, J. Alphonse ([1950] 1963). *Journal de Cécile Murat*, préface du R. P. Cormier, Montréal, Centre de psychologie et de pédagogie, coll. « Le canoë d'argent ».

Gauvin, Lise (2004). « Écrire/Réécrire le/au féminin : notes sur une pratique », *Études françaises*, « Réécrire au féminin : pratiques, modalités, enjeux », vol. 40, nº 1, p. 11-28.

Gauvin, Lise, et Andrea Oberhuber (2004). « Présentation », *Études françaises*, « Réécrire au féminin : pratiques, modalités, enjeux », vol. 40, nº 1, p. 7-10.

Leblanc, Georgette (2006). *Alma*, Moncton, Perce-neige.

Leblanc, Georgette (2010). *Amédé*, Moncton, Perce-neige.

Leblanc, Georgette (2013). *Prudent*, Moncton, Perce-neige.

Leblanc, Georgette (2016). *Le grand feu*, Moncton, Perce-neige.

Mousseau, Sylvie (2016). « Georgette LeBlanc lance son 4e roman poétique », *Acadie Nouvelle*, 25 avril, [http://www.acadienouvelle.com/arts-et-spectacles/2016/04/25/ georgette-leblanc-lance-4e-roman-poetique/ ?pgnc=1] (27 décembre 2017).

Papillon, Joëlle (2016a). « Plonger : risque, désir, mobilité et création au féminin chez Georgette LeBlanc », *Voix plurielles*, « Percées : Traversées des littératures francophones canadiennes d'aujourd'hui », vol. 12, nº 2, p. 25-40.

Papillon, Joëlle (2016b). « Regards croisés France-Acadie dans l'œuvre de France Daigle. Norme, variations et expérimentations », dans Cécilia W. Francis et Robert Viau (dir.), *Littérature acadienne du 21e siècle*, Moncton, Éditions Perce-Neige, p. 89-107, coll. « Archipel/APLAQA ».

St-Laurent, Julie (2016). « Le souffle de l'histoire chez Georgette LeBlanc », *Voix plurielles*, « Percées : Traversées des littératures francophones canadiennes d'aujourd'hui », vol. 12, nº 2, p. 11-24.

La conversation entre hommes. La première prise de parole poétique au féminin en Acadie

Benoit Doyon-Gosselin
Université de Moncton

> Écrire la femme acadienne, c'est donc assumer l'excédentaire, gérer ce qui dans la communauté est une figure de dépassement de cette communauté, figure transitive qui met en action l'histoire et la renverse irréversiblement dans l'avenir.
>
> Paré, 1997 : 125

Pour proposer une histoire littéraire inclusive des littératures en milieu minoritaire, pour penser à un nouveau syllabus de cours, il faut, plus que jamais, voir comment les femmes se sont inscrites dans cette histoire et inclure des œuvres écrites par des femmes dans nos corpus. Pourtant, autant dans la préface du collectif *Écrire au féminin au Canada français* que dans certains travaux de Lucie Hotte, on confirme la pauvreté quantitative des travaux scientifiques sur les écrivaines de la francophonie canadienne. Par exemple, Johanne Melançon explique dans l'introduction de son collectif que « dans l'émergence des littératures francophones au Canada français, depuis le début des années 1970, plusieurs femmes ont pris la parole en Acadie, en Ontario français et dans l'Ouest, mais peu d'œuvres ont été jusqu'à maintenant étudiées. » (2013 : 7) Par ailleurs, comme l'a montré Hotte, en Ontario français,

> bien que la réception critique de première instance soit comparable pour les hommes et les femmes, celle-ci reste cependant déterminée par l'horizon d'attente propre aux littératures minoritaires voulant que les textes produits

> dans ce contexte aient une visée collective, mettent en scène la réalité locale et abordent des thèmes propres à la minorisation. Or peu de textes de femmes se situent dans cette voie. (2014 : 154)

Autrement dit, les textes des femmes ne s'intègrent pas aussi aisément dans les thèmes habituels des littératures en milieu minoritaire. Qui plus est, le discours scientifique (articles, livres, thèses) sur Jean Marc Dalpé, Patrice Desbiens et Daniel Poliquin prend une place démesurée par rapport au discours scientifique sur Andrée Lacelle, Gabrielle Poulin et Hélène Brodeur. En fait, à part les cas d'exception que sont Gabrielle Roy, Antonine Maillet et plus récemment France Daigle, les œuvres écrites par des femmes, prose et poésie confondues, ont rarement obtenu l'attention qu'elles méritent. La même relation asymétrique est à l'œuvre en Acadie. À ce sujet, François Paré soulignait que « l'écriture poétique des femmes [a été] souvent mal acceptée, parfois même marginalisée dans l'institution littéraire acadienne » (1997 : 115). D'ailleurs, si les œuvres de Maillet ont suscité beaucoup de travaux critiques, c'est en partie parce qu'il s'agissait du premier auteur acadien à obtenir du succès. Quant à Daigle, le fait qu'elle écrive d'abord et avant tout des romans contribue à sa réception critique et scientifique, surtout depuis que ses romans sont peuplés de personnages monctoniens qui dialoguent (à partir de *Pas pire*). Même dans les travaux portant explicitement sur le rôle des femmes en Acadie, les études littéraires proposent un angle d'approche pour le moins curieux. Ainsi, dans *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes* (2000), Denis Bourque s'intéresse à « [l]'idéologie nationaliste et la représentation de la femme dans la littérature acadienne (1911-1955) ». Bourque prend bien soin de noter en bas de page que cette représentation, pour la période ciblée « a été créée uniquement par des hommes » (2000 : 249). Bien que sa contribution soit pertinente, il s'agit tout de même de l'Acadie au féminin du point de vue masculin, c'est-à-dire que les textes publiés dans la période 1911-1955 sont écrits par des hommes.

Quand on connaît l'importance du genre poétique pour la modernité acadienne, que l'on répète comme un poncif que les trois recueils fondateurs de cette modernité sont *Cri de terre*, *Acadie Rock* et *Mourir à Scoudouc*, il faudrait dans un même mouvement se demander pourquoi on a si peu parlé de la poésie des femmes en Acadie. Certes, les recueils de poésie écrits par des femmes paraissent à partir de 1980 (mises à part les œuvres d'Huguette Légaré), donc une décennie après les premiers recueils de Raymond Guy LeBlanc, Guy Arsenault et Herménégilde Chiasson. Pourtant, est-ce que le simple fait de publier *après* ou *à la suite de* justifie le manque de travaux

critiques sur Dyane Léger, Rose Després ou Hélène Harbec ? Se pourrait-il que la poésie des femmes, dans son discours, ne cadre pas avec la construction d'une littérature dite nationale ? À la limite, en quoi la poésie acadienne au féminin des années 1980 ne semble-t-elle pas parler le même langage que la poésie au masculin de la décennie précédente ? Cette idée préconçue qui semble diviser la poésie des hommes et celle des femmes est peut-être une fausse piste. Comme le suggère Dale Spender dans *The Writing or the Sex ? or why you don't have to read women's writing to know it's no good* : « men have been in charge of according value to literature, and […] they have found the contributions of their own sex immeasurably superior. » (1989 : 1) Autrement dit, ce n'est peut-être pas tant que l'écriture des femmes diffère de celle des hommes, mais plutôt que la réception critique et scientifique dominée par les hommes n'a pas considéré les œuvres écrites par des femmes à leur juste valeur.

La réflexion qui suit vise à redonner à la poésie acadienne des femmes la place qu'elle mérite. Il s'agit de porter un nouveau regard sur la première prise de parole poétique des femmes à partir des années 1970 en Acadie. Pour y arriver, un détour est essentiel afin de redécouvrir le roman *La conversation entre hommes* (1973) de l'écrivaine Huguette Légaré, également poète, qui est maintenant exclue des anthologies de littérature acadienne[1]. Ce roman offre une formidable analogie de la première prise de parole poétique des femmes en Acadie. D'une certaine façon, sur le plan institutionnel, il existe une forte corrélation entre la situation dépeinte dans le roman de Légaré et la place que les poètes masculins prennent dans les années 1970. Cette proposition permettra dans un deuxième temps de traiter de certains thèmes présents dans le premier recueil de chacune des trois poètes majeures de la modernité acadienne : Dyane Léger, Rose Després et Hélène Harbec. Pour le dire autrement, il s'agit de s'intéresser à la conversation entre femmes qui paraît à un moment où plusieurs des thèmes abordés par les écrivaines acadiennes font l'objet – à la même époque – de réflexions et de revendications de la part d'écrivaines et de penseures aussi diverses que Hélène Cixous, Luce Irigaray, Nicole Brossard, France Théoret, Denise Boucher, etc. Cette réflexion s'inscrit plus largement dans le contexte de la littérature féministe existante, sans que ces auteures françaises ou

1. Par exemple, comment se fait-il qu'Huguette Légaré ne soit pas incluse dans l'*Anthologie de la poésie des femmes en Acadie* (2014) ? Est-ce une question de droits d'auteurs, un simple oubli ?

québécoises, pionnières du féminisme littéraire actuel, soient convoquées systématiquement.

LA CONVERSATION ENTRE HOMMES

Publié en 1973, la même année qu'*Acadie Rock*, le roman *La conversation entre hommes* est aujourd'hui tombé dans l'oubli tout comme son auteure Huguette Légaré. À part trois études de René Plantier dans *Le corps du déduit* (1996), on ne s'est pas vraiment intéressé aux œuvres de Légaré. Au sujet de l'auteure, David Lonergan expliquait dans une chronique de *L'Acadie nouvelle* : « En 2000, Légaré écrivait aux Éditions d'Acadie qu'elle avait cessé toute activité littéraire en 1987. Elle habitait alors Bathurst. Dans le cadre de mon doctorat, j'aimerais la rencontrer » (2003 : 6). Lonergan n'a jamais pu rencontrer Légaré, cette dernière souffrant de problèmes mentaux et vivant comme une sans-abri dans les rues de Bathurst. Le Centre d'études acadiennes possède les archives de l'écrivaine par un heureux hasard. Alors qu'un retour dans son Québec natal se précisait, Légaré voulait se débarrasser de toutes ses boîtes de carton contenant dossiers et manuscrits, symboles de ses désillusions littéraires. L'aidant à préparer son déménagement, une amie lui propose de garder temporairement tous ses documents professionnels dans sa maison à Petit-Rocher. Cette amie est en fait la mère du poète Jean-Philippe Raîche. Ce dernier explique : « Nous savions qu'elle ne les reprendrait sans doute pas, mais nous tenions son œuvre en trop haute estime pour nous résoudre à voir les manuscrits partir aux ordures. » (Raîche, 2017). Après un départ pour Québec et un retour à Bathurst, l'état de santé mentale d'Huguette Légaré s'était passablement dégradé. Jean-Philippe Raîche décide alors de contacter l'Université de Moncton afin que ces documents soient conservés. Il va sans dire que personne ne s'est vraiment intéressé à ce fonds d'archives (fonds 231). Outre le roman dont il sera question, Légaré a fait paraître 5 recueils de poésie entre 1977 et 1985 : trois en France, un aux Éditions d'Acadie et un au Québec.

La conversation entre hommes raconte l'histoire de Lise-Mai, une femme qui écoute les conversations des hommes réunis avec son mari Alphonse dans sa maison. Conçu comme une longue suite d'anecdotes, le roman rappelle un peu les contes d'Honoré Beaugrand sans les éléments fantastiques : présence d'un conteur, atmosphère propre à raconter, milieu masculin. Dans le roman, le rôle du conteur est assumé par différents personnages masculins qui se relaient. De son côté, Lise-Mai souhaite prendre la parole, mais n'y arrive jamais. Elle parle en tête-à-tête avec son mari, mais

jamais elle n'ose prendre la parole en public. Au début du roman, elle prononce une phrase, mais les hommes ne lui répondent pas, car ils parlent entre eux. Exclue du discours, elle se réfugie souvent dans sa chambre pour s'inventer des discussions et pour penser à sa difficulté de prendre la parole. Si Lise-Mai est épanouie dans sa relation de couple, elle s'efface complètement devant la collectivité. Dans l'avant-dernier chapitre, Lise-Mai est de plus en plus habitée par le désir de raconter une histoire. Dans sa tête, elle se dit : « j'aimerais parler » et « j'aimerais parler avec les hommes » et enfin « j'aimerais en raconter une, une belle fable, moi aussi » (Légaré, 1973 : 193 et 196). Puis, le dernier chapitre témoigne d'une véritable libération dont les conséquences ne seront toutefois pas connues. Après avoir tergiversé dans ses pensées, Lise-Mai prend finalement la parole pour raconter une histoire de pêche. Comme l'avance avec justesse David Lonergan : « Et les hommes l'écoutent sans surprise, sa prise de parole naissant de son désir à elle de participer par la parole à la conversation. Son silence n'était pas causé par les hommes, mais par sa propre crainte, sa propre incertitude » (2003 : 6). Un commentaire sur cette remarque semble essentiel, puisque Lonergan ne semble pas prendre en compte l'impact profond du sexisme. Dans le système patriarcal mis en scène par Légaré, la protagoniste semble avoir internalisé l'interdit de parole qui pèse sur les femmes ; il ne s'agit pas d'un « choix » de parler ou de ne pas parler, mais d'une rébellion intérieure qui mène à la levée d'un interdit puissant[2].

Le canevas du roman ainsi que cette dernière remarque de Lonergan invitent à croire que *La conversation entre hommes* sert d'analogie aux balbutiements de la poésie acadienne moderne. En effet, pendant la première décennie qui va de 1972 à 1980, on assiste à une conversation à trois entre Raymond Guy Leblanc, Guy Arsenault et Herménégilde Chiasson. Cette conversation porte autour de deux questions identitaires : le pays et le collectif. Quelques exemples assez connus méritent d'être évoqués en en proposant toutefois une lecture différente. Le poème canonique de Raymond Guy Leblanc est « Je suis Acadien » ([1972] 2012). Dans ce texte qui sert d'épilogue au recueil *Cri de terre*, le « je » n'est nullement associé à l'individualité d'un locuteur, mais doit être amalgamé au nous, un nous essentiellement masculin comme le rappelle le dernier vers du poème et du recueil : « Homme déchiré vers l'avenir » ([1972] 2012 : 57). Le même phénomène se produit dans le poème « Réveil » qui clôt la première partie du

2. À ce sujet, les textes féministes de l'époque écrits par Luce Irigaray, par Hélène Cixous et par Catherine Clément en ont fait la démonstration.

recueil. Faisant appel à un réveil collectif et mondial, le locuteur termine le texte ainsi : « Ce soir je prends un café de plus/Pour écouter les hommes » ([1972] 2012 : 21). On le voit, qu'il soit question d'écouter ou de parler, c'est toujours entre hommes. Certes, chez Raymond Guy Leblanc, il faut comprendre l'homme dans le sens de l'humanité, de la terre des hommes, mais la femme est souvent l'être convoité, l'objet de désir : « J'ai osé ton nom tes seins de feu/L'alouette de ton espace/Un motel où te rejoindre/Pour m'éclipser dans l'émerveillement » ([1972] 2012 : 40). De son côté, Guy Arsenault répondra à cet appel du collectif et du pays avec ses poèmes « Acadie expérience » et « Tableau de backyard ». Herménégilde Chiasson fera de même avec ses poèmes dont les titres font référence aux couleurs du drapeau acadien. Cependant, il est plus intéressant de lire en parallèle les poèmes « Quand je deviens patriote » et « Eugénie Mélanson ». Le premier poème est dédié à tous les patriotes acadiens, dont Raymond [LeBlanc] et Paul-Eugène [LeBlanc]. Il fait appel au pays, au collectif, et se termine par une série de questions posées essentiellement par des hommes. Le deuxième poème fait évidemment référence à une femme, mais une femme qui se déguise « en Évangéline pour pouvoir recréer avec des Gabriels de parade les dates mémorables d'un passé sans gloire » (1974 : 33). Cette Eugénie Mélanson, même si elle s'avère plus belle que d'autres femmes évoquées dans le poème, est emprisonnée dans la religion et exclue de l'Histoire avec un H majuscule. Cette femme se trouve en fait aux antipodes des patriotes acadiens qui ont le loisir de discuter entre eux, de se poser de grandes questions existentielles. Donc elle est l'objet d'un discours sans être considérée comme un sujet (agent) potentiel de ce discours.

Cette femme ressemble peut-être à celle qui écrit dans les recueils de poésie d'Huguette Légaré. Que ce soit dans *La tempête du pollen* (1978) ou *Brun marine* (1981), la locutrice évacue presque complètement la question du pays et du collectif pour se concentrer sur une réflexion plus intimiste :

> Je remonte au château de mon enfance
> Dans ta main
> Tout mon petit corps de femme
> Couché en rond
> En chien de fusil au fond de ta paume
> Au creux de tes coudes (1978 : 53)

Dans les poèmes de Légaré, la nature joue un rôle fondamental et permet entre autres de distinguer la femme (soi-même) parmi toutes les femmes :

> Je rêvais en cherchant des ne n'oubliez pas entre
> les lys
> Que je serais durable épouse en ce pays de copeaux
> d'algues
> Qu'on me ferait femme à chansons aux lapines libres
> Dans le jardin de saxifrages
> Parmi les autres femmes qui préféreraient les myosotis (1978 : 10)

Que ce soit à partir des fleurs, de la forêt ou des saisons, il existe une adéquation entre le bien-être de la femme et sa relation au paysage. Sans aller jusqu'à dire que la poésie de Légaré constitue une forme de *nature writing* au féminin, il ne fait pas de doute que les liens entre la nature et la femme sont au cœur de son écriture. Par contre, il ne s'agit pas de proposer un amalgame entre la nature et toutes les femmes. Il s'agit plutôt d'une relation singulière entre la nature et une femme comme sujet aimant. Aussi, la relation avec l'être aimé passe par un rapport aux éléments extérieurs :

> Ta musique ressemble au vent bon pour la pêche, au soleil sur le visage quand cela sent le visage chaud, au sommeil lorsqu'il fait bon dormir parce qu'on a un grand territoire pour la marche dans la tête/Tu pêches à la mouche, et, d'accord avec mon chien, je me transforme lentement en truite (1981 : 35)

Comme l'indique René Plantier, la poésie de Légaré détonne dans l'Acadie des années 1970 à 1980. L'auteure est

> celle qui témoigne le plus fortement pour l'unité de l'homme et de la femme. Elle exprime, au-delà de l'anecdote et de sa propre expérience, une cohésion qui autrefois s'appelait le pays, dans les sociétés rurales. […] Le couple est le pays, aux risques et aux périls de la mer. (1996 : 45)

À la lumière de ces quelques extraits, on comprend mieux pourquoi les chercheurs de l'époque, à part Plantier, ont fait fi des œuvres atypiques d'Huguette Légaré pour plutôt se concentrer sur des recueils qui cadraient parfaitement bien dans les paramètres d'une littérature nationale et des bouleversements sociopolitiques de l'époque. Certes, les poètes masculins ont aussi utilisé un motif de la nature – ne serait-ce qu'avec l'expression *Cri de terre*. La comparaison entre écrits de femmes et écrits d'hommes de cette époque n'est peut-être pas tant la présence par rapport à l'absence de ces motifs que le sens et la fonction qui y sont accordés. Dans les premiers recueils publiés par des hommes, la nature est liée au pays ou parfois à la femme comme objet de désir (« Toi » de Raymond Guy LeBlanc) alors que dans les recueils de Légaré, la nature est liée à la femme comme sujet de désir.

Par exemple, dans l'introduction d'une anthologie intitulée *Rêves inachevés. Anthologie de poésie acadienne* (1990), Raoul Boudreau offre une analyse pertinente de l'évolution de la poésie acadienne en citant des extraits qui illustrent son propos : l'accent sur le lien entre le nationalisme acadien et la poésie. Quand les poèmes s'intègrent sans difficulté au Grand Récit acadien, Boudreau discourt pendant plusieurs pages. Dès qu'il est question de la poésie des femmes des années 1980, qui ne cadre pas dans le modèle national, le chercheur reste dans les généralités : « […] sans avoir recours au militantisme féminin, [les poètes] donnent à l'écriture une empreinte particulière, éloignée des modèles littéraires consacrés auxquels on leur a toujours dit de toute façon qu'elles ne pouvaient aspirer » (Cogswell et Elder, 1990 : 18). Voilà qui résume le travail poétique des femmes en Acadie. Pourtant, pendant que les hommes conversent entre eux, comment les femmes prennent-elles la parole pour traiter de sujets autres que le pays et le collectif ? La conversation parallèle et presque occultée qui s'amorce à partir des années 1980 sera l'œuvre de Dyane Léger, Rose Després et Hélène Harbec qui oseront prendre la parole différemment.

LA CONVERSATION ENTRE FEMMES[3]

Si on voulait écrire une autre histoire de la littérature acadienne, les deux recueils fondateurs seraient *Graines de fées* ([1980] 1987) de Dyane Léger et *Fièvre de nos mains* ([1982] 2012) de Rose Després, auxquels on pourrait ajouter – pour poursuivre l'analogie avec les trois recueils fondateurs (masculins) de la poésie acadienne – *Le cahier des absences et de la décision* ([1991] 2009) d'Hélène Harbec. Dans ces trois recueils, la poésie du pays est presque totalement évacuée et le collectif, lorsqu'il est présent, se décline au féminin. Dans la préface de la réédition du recueil de Léger parue en 1987, Denise Paquette résume autant la poétique de *Graines de fées* que celle qui habite le recueil de Després : « La violence du ton et l'éclatement d'un langage vif animent cette prose dense où tout mouvement positif, intention, sourire, invitation au rêve, à l'amour, tout élan de tendresse, de communion est suivi d'un sentiment d'échec […] » ([1987] 1980 : 13). Effectivement, avec des titres comme « Crime du viol rouge » ou « Folies mutilées », la violence de la poésie de Léger frappe l'imaginaire. Partout dans le recueil,

3. Ce sous-titre ne suppose pas que les femmes parlent uniquement entre elles, mais il s'agit d'établir une analogie avec la situation de Lise-Mai du roman d'Huguette Légaré. D'ailleurs, le simple fait que cet article soit écrit par un homme témoigne d'une conversation qui doit mobiliser tout un chacun, toute une chacune.

le « je » décrie la relation avec les hommes avec violence. Par exemple, « toutes vos tendresses se cristallisent dans une capote sale » ([1987] 1980 : 32) ou encore « tes attraits d'homme s'écoulaient dans l'urinoir comme une souillure en délire » ([1987] 1980 : 33).

Pourtant, le texte liminaire du recueil suggérait plutôt l'univers des contes avec une certaine dose d'innocence : « Il était une fois une petite fille qui aimait beaucoup écrire. » ([1987] 1980 : 9) Les fées qui apparaissent dans la nuit patinent sur des cahiers d'écriture. Aussi, la petite fille joue à la poupée avec un crayon pendant la journée et la nuit « il couchait avec elle. » ([1987] 1980 : 9) Pouvant être considéré comme un symbole phallique, le crayon répond tout de même aux volontés de la jeune fille. Il devient poupée, source de réconfort et outil de l'écriture. Dès le premier poème, il ne s'agit plus de conte de fées, mais de relations amères entre une femme et un homme : « Nous en avons mangé beaucoup trop de ces **douCeurs** avec un "**L**" au lieu d'un "**C**", beaucoup trop. Le cœur me lève. Je cherche l'endroit pour vomir. Je trouve le cirque pendant par le sexe, oscillant comme mon miroir dans le vent pire de ta porte. J'attends… Je sonne. » ([1987] 1980 : 24) La fin de ce premier poème est programmatique de la suite du recueil qui se rapproche de la poésie coup de poing de Josée Yvon.

Dans le dernier texte du recueil, dont le titre – « Suicide littéraire » – suggère le travail de sape d'œuvre poétique de l'auteure, on apprend dès le début que « La grosse hache s'abat sur le pénis du marié qui hurle… » ([1987] 1980 : 79). Le « je » féminin indique également le projet qui sous-tend son recueil dans une phrase en caractère gras formant un paragraphe à elle seule : « **Pour débuter le chapitre d'eux, j'ai écrit** » ([1987] 1980 : 80). Si la locutrice note des changements majeurs qui se sont opérés chez elle pendant tout le recueil, la chute du poème affirme sa propre existence malgré le monde extérieur : « Prise d'un entour-âge qui me serre par le temps, qui construit avec ce même temps la chair de ma prison. Je suis une nature morte-vivante. Je suis le poème écrit. » ([1987] 1980 : 83). Ainsi, la trace de l'écriture demeure la preuve de l'existence littéraire du « je ». Cette dernière phrase témoigne d'un désir de prendre la parole à sa manière tout comme Lise-Mai le fait à la fin du roman de Légaré.

La violence qui habite le premier recueil de Rose Després, *Fièvre de nos mains,* s'apparente à celle de Léger, mais avec moins d'images graphiques et plus de subtilité. Dès le deuxième poème, on note que « La jungle dort […] Les cervelles deviennent des cauchemars de violons enragés qui portent plaintes aux forêts et ouvrent de grands silences à l'écart des villes. » ([1982]

2012 : 26) En associant le monde à une jungle dans laquelle les esprits sont cauchemardesques et en suggérant le rapprochement sémantique entre violon et violence, on conçoit qu'il faut se battre pour survivre. La seule façon de combattre est par le langage, mais pas nécessairement le langage poétique. En effet, il s'agit plutôt d'un « langage de révolte [qui] s'enfonce jusqu'au nombril des terres abandonnées ». ([1982] 2012 : 29) Ainsi donc, le langage qui habite la locutrice est partie prenante de son corps, car l'association entre nombril et terres anthropomorphise ces dernières. De manière encore plus explicite, l'opposition entre un nous anonyme et les autres se retrouve plus loin dans le recueil : « Maintenant qu'on fait la guerre à leur monde, ils se plaignent des épinards aux hanches et des surprises de poteaux de téléphone qui voudraient les écraser » ([1982] 2012 : 48). S'il existe un monde autre, c'est en raison du conflit avec un monde bien à soi dans lequel le « je » est rarement seul, mais fait partie d'un groupe plus ou moins bien défini.

Dans le monde des autres, on retrouve diverses figures en situation d'autorité qui entrent en conflit avec les valeurs de la locutrice. Par exemple, « Un faux soleil a submergé mon pays dans le vin sacré où se noient les enfants de chœur. Les hosties brûlent sur le plancher du Père et du Fils, le royaume de ceux qui baissent la tête au bruit de l'ostensoir stérile » ([1982] 2012 : 54). Cette attaque sans équivoque contre le clergé et la religion s'oppose au « jardin cultivé de révolte » ([1982] 2012 : 57) de la locutrice. Ailleurs, il faut s'attaquer aux « despotes mineurs » et les « transform[er] en rondelles de porcs que des chiens insolents se disputent » ([1982] 2012 : 101).

Dans ce recueil, la locutrice aborde parfois la question du pays de biais : « Femme de pluie, tes rêves s'exposent sur les branches d'un pays qui bouge » ([1982] 2012 : 29). Cette femme dont les « seins se gonflent d'ironie et se dévident tel un ballon » ([1982] 2012 : 29) souffre de la perte d'un enfant. Le partage d'un souvenir douloureux amène la lectrice ou le lecteur à s'identifier à une douleur individuelle et non collective : « Ce visage violacé d'enfant s'agrippe à ma mémoire, s'acharne à mes souvenirs, l'œil ouvert à ma stupeur, un rappel constant » ([1982] 2012 : 42). Il est clair que la locutrice du recueil de Després souffre en raison de ce malheur et de tant d'autres. Ces épreuves de la vie affectent autant son corps que son esprit et parfois de manière ambiguë : « Des anguilles dans les tripes, je retrouve mes rêves éparpillés après les vents d'un tourbillon érotique » ([1982] 2012 : 72). Enfin, à la manière de Lise-Mai, la locutrice souhaite prendre la parole et créer, mais doute de la possibilité d'y arriver. La lueur d'espoir est tout de suite

remise en question : « Quand j'aurai regardé de loin, à travers mon regret, ma lentille ouverte, je pourrai mieux goûter les horizons trop familiers./ Rafraîchie, je renaîtrai à la douleur de vivre sous l'empreinte d'une forme lourde de créations. Seront-elles avortées ? » ([1982] 2012 : 35). Il faut noter la forme de la phrase finale. Ce n'est pas le « je » qui se fera avorter, mais plutôt les autres qui avorteront les créations du « je ».

Si, dès 1986, Hélène Harbec a publié *L'été avant la mort*, un récit à quatre mains en compagnie de France Daigle, ce n'est qu'en 1991 que paraît son premier recueil de poésie intitulé *Le cahier des absences et de la décision*. Ce recueil mérite que l'on s'y attarde plus longuement, car la conversation entre femmes qui s'y trouve demeure inégalée dans la littérature acadienne. De quelles absences au pluriel et de quelle décision au singulier parle-t-on dans ces poèmes ? Le recueil peut évidemment être lu pour lui-même, mais à la lumière de l'histoire racontée dans le roman *L'Orgueilleuse* (1998), il existe des liens probants entre les deux œuvres. Dans le roman, le personnage principal choisit de quitter son mari et ses enfants pour s'installer dans une maison habitée uniquement par des femmes. Se déroulant à Moncton, le roman montre comment la narratrice s'ajuste à sa nouvelle vie tout en réfléchissant aux liens qui unissent la rivière Petitcodiac, la rivière Richelieu et sa propre mère. Dans le recueil de poésie, la locutrice est une femme et une mère qui s'absente temporairement de ses obligations familiales et qui prend la décision de quitter définitivement mari et enfants. Le recueil est divisé en six parties de longueurs inégales. La première partie s'intitule « Les bulles » alors que la quatrième se nomme « Les fissures ». Ces titres prendront une importance capitale dans le dernier poème.

Dès le premier poème, la mère ne peut s'émerveiller devant son enfant qui fait des bulles dans les arbres. À la parole de l'enfant, la mère ne peut qu'offrir un « écho vide en retour » (2009 : 9). Elle ne se sent ni adéquate ni heureuse avec son enfant. Elle peine à trouver un semblant de bonheur dans son rôle de mère. En ce sens, le premier poème de la section « Les fissures » place la femme devant un constat déchirant, surtout face à sa propre mère :

Maman,
c'est pourtant chez toi
que je viens me reposer
d'être mère
de cet immense amour
impossible à écrire
aux enfants de mon ventre

dont la soif à étancher
me laisse impuissante. (2009 : 55)

Cet aveu d'impuissance d'une mère incapable d'être mère, véritable tabou dans la société, s'éloigne considérablement des thèmes masculins du pays et du collectif. Plus important encore, alors que le premier recueil de Rose Després aborde la question de la mort d'un enfant, chez Harbec, les enfants sont bien vivants, mais c'est la femme qui meurt dans le carcan maternel. Cette souffrance sans nom devient le leitmotiv du recueil alors que la locutrice est tiraillée entre les obligations familiales et le vide que celles-ci entraînent : « Il y a toujours/quelque chose qui manque/dans l'inouï d'être mère » (2009 : 23).

Dans le recueil, la question d'être femme, de l'accomplissement individuel n'est ni liée au patriotisme acadien ni au rôle de mère. Dès que la vie de la locutrice semble entrer dans des cases prédéterminées, le « je » doit se réinventer autrement. C'est ainsi qu'il faut comprendre un poème opposant l'encadrement et l'épanouissement : « Les poutres du mot structure/les clous du mot paroi/l'absence du mot lumière/le commencement du mot femme ». (2009 : 74) Tout ce qui est construit par l'autre – par exemple le discours patriarcal – à l'aide de matériaux signifie la noirceur pour la locutrice. On peut y lire un intertexte intéressant (conscient ou non) avec la célèbre citation d'Audre Lorde ([1984] 2007) : « *The Master's tools will never dismantle the Master's house* ». Il faut se libérer des structures contraignantes pour commencer à être femme. Dans le cas qui nous occupe, la façon la plus probante d'exister passe par la création littéraire. La publication de ce recueil marque la naissance de la femme créatrice (celle qui veut créer au lieu de procréer), et ce, malgré tous les obstacles extérieurs ou mentaux : « Aux lèvres du jardin/la bouche des immortelles se rit/de tant d'efforts/à se mettre au monde » (Harbec, 2009 : 70). On le sait, autant dans la littérature que dans les autres formes de création artistique, on compare souvent, même trop souvent, une nouvelle création à un accouchement ou à un nouveau-né. Chez Harbec, cette association existe également et offre un discours particulièrement polysémique : « Comme des corps évanescents/les œuvres embryonnaires/qui entrent dans la nuit/guettent les mouvements/de leur nourrice/endormie et inquiète » (2009 : 44). Les mots « corps », « embryonnaires » et « nourrice » font évidemment partie du champ lexical de la maternité. Cependant, l'ajout du mot « œuvres », ainsi que les sentiments négatifs que suscite la maternité dans le recueil, indique clairement que les « œuvres embryonnaires » ne sont pas des enfants, mais des textes littéraires. On peut certainement établir un parallèle entre les « œuvres embryonnaires »

de Harbec et les œuvres avortées de Després évoquées plus haut. *Le cahier des absences et de la décision* est sans aucun doute le plus construit des trois recueils dont il a été question. À preuve, le dernier poème reprend le titre de deux parties du recueil et met en scène une solidarité féminine elle aussi associée à la création :

> Les fissures des murs se referment
> tandis que l'été
> les femmes intrépides
> entrent dans la vague
> côte à côte
>
> Sur la berge
> les arbres se tiennent debout
> pour la durée
> des crayons de bois
> et le sommet des bulles (2009 : 93).

La locutrice fait partie de ces femmes intrépides qui, contrairement à Virginia Woolf, n'entrent pas dans la vague pour se suicider, mais bien pour renaître. La verticalité des arbres peut être liée à celles des femmes qui sont solidaires « côte à côte ». Le dernier vers nous ramène au premier poème où l'enfant de la locutrice s'extasiait devant les bulles qui montaient si haut près de la cime des arbres. La femme qui renaît peut donc regarder au-delà des arbres, entraînée vers le haut, portée par les bulles.

CONCLUSION

Il serait évidemment faux de dire que les chercheurs ne sont pas intéressés aux textes littéraires acadiens écrits par des femmes. À preuve, il existe de nombreux travaux sur Antonine Maillet et sur France Daigle. Cependant, cette relative abondance scientifique est peut-être tributaire du genre pratiqué. Que se serait-il passé si Maillet s'était cantonnée au théâtre et si Daigle avait continué dans sa veine romanesque expérimentale ? Sans vouloir spéculer, il faut à tout le moins avouer que la poésie de femmes en Acadie n'a pas connu la même fortune que l'œuvre de Maillet et de Daigle. Alors que les hommes proposaient une première prise de parole poétique en Acadie, Huguette Légaré faisait paraître des recueils de poésie et un roman dans lequel la femme souhaite prendre la parole en public. Exclue depuis toujours de *La conversation entre hommes*, Lise-Mai, à l'instar de Légaré,

offre une autre parole. Après les œuvres d'Huguette Légaré, les premiers recueils de poésie de Dyane Léger, de Rose Després et d'Hélène Harbec construisent une conversation entre femmes parallèle à celle qui prévalait entre les hommes. Il serait possible de rapprocher ces recueils d'une partie de la poésie des femmes au Québec de la même période. En fait, par leurs choix de langue et par leurs thématiques, ces recueils n'ont rien à voir avec les premiers recueils identitaires ancrés dans la réalité sociopolitique acadienne de l'époque. Le seul territoire qui intéresse les trois locutrices est avant tout celui de la femme dans ses écritures multiples : privilège de la voix, écriture du corps et écriture de l'intime (Cixous, 2010).

Qui plus est, depuis le début du XXI[e] siècle, les textes littéraires acadiens les plus importants en théâtre et en poésie ont été publiés par des écrivaines. En raison des prix obtenus et du discours scientifique qu'ils ont suscité, la pièce *L'intimité* d'Emma Haché et le recueil *Alma* de Georgette LeBlanc font partie des classiques en devenir. Pourtant, une véritable analyse de la littérature des femmes en Acadie ne doit pas se limiter aux œuvres et aux genres consacrés. Il faudrait prendre en compte les écrits intimes, les paroles de chansons, bref tous ces textes appartenant supposément aux genres dits mineurs.

BIBLIOGRAPHIE

Bourque, Denis (2000). « L'idéologie nationaliste et la représentation de la femme dans la littérature acadienne (1911-1955) », dans Maurice Basque, Isabelle McKee-Allain *et al.* (dir.), *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, p. 247-266.

Chiasson, Herménégilde (1974). *Mourir à Scoudouc*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Cixous, Hélène (2010). « Le rire de la méduse », *Le rire de la méduse et autres ironies*, Paris, Éditions Galilée, p. 35-68.

Cogswell, Fred et Jo-Ann Elder (1990). *Rêves inachevés. Anthologie de poésie acadienne contemporaine*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Després, Rose (2012). *Fièvre de nos mains* (1982) suivi de *Requiem en saule pleureur* (1986) suivi de *Gymnastique pour un soir d'anguilles* (1997) suivi de *La vie prodigieuse* (2000), Sudbury, Prise de parole, coll. « BCF ».

Harbec, Hélène ([1991] 2009). *Le cahier des absences et de la décision*, Moncton, Perce-Neige.

Harbec, Hélène (1998). *L'Orgueilleuse*, Montréal, Éditions du remue-ménage.

Hotte, Lucie (2014). « Être écrivaine dans le contexte des littératures francophones minoritaires du Canada de 1970 à 1985 », dans Marie Carrière (dir.), *Regenerations : Canadian Women's Writing/Régénérations : Écriture des femmes au Canada*, Edmonton, University of Alberta Press, p. 141-163.

LeBlanc, Raymond Guy ([1972] 2012). *Cri de terre*, Moncton, Éditions Perce-Neige, coll. « Mémoire ».

Légaré, Huguette (1973). *La conversation entre hommes*, Ottawa, Le Cercle du Livre de France.

Légaré, Huguette (1978). *La tempête du pollen*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, coll. « Chemins profonds ».

Légaré, Huguette (1981). *Brun marine*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Léger, Dyane ([1980] 1987). *Graines de fées*, Moncton, Éditions Perce-Neige.

Lorde, Audre ([1984] 2007). « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House », *Sister Outsider : Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, p. 110-114.

Lonergan, David (2003). « Huguette Légaré : une écrivaine à redécouvrir », *L'Acadie nouvelle*, cahier « L'Accent acadien », 27 juin, p. 6.

Melançon, Johanne (dir.) (2013). *Écrire au féminin au Canada français*, Sudbury, Prise de parole.

Paré, François (1997). « La chatte et la toupie : écriture féminine et communauté en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, nº 7, p. 115-126.

Plantier, René (1996). *Le corps du déduit. Neuf études sur la poésie acadienne. 1980-1990*, Moncton, Éditions d'Acadie.

Raîche, Jean-Philippe (2017). « Courriel envoyé à Benoit Doyon-Gosselin », Archives privées, 22 février.

Spender, Dale (1989). *The Writing or the Sex? or why you don't have to read women's writing to know it's no good*, New York, Permagon Press.

Performances *queer* des légendes acadiennes chez Antonine Maillet et Régis Brun

Rachel Doherty
Université de Louisiane à Lafayette

Sorcières ou sages-femmes, parias ou prophètes, mésadaptés sociaux ou génies artistiques ? Les personnalités légendaires se situent souvent entre deux pôles de caractérisation – l'héroïque et le bizarre – et les légendes de l'Acadie ne font pas exception. Le canon littéraire acadien est peuplé de tels personnages. L'imaginaire collectif de cette nation sans frontières est nourri d'une tradition orale qui met en avant sa différence et sa persistance face aux tentatives d'effacement culturel. Dans deux romans en particulier, *La Mariecomo* (1974) de Régis Brun et *Chronique d'une sorcière de vent* (1999) d'Antonine Maillet, des histoires occultes de l'Acadie profonde et des personnages légendaires révèlent une vision d'un passé qui est aussi folklorique qu'il est progressiste, dans le sens que le métissage culturel et la marginalité sont des thèmes marquants. Dans l'un et l'autre texte, les récits se déroulent à travers la performance orale des légendes du comté de Kent, au Nouveau-Brunswick. Antonine Maillet présente la quête d'une écrivaine pour des détails d'une histoire d'amour notoire concernant un sorcier de sa région natale, une histoire dont les traces résident dans la mémoire d'une religieuse âgée. Chez Régis Brun, un groupe de sorciers et de sorcières prend la parole et ils présentent l'histoire de leur communauté d'une perspective ostracisée. Chaque personnage, soit les narratrices intradiégétiques ou les figures mythiques dans un récit, incarne un rôle nécessaire à une performance : conteurs et conteuses, public, interprètes. En décrivant l'émergence de la littérature acadienne, Hans Runte soutient que l'oralité des textes unifie l'image de la nation, et la puissance de cette image est ancrée dans la répétition perpétuelle des récits oraux à travers les générations (1997 : 20). L'Acadie se reproduit, alors, par la performance.

Or, les légendes et les croyances transmises dans ces romans sont étranges, sinistres et scandaleuses. La façon de partager ces traditions est aussi étrange, voire *queer*, dans le sens du mot anglais pour « bizarre » ou « curieux », mais aussi dans l'optique philosophique qui se fonde « sur la critique de l'identité du genre et de l'orientation sexuelle » (Ducharme, 2012 : 117). Bien que les récits soient ancrés dans la transmission orale d'une génération à l'autre, les personnages ne dépendent pas de l'héritage hétéronormatif ou patriarcal pour la continuité de leurs familles. Dans ces romans, les femmes déterminent l'organisation de la famille, et ces familles ne sont pas forcément composées de parents de sang ou liées par le mariage. Les femmes fondent des matriarcats sans être mères ou elles forment des couples sans être mariées – ou sans aucun homme. Le terme *queer* comporte une connotation qui évoque un passage des frontières, mais en même temps, il ne traite de rien de précis, et donc sa dénotation permet une interprétation souple (Turner, 2000 : 35). Le clan dans *La Mariecomo* est *queer* dans la mesure où les membres sont transgressifs. Ils définissent leur appartenance au clan sur l'acceptation ou la pratique de la magie noire et sur la rébellion contre les mœurs chrétiennes, à tel point qu'ils considèrent leur famille et leurs proches comme un groupe distinct dans le village. Quant aux personnages dans *Chronique d'une sorcière de vent*, la queerité est plus basée sur la transgression sexuelle – le travestisme et un triangle amoureux – bien que les rumeurs de la sorcellerie et du blasphème contribuent aussi à leur différence. Au-delà des relations non hétéronormatives des personnages, et hormis l'étrangeté de la magie qui affecte leurs vies, la temporalité des narrations se prête à une interprétation *queer*. La chronologie des récits est floue. Le sujet des deux romans est la transmission et tandis que les légendes sont partagées de façon assez traditionnelle – des performances orales de la part des aînés –, les répétitions servent non seulement à renseigner la prochaine génération sur une version plus obscure du passé, mais aussi à déterrer des injustices contre des personnes marginalisées. Olivier Ducharme définit la temporalité *queer* d'après les théories de José Esteban Muñoz : puisque la queeritude, ou la marginalité en général, implique toujours le désir d'un avenir qui est différent du présent, « la temporalité *queer* possède un caractère performatif… [l]e désir incarné de changer le "ici et maintenant" incite à l'action, c'est-à-dire à combler le manque qui est au fondement de l'insatisfaction de la situation actuelle. » (Ducharme, 2012 : 128). En nous fondant sur ces observations, nous visons à examiner dans quelle mesure la performativité de ces romans dévoile les fondements *queer* des légendes acadiennes, aussi bien que la queerité de la culture acadienne plus largement en ce qui concerne sa propension à survivre dans la périphérie.

LA QUEERITUDE DE DEUX PIONNIERS DE LA LITTÉRATURE ACADIENNE

Brun et Maillet présentent des histoires peu connues, basées dans le folklore et les rumeurs de la sorcellerie dans leurs régions natales. Les récits ont des chronologies non linéaires et sont racontés par une multiplicité de voix dans le cadre de performances quotidiennes : la conversation, la narration orale et l'entrevue. La performativité et l'accent porté sur la propagation de ces histoires méritent une lecture *queer* de ces textes, mais nous ne négligeons pas les perspectives des auteurs et auteures sur la queeritude en ce qui concerne leurs identités et expériences personnelles. La queeritude est difficile à définir, pourtant cette difficulté même est la raison pour laquelle les écrivains et écrivaines gais s'y attachent. En créant des univers fictifs, ils peuvent construire une réalité alternative pour les personnes dans les marges :

> La queeritude échappe à notre saisie et demeure ainsi en marge de notre compréhension. La négativité du queer fait en sorte que l'identité du genre ou de l'orientation sexuelle ne se referme jamais sur soi-même pour devenir homogène et sans surprise. (Ducharme, 2012 : 117).

Régis Brun s'est rendu compte qu'il était gai lorsqu'il a déménagé à Toronto : « c'est loin de chez lui qu'il prend conscience de lui-même » (Bruce, 2006 : xii). Dans la première édition de *La Mariecomo*, il appelle les personnages, qu'il a repris des légendes de Cap-Pelé, des « *freaks* », c'est-à-dire les personnes qui sont mises à l'écart (Bruce, 2006 : x). Les marginaux et les sorciers ne sont guère homogènes ou sans surprise. Au contraire, leur obscurité ouvre les possibilités de la caractérisation. Sans trop spéculer sur la psychologie de Brun ou les effets de son homosexualité sur ses intérêts littéraires, il est quand même remarquable qu'un archiviste né en 1937 soit fasciné par les parias qui hantent les marges de l'histoire de sa région. Ceci est surtout intéressant à la lumière de son penchant pour l'exil auto-imposé lors de l'écriture de ce texte (Bruce, 2006 : xiv– xv). Aujourd'hui, nous nous servons du vocabulaire de tout le domaine des études de genre pour articuler le rapport entre une personne *queer* et le rejet social, mais au début des années 1970, les concepts de l'homophobie intériorisée et de l'hétérosexisme ne faisaient pas encore partie du langage quotidien. Dans la mesure où le manque suscite le désir, il est raisonnable de supposer qu'un manque de langage précis entraînerait des efforts créatifs pour capter l'épreuve de l'abjection, de l'isolement et enfin de l'adoption d'une communauté alternative, expérience très courante chez beaucoup de personnes *queer* (Hammer, 2014 : 160). Comme nous le verrons, ce cycle de rejet, d'acceptation de la marginalité et puis d'un retour en force est central aux contes performés dans *La Mariecomo*.

Quant à Antonine Maillet, il est plus problématique de prétendre que sa sexualité ait eu un grand impact sur son univers romanesque, car maints chercheurs affirment que son inspiration provient d'ailleurs, surtout de son appréciation rabelaisienne de la formation philosophique (Godin, 1991 : 57-59) et des croyances populaires acadiennes dont elle se fait la chroniqueuse (d'Entremont, 2012). Son amour pour sa compagne Mercedes Palomino – relation qu'elle révèle dans le film *Les possibles sont infinis* de Ginette Pellerin (2009) – est une remarque, non pas une note explicative, sur sa carrière. Néanmoins, en même temps que la queeritude englobe l'expérience de toutes les personnes *queer*, elle ne renvoie pas à une expérience définitive. Antonine Maillet aimait une femme, mais s'identifie-t-elle comme *queer* ? Ses préoccupations pour la temporalité et l'identité indiquent à tout le moins une inclination. Elle a deux personnalités, celle de l'écrivaine et celle de la dramaturge, et d'après elle, la hantise qui les unifie se résume à ces questions : « Qu'est-ce que c'est que nous sommes ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi sommes-nous passés ici ? Qu'est-ce qui me distingue des autres ? Quelle est mon identité à moi ? » (Pellerin, 2009 : 40 : 27). Sa quête de l'identité n'est pas linéaire, suivant la perception typique de temps. « [L]'histoire orale n'est pas linéaire, mais sphérique » (Maillet, 1999 : 231), et comme la conteuse dans *Chronique d'une sorcière de vent*, ce questionnement revient à faire « un pas en arrière avant d'en faire deux en avant » (231). Cela va quand même de l'avant. La carrière de Maillet comme dramaturge est liée inextricablement à sa relation avec Palomino. Celle-ci était la cofondatrice et directrice générale du Rideau Vert, le théâtre montréalais qui a monté pour la première fois *La Sagouine*, pièce qui a rendu Maillet célèbre au Canada (*Radio-Canada*, 2006). Selon Maillet, la conscience que son œuvre allait exercer un effet durable sur sa société est survenue lors des premières représentations de *La Sagouine*, une œuvre qui valorise la perspective féminine et subalterne d'une culture minoritaire, d'un peuple « d'en bas » (Bourque, 2015 : 63). « J'avais compris que ce soir-là il s'était produit un évènement historique, c'était de faire rentrer l'Acadie dans sa vraie place au Canada, c'est-à-dire dans la francophonie d'Amérique du Nord » (Pellerin, 2009 : 45 : 32).

LE PASSÉ HANTÉ DE LA TEMPORALITÉ QUEER

Gai, lesbienne, transgenre ou sorcière, la différence sociale est au cœur du désir de changer le présent et le futur, comme le soutient Ducharme. Pourtant, la temporalité *queer* s'étend aussi vers le passé, notamment dans

les efforts de la part de Brun et Maillet de mettre en lumière des légendes *queer* de l'Acadie. En faisant partager à leurs personnages les histoires étranges d'un passé alternatif, un passé qui n'existait que dans l'obscurité – l'oralité et la rumeur – jusqu'au moment de l'écriture, Brun et Maillet font aussi une performance d'historicité. Ils marquent les moments dans le temps où ces légendes auraient un avenir littéraire. Ils les déplacent dans un domaine où elles pourront suivre et avoir un nouveau public et de nouvelles possibilités d'interprétation. L'oralité, et donc l'aspect performatif, des récits subit des transformations dans le passage à l'écriture.

Chronique d'une sorcière de vent reprend la perspective de Radegonde, ou Radi, un personnage autobiographique d'autres romans d'Antonine Maillet, qui représente l'enfant que la narratrice était (Bruce, 2005 : 31). La narratrice étant un avatar fictif d'Antonine Maillet, l'écrivaine qui a créé Radi est, elle aussi, un personnage. Radi est un esprit de jeunesse, de nostalgie et de créativité qui chuchote à l'écrivaine durant sa recherche des origines d'une légende étrange qu'elle vise à transformer en roman. Sa méthode de recherche est l'enquête ethnologique et son interlocutrice principale est la mère Domrémy, une religieuse de quatre-vingt-cinq ans et « la plus célèbre informatrice qu'il me fut donné de rencontrer » (Maillet, 1999 : 204). Au cours d'une série d'entretiens, la narratrice reconstitue l'histoire d'un triangle amoureux. Carlagne est la soi-disant sorcière de vent, une femme dont la beauté androgyne est aussi puissante qu'une tornade. Elle est l'objet du désir de son amie Marijoli et de Yophie, un homme diabolique et le compagnon du sorcier de Sainte-Marie. Mère Domrémy dévoile des détails de l'histoire de manière non chronologique et retient certains éléments pour les révéler à une étape ultérieure. Radi, avec une impatience enfantine, pousse la narratrice à divulguer l'histoire de son interlocutrice :

> Mère Domrémy est un témoin, pas une créatrice, pas une romancière… Oh ! ça faut pas en jurer. Quelle part attribuer à la mémoire insondable de cette femme, et quelle part à son génie ? L'artiste est celui qui se souvient de tout ce qui aurait pu être.
>
> *… Ça veut-i' dire que Carlagne et Yophie avont jamais existé ?*
>
> Ça ne veut pas dire ça du tout. Et puis apprend à parler : on dit "ont"et non pas "avont".
>
> *Carlagne a point existé ?*
>
> Si fait. Et Yophie aussi.
>
> *… Quoi c'est le trouble ?*

> J'ai peur pour les personnages. Réels ou fictifs, morts ou vivants, tout ce qui de quelque manière reçut un jour l'existence restera à jamais inscrit dans le firmament des étoiles. Carlagne et Yophie existent puisque mère Domrémy se souvient d'eux ; puisqu'en les racontant, elle les fait revivre. (Maillet, 1999 : 102)

Cette discussion entre la narratrice et Radi met en avant la fragilité temporelle de l'acte de raconter, la complexité du transfert entre un interprète et son public. L'écrivaine éprouve un sens du devoir de capter l'art de la conteuse, et de ce fait, elle est chargée d'une tâche de traduction linguistique et narratologique. Bien que Radi connaisse déjà cette histoire (Maillet, 1999 : 204), l'écrivaine ne lui donne pas la parole pour la raconter. Radi n'a pas appris à parler le langage du public auquel l'écrivaine destine son roman. Cependant, pour que ce public comprenne le passé oral de cette légende, la perspective et le langage de Radi sont des composants nécessaires. Radi, avec ses acadianismes et son esprit enfantin, représente la voix du public original, les enfants de l'Acadie. Elle incarne une voix singulière de la multitude qui compose le firmament de la mémoire collective où s'inscrit la version orale. N'étant qu'une voix, elle est un fantôme auquel la romancière cède le droit de hanter le roman. Ce dernier est, à son tour, une performance hantée par toutes les performances orales de la légende qui précèdent le texte.

La voix spectrale de Radi ne réside que dans le récit-cadre, l'histoire de la quête d'une légende. Or, sa présence souligne la nature hantée du récit enchâssé, la légende de Carlagne, Marijoli et Yophie. C'est une histoire de honte et de silence, celle des passions impossibles d'un amour *queer* au début du XX^e^ siècle. Carlagne est une travestie, et bien qu'elle soit aimée d'une femme, sa beauté androgyne séduit aussi les hommes. La narratrice demande à mère Domrémy si Carlagne continuait son travestisme en compagnie de son amant Yophie. La nonne spécule avec une réponse hésitante :

> « D'une part, à l'ombre de Yophie, Carlagne devait employer tous les charmes de sa féminité, mais… je me demande si l'un de ses attraits ne tenait pas précisément à son ambivalence. Mais là tu m'entraînes sur un terrain qui n'est pas de ma compétence. »
>
> Et elle s'emmura dans un silence que je devais respecter. Radi avait beau me tirailler de tous les côtés, non, je n'empiéterais pas sur un terrain réservé. (Maillet 1999 : 113-14)

D'où vient cette hésitation, ce manque de compétence de la part de mère Domrémy ? Étant donné sa description de la séduction de Marijoli,

elle n'est pas à court de mots pour expliquer les effets de l'attrait androgyne sur une femme. Elle affirme que Marijoli est tombée amoureuse à travers une « vision » qu'elle « reçut entre les fleurs de lilas » de Carlagne, habillée comme le « plus beau jeune homme qu'une fille de seize ans pût imaginer » (37). La séduction vaporeuse de Carlagne ne se préoccupe pas du sexe de la personne qui tombe sous son charme :

> — Je sais à quoi tu penses, et tu as raison : l'amour n'a jamais été n'importe quoi. Personnellement, je crois que la femme que Marijoli a aimée, aimée à la folie, dépassait Carlagne. D'abord, elle a cru aimer un homme ; puis par le temps qu'elle eut compris…
>
> – Il était trop tard.
>
> – C'est malaisé à dire. Je suis d'avis que certaines créatures qui ont fait leur apparition çà et là dans l'histoire n'étaient pas forcément définies par leur sexe. Elles étaient, comment dire, au-dessus de ça. (54)

Carlagne est un fantôme *queer*, la manifestation d'un désir que la mère Domrémy n'ose pas mettre par écrit « parce que les histoires les plus riches du répertoire national feraient bouillir l'encre d'une religieuse qui a fait vœux de pauvreté, chasteté et obéissance. Ou tout simplement parce que l'oralité a des vertus que l'écriture ne saurait rendre » (131). Ou tout simplement parce que mère Domrémy comprend mieux le désir entre femmes que l'amour hétérosexuel. Elle comprend aussi le désir de transcender les limites sociales restrictives du genre, d'être « au-dessus de ça ». L'acte d'écrire la légende conférerait à ce désir une légitimité dans la mesure où il ouvre la possibilité que les histoires s'inscrivent dans la continuité – les deux histoires, celle de l'amour lesbien et celle de la religieuse qui perçoit la légende comme profane. Carlagne hante aussi ce terrain réservé, le domaine du désir masculin hors de la portée de la conteuse cloîtrée. Josette Féral suggère qu'« une action [performative] s'inscrit nécessairement dans des contextes sociohistoriques de production différents (conditions de réception, nuances apportées par l'état psychologique ou physique du performeur) » (2013 : 213). Pour la narratrice Maillet, être hanté relève d'un état psychologique – le sien et celui de son interlocutrice – et elle exécute toutes ses performances dans cet état. La voix de Radi la hante constamment et son écriture est donc hantée. Dans ses rôles de témoin et de porte-parole de la légende, elle est hantée par la prise de conscience que l'écriture n'est « que l'ultime cri de la peur devant les vents qui nous poussent vers l'inéluctable… vers la fin du temps ? » (Maillet, 1999 : 253). Pour le public de la légende écrite, un avertissement s'infiltre dans l'histoire. Les fantômes annoncent que les histoires *queer*

exigent des voix *queer* pour assurer leur continuation. Ces histoires demandent que leurs interprètes éventuels sortent du placard de peur qu'elles ne tombent dans l'oubli.

Les fantômes représentent des histoires d'oppression et de résistance qui coulent du passé au présent[1] (Hayes, 2016 : 265). L'oppression et la résistance caractérisent, sans nul doute, l'histoire du désir homosexuel dans une société catholique, mais la répression sexuelle est loin d'être le seul exemple de traumatisme dans l'histoire du peuple acadien. Curieusement, ni *Chronique d'une sorcière de vent* ni *La Mariecomo* ne traitent de la douleur collective de l'expulsion des Acadiens de 1755 à 1763. Ces œuvres sont plutôt hantées par ses conséquences postcoloniales au sein de la culture acadienne et aussi par une urgence de récupérer les détails les plus étranges de leur histoire dans l'espoir que l'Acadie du futur puisse fêter pour toujours sa différence, même à l'intérieur de sa société. La conséquence postcoloniale la plus pressante est la question sociolinguistique, c'est-à-dire la tension entre la nécessité de mettre la langue acadienne à l'écrit et l'obligation d'honorer son oralité. Si pour Antonine Maillet l'écriture constitue un cri de peur face à l'avenir des légendes, pour Régis Brun elle est un hurlement de révolte. Lors de la publication de *La Mariecomo*, plusieurs critiques ont attaqué son système, ou plutôt son manque de système, pour transcrire le langage populaire (Bruce, 2006 : ii). Or, la rudesse du langage et l'orthographe phonétique inventive renforcent l'importance de la qualité sonore des énoncés et évoquent donc le moment de la performance orale dans le récit du roman ainsi que tous les moments où une bouche acadienne les aurait répétés. À la différence d'Antonine Maillet, le langage populaire de *La Mariecomo* ne se limite pas au dialogue et même le narrateur l'emploie :

> Il était une fois, sur l'empremier, un village qui s'appelait les Borgitte, où qu'i restait du ben curieux monde. Disons toute de suite que c'était du monde qui croyiont aux sorciers pis qui se fendiont pas le tchu à travailler. C'est l'histoire de ce monde-là que j'allons vous raconter. (Brun, 2006 : 5)

Ce langage résiste à une écriture trop standardisée ; en même temps, l'acte d'écrire les légendes les enlève du domaine de l'oralité. Par conséquent, la mutabilité des performances spontanées devient fixée dans le temps.

1. « Ghosts thus serve as manifestations of history creeping into the present, histories of oppression and resistance ». *Queer Roots for the Diaspora : Ghosts in the Family Tree*, 2016.

Néanmoins, le langage qui hante *La Mariecomo* déterre le passé refoulé du folklore composant le roman. Ce texte n'est pas le seul exemple d'une inscription de ces légendes. Plusieurs récits que les personnages racontent dans *La Mariecomo* viennent de *Contes d'Acadie*, un texte anonyme que Brun a probablement lu durant les années où il a travaillé au Centre d'études acadiennes (Bruce, 2006 : xvi-xvii). Pour sa version, Brun a modifié les histoires à un tel point qu'il « semble avoir littéralement "possédé" les *Contes d'Acadie*, c'est-à-dire avoir fait dire à ce texte des choses qu'il n'avait pas du tout voulu dire » (Bruce, 2006 : xix). Il aurait pu éditer et republier *Les Contes d'Acadie*, mais ce texte met en avant une idéologie qui vante « la Renaissance acadienne et le rôle de l'Église en Acadie » (Bruce, 2006 : xix) avec un langage « châtié » (xviii). De ce fait, étrangement, Régis Brun lui-même hante son roman. Il est le porteur des faux souvenirs des légendes et sa voix *queer* et spectrale nous parle dans la préface. Il nous avertit que l'histoire des opprimés est une version du passé digne de l'éternité et que seule une voix « d'en bas » peut la raconter avec justesse.

Dans la préface, Brun explique que la Mariecomo est une sorcière qui a vraiment existé :

> *La Mariecomo,* c'est l'histoire d'une sorcière acadienne (née en 1838, décédée vers 1910)… C'est aussi cette même sorcière acadienne qui a été la « taweille » ou la femme de deux Indiens Mi'Kmaqs et qui a vécu autant parmi les Indiens dans leurs petites réserves de Barachois, Bouctouche et Richibouctou-Big Cove, « parqués » là comme des esclaves par le gouvernement d'Ottawa, que parmi son monde, soit les Acadiens des villages semblables à tous « les Borgitte » du Nouveau-Brunswick, les ghettos, bidonvilles, les Saint-Henri de par le monde. (Brun, 2006 : 3)

Bien que la sous-culture magique de la Mariecomo et des autres sorciers du village des Borgitte les rende étranges, leur queerité réside dans leur proximité avec les groupes encore plus marginaux qu'eux. Les communautés des pauvres et des autochtones sont littéralement placées à part des privilégiés par un gouvernement distant, mais l'institution autoritaire qui les ostracise le plus est l'Église. La communauté qui rejette les sorciers s'appelle le Village-de-l'Église. À l'ouverture du roman, une famille de « sur les Borgitte » se plaint de ce que le curé refuse de marier un jeune couple, Julienne et Tit R'nard. « Apparence qu'il a raconté au beau monde au Village-de-l'Église que du monde comme sur les Borgitte, ça devrait être enfermé à la Maison Ronde, à Saint-Jean, parce que nous étions un déshonneur à sa belle paroisse » (Brun, 2006 : 7). Tous les couples dans ce roman sont hétérosexuels, pourtant les couplages sont hors des sacrements de l'Église

et donc des bonnes mœurs acadiennes. Aux yeux de l'Église, cette différence les rend fous et dangereux, à telle enseigne que l'on devrait les empêcher de se reproduire. En ce qui concerne sa situation amoureuse, la Mariecomo elle-même a choisi d'être une « taweille », de s'accoupler avec un Micmac avec qui elle n'aurait jamais d'enfants. Elle rejette alors le rôle traditionnel de la femme catholique, voire de la femme tout court, dans la mesure où sa sexualité n'est pas reliée à un devoir de transmission reproductive. Julienne, la jeune mariée, raconte à la Mariecomo l'histoire d'une autre Acadienne qui s'est mariée avec un Autochtone appelé Jean-Noël. Comme la Mariecomo, cette femme est bizarre. Sa différence est physique : elle n'a qu'un seul sein. Malgré ce handicap, son mariage avec Jean-Noël a porté des fruits. Malheureusement, leur fille, à cause de l'influence de l'Église, s'est retournée contre sa famille.

> Les Sœurs lui ont fourré dans la caboche qu'a' devrait se donner à la Sainte-Vierge et aller sœur. Ielle, l'innocente, alle a cru ça pis alle a refusé de s'en aller chez zeux, sur son pére, pour rester sur les Sœurs… Le tchuré, lui, a embarqué avec les Sœurs, mais i' la veut pour queque chose d'autre. Lui, i' veut que les Sœurs la dressent pis ensuite qu'a' marie son vieux garçon de frére qu'est au gouvarnement à Fredricton. Jean-Noël, lui, sait plus quoi-c'est faire. I' dit que c'était une vraie honte d'avoir un corbeau dans la famille, pis encore pire, avoir comme bru un qui vole l'argent du pauvre monde et qui s'en va au gouvarnement pour dire qu'i' les défend ensuite. I' dit itou qu'i' pouvait pas croire qu'une pure race de Jean-Noël aye viré ielle itou aussi innocente que les Sœurs et s'aye laissé empigeonner d'une pareille façon. (Brun, 2006 : 32)

En racontant cette histoire, Julienne répète une mise en garde. La performance de telles anecdotes avertit les jeunes mariées que le monde extérieur peut corrompre leurs familles, et souligne l'importance du rôle maternel dans la transmission de la culture. Ironiquement, la jeune femme dans l'histoire est corrompue par la soi-disant innocence de la vie religieuse, une innocence de l'ignorance ou de la capacité de fermer les yeux sur les injustices sociales exécutées au nom de la religion. La pureté que l'Église pourrit est celle de la race de son père, sa race autochtone. Sa dévotion à la vie religieuse élimine tout potentiel pour la fille métisse de transmettre une identité indigène ou hybride à ses descendants. Une lecture actuelle de ce kidnapping culturel est particulièrement dérangeante à la lumière des enquêtes récentes sur les écoles résidentielles au Canada[2]. Dans le contexte

2. Entre 1874 et 1996, environ 150 000 enfants autochtones ont subi des efforts d'évangélisation et d'assimilation et plusieurs d'entre eux ont subi des agressions

de la répétition de Julienne, dans un petit village au XIX^e^ siècle, cette histoire d'une enfant métisse volée par l'Église est un écho des voix perdues à cause d'une suppression systématique de la culture autochtone. Pour les minorités, la rumeur constitue souvent un moyen de survivre, une façon d'alerter les autres que les personnes au pouvoir sont très aptes à cacher leur prédation. Ces chuchotements se réverbèrent aujourd'hui. Face aux accusations de violence sexuelle, une question se pose trop souvent : pourquoi personne n'a rien dit jusqu'à maintenant ? Mais les femmes en parlent depuis des siècles, et elles ne les chuchotent pas toujours. Parfois elles crient. Parfois elles répètent des contes bien connus entre femmes et parfois les écrivains et écrivaines y font attention.

Mettre l'oralité par écrit constitue une étape dans un processus visant à assurer que les périodes sombres de l'histoire ne demeurent pas que l'objet des rumeurs. Lorsqu'il s'agit de l'histoire des génocides, transcrire les témoignages oraux de ces crimes devient un acte politique, en version fictive ou non. Le choc résiduel hante le texte parce que les traumatismes des écoles résidentielles ont encore des effets sur les peuples autochtones. Régis Brun ne réserve pas ses critiques de la société canadienne à la violence des institutions. Le traumatisme de la culture du viol hante littéralement le texte par les fantômes qui habitent ses victimes. Ils hantent la maison des Babé Roy, une famille dont le père était un ivrogne violent qui avait battu sa femme et violé ses filles.

> Mais c'était pas la fin de l'histoire ; i' avont su itou que la mére Babé Roy avait surpris une bonne après-midi son mari en train de se jeter sur une de ses filles en la prenant de force. Pis qu'a' lui avait fait dire qu'il avait mis l'autre fille en famille, pis que par après, par accident, il avait tombé dans le moulin et s'avait tué raide mort. Après ça, le moulin s'en a été la valedrague et la mére Babé Roy a été oubliée parmi le monde, et personne osiont aller aux alentours du moulin. (Brun, 2006 : 45-46)

Pour Hayes, on peut donner aux fantômes une interprétation politique en ce sens où ils sont des manifestations des histoires refoulées de la violence et de l'exploitation ; de ce fait, tout silence sur leur existence est un silence complice de la violence qui les a créés[3] (2016 : 270). Les messages des voix

physiques et sexuelles. Ces « pensionnats indiens » étaient financés par le gouvernement canadien et gérés par l'Église. Voir les travaux de la Commission de vérité et réconciliation ; Miller, 1996 ; Milloy, 1999 ; Goulet, 2016.

3. "At the political level, therefore, ghosts may be read as manifestations of repressed histories of violence and exploitation. As such, silencing such ghosts would only be to participate in the very violence that gave rise to them."

spectrales dans *La Mariecomo* ont des conséquences politiques. « Régis Brun dénonce le mal de "chez nous" et rend hommage aux "*freaks*" d'ailleurs, prenant le contrepied du repliement prôné par le discours nationaliste – de "l'inceste", pour ainsi dire » (Bruce, 2006 : xix-xx). Il s'intéresse autant à la violence intracommunautaire des Acadiens qu'au colonialisme continuel perpétré par le gouvernement et l'Église, car la violence domestique est celle qui perturbe les rôles sociaux les plus intimes. Un parent naturel, dans un sens reproductif et donc hétérosexuel, est la pire manifestation d'un violeur.

Ces histoires véhiculent des mises en garde contre l'effacement culturel et le viol, mais il y a aussi une morale au sujet de la transmission de l'identité au sein d'une famille, surtout chez les mères. Le statut marginal des deux mères les prive de leur destin maternel. Dans le cas de la fille métisse, les tensions concernant la différence viennent de l'extérieur. La fille s'éloigne de sa famille, et donc de son héritage, mais elle ne meurt pas. L'inceste de la famille Babé Roy se détruit de l'intérieur, mais la famille se reproduit de la même façon. Dans le contexte des répétitions de ces histoires de la part de Julienne et la Mariecomo, elles-mêmes dans une position marginale et donc plus susceptibles à la violence, elles relaient un avertissement contre la haine intériorisée. On peut surmonter la violence extracommunautaire. Lorsqu'on intériorise la violence et l'inflige à ses proches, les conséquences à la fois sont mortelles et elles se répercuteront à travers les générations. Dans ces circonstances, il est préférable de transmettre l'identité de manière autre que la reproduction hétérosexuelle.

FILIATION, AFFILIATION ET UN FUTUR *QUEER*

Bien que chaque personnage de *La Mariecomo*, les hommes et les femmes, raconte des histoires de personnes marginalisées, les récits de violence contre les femmes insufflent un ton d'urgence à ces performances. Ce sont des performances empressées de se propager et d'assurer un avenir aux souvenirs des fantômes. Dans *Chronique d'une sorcière de vent*, les chuchotements des fantômes n'exhortent pas à un avenir aussi chargé de conséquences mortelles que celles qu'on trouve chez Régis Brun. À la place d'une urgence de déterrer une histoire violente se trouve une hâte de créer un avenir pour les légendes *queer* de l'Acadie. Pourtant, dans les deux textes, le moyen de (re)production se révèle *queer* dans la mesure où la transmission dépend de relations homosociales et de liens extrafamiliaux. Les personnages dans le récit-cadre de *Chronique d'une sorcière de vent* – la narratrice Maillet, Radi et la mère Domrémy – reproduisent ces histoires au moment de la

performance orale et à travers la création littéraire. « [S]i l'acte performé est répétition, il n'est cependant ni clone ni imitation. Il se pose chaque fois comme reproduction de lui-même en tant qu'autre. La performance, dans son rapport au même, génère l'autre » (Féral, 2013 : 213). L'acte génératif de répéter la légende est un effort conjoint, une reproduction entre femmes. Le rôle de Radi, comme troisième personnalité dans la génération de l'histoire orale et écrite, rend cette image de reproduction très étrange. Ce modèle de transmission n'est pas une métaphore lesbienne de la conception ; au contraire, il s'éloigne encore davantage de l'hétérosexualité parce qu'il comprend trois femmes. Jean Cléo Godin remarque que dans les romans où elle paraît comme un personnage physique, l'enfant Radi a des traits androgynes. Elle aime « faire l'homme ». « On peut en conclure que "faire l'homme" doit être compris comme une métaphore de la création, c'est-à-dire de l'écriture… Le symbole de cette gestation, ici, n'est pas un fourneau, mais le pupitre, berceau de la créatrice et de son écriture » (Godin, 1991 : 59). Godin confond l'androgynie avec l'hermaphrodisme et trouve donc dans la capacité créatrice de Radi une combinaison des rôles reproductifs de chaque sexe. Cependant, la propagation de l'histoire dans *Chronique d'une sorcière de vent* est un acte dépourvu de toute masculinité. Une vieille fille transmet une histoire à une écrivaine célibataire pour qu'elle puisse la disséminer à travers l'écriture. Cette dissémination est en fait une dé-séminination de la légende. Le destin des femmes dans le récit enchâssé reflète cette reproduction non hétérosexuelle. Carlagne et Marijoli se marieront avec des hommes, mais le seul fruit de toutes ces unions est, d'une certaine manière, la fille des deux femmes. Marijoli et son mari adoptent l'enfant naturel de Carlagne. « Personne ne devrait soupçonner l'origine de cette enfant. Et quand l'histoire s'y met, elle réussit parfois à agencer si bien les évènements que les fables d'hiver se transforment en vérités du printemps » (Maillet, 1999 : 187). Bien que les femmes confèrent à l'orpheline un statut « légitime » en la plaçant dans une famille hétéronormative, la fable qu'elles rendent vraie est que la filiation traditionnelle n'est pas le seul moyen d'assurer un avenir. Elles entreprennent une stratégie *queer* de propagation que Jarrod Hayes appelle la filiation par l'affiliation, une réinvention des liens de parenté[4] (2016 : 22).

Le monde du village des Borgitte dans *La Mariecomo* crée aussi de tels systèmes de filiation. Étant donné que la Mariecomo n'a pas d'enfants pour

4. Hayes écrit que l'affiliation est une « queering of the family », contrairement à la filiation, « family as heteronormative kinship » (2016 : 22).

s'occuper d'elle durant ses vieux jours, le sorcier Gros Pied suggère que le jeune couple Julienne et Tit R'nard remplissent ce rôle.

> La Mariecomo, j'ai un offre à te faire : si que t'es ben tannée de la vie de passant, tu peux venir rester chez nous. Julienne et Tit R'nard, son homme, vont venir rester avec moi, pis on veut que tu viennes itou. Quand qu'on lèvera les pattes, moi pis toi, l'emplacement sera à zeux deux. (Brun, 2006 : 26-27)

Il y a probablement des liens de parenté distants entre toutes ces personnes puisque le monde de « sur les Borgitte » n'était qu'une « dizaine de familles » (Brun, 2006 : 6), mais dans cette communauté, la parenté naturelle n'est pas nécessaire pour la création d'une famille. Au début du roman, la famille de Julienne attend l'arrivée des invités pour ses noces. Dans la présence de la jeune mariée, les aînés racontent des histoires du village. Tous les récits ont le même thème : le triomphe des pauvres Borgitte étranges contre l'oppression de l'Église, des Anglais ou des nantis. Le défunt époux de La Mariecomo « était autant chez lui sur les Borgitte que chez son monde, les Sauvages » (9), et tous les autres « Borgitte » qui figurent dans ces échanges méritent une appartenance à cette communauté même s'ils viennent de l'extérieur. L'acte même d'échanger ces histoires est une performance qui fait la preuve de l'appartenance, une adoption verbale qui en génère d'autres. Julienne et Tit R'nard fêtent leur mariage en adoptant deux vieux sorciers en même temps qu'ils deviennent leurs héritiers. Gros Pied donne aux jeunes la demeure qu'il a héritée de son mentor en sorcellerie. Les Borgitte créent leurs familles en les rendant étranges parce que l'étrangeté est au cœur de leur système de filiation.

L'héritage verbal et adoptif est-il un système utopique issu d'un passé imaginaire ? Brun et Maillet créent-ils des mythes d'origine pour expliquer et légitimer la queeritude acadienne ? Selon Ducharme, la futurité *queer* dépend de la résistance à des conditions inacceptables dans le passé et dans le présent : « [l]a résistance queer a pour conséquence d'ouvrir un champ de possibilités absent du système hétéronormatif et dont la présence permet d'espérer un nouveau futur » (2015 : 127). Pour d'autres théoriciens, le fait de fonder une futurité *queer* sur l'histoire de la queeritude est une question controversée ; si ce futur dépend d'un passé imaginaire, on risque de répéter les mêmes erreurs que celles des modèles hétéronormatifs de l'histoire, c'est-à-dire de créer des figures mythiques exemptées de la critique[5] (Noss, 2012 :

5. « [Q]ueerness for Edelman must be the disruptive force against the future and identity itself. He dismisses the desire of memory and wholeness, contending that the

131). Pourtant, les personnages dans les légendes *queer* que ces écrivains dévoilent sont loin d'être parfaits ou idéalisés, même s'ils existent dans des univers magiques. Leurs pouvoirs magiques ne leur permettent pas d'échapper à la reproduction hétérosexuelle dans la promulgation de leur magie, de leurs histoires ou de leur queerité. Victimisés qu'ils soient, les fantômes qui hantent ces textes ne sont pas innocents. Pourtant en répétant les erreurs sociales du passé, ils avertissent un nouveau public que la violence contre les personnes dans les marges risque toujours de resurgir. La Mariecomo révèle que la magie – la chose qui la rend la plus *queer* – a une provenance hétérosexuelle. Toutefois, l'ancêtre qui a transmis cette magie est étrange, voire étrangère.

> Ielle, la Catin, n'était pas une sorciére comme les autres sorciers de la Côte, parce qu'alle était une Négresse. Alle a corvé quand j'avions dans les vingt ans. C'était de la parenté à mon pére Johnnie Catin. Eche pense qu'a devait avoir dans les cent ans quand qu'alle a levé les pattes. Alle avait venu au monde là-bas, dans le Sud des États. Sa mère venait de Couba et ielle itou était une sorciére. A' faisait du voudouse… (Brun, 2006 : 68)

Toute sa vie durant, la Catin avait beaucoup d'enfants et elle s'est mariée plusieurs fois avec des hommes acadiens qui, dans la légende, sont tous devenus ses victimes. « [L]e monde disiont qu'a' faisait corver ses hommes avec ses catins à voudouse » (68). D'un côté, La Mariecomo et le monde de sur les Borgitte sont les descendants des rescapés de la tentative de génocide envers les Acadiens. De l'autre côté, ils descendent de la reproduction forcée systématique de la traite négrière et de l'esclavage. La Catin est une figure étrange en qui se fusionnent ces héritages, mais qui les renverse par la même action. Grâce à sa capacité reproductive, sa puissance la continue et l'invasion devient un acte féminin. Elle peuple une autre civilisation de sa progéniture et ses connaissances magiques d'un autre monde. Elle crée une histoire alternative que ses descendants pourront raconter en forme de performances gratifiantes de rébellion et de revanche historique.

Le but de ces performances ne consiste pas à remplacer l'histoire telle qu'on la connaît, mais à régénérer les perspectives subalternes sur les évènements historiques et le discours historique officiel. L'Utopie ne réside pas

---

problematic consequence of a politic based on an imagined past that reflects our desire for 'eventual self-realization' is that it leaves universalizing figures insulated from critique (2004, l0). » (Noss, 2012 : 131) ; Voir aussi Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia : The Then and There of Queer Futurity.* New York : New York University Press.

dans le passé, mais dans l'acte d'interpréter le passé dans l'espoir d'un avenir plus juste et inclusif. L'histoire et l'imaginaire s'entrecroisent dans les légendes. En s'éloignant de la réalité, la performance peut inspirer des actions imprégnées de la potentialité de changements sociaux[6] (Dolan, 2001 : 457). Là encore, il est difficile d'éviter un langage hétérosexuel de reproduction. Même dans le contexte des performances homosociales de *Chronique d'une sorcière de vent*, la narratrice Maillet tombe dans une métaphore d'insémination lorsqu'elle décrit la séduction de désirs interdits et de légendes reculées :

> J'écoutais chanter l'âme d'un peuple qui, faute de mots savants, traduisait ses angoisses et ses émerveillements dans des airs qui me traversaient la peau et m'imprégnaient de Carlagne. Trois quarts de siècle après sa disparition, elle flottait sur Rogersville comme l'inaccessible, et par conséquent l'interdit. (Maillet, 1999 : 238)

La présence fantomatique de Carlagne et les voix perdues de son peuple lui parlent comme par magie. Il s'agit de la même magie qui rend étrangement possibles la fertilisation et la gestation simultanée de Carlagne. Le fait que Maillet et Brun se fondent sur un passé de reproduction hétérosexuelle n'invalide pas la futurité *queer* de ces textes. Une critique de l'hétéronormativité n'exige ni l'exclusion des enfants ni la prohibition de divers modèles pour la futurité parce qu'une futurité *queer* insiste plutôt sur le potentiel imaginatif des personnes les plus éloignées du modèle universel d'hétérosexualité masculine[7] (Noss, 2012 : 131-32). Contrairement à l'univers de *La Mariecomo*, la magie n'est qu'une métaphore chez Antonine Maillet, mais elle est quand même un signal que les personnages de légendes obscures font autant pour contribuer à un portrait complet d'une nation que les histoires qui ne sont pas marquées par la différence. Leur contribution est peut-être encore plus importante, parce que la magie et la différence nourrissent la création des légendes et de performances utopiques d'un avenir meilleur.

---

6. *« [I]n order to pretend, to enact an ideal future, a culture has to move farther and farther away from the real into a kind of performative, in which the utterance, in this case, doesn't necessarily make it so but inspires perhaps other more local "doings" that sketch out the potential in those feignings. »*

7. *« Maintaining a critique of heteronormative futurity does not require that we prohibit movements toward creative futures of diverse and incomplete configurations or decry the inclusion of literal children in our communities. Keeping a space for futurity—insisting on imaginative potential of Utopian proportion—is perhaps most important for those subjects furthest from the presently universal white, hetero, upper-class adult man. »*

BIBLIOGRAPHIE

Bourque, Dennis (2015*)*. « Antonine Maillet : fondatrice de la littérature acadienne contemporaine ». *Québec français*, vol. 174, p. 63-64.

Bruce, Clint (2005). « Entre passé et éternité » : Le temps me dure d'Antonine Maillet ». *Liaison,* vol. 129, p. 30-32.

Bruce, Clint (2006). « Comment lire un livre dangereux ? », introduction dans Régis Brun, *La Mariecomo*, Moncton, Les Éditions Perce-Neige, p. i-xxv, coll. « Collection mémoire ».

Brun, Régis (2006). *La Mariecomo*. Moncton, Les Éditions Perce-Neige, « Collection mémoire ».

Commission de vérité et réconciliation du Canada, Gouvernement du Canada [en ligne] https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1450124405592/1529106060525

D'Entremont, Carmen (2012). « *Mariaagélas*, *Pélagie-la-Charrette* et le folklore acadien ». *Port Acadie*, vol. 22-23, p. 163-182. doi :10.7202/1014980ar

Dolan, Jill (2001). « Performance, Utopia, and the "Utopian Performative" ». *Theatre Journal*, vol. 53, nº 3, p. 455-479.

Ducharme, Olivier (2015). « Temporalité queer. Résistance et désir ». *PhænEx,* vol. 10, p. 115-132.

Féral, Josette (2013). « De la performance à la performativité », *Communications,* vol. 92, p. 205-218.

Godin, Jean Cléo (1991). « Littérature de l'empremier ». *Francophonies d'Amérique*, vol. 1, p. 57-61.

Goulet, Henry (2016), *Histoire des pensionnats Indiens catholique au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Hammer, Karen (2014). « A Scar Is More than a Wound : Rethinking Community and Intimacy through Queer and Disability Theory », *Rocky Mountain Review,* vol. 68, nº 2, p. 159-76.

Hayes, Jarrod (2016). *Queer Roots for the Diaspora : Ghosts in the Family Tree*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Maillet, Antonine (1999). *Chronique d'une sorcière de vent*. Montréal, Leméac Éditeur Inc.

Miller, James Roger (1996), *Shingwauk's Vision : A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press.

Milloy, John S. (1999), *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press.

Nicaise, Nicolas (2012). « Antonine Maillet : conteuse de l'Acadie ? ou la question du positionnement de l'écrivaine ». *Port Acadie*, vol. 22-23, p. 183-200.

Noss, Kaitlin (2012). « Queering Utopia : Deep Lez and the Future of Hope ». *Women's Studies Quarterly*, vol. 3/4, p. 126-145.

Pellerin, Ginette (réalisatrice) (2009). *Les possibles sont infinis,* Améri Ka Productions Inc, 52 min.

Radio-Canada « La fondatrice du Rideau Vert s'éteint à 93 ans », (2006). http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/303734/palomino-deces.

Runte, Hans R. (1997). *Writing Acadia : The Emergence of Acadian Literature 1970-1990.* Amsterdam, Éditions Rodopi.

Turner, William B. (2000). *A Genealogy of Queer Theory.* Philadelphia, Temple University Press.

Viau, Robert (2011). « Antonine Maillet : « S'emparer du monde comme s'il était son bien propre ». *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 36, nº 2, n. pag. Web. https ://journals.lib.unb.ca/index.php/scl/article/view/18917/20702

Inscrire l'Acadie dans le récit universel : le processus d'universalisation de l'acadianité dans l'œuvre de France Daigle

Jimmy Thibeault
Université Sainte-Anne

France Daigle est l'une des rares femmes à s'être imposées auprès de la critique littéraire et du public comme une auteure majeure du corpus littéraire acadien. Outre Antonine Maillet avant elle, aucune autre femme n'a effectivement pu se hisser aussi haut dans la constellation des auteurs consacrés que sont les Herménégilde Chiasson, Gérald Leblanc, Raymond Guy LeBlanc et Guy Arsenault. Elle n'est pourtant pas la seule femme à avoir produit une œuvre de grande qualité en Acadie. Les œuvres de certaines de ses contemporaines mériteraient sans aucun doute plus d'attention de la part de la critique, comme celle de Dyane Léger, de Rose Després et d'Hélène Harbec qui, au début des années 1980, ont contribué à donner une nouvelle profondeur à la littérature acadienne alors que cette dernière se voulait surtout porteuse d'un idéal national. Chez les auteures récentes, Georgette LeBlanc et Emma Haché sont en voie de devenir des figures emblématiques de leur génération (sans différenciation de sexe) par l'attention que retient leur écriture tant en Acadie que dans l'ensemble du Canada et en Europe. Il est toutefois trop tôt pour élever l'œuvre de ces deux auteures prometteuses au rang des incontournables Antonine Maillet et France Daigle, qui sont devenues avec le temps de véritables ambassadrices de la culture acadienne. Au sujet de Daigle, Monika Boehringer remarque justement que, « [c]onsidérée de nos jours comme une des auteurs franco-canadiens majeurs dont l'œuvre est étudiée en Amérique du Nord et en Europe, [elle] n'a plus à établir sa réputation » (Boehringer, 2012 : xxxi). Les nombreux prix qu'elle a remportés au Canada et à l'étranger depuis

la parution de *Pas pire*, en 1998, de même que la visibilité qu'elle a pu obtenir dans les médias et son implication au sein de la communauté acadienne, notamment par ses chroniques dans l'*Acadie nouvelle*, ont non seulement contribué à en faire une figure connue et reconnue de l'espace acadien, mais également une figure qui influence, voire habite, l'imaginaire acadien récent. Dans son roman *Douze chansons pour Évelyne*, par exemple, Fredric Gary Comeau, laissant de côté les Évangéline et Sagouine habituelles, illustre la portée universelle de la culture acadienne en plaçant dans les mains d'une jeune lectrice japonaise, au Japon, le roman *Pour sûr* (2011) de France Daigle :

> C'est un livre énorme que je reconnais maintenant que je le vois à la lumière du jour. C'est un livre acadien. *Pour sûr*, de la merveilleuse chroniqueuse des envolées linguistiques monctoniennes, France Daigle. Je devrais peut-être trouver étrange d'avoir un morceau de Monkeytown devant moi, entre les mains délicates d'une Japonaise offerte dans toute sa splendeur nue, à quelques dizaines de centimètres de moi, mais je choisis de trouver ça naturel, complètement dans l'ordre des choses. (Comeau, 2016 : 83)

Ce qui était encore impensable pour le narrateur au moment de sa fuite vers le Japon apparaît finalement dans l'ordre des choses : l'Acadie, malgré l'absence d'un territoire politique, malgré sa condition précaire de minoritaire, malgré l'éparpillement diasporique que représente le narrateur lui-même par sa vie à Montréal et ses errances, l'Acadie, donc, participe d'une culture mondiale où s'entremêlent les voix qui se racontent aux autres. À ce titre, la question n'est plus de savoir « pourquoi un livre acadien ? », mais plutôt : « pourquoi pas ? ». Ainsi, France Daigle, d'une manière toute naturelle, représente, chez Comeau, la voix acadienne la plus susceptible de faire entendre celle de l'Acadie entière dans le maelström des voix mondiales porteuses de récits identitaires tous aussi riches les uns des autres.

C'est autour de cette posture de France Daigle en ambassadrice, c'est-à-dire comme porteuse d'une parole acadienne qui aspire à l'universalité, que va porter ma réflexion sur son œuvre. Plus précisément, je tenterai de répondre à la question suivante : comment l'écriture, porteuse d'une parole acadienne, permet-elle d'inscrire l'espace culturel acadien, du moins tel qu'il se dessine dans le regard de l'auteure, dans une représentation globale du monde ? Pourquoi cette voix féminine est-elle parvenue à se faire entendre plus fort que celle des poètes masculins qui ont pourtant œuvré à faire entrer l'Acadie dans sa modernité ? Je m'intéresserai d'abord au contexte de la prise de parole de France Daigle, en tant que parole féminine en Acadie, en mettant son écriture en lien avec la prise de parole moderne des poètes de

Moncton au début des années 1970. J'explorerai ensuite, par une brève analyse des romans de Daigle – en m'arrêtant plus longuement sur *1953. Chronique d'une naissance annoncée* et *Pas pire*, des romans charnières dans son œuvre –, le caractère universel de l'écriture de Daigle et son implication dans la construction d'une image contemporaine de l'Acadie, en rupture avec celle qu'impose d'emblée le récit historique et folklorique du passé.

L'*AUTRE* MODERNITÉ ACADIENNE

Il s'est produit en Acadie, au cours des années 1970 et 1980, un important changement du paradigme servant à définir l'identité acadienne. Ce changement de paradigme consistait à faire passer l'image de l'Acadie fondée sur la ruralité d'un espace communautaire traditionnel, folklorique, passéiste, à celle d'une Acadie qui serait plutôt fondée sur un mode de vie moderne, urbain. En littérature, ce changement a pris forme dans la poésie d'une nouvelle génération d'écrivains qui se donne comme objectif de réinvestir l'imaginaire acadien et de le remodeler à partir des marques de sa modernité et de son urbanité, que représentera la ville de Moncton, revisitant du même coup la forme, les thèmes et la langue du discours identitaire : « Moncton incarnera […] l'urbanité comme lieu de fabrication de la modernité opposée à la ruralité comme lieu de sauvegarde et d'expression de la tradition. » (Boudreau, 2007 : 44) Il s'agissait donc de trouver une manière de réinventer l'espace identitaire acadien dans le but de donner à l'Acadie une voix désormais ancrée dans son présent :

> […] il fallait justement peut-être que l'Acadie se « *désacadise*[1] » pour enfin glisser dans la légende, dans le lisible. […] Ainsi, la « grande cage nostalgique » d'Eugénie Melanson appartenait désormais au passé. Et par une curieuse transmutation, Moncton deviendrait, dans la rupture avec le mythe, une « cité/city » non seulement métonymique, éclatée, fragmentée, mais aussi accueillante de la marginalité de ses chantres, une hypostase de la république des lettres, aussi légendaire, il va sans dire, que le pays lui-même. (Paré, 1998 : 22)

Une Acadie moderne donc éclatée et fragmentée qui deviendrait, par la rupture avec le mythe, un espace culturel défini comme pluriel, en ce sens qu'elle passerait désormais par la multiplicité des voix qui habitent la

1. François Paré emprunte l'expression à Raymond Guy LeBlanc : « Tout un peuple se désacadise au béton Albion ». (LeBlanc, 2012 [1972] : 51)

ville – des voix individualisées par les expériences intimes qu'elles portent et qu'elles inscrivent dans la ville.

Avec le recul, on constate que les voix qui se sont élevées, celles qui ont été le mieux entendues, ont été celles des poètes masculins : Raymond Guy LeBlanc, Guy Arsenault, Herménégilde Chiasson, Gérald Leblanc. Des voix qui s'opposaient à une voix féminine, celle d'Antonine Maillet, qui était alors perçue comme trop traditionnelle, trop folklorique et, de ce fait, trop passéiste. Herménégilde Chiasson résume le rapport de sa génération à l'écriture de Maillet : « […] nous arrivions après une œuvre majeure, celle d'Antonine Maillet, qui va faire passer la littérature acadienne de l'oral à l'écrit, devenant ainsi […] une sorte de mythe incontournable qui depuis jette une ombre dont il est difficile de se départir. » (Chiasson dans Lonergan, 2013 : 7) Il ne faut cependant pas prendre l'opposition des jeunes poètes à l'œuvre de Maillet comme un acte de misogynie, ou quelque chose du genre, mais bien comme un désir de rompre avec une certaine image de l'Acadie qui trouverait son fondement dans la ruralité et dans le mythe. Le « hasard » aura fait que seules les voix masculines ont pu trouver écho dans l'espace littéraire et dans le discours de la critique. Chiasson précise d'ailleurs leur projet : « Il nous restait à écrire le présent puisque le passé l'avait été. Notre projet littéraire allait se concentrer sur le réel, dont le territoire formait une composante inévitable. » (Chiasson dans Lonergan, 2013 : 7) Les voix féminines se font rares en cette période de réinvention d'une Acadie aux prises avec les deux figures passéistes qu'incarnent Évangéline et Antonine Maillet[2] – la première par son regard nostalgique vers un certain idéal de l'Acadie des origines, la deuxième par l'image qu'elle porte d'une Acadie rurale qui peine à s'imposer dans le monde moderne. Léonard Forest peut bien lancer, en 1969, sa fameuse affirmation « Évangéline porte mal la minijupe[3] » (Forest, 2012 : 21), elle n'en demeure pas moins, avec les personnages de Maillet, la figure féminine la plus présente dans l'imaginaire acadien de cette période – et encore aujourd'hui. Pour Forest – comme pour Antonine Maillet, à la même époque[4] –, Évangéline représente la figure d'un passé et

2. On le remarque notamment dans le film *Toutes les photos finissent par se ressembler* d'Herménégilde Chiasson alors que la parole des femmes s'efface derrière la voix masculine du père qui se raconte à sa fille, prétexte au récit.
3. Le texte « Évangéline, qui es-tu ? » est d'abord paru dans la revue *Liberté* en 1969.
4. Antonine Maillet pose explicitement son refus de la figure d'Évangéline pour définir l'Acadie notamment dans les monologues de *La Sagouine* (1971), dans les contes de *Par derrière chez mon père* (1972), particulièrement dans le conte « Fanie », ainsi que dans *Évangéline Deusse* (1975).

d'une nostalgie avec lesquels l'Acadie doit rompre si elle veut enfin affirmer son existence :

> Son regard est tourné vers le passé. Elle pleure longuement une patrie perdue. Debout et stoïque à Grand-Pré (Nouvelle-Écosse), assise et inconsolable à Saint-Martinville (Louisiane), Évangéline rumine un bonheur ancien qui s'est terminé en cauchemar. Mais le temps ne reviendra pas sur lui-même. La fidélité chaste de cette fille douce aux grands yeux sombres s'use dans un silence que nul aujourd'hui n'écoute. (Forest, 2012 : 21)

Pour Forest, comme pour Chiasson, la période des années 1970 devait rompre avec le passé, avec le folklore, pour écrire le présent et l'avenir d'une Acadie qu'ils définissaient comme moderne.

Dans ce contexte de réaffirmation nationale, la parole des femmes, sans être totalement absente, fait difficilement sa place. Dyane Léger, par exemple, la première Acadienne à publier un recueil de poésie en Acadie se verra refuser le manuscrit de son premier recueil, *Graines de fées*, par les éditions d'Acadie. Pourtant, Denise Paquette, en préface d'une nouvelle édition du recueil, se souvient de « l'impression soudaine d'avoir entre les mains un ouvrage nouveau » (Paquette, 1987 : 11) au moment de sa première lecture. Le recueil deviendra finalement le premier à être publié aux éditions Perce-Neige en 1980. Cette difficulté que rencontre la parole des femmes s'explique en partie, selon François Paré, par le fait que l'écriture des femmes se pose en marge du discours qui a cours à ce moment. Dans les années 1970, bien que les poètes cherchent à rompre avec une certaine image passéiste de l'Acadie, on n'en est pas moins dans un cycle national où la parole sert d'abord à définir le collectif. Or, constate Paré,

> [à] même la poésie néonationaliste des années 80, entrelacée, une *autre* modernité acadienne s'est alors écrite, largement l'œuvre de femmes, mettant l'accent sur des motifs d'ouverture à l'altérité, d'une part, et sur des pratiques différentes de la communalité, pratiques spirituelles notamment, d'autre part. […] Et à la marche glorieuse dans la résistance de l'histoire se substituait une pratique active du renoncement au sens. (Paré, 1997 : 119)

Monica Boehringer, plutôt que de parler d'une « *autre* modernité », affirme pour sa part que,

> pour que la modernité advienne réellement et qu'elle s'installe de façon définitive en Acadie, il faut considérer un autre moment décisif, celui de la prise de parole des femmes, des Dyane Léger, Rose Després, France Daigle, Hélène Harbec et Huguette Bourgeois, pour ne nommer que celles qui commencent à publier dans les années 1980. Sans leurs voix distinctes qui enrichissaient

> autrement la littérature acadienne, la poésie contestataire se serait bientôt essoufflée. (Boehringer, 2014 : 174)

Il faut, en fait, accepter cet effet de nouveauté qu'a relevé Paquette à sa première lecture de *Graines de fées* en intégrant au discours littéraire un imaginaire qui se construirait en marge du discours identitaire acadien, non pas pour se détacher du projet, mais plutôt pour l'assumer pleinement en l'intégrant au discours en en faisant un « allant de soi ».

Dès lors, l'écriture devient le lieu d'invention d'un soi qui se positionne dans un réseau de communications plus complexe qui tient désormais compte de l'intimité du lieu habité, de l'individualisation des espaces collectifs et d'un certain positionnement de soi par rapport à un monde moderne de plus en plus marqué par une ouverture culturelle de l'ici à un ailleurs. François Paré abonde en ce sens lorsqu'il signale que la poésie écrite par des femmes joue un rôle important dans la modernité acadienne même si « les luttes d'affirmation nationale ont fini par obscurcir [sa] présence » (Paré, 1997 : 116) :

> De Dyane Léger à Hélène Harbec, de France Daigle à Rose Després, cette poésie réclame la fin du cycle enfermant de l'histoire et le « détournement » de l'écriture vers des préoccupations textuelles où doivent surgir les véritables ferments de l'autonomie et où doit s'affirmer une subjectivité irréductible à ses seules assises communautaires […]. (Paré, 1997 : 116)

Ce positionnement n'exclut pas d'emblée une reconnaissance du sujet acadien au profit d'un sujet entièrement individualisé, mais se pose comme une manière de dire l'Acadie telle qu'elle apparaît dans le regard du soi qui se raconte et qui cherche à se comprendre dans un monde ouvert à l'autre. Le repositionnement du soi, qui se dit Acadien malgré son ouverture au monde, contribue nécessairement à un repositionnement de l'espace identitaire dans l'imaginaire acadien. France Daigle, peut-être plus que d'autres, représente bien ce repositionnement de l'espace identitaire du sujet hors de l'histoire. Paré, encore, remarque au sujet de l'écriture de Daigle que, chez elle, la « frontière de l'espace identitaire […] ne peut plus être close, mais elle doit plutôt scintiller comme un lieu d'accomplissement du désir, une fracture continuelle et continuante du territoire » (Paré, 1997 : 116).

C'est ce positionnement de l'espace identitaire chez France Daigle que je propose maintenant d'explorer en m'intéressant plus particulièrement à l'appropriation de l'espace acadien, auquel Daigle, par son écriture, donne une toute nouvelle profondeur, pour l'ouvrir à l'universel. En ce sens, je postule d'entrée de jeu que France Daigle parvient à négocier les tensions

qui prennent forme dans le contexte minoritaire entre le besoin d'affirmation identitaire et le désir du sujet de se dégager des frontières de son identité pour rejoindre une certaine universalité, c'est-à-dire pour inscrire son expérience sur une échelle humaine, pas uniquement acadienne. Comme l'ont souligné plusieurs chercheurs, les littératures en contexte minoritaire sont dépendantes du contexte identitaire dans lequel elles s'inscrivent, les plaçant d'emblée, selon les mots de Pacale Casanova, sous « l'emprise politico-nationale » (Casanova, [1999] 2008 : 68). François Paré souligne également le poids de la « vocation nationale des œuvres littéraires » en contexte d'exiguïté :

> [la] vocation nationale des œuvres littéraires est une pure abstraction. Mais elle détermine toute l'historiographie littéraire, la constitution canonique des écrits en regroupements unitaires nationaux (la littérature française, la littérature togolaise, la littérature polonaise, etc.), et l'exclusion ou la mise sous silence d'un très grand nombre de littératures minoritaires ou coloniales n'obéissant pas aux critères de développement du nationalisme moderne (Paré, [1992] 2001 : 31-32).

Lucie Hotte parle, pour sa part, d'un « asservissement » puisque « le lien de dépendance postulé est toujours perçu de façon négative par la critique majoritaire et très souvent par les artistes minoritaires alors que les acteurs sociaux, les élites, en milieu minoritaire ont plutôt tendance à croire que c'est la fonction même de la littérature » (2013 : 130). Une telle réception « politico-nationale », identitaire, explique en partie pourquoi les œuvres, plus intimistes, des Acadiennes se sont vues marginalisées par rapport à l'écriture plus nationaliste de leurs collègues masculins.

Malgré le poids identitaire qui reste somme toute assez présent en Acadie, France Daigle est parvenue à s'imposer en se jouant, en quelque sorte, de « l'emprise politico-nationale » alors que son écriture s'ancre d'emblée dans l'existence du sujet acadien pour ensuite, dans le jeu stylistique qui renvoie souvent à une sorte de poétique de l'encyclopédie, inscrire cette « acadianité » du sujet dans un récit qui ouvre les frontières de l'espace identitaire et qui permet les interférences culturelles. Benoit Doyon-Gosselin s'interroge sur le possible désir de l'auteure de formuler un projet visant à « faire société » (2012 : 297-298), selon l'expression de Joseph Yvon Thériault, par l'appropriation de l'espace, dans les romans depuis *Pas pire*, en accordant une place importante « à la réalité géographique des villes limitrophes de Moncton et de Dieppe au Nouveau-Brunswick, mais aussi à leur cartographie humaine, en les saisissant comme des lieux habités » (Doyon-Gosselin, 2012 : 298). Mais cette appropriation de l'espace acadien ne signifie pas

qu'il y a un repli identitaire du sujet ; au contraire, l'espace scripturaire devient plutôt le lieu de l'universalisation de l'espace identitaire acadien par le biais du rapport intime qu'entretient son sujet, dans la « cartographie humaine », avec un monde qui n'est jamais complètement étranger à l'Acadie. En négociant ainsi les tensions entre le « politico-national » et l'universel, France Daigle parvient à donner au récit acadien une véritable portée universelle.

L'ÉCRITURE DE FRANCE DAIGLE : ACADIANITÉ ET UNIVERSALITÉ

L'écriture de France Daigle s'inscrit donc dans le sillage des auteurs acadiens qui ont voulu donner à l'Acadie une image moderne, urbaine, qui serait, comme le dit Raymond Guy LeBlanc dans son poème « Je suis Acadien », « déchirée vers l'avenir[5] ». La modernité qu'elle met en scène, du moins dans ses premiers romans, cherche cependant moins à réinventer l'Acadie qu'à rompre avec les formes traditionnelles du récit en le déconstruisant et en le fragmentant. Monica Boehringer constate d'ailleurs que la réception critique du premier roman de Daigle, *Sans jamais parler du vent*, a principalement mis de l'avant le caractère moderne de la recherche formelle qui traverse ce roman. Si pour Claude Beausoleil, le roman est non seulement associé « à la modernité en général, mais plus précisément au mouvement de la "littérature acadienne moderne" représentée par Gérald Leblanc, Herménégilde Chiasson, Dyane Léger et autres » (Boehringer, 2008 : 138), pour d'autres, ce qui retient l'attention, c'est surtout l'ouverture de l'espace culturel acadien vers une parole universelle. Raoul Boudreau et Marguerite Maillet remarquent notamment que le jeu formel et langagier de Daigle renvoie à « l'expérience même des limites de l'existence » (1993 : 738). Pour eux, France Daigle « représente […] le meilleur exemple de l'ouverture de la littérature acadienne vers la diversité et l'universalité[6] ». Si les romans subséquents intègrent plus directement l'Acadie dans le discours – bien que, souligne Monika Boehringer, l'Acadie se veut implicite dans *Sans jamais parler du vent*[7] –, ils n'en conservent pas moins la forme d'un

5. La fin du poème va comme suit : « Je suis Acadien/Ce qui signifie/Multiplié fourré dispersé acheté aliéné vendu révolté/Homme *déchiré* vers l'avenir » (LeBlanc, [1972] 2012 : 57).
6. *Ibid.*
7. Dans un article publié dans *La Nouvelle Barre du jour*, France Daigle explique le processus d'écriture qui a conduit à *Sans jamais parler du vent* et précise : « […] j'avais la ferme intention d'écrire un livre le plus détaché possible de tout lieu

récit qui se construit par fragments, faisant de l'expérience acadienne un fragment qui trouverait sa place dans une sorte de mosaïque humaine figurative de l'universelle.

Cette fragmentation comme mode d'écriture chez France Daigle a déjà fait l'objet de nombreuses études qui ont « souligné la méfiance de [l'auteure] à l'égard de tout récit dogmatique qui chercherait à imposer une lecture unique de l'histoire » (Paré, 2004 : 49). François Paré souligne cependant que, « chez bon nombre de critiques, la fragmentation de la phrase et de la trame narrative chez Daigle est ramenée à une problématique identitaire, propre à une collectivité acadienne disloquée par l'histoire de la déportation et par la minorisation subséquente » (2004 : 49). Une lecture qui s'explique du fait que l'intégration de l'Acadie dans ses œuvres, particulièrement dans ses romans récents, ne se limite pas à de simples références anodines liées à l'espace ou au contexte d'écriture, mais qu'elle participe activement à la réflexion qu'ont certains personnages sur leur propre présence au monde. Jean Morency constate, à ce propos, que la « [r]éalité acadienne est pourtant donnée comme allant de soi, sans aucune velléité d'affirmer ou de revendiquer une identité essentiellement définie par son côté pittoresque, comme c'est le cas pour Antonine Maillet, par exemple. Chez France Daigle, la condition acadienne correspond à un épiphénomène de la condition humaine toute entière, sans y être réductible » (2004 : 10). Pour faire une analogie avec le roman *Un fin passage*, cette Acadie « qui va de soi » apparaît en quelque sorte, chez Daigle, comme le morceau d'un casse-tête qui trouverait sa place, avec la même importance, parmi les autres morceaux d'une humanité dont les fragments, bien assemblés, ouvrent à l'universel.

Ainsi, plutôt que de lire la fragmentation des romans de France Daigle comme représentative d'un espace identitaire marqué par le traumatisme

---

reconnaissable, un livre aussi individualiste qu'il s'en puisse, un livre pas acadien quoi ! (Daigle, [1986] 2012 : 242). Or, précise-t-elle : « Et dans cette détermination à échapper à un bavardage inutile, je me suis trouvée à produire "textuellement" une caractéristique fondamentale de la psyché acadienne, soit une retenue, un silence, que côtoie par ailleurs une langue fort imagée. Le phénomène m'apparaît d'autant plus intéressant quand je regarde les pages de *Sans jamais parler du vent* et que je vois ce paysage typiquement acadien, c'est-à-dire une ligne d'horizon, créée par "la mer du texte" en bas de page et, en haut de page, par l'infini, sinon le vide inquiétant d'une réalité ou d'une langue trop truquée. » (Daigle, [1986] 2012 : 242). Sans jamais parler directement de l'Acadie, cette dernière aura donc habité, malgré tout, le récit.

d'une grande rupture historique ou le processus de minorisation qui a suivi[8], il y a lieu de se demander si cette fragmentation du récit ne serait pas l'aboutissement de cette universalité de la condition acadienne qu'on a pu relever dans son premier roman. Les fragments de cette Acadie « qui va de soi » qu'on retrouve dans les romans de Daigle ne représenteraient-ils pas en quelque sorte l'intégration de l'expérience acadienne à l'expérience universelle ? Il en va ainsi des petits moments de vie qui sont décrits dans les premiers romans et qui ne portent pas d'emblée d'étiquette identificatoire, de sorte qu'ils pourraient être vécus aussi bien en Acadie qu'ailleurs. Même les moments qui sont rattachés à l'Acadie, de près ou de loin, s'inscrivent dans le récit universel alors qu'ils se superposent à des récits autres, portant sur l'ailleurs et sur la découverte du monde. Dans *Variations en B & K*, par exemple, la narration met en relation, à travers des descriptions d'espaces culturels, l'Acadie et le Moyen-Orient, qui, au premier regard, n'ont rien à voir ensemble. On retrouve notamment, dans la description d'une photo imaginaire, la superposition du mode de vie d'éleveurs de chameaux bédouins et d'Acadiens forcés à l'enracinement :

> Éleveurs de chameaux, animal robuste qui peut rester trois jours sans boire, on appelle Chammars ces Bédouins qui nomadisent depuis Mossoul jusqu'au Nedjed, avec marché chamelier à Boureida. Ci-contre, ne pratiquant plus la chasse (chevreuil, outardes), et la pêche étant devenue bureaucratique avec papiers à signer et tout, nombre d'anciens de Kouchibougouac vivent

8. Donc une Acadie fragmentée qui correspondrait à celle que décrit Carlo Lavoie, en introduction à *Lire du fragment : analyses et procédés littéraires*, qui pose d'entrée de jeu le fragment sous le signe de la blessure, de la mutilation, qui accompagne forcément le procédé de fragmentation : « Comme dans le cas de la bouteille fracassée, la blessure, le mal, semble toujours apparaître, non seulement lorsqu'elle se casse, mais aussi au moment où l'on tente de récupérer les morceaux pour rassembler le tout dont ils sont issus. Le mal se présente également lorsque l'on a oublié certains morceaux et que l'on veut rassembler les pièces détachées de sa vie. » (Lavoie, 2008 : 10) C'est sous le signe de cette blessure, représentée par la grande déchirure que constitue la déportation, que Lavoie inscrit l'Acadie : « Souvenons-nous aussi que l'Acadie possède une géographie particulière[, puisqu'elle est divisée entre plusieurs provinces canadiennes et états américains.] Même si elle est partout, elle est nulle part. […] Des familles acadiennes sont concentrées dans certaines régions des Maritimes. D'autres sont éparpillées ailleurs en Amérique du Nord et en Europe. » (Lavoie, 2008 : 12). Les récits fragmentés de l'Acadie seraient le résultat d'un éclatement violent du corps collectif, une blessure profonde qui aurait eu comme résultat d'isoler des parties incomplètes d'Acadie. La littérature serait porteuse de cette blessure indissociable de la destinée acadienne.

> aujourd'hui dans des villages où ils regardent passer les autos, s'ennuient de l'eau. (Daigle, [1985] 2016 : 23)

Ici, en superposant deux espaces, deux modes de vie, le texte fait de l'Acadie un lieu comparable à d'autres lieux, brisant du même coup son isolement symbolique, c'est-à-dire en le sortant de la marge qui confine l'Acadie dans ses retranchements mythiques et à son drame historique que représente la déportation. La profondeur que gagne l'ici dans sa comparaison à l'ailleurs permet, plutôt que d'effacer la particularité à l'universel, de mieux comprendre les enjeux qui se vivent en Acadie, à Kouchibougouac, dans le contexte du récit : la comparaison met effectivement en avant-plan le poids de la perte et de l'effacement d'un mode de vie qui définissait les « anciens de Kouchibougouac », aujourd'hui confinés à la sédentarité et à l'ennui. Il ne s'agit certes que d'un court extrait, mais l'ensemble du roman repose sur cette mise en relation entre les Acadiens et les Bédouins, entre l'Acadie du Nouveau-Brunswick et le Moyen-Orient, pour faire entrer l'expérience acadienne dans l'histoire, plus large, des peuples. D'ailleurs, l'utilisation de l'autre pour donner du sens à l'expérience du soi ne se fait pas à sens unique, puisque, dans la progression du récit, il est aussi question de la sédentarisation des Bédouins nomades dans le contexte de la découverte du pétrole. Benoit Doyon-Gosselin, dans l'étude qu'il propose du roman, montre bien comment les enracinements, les déracinements, les errances et les métamorphoses que subissent les deux peuples unissent finalement les Acadiens et les Bédouins dans un même enjeu, qui est celui de survivre et de constamment se définir :

> En terminant, on peut avancer que les variations spatiales en B et K, de Bassorah à Kouchibougouac ou Kaiyrak, montrent que les propositions de monde demeurent semblables dans le récit. Le récit établit un pont entre deux espaces, deux balises territoriales et l'infrastructure réside justement dans les liens latents entre les différents peuples. L'avenir appartient à ceux et celles qui construisent une maison. Bref, pour les Acadiens expropriés et pour les Bédouins sédentaires, la maison représente l'enracinement dans l'errance. (Doyon-Gosselin, 2007 : 390)

Chez Daigle, l'expérience acadienne ne se vit donc pas en marge de l'Histoire, mais dans l'Histoire par l'ajout de son récit aux histoires humaines.

L'universalité du récit daiglien apparaît donc subtilement dans l'accumulation d'informations portant sur l'Acadie, d'une part, et sur les peuples du monde, d'autre part ; lorsque ce n'est pas sur un espace non identifié qui pourrait être n'importe où. Ce procédé, qui amène un certain éclatement

du récit, voire l'absence d'un récit narratif continue, dans les premiers romans, ne disparaît pas avec la construction de romans plus narratifs à partir de *1953. Chronique d'une naissance annoncée*. Au contraire, si les fragments de vie décrits dans une forme poétique ont permis de donner, dans les premiers romans, une certaine universalité à l'expérience acadienne, l'aspect plus narratif des romans récents permet de donner clairement une voix à cette universalité acadienne. Autrement dit, une fois l'expérience acadienne inscrite dans une expérience universelle, l'écriture de Daigle deviendrait la voix acadienne qui s'ajoute, dans toute sa légitimité narrative, à la polyphonie des voix humaines. *1953* illustre particulièrement bien cette ouverture à la polyphonie universelle alors que le récit de la naissance de Bébé M., à Moncton – récit en quelque sorte de la naissance de l'écriture chez l'auteure –, se fait en parallèle avec le récit des grands événements qui se produisent en même temps dans le monde occidental : « la mort de Staline, le couronnement d'Elizabeth II, la découverte de l'ADN, la publication du *Degré zéro de l'écriture* » (Daigle, [1995] 2015 : quatrième de couverture[9]). Le récit de ces grands événements s'intègre au roman de manière tout à fait naturelle, non pas par la superposition désincarnée d'une narration omnisciente, mais par les voix de Garde Vautour, qui s'occupe de Bébé M. à l'hôpital, et de la mère de Bébé M. C'est par la lecture du journal *l'Évangéline* que les deux femmes ont accès au récit d'un monde en pleine mutation. La mission de *l'Évangéline* en fait d'ailleurs un « journal qui permettrait aux Acadiens de ne pas être retranchés du réseau névralgique de la terre. La mission ne tombait pas à plat. » (*1953* : 31) Et pour cause, Garde Vautour consulte chaque matin la chronique « "Autour du monde", une collection de nouvelles brèves relatant toutes sortes d'événement et d'incidents d'importance variable. C'est un peu à partir de cette chronique que Garde Vautour se faisait un portrait global de l'humanité » (*1953* : 31). Si le portrait n'est pas toujours exact, si Garde Vautour (pas plus que la mère de Bébé M. d'ailleurs) ne parvient pas toujours à saisir les subtilités des événements, il n'en demeure pas moins que *l'Évangéline* permet à la fois de constituer un regard critique sur le monde et, surtout, sur son monde. C'est ainsi que les deux femmes, sur la question du communisme, en arrivent à se méfier de la parole d'un caporal américain d'origine acadienne alors que leur premier réflexe est de voir en lui une parole enfin digne de confiance, parce que familière :

9. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *1953*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

> Et même si le témoignage du professeur Hong Lew leur semblait honnête, il venait de trop loin pour que les deux femmes puissent se faire une idée absolument juste de la vie derrière le rideau de fer. Le témoignage susceptible de faire pencher la balance arriva quelques mois plus tard. En effet, un Acadien de Lewisville, un Maillet originaire de la baie de Bouctouche, avait vu les Rouges de près : enfin quelqu'un que l'on pouvait croire. Blessé par un éclat de mortier, ce caporal de l'armée américaine avait été prisonnier des communistes en Corée pendant 26 mois. Ses proches, des Cormier, des Maillet, des Goguen, des Richard et des Bastarache, accueillirent son retour avec une joie débordante. *L'Évangéline* ne rata pas l'occasion. (*1953* : 55)

Le récit du caporal reste finalement assez vague et la mère de Bébé M. « conclut, pour aller au plus rapide, que le pauvre soldat n'avait probablement pas vu grand-chose d'autre du monde communiste que son camp de détention » (*1953* : 56-57). Malgré la déception que peuvent ressentir la mère de Bébé M. et Garde Vautour face au récit du caporal Maillet, il n'en demeure pas moins que le caporal prend part, d'une manière ou d'une autre, à l'Histoire. Plus loin, l'implication de l'Acadie dans le grand récit du monde devient encore plus explicite alors que l'Acadie, aussi isolée puisse-t-elle être, n'échappe pas aux grandes « avancés » du monde. L'Acadie, en effet, ne sera pas complètement étrangère à la course à l'armement nucléaire qui se joue entre les grandes puissances au milieu du XX^e^ siècle :

> Même si l'Acadie semblait à l'écart de cette course à l'armement, elle n'y était pas absolument étrangère. La fièvre nucléaire avait propulsé l'uranium à la place de l'or comme métal précieux […] Le 31 août, à côté de l'article relatant l'arrivée de M^gr^ Leménager dans son futur diocèse de Yarmouth, *l'Évangéline* faisait état de la découverte de ce que l'on croyait être un riche dépôt d'uranium à Hampton, non loin de Saint-Jean […] Hampton deviendrait peut-être une ville florissante comme Bathurst, où on avait découvert un imposant dépôt de minerai […]. (*1953* : 138-139)

En somme, le récit acadien, par son existence même, rejoint nécessairement le récit mondial… à moins que ce ne soit l'inverse ?…

Quoi qu'il en soit, *1953* est un roman au récit multiple qui donne à la parole une force universelle, peu importe le point spatial d'où il provient : si le contexte géographique influence le récit, il n'est pas le seul, puisque l'ouverture aux récits autres permet en même temps de mieux définir le récit sien. Ceci est d'autant plus vrai chez Daigle que le roman se pose d'emblée sous l'égide du *Degré zéro de l'écriture* de Roland Barthes, c'est-à-dire d'un point de départ qui n'est pas étranger au rapprochement biographique entre Bébé M. et France Daigle elle-même. Le prétexte du roman est celui du

séjour à l'hôpital de Bébé M. qui souffre de la maladie cœliaque et qui « se montre imperméable aux nutriments nécessaires à sa survie » (*1953* : 26). C'est cette condition qui justifie finalement le récit des grands événements qui, comme le précise le sous-titre du roman, devient la *chronique d'une naissance annoncée*, qui est sans aucun doute celle de l'écriture chez Daigle. Le lien à Barthes trouve alors tout son sens, puisque la langue de l'écrivain selon Barthes, telle que la présente la narration, « *est comme une Nature qui passe entièrement à travers la parole de l'écrivain, sans pourtant lui donner aucune forme, sans même la nourrir : elle est comme un cercle abstrait de vérités, hors duquel seulement commence à se déposer la densité d'un verbe solitaire*[10] » (*1953* : 26). Pourtant, cette langue « *qui s'élabore à la limite de la chaire et du monde* » (*1953* : 26) en vient finalement à entrer dans le monde par le récit de ses histoires. De sorte qu'à la fin du roman, au moment de la guérison de Bébé M., qui commence à absorber la nourriture, la publication de *L'innommable* de Samuel Beckett vient s'opposer en quelque sorte au *Degré zéro de l'écriture* – et à l'attribution du prix Nobel à Churchill, qui amène certains à croire « que les membres de l'Académie suédoise des lettres s'étaient fourvoyés, qu'ils avaient pris le Personnage pour l'Histoire » (*1953* : 28) – justement par l'intégration du récit, même dans son absurdité, à une réflexion plus large sur la condition humaine, sortant ainsi du « verbe solitaire ». Dès lors, la vision du monde et de l'Acadie est appelée à changer et, au moment de décerner le Nobel à Beckett, en 1969, « il fut démontré que la notion d'idéalisme épousait celle de l'intégrité et qu'à ce titre, même *située au voisinage du néant*, l'œuvre de Beckett *renferme un amour du genre humain qui se charge de plus en plus de compréhension au fur et à mesure qu'il plonge dans l'abjection* » (*1953* : 172-173). Toujours autour du Nobel, son attribution à Claude Simon en 1985 devient l'occasion de souligner l'apport du nouveau roman français en enrichissant « l'art épique d'*une toile très serrée et suggestive de mots, d'événements et de milieux, avec des glissements et des rapprochements d'éléments amenés par une autre logique que celle qu'impose la continuité réaliste du temps et de l'espace* » (*1953* : 173). Daigle, par cette digression qui nous amène jusqu'en 1985, semble marquer l'évolution de sa propre écriture et, surtout, de son inscription dans la littérature acadienne : son récit fragmentaire, qui ouvre l'espace acadien aux récits qui marquent l'histoire planétaire, porte une nouvelle vision de l'acadianité qui ne pourra qu'intégrer le récit acadien. Plus loin, la narration précise : « Armés des termes *fécond*, *productif* et *prometteur*, ils [les membres du jury qui décerne le Nobel] n'hésitaient plus à sortir les pionniers de l'ombre pour les porter à l'attention

10. Sauf avis contraire, l'italique représente des segments déjà soulignés dans le texte cité.

du public international parce qu'ils jugeaient que la récompense des récompenses littéraires devait être utile tant à l'humanité qui écrit qu'à celle qui lit. » (*1953* : 173) En définitive, le « degré zéro de l'écriture » aura été le passage du récit linéaire, très certainement entendu dans la forme du récit traditionnel acadien, à un récit éclaté, moderne, voire postmoderne, qui est porteur d'un sens universel.

SORTIR DU « PÉTRIN HISTORIQUE » DANS *PAS PIRE* : RÉTABLIR LA PAROLE ACADIENNE DANS L'ESPACE UNIVERSEL

La parole qui se forme dans *1953* s'affirme davantage dans *Pas pire*, le roman suivant, qui entame un cycle romanesque qui mettra notamment en scène les aventures du couple Terry et Carmen – cycle constitué de *Pas pire*, *Un fin passage*, *Petites difficultés d'existence* et *Pour sûr*. Ici, la parole s'affirme dans un jeu de ruptures qui amène les personnages, dont l'alter ego de l'auteure, à se défaire d'un état d'emprisonnement culturel dans lequel les confine leur identité acadienne. Cette affirmation conduira d'ailleurs le personnage France Daigle à se rendre, en France, sur le plateau de *Bouillon de culture*. C'est dans cette affirmation qu'apparaît plus nettement, chez Daigle, le désir de rompre avec un discours traditionnel acadien pour en arriver à assumer une parole définitivement sienne et pour inscrire cette parole dans le récit universel. Certes, la référence au passé acadien est nettement inscrite dans le récit, mais pas de manière à raviver la blessure acadienne, tel que certains, à l'instar de Carlo Lavoie, ont pu le voir dans la fragmentation du récit, encore moins pour déterminer la condition identitaire des personnages. Le passé acadien, associé au récit traditionnel, ne joue pas nécessairement un rôle déterminant dans le devenir des personnages ; si la référence au passé y intervient, il s'agit toujours d'un passé récent qui remonte, au plus loin, à l'enfance des personnages. C'est notamment le cas de la narratrice, France Daigle, qui parle au début du roman du Dieppe de son enfance et des gens qui l'entouraient et qui ont contribué à façonner ce qu'elle est devenue en tant qu'individu :

> Dans notre cas, le plus difficile n'était peut-être pas de naître, mais de naître à quelque chose. Nos efforts en ce sens se manifestaient d'abord dans la petite école Acadie en face de l'église, un bâtiment gris de deux étages, tout à fait carré. C'était l'école des première, deuxième et troisième années. On y faisait notre apprentissage sous l'œil vigilant des deux madames Cormier, de madame LeBlanc, de mademoiselle Melanson, de mademoiselle Cyr et de madame

> Dawson. Au début, je faisais mes *m* et mes *n* avec trop de bosses. La maîtresse avait fini par perdre patience et cela m'avait fait pleurer.
>
> Je parle du Dieppe de mes amies d'école Cyrilla LeBlanc, Gertrude Babin, Debbie Surette, Louise Duguay, Charline Léger […]. (Daigle, [1992] 2002 : 18-19[11])

On relève ici le caractère anodin de l'anecdote : il ne s'agit pas de poser le récit sous le signe de la vie acadienne héritée d'une histoire chargée de drames et de luttes propres à la condition de minoritaire. Au contraire, le récit de la narratrice se construit à travers l'accumulation d'expériences intimes qui font de la mémoire un récit anecdotique auquel participent d'autres individus qui ne sont pas réductibles à leur condition d'Acadiens, mais qui se définissent dans leur individualité, d'où l'importance de les nommer.

Si la mémoire courte, l'accumulation de petits souvenirs liés à l'enfance, se pose comme lieu de l'apprentissage du soi, la mémoire longue, celle qui définit traditionnellement la collectivité, n'est pas, comme je l'ai déjà souligné, complètement absente du récit. Au contraire, elle hante les personnages, mais dans la distance, comme une source inatteignable qui jette son ombre sur la définition du soi. En fait, le rapport trouble que le roman établi entre l'identité des personnages et l'Histoire apparaît au début de la citation précédente, c'est-à-dire dans la difficulté avouée qu'énonce la narratrice de « naître à quelque chose » tellement, en Acadie, le passé pèse lourd sur la définition du soi. Ce passé, qui trouve sa source dans le traumatisme historique que représente la déportation pour les Acadiens, apparaît vaguement dans l'image de la rivière Petitcodiac pour laquelle la narratrice, enfant, n'avait pas « une très grande affection » puisqu'elle « n'avait pas d'odeur, coulait sans bruit » : « Mais cette rivière quasiment absente prenait une dimension surréelle chaque fois qu'un pétrolier Irving s'amenait pour remplir les immenses réservoirs blancs situés tout à fait dans son coude, à l'embouchure du ruisseau Hall […] L'impression de cette arrivée un peu sournoise a laissé en moi des traces indélébiles. » (*PP* : 28) Comme s'il y avait un danger, un drame qu'on n'a pas connu, mais pourtant bien présent en soi : « Encore aujourd'hui, chez ma thérapeute, je ne peux jamais prévoir si je devrai m'étendre sur le dos ou sur le ventre. Je ne sais pas s'il faudra, ce jour-là, redresser ma colonne ou débloquer mes chakras. » (*PP* : 28). Il est intéressant que ce drame historique qui habite la narratrice ne soit jamais directement

11. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *PP*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

nommé, comme s'il appartenait à l'indicible dans un contexte où la narratrice et les personnages Carmen et Terry cherchaient à naître à quelque chose qui ne serait pas prédéterminé par le récit historique.

Ce désir de rompre à l'histoire apparaît d'ailleurs dans la géographie du lieu habité et, surtout, dans la manière d'habiter le lieu. Benoit Doyon-Gosselin et Jean Morency ont bien démontré comment la division de l'espace dans *Pas pire* représente une rupture avec tout rapport nostalgique à l'origine, proposant plutôt « une lecture ironique du passé […] qui dénonce justement, sur le mode de l'humour, la nature statique et étouffante du passé et de la tradition » (2004 : 72-73). Dans cet espace, Dieppe se veut un lieu de transition où se rencontrent deux artères importantes, soit l'avenue Acadie, qui mène au lieu de la sacralisation de la mémoire en Acadie, c'est-à-dire à Memramcook, et la rue Champlain, qui représente le lieu de la mobilité puisqu'elle conduit vers l'aéroport. La narratrice avoue cependant qu'il lui est impossible d'emprunter la route menant à Memramcook, au « berceau de la Renaissance acadienne », puisqu'elle souffre d'agoraphobie et que de quitter la ville, même pour se rendre à la source pour puiser de l'eau, lui est impossible. Un aveu qu'elle fait à sa voisine et qui provoque une grande émotion chez cette dernière :

> Ses yeux se remplirent d'eau quand je lui expliquai que j'étais incapable de traverser seule, en auto, le portage qui sépare Fox Creek de La Hêtrière, pour me rendre dans la vallée Memramcook. Il faut dire que Marie pèse plus de deux cent cinquante livres et que les larmes lui venaient surtout à l'idée d'être privée des excellentes tartes qu'on sert au restaurant Chez LeBlanc, en face du terrain de base-ball de Saint-Joseph, dans la Vallée. (*PP* : 69-70)

Que l'émotion de Marie soit davantage associée à la nourriture qu'au lieu sacré de la Renaissance acadienne est particulièrement intéressant, puisque le lieu se trouve ainsi réduit à l'expression d'une mémoire courte, d'une sensation intime, soit le souvenir d'avoir mangé une bonne tarte. En même temps, la référence à la nourriture fait écho à la maladie de Bébé M., qui se met à absorber la nourriture dans la foulée de la parution de l'ouvrage de Beckett, moment clé qui semble permettre l'éclatement du récit unique en récits multiples, universels. S'ajoute encore le terrain de base-ball, figure mythique qui tend, malgré ses contradictions, à positionner l'Acadie dans son contexte continental[12], et ce, sans faire référence au Grand dérangement qui a fortement contribué à l'expérience diasporique des Acadiens sur le continent.

12. Voir, au sujet du base-ball comme mythe américain, Michel Nareau, 2007 : 173-204.

Ainsi, les référents traditionnels servant à définir l'espace acadien s'effritent au fil du récit, du moins sur le plan symbolique de la source. Lors d'une de ses tentatives de se rendre à la source d'eau, la narratrice arrêtera finalement dans une « quincaillerie où l'on venait d'installer une toute nouvelle machine distributrice d'eau pure » (*PP*: 128). Face à cette découverte, la narratrice comprend qu'il n'y a plus de raison de se rendre à la campagne pour *se ressourcer* puisque l'espace moderne de la ville offre maintenant ce service :

> […] j'avais sans contredit des choses plus utiles à faire que de perdre mon temps en élucubrations de panique dans la solitude de la campagne, que je devais au contraire me faire un devoir d'aller à la fontaine communale jaser avec mes concitoyens et concitoyennes, que cela me ferait plus de bien pour enrayer ma peur que de me lancer des défis plus ou moins insignifiants, au fond. (*PP*: 128)

C'est lors de cette visite à la quincaillerie, lieu d'évitement, ou de remplacement de la source, qu'elle rencontre Camil Gaudain, ami d'enfance, atteint du sida, qui la convainc finalement de se rendre à l'émission *Bouillon de culture* de Bernard Pivot. L'opposition entre la ville moderne et la campagne traditionnelle, source historique de la nation, se fait alors plus explicite puisque c'est en passant par la source de la quincaillerie que la narratrice surmonte son agoraphobie pour se rendre à Paris. Encore une fois, la narration reprend l'analogie alimentaire pour formuler la rupture qui se fait avec les référents traditionnels alors que le *Bouillon de culture* de Bernard Pivot s'oppose au « bouillon acadien », qu'elle rejette. Lorsqu'elle reçoit l'invitation pour l'émission de Pivot, elle se rend chez Marie : « Quand j'arrivai chez Marie, elle était en train d'éplucher son poulet pour faire un fricot. Je pris mon courage à deux mains, car l'odeur du bouillon de mon peuple me tombe parfois sur le cœur et il m'est de plus en plus difficile, contrairement à mes compatriotes, de tomber en pâmoison devant un bol de fricot. » (*PP*: 60) Si la quincaillerie remplace la source, le « bouillon » de Pivot remplace finalement celui d'une Acadie passéiste, folklorique, perdue dans ses traditions.

Le désengagement par rapport à l'Histoire qui apparaît dans le récit de la narratrice est également bien présent dans les fragments du roman qui mettent en scène Terry et Carmen, où le passé historique des Acadiens se trouve essentiellement associé au tourisme. Plus encore, l'Histoire comme objet touristique est exploitée par la multinationale Irving et repose sur le contrôle de la nature. C'est ainsi qu'est organisé un circuit touristique

acadien sur la Petitcodiac, qui éveille pourtant un malaise identitaire chez la narratrice :

> Il s'agissait en gros d'élargir le lit de la Petitcodiac et d'installer des correcteurs de dérivation ultrasensibles afin de garantir le cours des bateaux de tourisme qui feraient la navette entre Beaumont et le centre-ville de Moncton. Même si la vague du mascaret avait perdu de sa hauteur au fil des ans, les courants, eux, demeuraient si forts qu'aucun bateau n'osait plus s'aventurer sur la Petitcodiac […] Les ingénieurs avaient donc mis au point un système de repérage électronique des courants, ce qui assurerait dans tous les cas des trajets à l'épreuve de la dérive. (*PP* : 93-94)

Dans le souci de reproduction historique, « [o]n construirait même un gigantesque aboiteau dans lequel pénétrerait le bateau de tourisme pour s'assurer de bien faire comprendre aux visiteurs et aux Acadiens eux-mêmes l'ingéniosité de ces écluses de digue aménagée jadis pour protéger les terres contre les fortes crues de la rivière ». (*PP* : 95) Il ne s'agit pourtant que de reconstitution et, alors que Terry doit faire une visite de la Petitcodiac pour des dignitaires français venus à Moncton dans le cadre du Sommet de la Francophonie, la technologie « historique » connaît des ratés, le bateau restant prisonnier dans un « aboiteau géant » : « […] Terry, qui pouvait communiquer avec les techniciens sur la terre ferme par radio maritime, s'affaira à chercher avec eux une façon de sortir cette équipée de l'avenir de ce *pétrin historique*. » (*PP* : 182. Je souligne). La rivière retrouvant sa véritable nature, Terry se voit donc prisonnier de l'image symbolique du succès acadien que représente l'aboiteau. La randonnée historique devient alors, dans l'attente que les courants se rétablissent, un moment où Terry et les dignitaires sont véritablement confrontés au temps qui passe dans ce qu'il a d'irrémédiablement présent.

Et justement, c'est vers ce présent de l'Acadie que le récit de France Daigle conduit. Plutôt que de définir l'espace acadien des personnages dans un récit linéaire, cet espace est défini dans l'accumulation des informations données à travers les différents fragments de récit. On a déjà pu le constater à partir du discours ironique sur le passé : la rupture à l'origine se fait par la superposition des récits de France Daigle et du couple Terry et Carmen. Aussi, le devenir des personnages trouve-t-il sa source non pas dans le passé collectif, mais dans l'accumulation des informations qu'on retrouve dans les autres fragments du récit. Ce devenir reste évidemment imprédictible, comme les courants naturels qu'une reproduction historique pour touriste ne peut contrôler. La vie des personnages se dessine ainsi à la manière des deltas, que certains fragments décrivent :

> Reflétant sans doute la nature et l'esprit des scientifiques qui les ont étudiés et décrits, les deltas comportent des aspects profondément humains : ils commencent par être embryonnaires, puis, lorsqu'ils émergent, ils deviennent enracinés […] On leur attribue des modes d'existence, ils connaissent des ruptures et des accidents. Dans leurs emportements, certains vont jusqu'à tuer. D'autres changent doucement de lit, se subdivisent ou se recréent en sous-deltas qui, comme des enfants, sont tributaires de la capacité et de la compétence de ceux qui les ont formés. D'autres encore changent de route selon les circonstances, passent par-dessus, prennent des raccourcis, se défont de membres excessifs […] Certains débordements ouvrent en riant de nouveaux lits chaque printemps, mettant ici et là des processus en jeu, bafouant les modes d'échange traditionnels entre cours d'eau douce et d'eau salée, se moquant éperdument de l'interpénétration inextricable de la terre et des eaux, et allant même jusqu'à s'amuser à répandre sur le monde de nouvelle couche d'ambiguïté. (*PP*: 11)

Ce fragment sur les delta vient mettre en quelque sorte en lumière l'ensemble des fragments qui constitue le roman *Pas pire*, mais également l'ensemble de l'œuvre de Daigle. C'est dans la prise de conscience de ces grands mouvements planétaires que France Daigle, la narratrice, parvient à prendre la parole et à faire entendre sa voix, celle d'une Acadie du présent. Lors de son passage à l'émission *Bouillon de culture* de Bernard Pivot, elle place d'ailleurs le récit de l'Acadie sous le signe des delta alors qu'elle affirme que chaque chose est en constante révolution, même si cette révolution est presque imperceptible à force de lenteur. La position de la narratrice se pose alors en opposition au récit historique qui impose un récit fixe, comme celui qu'apprend par cœur Terry pour les touristes qui désirent faire la croisière sur la Peticodiac. Bernard Pivot reçoit alors la parole de France Daigle en constatant que l'Acadie ne se limite finalement pas qu'à la parole folklorisante d'Antonine Maillet.

Au cœur de ce mouvement de révolution qui se trame tout au long des fragments qu'entremêle *Pas pire*, on retrouve donc le passage d'une parole silencieuse, celle hantée par le récit de l'origine, à une parole qui se fait entendre hors des murs de la maison, celle que porte France Daigle à la populaire émission *Bouillon de culture*, avec Bernard Pivot. Au fil du roman, la voix acadienne s'inscrit donc dans la mobilité, comme le montre la route qu'emprunte la narratrice : elle qui n'arrive pas à suivre l'avenue Acadie jusqu'à Memramcook remonte la rue Champlain jusqu'à l'aéroport et, de là, à Paris pour prendre la parole dans le bouillon de culture de Pivot, pour rejoindre, finalement, l'universalité des rapports humains dans le moment présent. À partir de ce moment, tout devient possible pour l'Acadie

qui, dans les romans qui suivent *Pas pire*, fait entendre, par le biais des personnages qui habitent le présent, sa voix dans l'espace universel : *Un fin passage* inscrit les personnages acadiens dans la mobilité et dans la rencontre de l'autre et *Petites difficultés d'existence* fait de Moncton un centre international d'une culture acadienne désormais ouverte sur le monde. Doyon-Gosselin et Morency ont bien démontré comment l'espace de ces romans, tout utopique qu'il soit, permet de repenser l'imaginaire acadien en le fondant non plus sur un passé collectif, mais « tourn[é] vers un futur rempli de projet et de défis, imaginaires ou non » (2004 : 83).

Pas pire s'impose ainsi comme un roman « pivot » alors qu'il permet de réinscrire l'Acadie dans le récit, dans l'Histoire, non plus dans celle du passé, du folklore, mais du présent qui se dessine à mesure qu'avancent les personnages de Carmen, de Terry et des gens qui les entourent. Ce présent est fluctuant, il n'est jamais fixe, il coule selon l'expérience du moment, ce qui influence le parcours des personnages : découverte de l'Europe et repositionnement de l'identité du soi Acadien dans *Un fin passage*, construction d'un nouvel espace habitable dans un Moncton défini par la vitalité des Acadiens et par leur ouverture à l'autre dans *Petites difficultés d'existence*. C'est d'ailleurs au cours de leur voyage que Carmen et Terry rencontrent les artistes Étienne et Ludmilla Zablonski, ces derniers seront parmi les premiers locataires du foyer culturel de Zed alors qu'ils préfèrent le dynamisme acadien de Moncton à l'art « futile et superficiel » (Daigle, 2002 : 89) de New York. Dans *Pour sûr*, l'univers de *Pas pire* rejoint en quelque sorte celui de *1953. Chronique d'une naissance annoncée* alors que le nouveau récit acadien entre dans l'espace universel à travers une sorte de poétique de l'encyclopédie. À l'instar de *1953*, *Pour sûr* entremêle la vie quotidienne acadienne, à travers une trame narrative fondée sur le récit de *Pas pire*, et l'expérience mondiale à travers les différentes informations encyclopédiques qu'on y retrouve. Ce roman, au-delà du jeu formel, s'élève au-dessus de l'idée qu'on se fait du roman, comme le souligne Monika Boehringer : « […] c'est une véritable somme encyclopédique[13] où le sérieux est juxtaposé au ludique, voire au loufoque, où des propos posés et réfléchis côtoient des bribes textuelles jouissives au sens barthésien. » (2014 : 188) Si, dans *1953*,

13. Boehringer résume cette profondeur encyclopédique : « Parmi la multitude de sujets traités se trouvent outils, techniques, projets et travail ; histoire, amour et vie des saints ; statistiques, détails intéressants, utiles ou plus ou moins utiles ; divers personnages, dont Freud et Lacan, mais aussi ceux appelés "L'Autre" et "Le poète" ; rêves, couleurs, chiffres et nombres ; *La Bibliothèque idéale* et les ajouts à cette bibliothèque ; étrangetés, nécessités ainsi que rumeurs, etc. » (2014 : 187-188)

l'accumulation d'informations permet d'inscrire le « degré zéro de l'écriture » de Bébé M. dans la trame d'un récit qui dépasse l'Acadie, l'aspect encyclopédique de *Pour sûr* permet de repenser l'imaginaire acadien à travers le récit d'Étienne, le fils de Carmen et Terry. En effet, Étienne est à l'âge où la curiosité l'amène à s'ouvrir au monde qui l'entoure, à l'observer, à l'intérioriser et à l'intégrer selon la compréhension qu'il en a, donc en phase de s'affirmer comme individu dans l'espace habité. Cette curiosité est en quelque sorte centrale au roman puisqu'elle permet de mieux saisir le rôle des informations encyclopédiques qui traversent le roman sur la définition de l'espace acadien. Lorsqu'Étienne demande à son père ce que signifie le mot « déportation », la narration impose au silence de Terry la maxime « Toute forme d'explication est une sorte de pèlerinage » (Daigle, 2011 : 662[14]). Le lecteur n'a pas accès à l'explication de Terry, seulement à la réflexion d'Étienne qui comprend la cruauté qui se cache derrière le mot :

> Étienne avait été étonné d'apprendre qu'une personne pouvait tout bonnement être chassée de son lieu de résidence.
>
> — Ça, c'est pas gentil, ein, Papa ?
>
> Terry, qui avait évidemment simplifié un peu l'Histoire et la Déportation, se réjouit de constater qu'Étienne avait compris l'essentiel. (*PS* : 664)

Si l'Histoire acadienne est au centre de l'histoire, elle n'est pas tout, car elle est également celle d'une injustice humaine causée par un pouvoir qu'Étienne associe à des « polices farouches » (*PS* : 665). Terry évite ainsi de retomber dans le piège historique des aboiteaux en faisant du récit de son peuple une leçon d'humanité à son fils. Et c'est peut-être là que conduit finalement l'œuvre de France Daigle : il permet de nommer l'Acadie non pas comme une curiosité localisée, mais comme une entité participant aux courants de l'Histoire planétaire. Le phénomène est d'ailleurs assez évident lorsqu'on suit l'évolution de la langue alors que les fragments sur le chiac[15]

14. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *PS*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
15. Par exemple : « Salmigondis de français du XVII^e siècle et de français moderne, de mots anglais prononcés à l'anglaise, de mots anglais francisés et d'un mélange syntaxique empruntant aux deux langues, le chiac est surtout l'apanage des Acadiens du sud-est du Nouveau-Brunswick. En dépit de sa résonance autochtone (Shédiac, Kouchibougouac, Tabusintac), rien n'est certain quant à l'origine du mot *chiac*. Et parler le chiac appelle encore aujourd'hui un certain déshonneur. » (*PS* : 25)

trouvent leur écho dans ceux sur les langues[16] ou sur la grammaire[17], un processus qui a pour fonction de légitimer le dialecte acadien aux côtés des dialectes planétaires. Pour revenir à Étienne, il finit par être le moteur d'un questionnement qui permettra de repenser l'Acadie à travers un réseau de connaissances qui dépasse le seul récit acadien. Il devient, en quelque sorte, la figure de l'Acadien qui apprend à se positionner par rapport au monde et à inscrire son histoire dans la grande encyclopédie mondiale.

CONCLUSION : UN IMAGINAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

L'Acadie de France Daigle en est donc une qui, plus que de s'ouvrir sur le monde, comme le fait Gérald Leblanc dans la construction de Moncton en centre urbain de l'Acadie, habite littéralement le monde, ce qui résout pour l'essentiel les tensions entre l'affirmation identitaire de l'espace minoritaire et son intégration à un espace universel perçu comme menaçant pour la survivance collective. Le survol, beaucoup trop rapide, de l'œuvre démontre effectivement que, chez Daigle, l'Acadie n'est pas réductible à son histoire ou à son folklore, mais qu'elle participe au mouvement universel des peuples, à l'Histoire mondiale et que, en ce sens, elle subit l'influence de ce mouvement de la même manière que les autres peuples. Le rapprochement avec les Bédouins dans *Variations en B & K* est d'ailleurs particulièrement révélateur de cette inscription de l'Acadie dans ce mouvement des peuples. Il ne faut cependant pas se méprendre sur cette influence, puisque si elle en subit les effets du mouvement universel, elle y contribue aussi : que ce soit par le soldat parti faire la guerre en Corée ou par son uranium, pour citer les exemples de *1953*, en ajoutant la voix acadienne à celle des autres peuples, comme le fait France Daigle à la fin de *Pas pire*, ou en définissant le chiac parmi les langues mondiales dans *Pour sûr*. Ainsi, l'universalité que certains critiques ont relevée dans la forme des

16. Par exemple : « La langue basque, parlée par moins de 1 million de personnes dans le sud-ouest de la France et le nord-est de l'Espagne, fait partie de ces exceptions linguistiques confondantes appelées *isolats*. Le basque se distingue du fait qu'il a survécu sans interruption depuis le deuxième millénaire avant notre ère, et parce qu'il n'a aucune parenté avec les langues romanes qui l'entourent ni avec aucune autre langue indo-européenne. Ce qui ne l'empêche pas de compter un bon nombre de dialectes dont le biscayen, le guizpuzcoan, le haut-navarrais, le bas-navarrais, le labourdin et le souletin. » (*PS* : 632)

17. Par exemple : « De toute façon, puisqu'il y a maintenant *djebel*, *djihad*, *djellaba* et *djinn*, entre autres, aussi bien admettre également *djob*, *djaque*, *djeu* et *djable*, entre autres. » (*PS* : 680)

premiers romans de Daigle apparaît surtout, sur le plan de la parole acadienne, en inscrivant le récit acadien, son histoire passée et ses histoires au présent, dans le grand récit du monde, c'est-à-dire dans la multiplication des récits qui donnent un sens (parfois heureux, parfois malheureux) à notre existence au quotidien. L'aspect encyclopédique n'est pas étranger aux autres romans, dont *1953*, qui s'approche peut-être plus que les autres de l'image de l'encyclopédie en entremêlant le récit des premiers jours de Bébé M. avec le récit des grands événements du monde. L'univers de Daigle me semble alors reposer sur un imaginaire encyclopédique, que *Pour sûr* pousse à l'extrême, qui forme et déforme le récit acadien pour lui donner un sens lui permettant de rejoindre la voix des autres peuples et, ce faisant, de se faire entendre : survient alors l'image de France Daigle en discussion avec Bernard Pivot, à Paris, sur le plateau de la populaire émission *Bouillon de culture*.

Cet imaginaire encyclopédique que met en place France Daigle dans ses romans ne permet pas uniquement d'amener la parole acadienne à joindre le maelström des voix universelles et à faire entendre un récit autre de l'Acadie, qui ne serait plus celui de la déportation ou du folklore, il permet aussi de faire prendre conscience au lecteur de sa propre profondeur universelle, historiquement et culturellement parlant. Umberto Eco souligne que le lecteur aborde un texte avec une certaine *compétence encyclopédique*, alors que la lecture l'amène à faire appel au dictionnaire de base qu'il possède d'emblée, à ses compétences langagières, à sa compréhension du contexte dans lequel se déroule le récit, aux connaissances littéraires lui permettant d'établir des rapports intertextuels, etc[18]. Le lecteur qui décode le texte est amené, lorsque ce dernier sort des référents traditionnels, à repenser le monde à partir d'opérations extensionnelles complexes qui lui permettent de recevoir le texte et de lui donner un sens qui, ultimement, peut modifier son encyclopédie. Pour le lecteur acadien, habitué au récit douloureux de la déportation, à la parole folklorisante de la Sagouine, à la poésie nationaliste issue des années 1970, la parole de France Daigle peut avoir le même effet que chez Bernard Pivot : à l'instar de ce dernier, le lecteur acadien découvre que l'Acadie n'existe pas en marge du monde, qu'elle n'est pas seule, qu'elle n'est pas étrangère. L'Acadie dans l'œuvre de Daigle apparaît en quelque sorte comme le mot « *inexplicabilité* » dans la lecture que fait Élizabeth de *La Bibliothèque idéale*[19] en ce sens qu'elle est malgré tout chargé

18. Voir Umberto Eco, 1985 : 95-108.

19. « En feuilletant *La Bibliothèque idéale*, Élizabeth est loin de penser que le mot *inexplicabilité* ne figure pas au dictionnaire » (*PS*, 135). Une note précise : « En effet, il

d'une signification profonde qui s'ajoute à l'encyclopédie universelle. L'Acadie, au fil des romans de France Daigle, se découvre donc dans son universalité, une entrée encyclopédique qui participe au sens humain en y ajoutant son histoire, ses rêves, sa destinée.

Monika Boehringer souligne au sujet des romans de France Daigle qu'une « lecture de ces textes révèle toutefois [qu'elle] ne vise pas nécessairement l'universalité, elle travaille dès ses débuts sur la matérialité des signifiants pour en tirer des effets inattendus, elle fouille le "creux" de la langue, comme elle le dit dans son premier roman *Sans jamais parler du vent* » (2014 : 186). Elle a raison. L'universalité qui traverse l'œuvre de Daigle ne repose pas sur une volonté de porter l'Acadie à quelque chose de plus grand, mais plutôt sur une parole intime qui s'amuse avec la langue et avec le récit. C'est là, je pense, toute la force de l'écriture daiglienne : elle porte une parole qui, par le jeu formel, se défait des a priori du discours acadien pour s'élever, plus que toutes autres paroles masculines, à un sens qui n'est plus réductible à sa seule acadianité.

BIBLIOGRAPHIE

Boehringer, Monika (2008). « Écrire ses racines. L'avant-texte de *Sans jamais parler du vent* de France Daigle : fragments d'histoire et questions d'identité », dans Carlo Lavoie (dir.), *Lire du fragment : analyses et procédés littéraires*, Québec Nota bene, p. 137-154.

Boehringer, Monika (2012). « Introduction », dans France Daigle, *Sans jamais parler du vent. Roman de crainte et d'espoir que la mort arrive à temps*, édition critique établie par Monika Boehringer, Moncton, Institut d'études acadiennes, p. xi-xliv.

Boehringer, Monika (2014). « Les mots pour se/le dire : trois temps forts dans l'Acadie au féminin : Antonine Maillet, Dyane Léger, France Daigle », *Francophonies d'Amérique*, nº 37, (printemps), p. 173-201.

Boudreau, Raoul et Marguerite Maillet (1993). « Littérature acadienne », dans Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des maritimes : études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, p. 707-748.

faudrait plutôt parler de *mystère*, mot plus ondoyant, plus chatoyant, plus ouvert et infini que *inexplicabilité*, dont les élans rompus, les achoppements abrupts martèlent le bégaiement primitif de l'univers. » (*PS*, 135)

Boudreau, Raoul (2007). « La création de Moncton comme “capitale culturelle” », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 38, nº 1, p. 33-56.

Casanova, Pascale ([1999] 2008). *La république mondiale des lettres,* éd. revue et corigée, Paris, Seuil, « Points ».

Comeau, Fredric Gary (2016). *Douze chansons pour Évelyne*, Montréal, XYZ.

Daigle, France ([1983] 2012). *Sans jamais parler du vent. Roman de crainte et d'espoir que la mort arrive à temps*, édition critique établie par Monika Boehringer, Moncton, Institut d'études acadiennes.

Daigle, France ([1985] 2016). *Variations en B & K*, dans *Variations en B & K. La beauté de l'affaire* [1991]. *La vraie vie* [1993], Sudbury, Prise de parole.

Daigle, France ([1986] 2012). « En me rapprochant sans cesse du texte. À propos de *Sans jamais parler du vent* » dans *Sans jamais parler du vent. Roman de crainte et d'espoir que la mort arrive à temps*, édition critique établie par Monika Boehringer, Moncton, Institut d'études acadiennes, p. 231-245. Article paru d'abord dans *La Nouvelle Barre du jour*, nº 182, p. 31-45.

Daigle, France ([1995] 2014). *1953. Chronique d'une naissance annoncée*, Sudbury, Prise de parole.

Daigle, France ([1998] 2002). *Pas pire*, Montréal, Boréal.

Daigle, France (2001). *Un fin passage*, Montréal, Boréal.

Daigle, France (2002). *Petites difficultés d'existence*, Montréal, Boréal.

Daigle, France (2011). *Pour sûr*, Montréal, Boréal.

Doyon-Gosselin, Benoit (2007). « Le déplacement des références identitaires et des balises territoriales dans *Variations en B et K* de France Daigle », dans Martin Pâquet et Stéphane Savard (dir.), *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 371-393.

Doyon-Gosselin, Benoit (2012). *Pour une herméneutique de l'espace. L'œuvre romanesque de J. R. Léveillé et France Daigle*, Montréal, Nota bene.

Doyon-Gosselin, Benoit et Jean Morency (2004). « Le monde de Moncton, Moncton ville du monde. L'inscription de la ville dans les romans récents de France Daigle », *Voix et Images*, vol. XXIX, nº 3 (87), (printemps), p. 69-83.

Eco, Umberto (1985). *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Forest, Léonard (2012). *La jointure du temps*, Moncton, Perce-Neige.

Hotte, Lucie (2013). « L'universalisme et les conceptions des littératures minoritaires », dans Mourad Ali-Khodja (dir.), *Des apories de l'universalisme aux promesses de l'universel*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 125-143.

Lavoie, Carlo (2008). « Présentation », dans Carlo Lavoie (dir.), *Lire du fragment : analyses et procédés littéraires*, Québec, Nota bene, p. 9-18.

LeBlanc, Raymond Guy ([1972] 2012). *Cri de terre*, Moncton, Perce-Neige.

Lonergan, David (2013). *Acadie 72. Naissance de la modernité acadienne*, Sudbury, Prise de parole.

Morency, Jean (2004). « France Daigle. Chronique d'une œuvre annoncée », *Voix et Images* vol. XXIX, nº 3 (87), (printemps), p. 9-11.

Nareau, Michel (2007). « Le mythe états-uniens du baseball et ses contradictions dans les Amériques », dans Gérard Bouchard et Bernard Andrès (dir.), *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, p. 173-204.

Paquette, Louise (1987). « Préface », dans Dyane Léger, *Graines de fées*, Moncton, Perce-Neige, p. 11-14

Paré, François ([1992] 2001). *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, « BCF ».

Paré, François (1997). « La chatte et la toupie : écriture féminine et communauté en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, nº 7, p. 115-126.

Paré, François (1998). « *Acadie City* ou l'invention de la ville », *Tangence*, nº 58, (octobre), p. 19-34.

Paré, François (2004). « France Daigle. Intermittences du récit », *Voix et Images*, vol. XXIX, nº 3 (87), (printemps), p. 47-55.

Notices biobibliographiques

Clint Bruce est titulaire de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et transnationales (CRÉAcT) à l'Université Sainte-Anne en Nouvelle-Écosse, où il enseigne au Département des sciences humaines depuis 2015. Il y est également directeur de l'Observatoire Nord/Sud, centre de recherche et de mobilisation du savoir associé à la CRÉAcT, et codirecteur de *Port Acadie : revue interdisciplinaire en études acadiennes*. Ses recherches portent sur la diaspora acadienne, sur la Louisiane francophone et sur le monde atlantique. Originaire de Louisiane, il est titulaire d'un doctorat de Brown University (2013) et d'une maîtrise de Lehman College-CUNY (2009). En 2017, il a été nommé chercheur associé de l'Institut Wilson d'histoire canadienne. Ses travaux ont paru dans divers ouvrages et revues comme *Francophonies d'Amérique*, *Recherches sociographiques*, *Histoire engagée* et *Anthropological Quarterly*. Il travaille actuellement à deux projets de livres : *Afro-Creole Poetry in French from Louisiana's Radical Civil War-Era Newspapers : A Bilingual Edition*, à paraître chez The Historic New Orleans Collection, et un manuscrit, *L'expérience acadienne au temps de l'esclavage : Désirée Martin et les siens en Louisiane créole*.

Rachel Doherty est née en Oklahoma et a grandi en Géorgie, où elle a fait son baccalauréat en français à l'Université de North Georgia. Elle a obtenu une maîtrise en français à l'Université de Louisiane à Lafayette en 2016. Rachel est actuellement doctorante en études francophones sous la direction de Barry Jean Ancelet. Son projet de thèse est une analyse des sorciers et des loups-garous dans la littérature acadienne et franco-louisianaise. Elle était la stagiaire doctorale auprès de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et transnationales de 2017 à 2018. Durant cette même année, elle a enseigné à des cours à l'Université Sainte-Anne sur l'histoire de femmes subversives en Amérique du Nord francophone et sur les fondements légendaires du roman acadien.

Benoit Doyon-Gosselin est professeur agrégé et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et milieux minoritaires à l'Université de Moncton. Il est l'auteur d'une monographie intitulée *Pour une herméneutique de l'espace. L'œuvre romanesque de J.R. Léveillé et France Daigle*. Deux collectifs sont parus sous sa direction : *Les institutions littéraires en question dans la Franco-Amérique* et *Portrait de l'artiste en intellectuel*. En 2018, il a fait paraître *Lettres à mon ami américain*, une édition annotée de la correspondance de Gérald Leblanc. Ses domaines de recherche sont la littérature acadienne et les littératures francophones en milieu minoritaire. Il est membre du Collège de nouveaux chercheurs et créateurs en art et en science de la Société royale du Canada depuis 2015.

Phyllis E. LeBlanc est diplômée de l'Université de Moncton (B.A., M. ès arts) et de l'Université d'Ottawa (Ph. D.). Spécialiste en histoire sociale et économique, elle a co-dirigé avec Jacques Paul Couturier l'ouvrage de référence dans ce domaine : *Économie et société en Acadie, 1850-1950* (Éditions d'Acadie, 1996). Elle a aussi collaboré à la publication d'un ouvrage de référence en études des femmes acadiennes : *L'Acadie au féminin. Un regard multidisciplinaire sur les Acadiennes et les Cadiennes* (Chaire d'études acadiennes, Université de Moncton, 2000).

Professeure titulaire en histoire à l'Université de Moncton depuis 1990, les publications récentes de Madame LeBlanc portent sur l'histoire des femmes et du genre, sur les stratégies culturelles et politiques de l'Église catholique francophone en Louisiane au 19e siècle et sur les stratégies de commémoration nationale chez les communautés culturelles au Canada, dont les Acadiens.

Madame LeBlanc a siégé pendant huit ans à la Commission des lieux et monuments historiques du Canada. Elle a participé à ce titre au comité chargé d'établir la liste des sites canadiens proposés pour reconnaissance universelle auprès de l'UNESCO. Elle a été directrice des Études acadiennes, directrice du Département d'histoire et de géographie et elle est toujours active sur le plan syndical à l'Université de Moncton.

Isabelle LeBlanc professeure adjointe au Département d'études françaises à l'Université de Moncton. Ses travaux de recherche portent sur l'intersection entre la langue et le genre en Acadie.

Julien Massicotte est professeur de sociologie à l'Université de Moncton, campus d'Edmundston. Ses travaux de recherche portent sur les mouvements sociaux, l'histoire des idées et le changement social en Acadie.

Mélanie Morin s'intéresse à l'histoire des femmes, tout particulièrement au militantisme des femmes dans les Maritimes sous la « deuxième vague féministe ». Son intérêt sur le sujet l'a amené à faire des études en histoire à l'Université de Moncton en 2014. En 2017, elle a complété sa maîtrise en Histoire à l'Université d'Ottawa, avec une spécialisation en études des femmes. Sa thèse, intitulée *Des « Ménagères Conservatrices » ?: Le militantisme des femmes des Maritimes à l'heure de la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, 1967-1970*, fut récipiendaire d'une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Depuis, elle travaille auprès des équipes de négociations au sein du ministère des Relations Couronne-Autochtones et des Affaires du Nord.

Joëlle Papillon est professeure agrégée à l'Université McMaster, où elle enseigne les littératures autochtone, québécoise et franco-canadienne. Elle s'intéresse particulièrement à la littérature contemporaine des femmes, sujet sur lequel elle a publié deux ouvrages : *Désir et insoumission chez Arcan, Millet et Ernaux* (Presses de l'Université Laval, 2018) et *Nelly Arcan, trajectoires fulgurantes* (les éditions du remue-ménage, 2017, codir.).

Ethnologue et professeur titulaire, **Jean-Pierre Pichette** a enseigné la littérature orale au département de Folklore et ethnologie de l'Université de Sudbury (Ontario, 1981-2004) puis il a occupé une chaire de recherche du Canada pour l'étude de l'oralité et des traditions populaires des francophonies minoritaires (Cofram) à l'Université Sainte-Anne (Pointe-de-l'Église, Nouvelle-Écosse, 2004-2011) où il a dirigé le Centre acadien. Professeur associé à l'Université Sainte-Anne (2011) et à l'Université de Moncton (2013), il continue le travail entrepris au sein du Laboratoire de littérature orale, soit l'édition du corpus de littérature orale (Éclore) qu'il a constitué par de nombreuses missions folkloriques dans les dix provinces canadiennes et dans l'état de New York. Il est président du conseil d'administration de la Société québécoise d'ethnologie, membre fondateur du Groupe de recherche en études acadiennes (Gréa) et de la Société Charlevoix, qui est vouée à l'étude de l'Ontario français. Il a dirigé des

collections d'ouvrages en ethnologie (« Mémoires d'homme », « Les Archives de folklore »), des revues (*Revue du Nouvel-Ontario*, *Rabaska*, *Port-Acadie*), publié ses thèses (le *Guide raisonné des jurons*, 1980 ; *L'Observance des conseils du maître*, Médaille Luc-Lacourcière 1991, *Le Répertoire ethnologique de l'Ontario français*, 1992) et assuré la direction d'une quinzaine d'ouvrages collectifs, notamment *L'Œuvre de Germain Lemieux, s.j.* (1993), les *Cahiers Charlevoix* (1995-2014) et, avec Gaétan Gervais, la codirection du *Dictionnaire des écrits de l'Ontario français* (2010). Il vient de faire paraître aux Presses de l'Université Laval *Ah ! si l'amour prenait racine. Chansons populaires du Nouvel-Ontario. Répertoire de Donat Paradis (1892-1985), cultivateur franco-ontarien* (2016).

Michael Poplyansky est professeur adjoint à La Cité universitaire francophone de l'Université de Regina. Auteur de plusieurs études traitant de l'histoire de l'Acadie contemporaine, il a publié en 2018 *Le Parti acadien et la quête d'un paradis perdu* (Septentrion) et, en collaboration avec Abdoulaye Yoh, *Contre toute attente. Histoire de la présence francophone à l'Université de Regina* (Éditions de la Francophonie).

Stéphanie St-Pierre est historienne et chargée de cours à l'Université Sainte-Anne. Chercheure associée à la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et francophones (titulaire, Jimmy Thibeault), elle s'intéresse à l'écriture de l'histoire en milieu francophone minoritaire aux XIX^e^ et XX^e^ siècles.

Jimmy Thibeault est professeur agrégé au Département des études françaises de l'Université Sainte-Anne où il est titulaire, depuis 2013, de la Chaire de recherche du Canada en études acadiennes et francophones. Il enseigne les littératures acadienne, québécoise, franco-ontarienne et francophone de l'Ouest. Ses travaux portent sur la représentation des enjeux identitaires, individuels et collectifs, dans les espaces culturels francophones du Canada. Il s'intéresse également aux transferts culturels en contexte de migration, de continentalité et de mondialisation. En 2015, il a fait paraître *Des identités mouvantes : Se définir dans le contexte de la mondialisation* (Éditions Nota bene, Prix Gabrielle-Roy 2015), un ouvrage qui aborde ces problématiques. Il a aussi publié de nombreux articles savants et chapitres d'ouvrages collectifs sur les littératures francophones du Canada. Il a codirigé des dossiers spéciaux de revue dans *Voix et Images* (2011), *@nalyses* (2011), *Québec Studies* (2012) et *Francophonies d'Amé-*

rique (2014-2015), ainsi que l'ouvrage collectif *Au-delà de l'exiguïté. Échos et convergences dans les littératures minoritaires* (Éditions Perce-Neige, 2016).

Chantal White est professeure de linguistique au département d'Études françaises de l'Université Sainte-Anne. Ses recherches portent sur l'accent comme facteur d'inclusion et d'exclusion, les idéologies linguistiques en situation de contact de langue, le rôle des médias communautaires dans la légitimation, ou la marginalisation de certaines pratiques linguistiques et la mise en scène de la langue et de l'identité culturelle, notamment dans la stratégie touristique en Acadie de la Nouvelle-Écosse.

CULTURE FRANÇAISE D'AMÉRIQUE

TITRES PARUS

Les dynamismes de la recherche au Québec, sous la direction de Jacques Mathieu.

Le Québec et les francophones de la Nouvelle-Angleterre, sous la direction de Dean Louder.

Les métaphores de la culture, sous la direction de Joseph Melançon.

La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française, sous la direction de Gérard Bouchard, avec la collaboration de Serge Courville.

La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux, sous la direction de Jocelyn Létourneau, avec la collaboration de Roger Bernard.

Langue, espace, société. Les variétés du français en Amérique du Nord, sous la direction de Claude Poirier, avec la collaboration d'Aurélien Boivin, de Cécyle Trépanier et de Claude Verreault.

Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation, sous la direction de Simon Langlois.

La mémoire dans la culture, sous la direction de Jacques Mathieu.

Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord, sous la direction de Brigitte Caulier.

Érudition, *humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, sous la direction d'Yves Roby et de Nive Voisine.

Culture, institution et savoirs, sous la direction d'André Turmel.

Littérature et dialogue interculturel, sous la direction de Françoise Tétu de Labsade.

Le dialogue avec les cultures minoritaires, sous la direction d'Éric Waddell.

Échanges culturels entre les Deux solitudes*,* sous la direction de MarieAndrée Beaudet. *Variations sur l'influence culturelle américaine,* sous la direction de Florian Sauvageau. *Produire la culture, produire l'identité?,* sous la direction d'Andrée Fortin.

Les parcours de l'histoire. Hommage à Yves Roby, sous la direction de Yves Frenette, Martin Pâquet et Jean Lamarre.

Les cultures du monde au miroir de l'Amérique française, sous la direction de Monique MoserVerrey.

Aspects de la nouvelle francophonie canadienne, sous la direction de Simon Langlois et Jocelyn Létourneau.

Médiations et francophonie interculturelle, sous la direction de Lucille Guilbert.

Discours et constructions identitaires, sous la direction de Denise Deshaies et Diane Vincent.

Médias et milieux francophones, sous la direction de Michel Beauchamps et Thierry Watine.

Envoyer et recevoir. Lettres et correspondances dans les diasporas francophones, sous la direction d'Yves Frenette, Marcel Martel et John Willis.

Traduction et enjeux identitaires dans le contexte des Amériques, sous la direction de Louis Jolicoeur.

Balises et références. Acadies, francophonies, sous la direction de Martin Pâquet et Stéphane Savard.

Légiférer en matière linguistique, sous la direction de Marcel Martel et Martin Pâquet.

Interrelations femmes-médias dans l'Amérique française, sous la direction de Josette Brun.

Patrimoines et identités en Amérique française, sous la direction de André Charbonneau et Laurier Turgeon.

Mouvements associatifs dans la francophonie nord-américaine, sous la direction de Lucille Guilbert.

Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis, sous la direction de Martin Pâquet, Matteo Sanfilippo et JeanPhilippe Warren.

Sociétés de migration en débat. Québec-Canada-Suisse : approches comparées, sous la direction de Claude Hauser, Pauline Milani, Martin Pâquet, Damir Skenderovic.

Les institutions littéraires en question dans la franco-Amérique, sous la direction de Benoit DoyonGosselin, David Bélanger et Cassie Bérard.

Les soldats du Pape. Les zouaves entre l'Europe et l'Amérique, sous la direction de Jean Philippe Warren.

Mémoires et mobilisations, sous la direction de Michelle Landry, Martin Pâquet et Anne Gilbert.

Adaptation dans les espaces francophones. Formes, expressions et diffusion, sous la direction de Aline Francoeur.

Francophones et citoyens du monde : éducation, identités et engagement, sous la direction de Annie Pilote.

Valoriser la culture francophone : des stratégies communautaires et identitaires, sous la direction de Martine Roberge.

La parole publique, sous la direction de Guylaine Martel, avec la collaboration de Roger de la Garde.

Résilience, résistance et alliances. Penser la francophonie acadienne différemment, sous la direction de Gratien Allaire, Peter Dorrington et Mathieu Wade.

Faire son temps. Usages publics du passé dans les francophonies nord-américaines, sous la direction de Martin Pâquet et Serge Dupuis.

Consommer l'information. De la gestion à la médiation documentaire, sous la direction de Anne Klein et Martine Cardin.

PAROLES ET REGARDS DE FEMMES EN ACADIE

Les noms d'Antonine Maillet, Marguerite Maillet et de Mathilda Blanchard – pour ne relever que celles-ci – viennent à l'esprit lorsqu'il s'agit d'identifier des femmes ayant grandement contribué à la construction et à la reconnaissance de l'Acadie. Telle qu'elle se définit, la place de ces femmes dans le discours institutionnel paraît souvent marginale et est rarement présentée dans une perspective féministe, si ce n'est de manière ponctuelle. Ainsi, parmi les grands champs d'investigation qui retiennent l'attention dans les études acadiennes, l'histoire des femmes occupe une place bien secondaire au profit d'un discours essentiellement préoccupé par la légitimation d'un espace collectif, communautaire et social proprement acadien.

Les contributions de ce recueil jettent des regards sur la place occupée par la parole des femmes dans l'espace socioculturel acadien. Elles suscitent une réflexion fondamentale au sujet de leur influence sur le discours politique, social et culturel de l'Acadie. Provenant de différentes disciplines, ces contributions explorent la place de cette parole dans le discours historiographique et politique, la mise en récit d'un imaginaire social, l'expression d'une langue régionalisée et la construction d'un espace littéraire original. *Paroles et regards de femmes en Acadie* met donc en lumière l'importance, pour une meilleure compréhension de l'Acadie, d'élargir le champ des études acadiennes en y intégrant de manière plus soutenue celui des études des femmes.

Histoire

ISBN 978-2-7637-4446-9
9 782763 744469

Illustration de couverture : François Gaudet (détail)

Presses de l'Université Laval
pulaval.com