

# L'Acayenne des années 1970 : quand les femmes (s')écrivent

ISABELLE LEBLANC

## Introduction

LE FÉMINISME ACADIEN peut être envisagé dans la perspective que propose Gloria Anzaldúa, c'est-à-dire comme une lecture en constante transformation qui doit traduire la multiplicité des expériences féminines dans le terme « femme ». Ainsi, les discours féministes acadiens des années 1970 incluent un questionnement quant à la valeur de la parole d'une femme lorsque celle-ci se situe à la marge de ce que la société considère comme une « femme libre ». Dans les années 1970, les Acadiennes vivaient une double minoration dans la société canadienne à titre de *femmes francophones* (Juteau-Lee et Roberts; Cardinal; McKee-Allain; Heller et Lévy), mais à cela s'ajoutait également une division socioéconomique entre les Acadiennes. En effet, le corpus de textes rédigés par des Acadiennes que nous avons réuni dans le cadre de notre recherche atteste un écart important entre les femmes privilégiées (ayant eu accès à l'éducation et à une profession) et les Acadiennes moins privilégiées, souvent en situation rurale. Le mode de vie de ces dernières s'inscrivait davantage dans la continuité du modèle traditionnel de la femme au foyer selon des valeurs hétéro-normatives catholiques dont l'influence s'était fait sentir sur la culture acadienne depuis le début de la colonisation française en Amérique du Nord. C'est la prise de parole de femmes qui s'identifiaient davantage au second groupe, les moins privilégiées, qui sera examinée dans le présent article. Est-ce qu'une Acadienne, mère au foyer, peut aussi prendre la plume au nom du féminisme? Dans les années 1970, on prenait conscience en Acadie du fait que toutes les voix de femmes n'avaient pas la même valeur ni la même légitimité au sein de l'espace public.

Nous sommes donc amenée à réfléchir à ce qu'entendaient les catégories *femme* et *féminisme* pour les Acadiennes des années 1970. Le dépouillement des numéros d'une revue intitulée *L'Acayen* nous a permis de mener une incursion dans le passé pour chercher à répondre — du

moins en partie — à cette question. Cette revue a vu le jour à Bathurst, dans le Nord-Est du Nouveau-Brunswick, en 1972 et a cessé de paraître en 1976. Les thèmes qui y ont été abordés entre 1972 et 1976 incluent, sans s'y limiter, la poésie, la langue française, la femme et la situation politique acadienne. Malgré sa courte existence, cette revue peut être décrite comme un espace discursif majoritairement masculin qui n'a pas pour autant voulu taire la situation inégalitaire des femmes au sein de la société acadienne. Alors que 177 textes parmi les 213 textes publiés sur une période de 4 ans sont signés par des hommes, il y a 22 femmes qui ont signé 36 textes dans la revue. Parmi ces 36 textes signés par des femmes, il y en a 16 qui ont été publiés dans un numéro spécial entièrement consacré à la condition féminine pour marquer l'année internationale de la femme. Le numéro spécial, publié en mai 1975, est intitulé *L'Acayenne*, la féminisation du titre de la revue marquant ainsi l'occasion.

Il faut savoir que la revue *L'Acayen* a été fondée en parallèle avec la création du premier parti politique acadien et que, malgré son statut indépendant du Parti acadien, les sociologues Monique Gauvin et Lizette Jalbert soulignent son rôle idéologique dans la promotion d'un populisme qui prônait l'importance de défendre les classes populaires acadiennes au sein du système sociopolitique. Le Parti acadien a été conçu à partir d'une volonté de « travailler à l'intérieur du système établi, croy[ant] en l'efficacité du parlementarisme et de la démocratie libérale et ne prôn[ant] ni la violence ni la subversion » (Gauvin et Jalbert 14).

L'idée principale était de défendre les intérêts du groupe francophone au sein du système existant et non pas de renverser complètement le système. Cela dit, le Parti acadien reconnaissait « que le système capitaliste exploit[ait] les Acadiens par l'entremise de la bourgeoisie anglophone mais aussi des élites acadiennes » (Gauvin et Jalbert 14). L'idéologie du populisme politique a eu une influence directe sur les discours féministes acadiens des années 1970 publiés dans la revue *L'Acayen*, car ces derniers portent majoritairement sur les différences socioéconomiques entre les groupes et la reproduction de rapports sociaux d'exploitation. Dans cet article, nous examinerons en quoi les discours féministes acadiens des années 1970 s'inscrivaient dans une critique du féminisme de la deuxième vague pour adopter une vision intersectionnelle de l'identité, propre à la troisième vague du féminisme.

## Approche féministe en sociolinguistique : une analyse qualitative du discours

Les discours féministes acadiens des années 1970 s'inscrivent dans un contexte politique plus large. C'est pourquoi le contexte d'émergence d'un espace discursif féminin inédit en Acadie au sein duquel les femmes ont pu prendre la parole sur la condition féminine était tributaire de rapports de genre au sein de la vision populiste de la revue. Il existait une sorte de solidarité, au-delà des frontières de l'identité du genre, qui créait un rapprochement entre les hommes et les femmes vivant une aliénation semblable liée à leur situation socioéconomique. Les traces discursives de femmes acadiennes dans une revue populiste des années 1970 ne sont donc pas représentatives de *tout* le féminisme acadien. Cela dit, il s'agit d'une perspective intéressante et il nous paraît pertinent de jeter un regard rétrospectif sur cette prise de position d'un féminisme prônant la valeur des voix de femmes qui n'étaient pas des membres d'une certaine *élite* ou d'un groupe privilégié en Acadie.

Le contexte de production et de publication de ce numéro spécial consacré aux femmes permet de comprendre la complexité d'une triple minoration vécue par certaines Acadiennes à l'égard de leur langue, de leur identité de genre et de leur classe sociale. En adoptant l'approche de l'analyse critique du discours (Fairclough, *Critical Discourse Analysis*), qui cible la mise en relation du texte avec son contexte de production, nous chercherons à voir comment il importe de *situer* la réalité sociale dans laquelle des discours féministes émergent afin de comprendre que le sens donné aux catégories elles-mêmes (féminisme/femme) varie et évolue selon les époques (Cameron). De plus, nous prendrons en compte le fait que le sens peut varier selon les conditions sociales des personnes qui mobilisent ces catégories à une même époque. L'objectif sera donc de faire une analyse qui prend en compte ce qui est écrit dans le texte tout comme ce qui est implicite ou *qui va de soi*. Dans la construction sémantique d'un texte, il y a nécessairement des informations qui sont considérées comme étant « partagées », « en commun » entre la personne qui écrit le texte et ses destinataires (Fairclough, *Analyzing Discourse*).

L'analyse qualitative de discours permet de faire valoir les dynamiques d'inclusion et d'exclusion au sein d'un groupe social à partir des situations qui sont décrites (Fairclough, *Analyzing Discourse*). C'est pourquoi les écrits de femmes sur le féminisme dans une perspective critique sont pertinents pour une réflexion sur le sens donné à la

catégorie discursive « l'Acadienne » dans les années 1970, selon *qui* écrit. Il importe alors de ne pas passer sous silence les tensions internes d'un groupe (Crenshaw et Bonis). Effectivement, nous considérons qu'il n'y a pas qu'une seule façon de penser la féminité ou le féminisme. La variation sémantique et l'évolution du sens rendent nécessaire la mise en contexte de l'usage de ces termes. Les travaux d'Anzaldúa permettent de repenser la femme dans une identité multiple qui superpose les codes linguistiques et les réseaux d'appartenance. Ainsi, l'expérience minoritaire revient aussi à l'idée de se définir « par sa capacité même à traverser les frontières [...] » (Butler, *Défaire le genre* 314). C'est ce que fait Anzaldúa quand

elle nous demande de nous engager dans la traduction culturelle et de vivre, par l'expérience du langage et de la communauté, l'ensemble divers des connexions culturelles qui font de nous ce que nous sommes. On pourrait dire que pour elle, le sujet est « multiple » plutôt qu'unitaire. Elle nous demande de rester à la marge de ce que nous savons, de remettre nos propres certitudes épistémologiques en question et, en prenant ce risque, de nous ouvrir à une autre manière de connaître le monde et d'y vivre en étendant notre capacité à imaginer l'humain. (Butler, *Défaire le genre* 315)

Deborah Cameron, Judith Butler (*Défaire le genre*), Gloria Anzaldúa et Joan Scott (2012) contribuent à examiner le concept de genre non pas comme une définition fixe à coller sur notre interprétation d'une situation, mais plutôt comme une catégorie à travers laquelle analyser un matériau historique qui refait surface. Ainsi :

c'est en tant que question que le genre permet de réfléchir. Ce n'est donc pas en tant que définition et attribution de rôles déjà définis qu'il faut comprendre ce concept [...] mais c'est un concept qui guide notre façon de lire et questionner les représentations et normes qui dominent dans le discours d'une communauté. (Scott 23)

Nous considérons que « le monde des femmes fait partie du monde des hommes, qu'il a été créé en son sein et par lui » (Scott 23). Il importe donc très peu de s'interroger sur les différences entre les hommes et les femmes, mais davantage de creuser « how do speakers use linguistic resources to produce themselves as women or men » (Cameron 168).

Les identités de genre sont des performances discursives (Kitzinger; Cameron) et les connotations de féminité et de masculinité contribuent à façonner ce qui est considéré comme associé à une identité de genre plutôt qu'à une autre (McElhinny).

La construction sémantique de l'identité de genre est donc performative et nécessairement transformative des rapports entre les hommes et les femmes. D'ailleurs, pour Butler, le féminisme permet d'avoir pour objet « la transformation sociale des rapports de genre » (*Défaire le genre* 285). La sociologue Danielle Juteau fait valoir qu'actuellement « l'outil d'analyse par excellence » est l'intersectionnalité, qui

s'est imposée comme le terme désignant l'articulation des identités et inégalités multiples [...] le *must* d'une analyse soucieuse d'appréhender la complexité du réel. Critique de l'universalité supposée de la catégorie "femme" et de la sororité comme projet politique unifié, le paradigme intersectionnel est rattaché à la prise de conscience des inégalités et des antagonismes entre femmes. (130)

Nous nous inscrivons dans une approche qui adopte une vision constructiviste et intersectionnelle de l'identité de genre, ce qui signifie que nous ne pensons pas que l'Acadienne existe de manière singulière, mais qu'il s'agit là d'une catégorie discursive qui est investie d'un sens changeant selon le contexte culturel, social et historique en lien avec sa production.

### **L'année de la femme, mais quelle femme?**

En 1975, l'Organisation des Nations Unies (ONU) souhaitait souligner les revendications féministes qui s'organisaient partout dans le monde et c'est ainsi qu'elle a décrété l'Année internationale de la femme. L'année 1975 se voulait une période intensive d'action pour l'avancement des droits des femmes. L'égalité entre les hommes et les femmes avait été retenue comme thématique centrale de cette année par l'ONU. Cependant, étant donné que les mouvements féministes des années 1970 émanaient du moment 1968 et des luttes contre les inégalités, la volonté des États de s'approprier la question de la libération des femmes s'est heurtée à de la résistance. C'est ainsi qu'en France, le 8 mars 1975, les féministes ont organisé une contre-manifestation afin

de déplorer ce qu'elles interprétaient comme une forme de récupération de la lutte des femmes par l'ONU. C'est de cette contre-manifestation que nous est restée la Journée internationale de la femme, le 8 mars, qui est célébrée à l'échelle mondiale depuis 1977. En ce qui concerne la première conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes, elle a eu lieu au Mexique du 19 juin au 2 juillet 1975. C'est depuis cette période que la lutte contre la discrimination à l'égard des femmes bénéficie d'une plateforme de coopération internationale entre les différents gouvernements et les associations féministes. Cependant, certaines féministes considéraient qu'il fallait lutter davantage pour abolir l'idée même d'une condition féminine et ne pas s'inscrire dans des structures étatiques, où il s'agissait plutôt d'un effort pour améliorer la condition féminine à l'intérieur de la structure existante. Dans ce contexte, certaines femmes considéraient que « la libération des femmes exigeait le renversement du capitalisme » et se prononçaient contre le décret de l'ONU :

La signification de l'année internationale de la femme est toute autre que celle de la journée internationale du 8 mars. Cette dernière met de l'avant des actions militantes entreprises indépendamment des gouvernements capitalistes par les femmes tandis que l'autre représente une tentative de récupération de ce genre de luttes. (Chabot 21)

Depuis ses débuts, le féminisme n'a jamais été une idéologie singulière, mais plurielle. Cependant, une forme de discours hégémonique émergeait risquant d'aliéner certaines personnes qui ne s'identifiaient pas aux normes féministes proposées par ce discours. Partout dans le monde, les femmes réfléchissaient à la condition féminine et réagissaient à cette idée du *féminisme*. Est-ce que le féminisme concerne *toutes* les femmes? Dans une revue francophone du Nouveau-Brunswick, une Acadienne se demandait : « L'année de la femme, c'est pour qui? » :

En principe ce devrait être pour toutes les femmes du monde. En pratique, j'entends parler des femmes universitaires, des femmes de milieux sociaux favorisés, des femmes ayant un travail intéressant. Nécessairement, elles parlent d'elles-mêmes, de leurs difficultés à elles, de leurs frustrations personnelles et souvent insidieusement des hommes qu'il faut soumettre. Elles parlent

des femmes qui restent au foyer d'une façon telle que celles-ci peuvent se penser de qualité inférieure parce qu'elles ne vont pas « au travail ». Elles réclament l'avortement comme un moyen de libération des femmes de tous les milieux. Elles parlent beaucoup des hommes qui les asservissent, les empêchent de se réaliser. Et si par hasard, une femme ose dire qu'elle est heureuse de demeurer au foyer et de faire la cuisine, qu'elle ne croit pas à l'avortement comme une solution de libération, qu'elle ne se sent pas esclave de l'homme, les femmes libérées s'empresment de dire d'un ton condescendant « Voyez comme on est encore loin de la libération! » (Sirois 4)

Dans cet extrait, il est possible de constater l'existence de tensions entre un discours féministe hégémonique (allant de soi) et le sentiment d'aliénation de certaines femmes à l'égard de ce à quoi devait ressembler une *femme libre*. La hiérarchisation entre les femmes qui travaillent à l'extérieur du foyer et les femmes qui restent au foyer est établie comme une différenciation sociale qui rend plus légitime le premier groupe que le second dans la prise de parole sur la condition féminine.

De plus, Michelle Sirois s'interrogeait à savoir si tous les choix féminins étaient acceptables, notamment en ce qui concerne le rapport à l'homme et à l'avortement. Le contenu de l'extrait permet de comprendre que *certaines femmes* parlaient au nom de *toutes les femmes* sans pour autant endosser tous les choix de la part de femmes. Michelle Sirois touchait à quelque chose de fondamental : la décision de rester au foyer pour accomplir un travail domestique et maternel non rémunéré et l'opposition à l'avortement étaient considérés comme deux éléments d'une posture non féministe, voire même anti-féministe dans le discours hégémonique du féminisme de l'époque.

Il y a donc une première réflexion critique sur *qui parle pour qui* (Spivak) et une prise de conscience du rapport étroit entre les croyances et les comportements. Ainsi, les croyances en lien avec ce que signifie être une *femme libre* influent sur les comportements considérés comme *légitimes* de toute femme voulant s'inscrire dans le mouvement féministe. Ce premier texte dévoile la difficulté pour certaines Acadiennes de s'identifier au discours sur la *femme libérée*, d'autant plus que cette idée d'une *femme libérée* se trouvait profondément ancrée dans une vision capitaliste et moderne de la société. Pour une Acadienne vivant en région rurale, cela signifiait qu'elle devait réarranger ses croyances catholiques pour s'y identifier. Le discours féministe des années 1970 mis en avant par l'ONU visait une égalité entre les hommes et les femmes tout en

reproduisant des inégalités au sein des femmes. Les seules femmes qui étaient entendues étaient celles qui participaient à l'économie politique capitaliste.

### **L'urbanisation et l'industrialisation : ce qui compte, c'est un salaire**

L'urbanisation et l'industrialisation de la société canadienne ont mené à une dévalorisation du rôle de la femme au sein de l'unité familiale. Les Acadiennes « seront graduellement confinées au foyer où elles accompliront des tâches “par amour” et “par devoir” comparativement à une époque antérieure où leur rôle aurait été plutôt associé à la production de biens et de services » (Cardinal 14-15). Selon Pauline Proulx, c'est à ce moment que le discours sur la valorisation du rôle de la mère a pris de l'importance tout en dévalorisant tout accomplissement d'une femme qui n'était pas accompagné d'un salaire, c'est-à-dire d'une rémunération. On estimait donc qu'une femme devait s'accomplir comme mère, mais plus seulement dans ce seul rôle. Il importait de travailler, car ce qui comptait pour la femme *libre*, c'était un salaire.

Proulx soutient que les femmes francophones en milieu minoritaire ont été davantage marginalisées que les femmes anglophones, qui ne subissaient pas les mêmes pressions idéologiques afin de jouer le rôle de mères reproductrices du groupe ethnique avant tout. D'ailleurs, le recensement de 1971 confirme que les femmes francophones vivant « hors Québec » avaient plus d'enfants que les femmes anglophones, et que les femmes francophones se mariaient plus jeunes.

Ces femmes avaient aussi davantage tendance à être ménagères dans un contexte où l'influence de la religion catholique et la valorisation de la reproduction biologique du groupe ethno linguistique demeuraient importantes. Ces femmes vivaient souvent dans des milieux ruraux et, quand elles travaillaient, la langue de travail était rarement leur langue maternelle (Proulx). Pour Isabelle McKee-Allain, Huguette Clavette et Danielle Fournier, l'industrialisation a contribué à « l'inégalité socioéconomique déjà existante entre les femmes et les hommes. [...] De plus, l'exclusion des femmes de la sphère de production aurait été justifiée culturellement, car elles devaient retourner au foyer réaliser leur mission de gardiennes de la “race” » (citées dans Cardinal 16).

L'aliénation de certaines Acadiennes dans le discours sur la libération de la femme s'explique par leur infériorisation particulièrement marquée en tant que femmes francophones dont le statut économique était lié à



une réalité souvent rurale et pauvre. Toutes les femmes acadiennes ne connaissaient pas le même type d'infériorisation, mais elles faisaient l'objet d'un continuum de forces oppressives liées à leur identité de genre, à leur situation linguistique et à leur statut socioéconomique. L'intersection entre (a) la domination masculine, (b) l'exploitation économique d'un groupe ethnolinguistique par un autre et (c) la marginalisation de certaines voix féminines était donc présente en Acadie. Une Acadienne a bien décrit la situation complexe :

Y a-t-il une recette qui permette à la femme de s'épanouir : le foyer?  
le marché du travail? l'un et l'autre?

[...]

Ce serait à tort qu'on dicterait à la femme une recette de vie et ce serait vouloir la réduire, encore une fois, à une « chose » tandis qu'elle vise de plus en plus à se personnaliser. Peut-être doit-on se fier au sens commun de chacune : à chacun de juger pour soi-même.  
(Lévesque 37)

Il n'y avait donc pas une seule bonne réponse concernant les choix que les femmes devaient faire. Cependant, les normes féministes autour du corps de la femme qui circulaient dans le discours hégémonique de la deuxième vague de féminisme pouvaient orienter certains comportements. Parfois, les femmes faisaient une relecture de leur vie à la lumière du discours féministe. L'influence de Simone de Beauvoir a eu un écho jusqu'en Acadie mais la liberté de la femme n'était pas si facile d'accès, comme le souligne un texte intitulé « Réflexion sur le deuxième sexe » :

Comme Simone de Beauvoir a raison lorsqu'elle dit : « La liberté de choix de la jeune fille a toujours été très restreinte; et le célibat la ravale au rang de parasite et de paria; le mariage est son seul gagne-pain et la seule justification sociale de son existence. »

J'ai été donnée en mariage par des hommes à un homme; mon homme m'a prise. Moi, j'ai pris son nom; j'ai dû m'intégrer à son milieu, à sa classe, à son culte. Je l'ai suivi là où son travail l'appelait... J'ai laissé tout derrière moi, pour lui... Mais pour quoi? La cérémonie du mariage, une nuit de noces... tout ça pour tomber le lendemain dans les chaudrons, seule dans ma cuisine.

[...]

Arrive la cinquantaine... Les enfants sont élevés; ils sont tous partis... Je retrouve enfin une certaine liberté, ma liberté, mais elle ne me sert plus à grand'chose. (Anonyme 18)

Dans les années 1970, plusieurs Acadiennes ne se sentaient pas *libres* au sens entendu par le discours féministe dominant de la deuxième vague. Les croyances culturelles liées à la maternité et à la sauvegarde du groupe ethno-linguistique en milieu minoritaire ont fait en sorte que le travail domestique demeurerait une réalité à long terme pour plusieurs d'entre elles. Bien que certaines femmes en zone urbaine aient connu les privilèges associés à une bonne éducation et à l'accès à un marché de travail de plus en plus inclusif, le numéro spécial de *L'Acayen* permet d'établir que le féminisme ne pouvait pas avoir le même sens pour *toutes les femmes*.

Certaines Acadiennes s'identifiaient davantage aux hommes de leur environnement social qu'aux femmes les plus privilégiées des zones urbaines. La solidarité féminine acadienne envers les hommes de la classe rurale populaire ressemble à la prise en compte dans la pensée féministe chicana (Anzaldúa) de l'aliénation vécue par les hommes mexicains-américains, dont la main-d'œuvre subissait une dévalorisation systématique. Est-il donc possible d'envisager un féminisme qui préconise une intersection identitaire entre les hommes et les femmes?

### **Le parallèle entre une pensée féministe chicana et une pensée féministe acadienne : savoir négocier les frontières au sein de sa propre identité**

Le métissage identitaire des Mexicaines-Américaines amène à penser l'identité à travers le prisme des frontières visibles et invisibles (Anzaldúa). Nous ne vivons jamais à l'intérieur de frontières abstraites parfaitement circonscrites. En réalité, l'identité est métissée et complexe. Les féministes chicanas ont valorisé les hommes au sein de leur communauté malgré leur posture critique à l'égard du patriarcat traditionnel de la culture mexicaine-américaine. Elles ont décidé de voir la lutte féministe moins comme une question qui opposait les femmes et les hommes, que comme une question d'inégalités socioéconomiques et identitaires qui alliait racisme et sexisme. La lutte féministe chicana cherchait à transformer les rapports de genre sans exclure les hommes de cette transformation et favorisait la revendication d'identités plurielles. Par exemple, les femmes et les hommes chicanos, qui vivaient des discriminations similaires, étaient unis par une variété de langue parlée

qui forgeait leur identité culturelle. Dans son livre, Anzaldúa parle du rapport à une langue bâtarde, le *Chicano Spanish*, considérée comme illégitime dans la société aussi bien américaine que mexicaine. Elle cherche, en écrivant son livre, à ne plus devoir vivre la honte associée à sa culture, à sa langue. Elle explique sa peur de faire l'objet de censure par les tenants du discours légitime, et le terrorisme linguistique qu'elle ressent à l'idée de parler mal l'espagnol en raison du mélange des langues dans les zones où elles sont étroitement en contact. Elle considère que le jugement sur sa langue est un jugement sur elle et que l'invisibilisation de sa langue est une invisibilisation de son identité. Elle dit : « je suis ma langue, je suis ce que je parle » (81). La discrimination linguistique est une expérience dévalorisante que partagent les femmes et les hommes d'un groupe culturel.

Les Acadiennes ont aussi vécu une forme de discrimination liée à leurs origines ethno-linguistiques et une dévalorisation systémique d'une identité métissée caractérisée par un contact intensif entre les langues (Boudreau). La honte de ne pas *exister* de manière aussi légitime que d'autres dans une société a pu façonner une *honte collective* liée à l'identité, qui transcende la seule question de genre. Pour certaines Acadiennes, il allait de soi que leur prise de parole était marginalisée par les productrices d'un discours hégémonique du féminisme occidental, selon lequel ces femmes n'étaient pas des personnes *assez féministes*, ni *assez libres*. Ce sont les personnes dominantes d'une société qui dessinent les frontières entre ce qui est légitime ou non. Les mécanismes d'infériorisation sont multiples et, le sentiment ressenti par plusieurs Acadiennes que leur voix n'était pas celle voulue, et donc pas celle qui serait *entendue*, a fait partie de l'histoire collective d'une partie de la population. L'espace public canadien n'a pas reconnu toutes les voix de femmes de la même façon. Certaines Acadiennes des années 1970 ont pu constater ces différences :

Tout c'que j'espère, c'est qui m'invite à la télévision. Mais faut pas trop que j'me fie sus ça, ça va être comme de coutume y vont « sélectionner » les femmes de docteur, d'avocats, des maîtresses d'école, des femmes comme nous autres qu'ont passé leu vie dans la cuisine ça les intéresse pas! (Florence 35)

Le discours féministe acadien des années 1970<sup>1</sup> est donc influencé par une compréhension de l'économie politique comme étant un

système d'exploitation qui reproduit l'enrichissement des plus riches et l'appauvrissement des plus pauvres. Alors que l'oppression patriarcale sous-tend le discours féministe acadien des années 1970, le thème qui domine au sein des textes de femmes publiés dans *L'Acayen* en 1975 est celui des inégalités sociales entre femmes. En effet, il ne s'agissait pas seulement de dénoncer le patriarcat, mais aussi de dénoncer l'aliénation des femmes acadiennes les plus marginalisées.

Les femmes au foyer et les mères de famille qui travaillaient sans pour autant être rémunérées dans le système capitaliste se trouvaient sans voix légitime au sein d'un appareillage discursif féministe néolibéral. Bien que les féministes chicanas aient ajouté la dimension raciale à leur réflexion intersectionnelle, cela n'empêche que le discours féministe acadien a pu, dans un premier temps, ressembler à celui des féministes chicanas en ce qui concerne l'expression d'une certaine volonté de ne pas se défendre *contre tous les hommes*, mais davantage contre *un système économique* favorisant les personnes les plus privilégiées. Comme le souligne Meg Luxton :

There are no simple answers to these questions. Challenging the way domestic labour is organized means challenging the most basic structures of male-dominated industrial capitalist society. This takes women out of their households and into two arenas: the first, sexual politics and the women's liberation movement; the second, class politics and the workers' movement.

The specific strategies and tactics that working-class women develop emerge directly from their experiences in day-to-day struggles in the home, in the community and in the paid workplace. Their struggles challenge the sexual division of labour which so profoundly divides the working class. Their struggles also help to unite all oppressed and exploited people in their fight to build a world free from oppression and exploitation. (222)

La critique des inégalités sociales domine le corpus des discours féministes acadiens des années 1970 compris dans ce numéro spécial et l'on pourrait même affirmer que le populisme politique, qui était très présent dans le discours politique masculin acadien, a effectué un transfert idéologique vers le discours féministe acadien. En effet, puisque les femmes et les hommes n'évoluent pas dans des sociétés distinctes, il

faut rechercher les intersections entre les deux catégories plutôt que les divisions et les différenciations.

Autrement dit, tout comme dans d'autres mouvements féministes, notamment le mouvement chicano, qui cherchait à dénoncer l'exploitation économique des hommes mexicains au sein même de la conception d'un féminisme mexico-américain, certains discours féministes en Acadie ont pu considérer que l'exploitation économique était liée à leur condition sociale (origines acadiennes, sexe, faible niveau d'éducation et position marginalisée au sein de la société anglo-dominante capitaliste), exacerbée par la division du travail (marquée par des considérations de genre et la sous-valorisation du travail ménager au sein de l'économie politique). Ainsi, les femmes acadiennes prenaient conscience de leur triple domination de par leur classe socioéconomique, leur statut de femmes et leur identité linguistique.

En comparaison avec la presse étudiante féminine des années 1950 et 1960 (LeBlanc), il est vrai que la critique des classes sociales est une composante beaucoup plus présente dans les discours féministes acadiens dans la revue *L'Acayen* des années 1970 que dans les premiers discours de femmes acadiennes, où il s'agissait davantage de réfléchir au rôle changeant de la femme acadienne au sein de la société, notamment en lien avec les études et l'accès à des choix différents de ceux qui étaient possibles dans le passé. Nous constatons que, dans les années 1970, les femmes ne se sont pas toutes affranchies du rôle de ménagères et que, pour celles qui sont restées dans ce rôle, le discours féministe hégémonique concernant l'importance du travail extérieur au foyer a parfois été aliénant. Cette mise à l'écart de femmes « ordinaires » n'a pourtant pas été passée sous silence dans le numéro spécial *L'Acayenne* en 1975. Ce numéro proposait un discours qui se voulait précurseur du féminisme intersectionnel de la troisième vague tout en s'arrimant à la notion théorique du féminisme matérialiste caractérisé notamment par un emprunt « au cadrage marxiste pour penser le genre et son intrication aux autres rapports sociaux » (Bidet-Mordrel, Galerland et Kergoat 6).

## Conclusion

Butler (*Trouble dans le genre*) considère que le fait d'utiliser la catégorie « femme » ou « féministe » dans son discours pour parler des autres ou de soi-même est à la fois une mise en frontière d'un « nous » ou d'un

« moi » et une répétition inculquée d'une norme que l'on reproduit, parfois consciemment mais, le plus souvent, inconsciemment. En associant « femmes » avec telles pratiques et « féministes » avec telles autres, nous accomplissons des actes discursifs qui vont ensuite mener à des formes d'inclusion et d'exclusion.

C'est pourquoi, sur le plan ontologique, nous devons réfléchir à ce qu'est une femme ou ce qu'est une féministe dans les années 1970. Sur le plan épistémologique, nous devons examiner « comment on la regarde » (Juteau 132). Déjà, pour la « regarder », il faut faire ressurgir les traces de l'écriture de femmes acadiennes laissées dans l'oubli. Alors que le discours féministe de la deuxième vague s'est fait reprocher par le discours féministe de la troisième vague d'être porté par un trop grand nombre de femmes blanches qui parlent au nom de toutes les femmes, les articles parus dans le numéro spécial *L'Acayenne* témoignent de tensions entre femmes blanches, dont certaines, francophones et de classe économique inférieure, reprochent à d'autres femmes blanches francophones de dominer les discours féministes, dans lesquels elles se sentent minorisées. Ces dernières étaient amenées à se demander si la voix d'une ménagère francophone pouvait se faire entendre sur la place publique canadienne. Le numéro spécial de *L'Acayen* permet de constater que toutes les expériences de femmes n'étaient pas équivalentes aux yeux du féminisme.

Il faut donc se méfier des discours qui se veulent trop homogénéisants, car le féminisme acadien a pu prendre différentes formes discursives. Nous considérons que les femmes qui ont laissé des traces écrites dans *L'Acayenne* en 1975 témoignaient de leur résistance à l'idée dominante dans les discours féministes acadiens de l'époque selon laquelle elles devaient tout simplement se taire parce qu'elles n'étaient pas considérées suffisamment « libres » pour être légitimement considérées comme féministes. Elles ont fait valoir dans ce numéro qu'elles aussi avaient des choses à dire, et l'éditorial précisait « qu'il est grand temps que la Femme Acadienne ait son mot à dire dans l'avenir » (3).

Dès les années 1970, il existait un groupe de femmes acadiennes qui s'inscrivaient dans le paradigme féministe intersectionnel rattaché à « la prise de conscience des inégalités et des antagonismes entre femmes » (Juteau 130). Ce paradigme sera davantage revendiqué lors de la troisième vague du féminisme, mais il existait bel et bien un tel courant d'idée dans le discours des femmes minoritaires en Acadie avant

les années 1980. Autant chez les Acadiennes que chez les Chicanas, il y a eu une prise de conscience du fait que la parole des femmes n'avait pas toujours la même valeur dans l'espace public et que, finalement, même si le discours hégémonique féministe ne valorisait pas la parole d'une femme ordinaire au foyer, cela ne voulait pas dire qu'elle devait se taire.

## NOTE

<sup>1</sup> « C'est dans cette perspective que les Acadiennes du Nouveau-Brunswick ont donné naissance à leur premier regroupement féministe : Liberté, Égalité, Sororité, Les Femmes Acadiennes de Moncton — LES FAM (Fournier 44). Une des priorités de LES FAM, en 1974, sera la création du Comité consultatif sur la condition de la femme au Nouveau-Brunswick » (Cardinal 8).

## OUVRAGES CITÉS

- L'Acayenne*, n° spécial de *L'Acayen*, vol. 2, n° 7 (mai 1975).  
 Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute, 1987.  
 Bidet-Mordrel, Annie, Elsa Galerand et Danièle Kergoat. « Analyse critique et féminismes matérialistes », *Cahiers du genre*, hors série, n° 4 (2016), p. 5-27.  
 Bilge, Sirma. « Smuggling Intersectionality into the Study of Masculinity: Some Methodological Challenges », communication présentée à la conférence internationale Feminist Research Methods, Université de Stockholm, 4-9 février 2009.  
 Boudreau, Annette. *À l'ombre de la langue légitime : l'Acadie dans la francophonie*, Paris, Classiques Garnier, 2016.  
 Butler, Judith. *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016.  
 —. *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, traduit par Maxime Cervulle, Paris, La Découverte, 2005.  
 Cameron, Deborah. *On Language and Sexual Politics*, Routledge, Londres, 2006.  
 Cardinal, Linda. « La recherche sur les femmes francophones vivant en milieu minoritaire : un questionnement sur le féminisme », *Recherches féministes*, vol. 5, n° 1 (1992), p. 5-29.  
 Chabot, Suzanne. « La libération des femmes exige le renversement du capitalisme », *L'Acayen*, vol. 2, n° 7 (mai 1975), n° spécial *L'Acayenne*, p. 21-22; initialement publié dans *Libération*, vol. 5, n° 2 (1975).  
 Crenshaw, Kimberlé W., et Oristelle Bonis. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39 (2005 [1994]), p. 51-81.  
 Fairclough, Norman. *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Londres, Routledge, 2003.  
 —. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 2<sup>e</sup> éd., Harlow, Longman, 2010.  
 Florence (Lorraine Diotte). « Florence nous parle », *L'Acayen*, vol. 2, n° 7 (mai 1975), n° spécial *L'Acayenne*, p. 35.

- Fournier, Danielle. « Quelques jalons du mouvement des femmes en Acadie », *Égalité*, n° 10 (1983), p. 37-51.
- Gauvin, Monique, et Lizette Jalbert. « Percées et déboires du Parti acadien », *Revue parlementaire canadienne*, vol. 10, n° 3 (1987), p. 13-17.
- Heller, Monica, et Laurette Lévy. « La femme franco-ontarienne en situation de mariage mixte : féminité et ethnicité », *Recherches féministes*, vol. 5, n° 1 (1992), p. 59-82.
- Juteau, Danielle. « Un paradigme féministe matérialiste de l'intersectionnalité », *Cahiers du genre*, hors série n° 4 (2016), p. 129-149.
- Juteau-Lee, Danielle, et Barbara Roberts. « Ethnicity and Femininity : (d')après nos expériences », *Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada*, vol. 13, n° 1 (1981), p. 1-24.
- Kitzinger, Celia. « Is “Woman” Always Relevantly Gendered? », *Gender and Language*, vol. 1, n° 1 (2007), p. 39-49.
- LeBlanc, Isabelle. « Première presse étudiante féminine en Acadie : contexte de production et contenu idéologique sur la langue », *Francophonies d'Amérique*, n° 42-43 (2016-2017), p. 47-68.
- Lévesque, Anne. « Y a-t-il une recette? », *L'Acayen*, vol. 2, n° 7 (mai 1975), n° spécial *L'Acayenne*, p. 37.
- Luxton, Meg. *More than a Labour of Love: Three Generations of Women's Work in the Home*, Toronto, Women's Press, 1980.
- McElhinny, Bonnie. « Challenging Hegemonic Masculinities: Female and Male Police Officers Handling Domestic Violence », dans Kira Hall et Mary Bucholtz (dir.), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, New York, Routledge, 1995.
- McKee-Allain, Isabelle. « Les productrices d'ethnicité en Acadie : perspectives théoriques », *Égalité*, n° 24 (1989), p. 45-68.
- . « Questionnement féministe en milieu minoritaire : des pistes offertes par l'étude des collèges classiques féminins en Acadie », dans Linda Cardinal (dir), *Une langue qui pense : la recherche en milieu minoritaire francophone*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, p. 43-60.
- Proulx, Pauline. *Femmes et francophonie : double infériorité*, Ottawa, Fédération nationale des femmes canadiennes-françaises, 1981.
- Scott, Joan W. *De l'utilité du genre*, traduit par Claude Servan-Schreiber, Paris, Fayard, 2012.
- Sirois, Michelle. « L'année de la femme, c'est pour qui? », *L'Acayen*, vol. 2, n° 7 (mai 1975), n° spécial *L'Acayenne*, p. 4.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.