

Université de Montréal

L'idée de décolonisation québécoise
Le discours tiers-mondiste au Québec et sa quête identitaire (1963-1968)

par
Mathieu Lavigne

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise (M.A.)
en Histoire

Mai 2007

© Mathieu Lavigne, 2007



D
7
US4
2007
V-021

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
L'idée de décolonisation québécoise
Le discours tiers-mondiste au Québec et sa quête identitaire (1963-1968)

présenté par :
Mathieu Lavigne

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur : Ollivier Hubert
Directeur de recherche : Pierre Trépanier
Membre du jury : Philippe Bernard

24 JUL 2007

SOMMAIRE

L'idée de décolonisation québécoise fut développée par des intellectuels nationalistes du Québec qui furent marqués par la révolution cubaine et par le mouvement de décolonisation africain. Ces idéologues tentent d'adapter le discours des penseurs tiers-mondistes d'outre-mer à la situation canadienne-française, relevant plusieurs similarités entre cette situation et celle des pays colonisés. Tout en utilisant le discours tiers-mondiste pour jeter un nouvel éclairage sur la mainmise des capitaux anglo-saxons sur l'économie canadienne-française et le faible pouvoir politique de cette collectivité au sein du Canada, une partie des tiers-mondistes québécois, pour la plupart de jeunes écrivains révolutionnaires gravitant autour de la revue *Parti pris*, vont insister sur le malaise identitaire dont souffre selon eux le Canadien français et qui est commun à tous les colonisés. C'est dans le but de comprendre ce mal-être collectif et pour que le peuple prenne conscience de la véritable nature de sa condition que ces intellectuels vont dresser un portrait du colonisé québécois. Certains thèmes de la psychologie du colonisé canadien-français avaient déjà été soulevés par des penseurs nationalistes canadiens-français, dont Lionel Groulx.

Ce mémoire est centré sur la quête identitaire qui est au cœur de l'idée de décolonisation québécoise telle que la présentent ces intellectuels. Ces préoccupations identitaires façonnent leur conception du rôle de la littérature, de même que l'utopie qu'ils élaborent, soit de construire une société originale en Amérique du Nord, une société laïque, indépendante et socialiste dont les structures correspondront aux valeurs et aux besoins de l'homme décolonisé que sera le Québécois.

Mots clés : décolonisation, histoire intellectuelle, identité, nationalisme québécois, socialisme, laïcité, revue *Parti pris*, tiers-mondisme.

SUMMARY

The concept of Quebec's decolonization was developed by nationalist intellectuals that were influenced by the Cuban revolution and the anti-colonial movements. These intellectuals tried to adapt the ideology of the anti-colonial thinkers to the French-Canadian situation, seeing similarities between this situation and the one of the Third World colonized country. Still using the anti-colonial movement ideas to give a new perspective to the grip of Anglo-Saxon's capital on the French-Canadian economy and the weak political power of that collectivity within Canada, a part of these Quebec intellectuals, the majority being young revolutionaries writing in the review *Parti pris*, will insist more on the identity problems that they think the French-Canadian has, problems that are common to those who have been subjected to colonization. Looking to understand this social malaise and wanting the people to realize that they are living in a colonial situation, these intellectuals will draw up a portrait of the colonized Québécois, being inspired by the psychopathology of colonization depicted by Frantz Fanon and other anti-colonial thinkers. Some of the aspects of this psychology had already been noticed on the French-Canadian by nationalist intellectuals, among which is Lionel Groulx.

This thesis focused on the search for identity that is central in the Quebec decolonization concept has developed by these intellectuals. These preoccupations on identity shapes their conception of the role of literature and their utopia, that is to build a different society in North America, a laicized, independent and socialist society, which structures will be in line with the particular values and needs of the new man that will be the Québécois.

Key words : anti-colonial movements, decolonization, identity, intellectual history, *Parti pris*, Quebec nationalism, secularism, socialism.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	III
SUMMARY	IV
TABLE DES MATIÈRES	V
REMERCIEMENTS	VIII
INTRODUCTION	1
1) État de la recherche	8
2) Problématique	15
2.1 Une génération entre deux mondes	17
2.2 Précisions et définition des notions clés	19
2.2.1 Le tiers-mondisme : définition et tendances	19
2.2.2 Colonialisme et situation coloniale	30
2.2.3 La notion d'identité	31
3) Méthodologie et sources	32
4) Plan du mémoire	33
CHAPITRE I : UNE CERTAINE FILIATION	35
1) Lionel Groulx : une filiation inconsciente	36
1.1 Portrait d'un peuple adolescent	37
1.2 Une conception «métapolitique»	40
1.3 L'intellectuel et la nation	45
2) L'École historique de Montréal	50
2.1 La Conquête et ses prolongements	52
2.1.1 Un procès de déstructuration et de restructuration	52
2.1.2 Conquête et culture canadienne-française	56

2.2 Être présent par soi-même au monde	60
3) André d'Allemagne et Raoul Roy	69
3.1 André d'Allemagne : l'indépendance comme recherche de dignité	70
3.1.1 Le Canadien français : produit du régime colonial	71
3.1.2 Dépasser la barrière de la peur	75
3.2 Raoul Roy et le couple indépendance-socialisme	78
3.2.1 Pour un «socialisme de construction»	80
3.2.2 Volontarisme et urgence de la décolonisation	83
CHAPITRE II : PORTRAIT DU COLONISÉ QUÉBÉCOIS	88
1) Spécificité de la situation coloniale québécoise	91
2) Dépossession et dépersonnalisation : fondements du mal colonial	96
2.1 Dépossession : étranger face à son milieu	99
2.1.1 Être à l'écart de l'histoire : le peuple dépossédé comme objet de l'histoire	104
2.2 Dépersonnalisation : étranger face à soi-même	109
2.2.1 L'altérité envahissante comme signe de dépersonnalisation	112
3) Ambiguïté identitaire et ambivalence	120
3.1 Ambiguïté identitaire et condition de minoritaire	120
3.2 Ambivalence et fatigue culturelle	123
4) La fuite devant le réel et les comportements compensatoires	126
4.1 L'élite canadienne-française et son idéologie mystificatrice	127
4.2 Le peuple et les comportements compensatoires	131

5) L'état de la langue comme reflet de la situation sociale	135
CHAPITRE III : INVENTER L'HOMME D'ICI	143
1) Penser le nouvel homme, le Québécois	146
1.1 Du colonisé canadien-français au nouvel homme québécois	146
1.2 La littérature comme action : démystification et réappropriation de soi	151
1.2.1 La littérature comme genèse d'une présence	154
1.2.2 La littérature comme action par dévoilement	160
2) Pour une communauté nord-américaine originale : américanité et socialisme québécois	172
2.1 Une américanité différenciée	172
2.2 Un modèle de société original : le socialisme québécois	179
3) Prospective d'une nouvelle culture : laïcité et Ti-pop chez Pierre Maheu	187
3.1 Laïcité et laos-ité	187
3.2 «Où est Ti-pop? Ti-pop est en vous.»	197
CONCLUSION GÉNÉRALE	206
BIBLIOGRAPHIE	231
ANNEXES	258

REMERCIEMENTS

Merci à Stéphane, compagnon de route et de petites bières. Pendant un temps, et ce sur une base presque quotidienne, la bibliothèque fut témoin de nos réinventions du monde et du Québec. Jusqu'à ce qu'on se rende compte que l'on avait un mémoire de maîtrise à faire...

Merci à monsieur Pierre Trépanier, mon directeur de recherche, qui fut d'une patience à toute épreuve devant mes multiples et incessantes hésitations, et qui me laissa voguer au gré de mes intuitions tout en veillant à ce que le périple se fasse sans trop de heurts.

Merci à mes parents, Marcel et Johanne pour leur support de tous les instants. Un merci spécial à toi, maman, pour tes lectures et relectures de mes trop longs chapitres et pour tes petits plats qui surent me faire croire, quand j'en avais besoin, que j'étais à la maison. Et merci à mon frère Michael, qui m'aida de temps à autre à décrocher de mes recherches en m'incitant à aller assister avec lui à quelques concerts.

À Marie. Tu le sais, sans toi, jamais je n'aurais pu me rendre au moment d'écrire ces remerciements. Tout simplement.

Et je m'en voudrais de ne pas remercier le Canadien de Montréal qui, en ratant les séries éliminatoires cette année, a grandement contribué à accélérer le dépôt de ce mémoire...

INTRODUCTION

Dans le Québec du début des années soixante, il est commun de s'indigner de l'emprise anglo-saxonne sur l'économie de la province et de réclamer l'intervention de l'État afin de donner aux Québécois les outils nécessaires à une reconquête économique, comme en témoigne la charge symbolique du «Maîtres chez nous», formule groulxiste reprise par les Libéraux de Jean Lesage. Présenter l'indépendance du Québec comme seule solution possible pouvant mettre fin à une situation coloniale, dont les stigmates sont visibles tant sur le plan économique, politique que culturel, comme le fait alors le Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN), c'était déjà radicaliser le discours nationaliste et élargir ses revendications. Plusieurs jeunes intellectuels et militants, dont la soif d'absolu est rapidement déçue par une Révolution dont la tranquillité leur paraît croissante, pousseront à ses limites le discours de la décolonisation québécoise en affirmant œuvrer à la prise de conscience par le peuple québécois de sa condition de colonisé, dans le but avoué de voir éclore une lutte de libération nationale. L'action de cette partie plus radicale de la jeunesse québécoise s'insère dans un mouvement touchant alors tout l'Occident, soit l'arrivée sur la scène politique d'une nouvelle génération, élevée durant l'après-guerre. Le choc des générations suscite un climat de revendication généralisée où tous les fondements de la société en place sont remis en question¹.

Chez les jeunes indépendantistes québécois, les luttes anti-impérialistes cubaines et vietnamiennes, mais surtout le mouvement de décolonisation secouant l'Afrique du Nord (principalement la guerre d'Algérie qui fait rage entre 1954 et 1962) forment leur conscience politique et donnent une facture particulière à leurs réflexions sur la question nationale. Ces mouvements nationaux, qu'ils découvrent à travers les écrits de théoriciens tiers-mondistes comme Albert Memmi, Frantz Fanon et Jacques Berque, leur donnent l'occasion de découvrir un nationalisme positif. À partir de ce cadre théorique, ces jeunes intellectuels tracent un autoportrait du colonisé et en viennent à présenter le Québec comme une colonie, ce qui leur permet d'élaborer une rhétorique nationaliste radicale, un nationalisme de libération s'articulant autour du concept de «socialisme décolonisateur» et proposant une lutte sur trois fronts : ceux de

¹ Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 129-130 et Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 5.

l'indépendance, du socialisme et de la laïcisation². C'est ce discours, particulièrement présent au Québec entre 1963 et 1968, que nous nous proposons d'étudier dans le présent mémoire, en nous concentrant sur la quête identitaire qui a pu le transcender. Nous analyserons le portrait du colonisé canadien-français dressé par ces intellectuels et nous tenterons de montrer comment les solutions proposées pour sortir ce dernier de son état de soumission cadrent dans la tâche de construction identitaire que se donne une fraction des tiers-mondistes québécois. Le paradigme de la décolonisation québécoise, dont les bases furent jetées par Raoul Roy dans les pages de sa *Revue socialiste* (1959), prend forme au sein de périodiques tels que *Parti pris* (1963), dont le succès est bien connu, *Révolution québécoise* (1964), animée par Pierre Vallières et Charles Gagnon jusqu'à son sabotage en avril 1965, et, dans une optique plus théorique, dans la revue *Socialisme 64* (1964)³.

Ce bouillonnement intellectuel, auquel se joignent quelques aînés séduits par le dynamisme de la jeune génération, semble être le fruit d'une prise de conscience dont les racines se retrouvent certes dans les écrits tiers-mondistes mentionnés plus haut, mais aussi dans un événement davantage lié à la conjoncture québécoise : les premières bombes du Front de libération du Québec (FLQ) qui explosent en mars et avril 1963. Comme en témoigne avec le recul Pierre Maheu dans un texte de 1978, l'action du FLQ donna à la réalité québécoise un tout nouveau visage :

² Il faut se rappeler que le terme «nationalisme» n'avait pas bonne presse à l'époque, étant automatiquement associé aux affres de la Deuxième Guerre mondiale, d'où l'utilité pour les indépendantistes radicaux de présenter leur nationalisme comme une quête de libération, lui enlevant ainsi toute portée belliqueuse.

³ La revue *Socialisme 64* regroupe d'anciens collaborateurs de *Cité libre*, des universitaires et des syndicalistes. Ses rédacteurs sont en majorité plus âgés que ceux de *Révolution québécoise* et de *Parti pris*, mais plusieurs de leurs analyses se recourent, dont leur insistance sur l'importance de lier indépendance et socialisme. Cette revue vise surtout une politisation et une radicalisation accrues des forces syndicales. Voir Andrée Fortin, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 173-174 et Marcel Rioux, «Remarques sur le phénomène Parti pris», dans Joseph Bonenfant, dir., *Index de "Parti pris" (1963-1968)*, Sherbrooke, Centre d'étude des littératures d'expression française, 1975, p. 5-6. Notons au passage que le Front républicain pour l'indépendance (FRI), mouvement succédant au Parti républicain du Québec de Marcel Chaput, utilise aussi le vocabulaire de la décolonisation, comme en témoignent les articles de *Québec-Libre*, un *tabloïd* qu'il publie d'avril 1964 à septembre 1965. Les textes de *Québec-libre* sont courts et directs et plus près de l'actualité que ceux de *Parti pris*, davantage axés sur des préoccupations intellectuelles. Le FRI regroupe des éléments de tous les horizons sociaux et politiques et sa publication vise le grand public avec une utilisation soutenue de photographies et un vocabulaire simple, parfois vulgaire. Il ne s'agit pas pour les collaborateurs de *Québec-Libre* de jeter les bases théoriques d'une nouvelle identité ou d'un socialisme québécois. Ils ne contribuent pas vraiment à la critique culturelle entamée par *Parti pris*, étant plus nuancés, par exemple, sur la question religieuse. Ces militants s'appliquent surtout à démontrer aux masses en quoi elles sont dominées, comment cette servitude peut être observée dans leur vie quotidienne, tout en présentant l'indépendance comme un premier pas nécessaire (et possible) à la construction d'un Québec libre.

Et puis, tout d'un coup, tout a changé. Pour moi, ce sont les premières bombes du FLQ qui ont marqué le point tournant : les histoires que je lisais dans *L'Express* pouvaient se passer ici, la décolonisation, la révolution. L'Histoire nous rejoignait. Et l'espoir. Ce qui nous avait paru une réalité monolithique et inébranlable semblait n'être plus qu'un décor à renverser. Je pouvais enfin avoir une identité : je ne suis pas un petit-bourgeois-canadien-français-catholique-réactionnaire-thomiste-duplessiste, moi, je suis un Québécois révolutionnaire ! Et les bombes venaient donner à ce pari une réalité éclatante⁴.

À partir de ce moment, la jeune intelligentsia québécoise ressent le besoin de se positionner, le FLQ ayant forcé la création d'un nouveau front : celui de l'action. Le choc de ces premières bombes provoque le «début d'une prise de conscience totalisante du mal colonial qui ronge la société québécoise⁵». C'est cette prise de conscience que veut approfondir *Parti pris*, qui se présente comme un «front de libération intellectuelle» et dont le premier numéro paraît en octobre 1963.

Une des premières tâches à laquelle s'appliquent ces intellectuels engagés est de faire une critique virulente de la génération précédente, représentée par la revue *Cité libre*⁶. En se positionnant contre ses aînés, la génération montante se dégage du passé récent pour pouvoir prendre la parole et faire œuvre de fondation. La démarche, pour plusieurs de ces jeunes militants, se présente aussi comme une autocritique de leur propre cheminement intellectuel, ayant été eux-mêmes des lecteurs assidus de la revue⁷. On s'attaque à la prétention des citélibristes à l'objectivité, attitude dépeinte comme un alibi, comme un refus d'agir et de prendre position. Dans le texte de présentation de leur revue, les partipristes clament la nécessité de prendre parti afin d'assumer la situation vécue : l'intellectuel doit être engagé⁸. On refuse tout

⁴ Pierre Maheu, «Pierre Maheu, écrivain» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 283. Toujours sur l'impact des premières bombes du FLQ, voir Paul Chamberland, «1837-1963», *Liberté*, vol. 7, nos 1-2 (janvier-avril 1965), p. 50-53; André Brochu, «Préface», dans Paul Chamberland, *Terre Québec* suivi de *L'afficheur hurle* de *L'inavouable* et de *Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 10-11 et Hubert Aquin, «Lettre morte (à Gaston Miron)», datée du 10 octobre 1963 et reproduite dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*. Édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 195-197. Pour une représentation littéraire de l'impact de cet événement, voir le roman de Jacques Godbout, *Le couteau sur la table*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 155-158.

⁵ Paul Chamberland, «Bilan d'un combat», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 25.

⁶ La critique faite par la jeune génération vise les positions défendues par les citélibristes autour de Pierre Elliott Trudeau et Gérard Pelletier, critique qui prendra place pour un certain temps au sein même de la revue *Cité libre* alors que Pierre Vallières en sera codirecteur de l'automne 1963 à mars 1964. Pour une critique ciblant davantage les mentalités et les valeurs de la génération précédente plutôt que l'idéologie citélibriste, voir André Major, «Problème bicéphale», *Cité Libre*, no 43 (janvier 1962), p. 4-5.

⁷ Jean-Marc Piotte, «Autocritique de *Parti pris*», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 36-37.

⁸ *Parti pris*, «Présentation», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 2.

dialogue, les limites en ayant été atteintes depuis longtemps, toute discussion prenant selon eux allure de radotages.

On déboulonne l'argumentaire antinationaliste des citélibristes, le présentant comme aussi incapable que le nationalisme traditionaliste de saisir la véritable nature de la condition québécoise. On critique leur universalisme abstrait qui les pousse à rejeter tant le nationalisme que la nation, les empêchant ainsi de concevoir qu'il puisse exister plusieurs types de nationalismes et de saisir toute la portée du mouvement de renouveau entourant la question nationale. Pour les jeunes indépendantistes, qui posent comme fondamental «l'enracinement» de l'homme dans son milieu, dans son pays, le citélibriste est forcément un être déraciné. L'homme doit être situé pour pouvoir ensuite s'ouvrir sur l'universel. Pour les collaborateurs de *Parti pris*, la situation québécoise en est une de soumission, le nationalisme traditionaliste n'est alors qu'un symptôme de la situation coloniale. Pour les citélibristes, ce même nationalisme, par son dogmatisme et son aspect rétrograde, est la cause même du retard économique et social caractérisant le Québec⁹. Pour *Cité libre*, tout nationalisme viendra inmanquablement brimer les droits individuels dont elle pose la primauté; pour les partipristes, l'individu ne pourra jouir d'une pleine liberté tant que son groupe sera lui-même asservi. C'est ici que prend tout son sens l'appropriation par ces nationalistes de la grille d'analyse anticolonialiste.

Devant une prétendue absence de tradition révolutionnaire québécoise, les partipristes¹⁰ élaborent leur cadre d'analyse à partir de différents courants de pensée étrangers. Selon Robert Schwartzwald, l'appropriation du discours tiers-mondiste par les intellectuels québécois fut facilitée par l'existentialisme sartrien qui prépara le terrain par l'accent qu'il met sur la dialectique entre l'action individuelle et l'existence collective. De plus, Sartre insiste sur l'altérité assumée comme force constitutive de l'identité de l'homme, ce qui cadre parfaitement avec l'idéologie tiers-mondiste¹¹. La démarche partipriste, surtout dans les premières années, est aussi largement influencée par les travaux de Sigmund Freud, plusieurs concepts liés à la psychanalyse étant

⁹ Pierre Maheu, «L'oedipe colonial», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 23.

¹⁰ Nous reviendrons plus loin sur les différences entre le discours tiers-mondiste tenu par les partipristes et celui de *Révolution québécoise*, par l'entremise de deux de ses figures principales, Pierre Vallières et Charles Gagnon.

¹¹ Robert Schwartzwald, *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec (1940 à 1976)*. Thèse de Ph.D. (Lettres), Université Laval, 1985, p. 170, 173.

utilisés pour tenter de comprendre le «fonctionnement psychique» du Québécois à partir d'une prospection de son passé¹².

L'autre source idéologique majeure des partipristes est le marxisme. Surtout dans la première phase de la revue entre 1963 et 1966, leur marxisme est humaniste plutôt que dogmatique. Ces intellectuels utilisent abondamment le concept d'aliénation, de même que son prolongement, le couple dépossession et dépersonnalisation utilisé dans le discours de la décolonisation et davantage pertinent à leurs préoccupations identitaires. Le marxisme est utilisé comme grille d'analyse, comme outil théorique d'appoint servant à éclairer la réalité québécoise¹³. La jonction entre marxisme et tiers-mondisme se fait généralement sur le mode additif : à l'exploitation prolétarienne s'ajoute l'exploitation coloniale¹⁴. Comme l'affirme alors Jean-Marc Potte : «*Parti pris* se rattache à la tradition marxiste-léniniste car nous la jugeons la moins dépassée par l'évolution historique et la plus apte, actuellement, à résoudre les problèmes que soulève un système inhumain, le système de la "free enterprise"¹⁵». Ce que plusieurs tiers-mondistes trouvent dans le marxisme, c'est une pensée de l'action : «[N]ous avons compris que les contradictions intérieures ne sont que le reflet des contradictions sociales. Ayant compris que les causes de notre mal venaient de l'extérieur, c'est contre ceux qui détiennent les pouvoirs réels de notre société que nous nous sommes tournés. Voilà ce qui nous a amené au marxisme. [...] Philosophie du *dépassement réel* des aliénations, il engage l'homme dans une action quotidienne et pratique. C'est le seul humanisme qu'il nous soit possible d'accepter¹⁶.» C'est avec l'arrivée de nouveaux collaborateurs après 1966 que la revue passe à un marxisme-léninisme plus orthodoxe aux dépens du vocabulaire tiers-mondiste dont l'utilisation décroît, sans toutefois disparaître complètement.

L'ensemble de ces sources idéologiques, parfois difficilement conciliables, viennent modeler la vision du monde et de la situation québécoise des partipristes. Une de leurs premières constatations est la triple aliénation, politique, économique et culturelle, que subissent les

¹² Jean-Marc Potte, «Introduction», dans *Un parti pris politique*. Montréal, VLB Éditeur, 1979, p. 12-13. Il nous semble pertinent de mentionner que Frantz Fanon était aussi psychiatre et que ses écrits ont probablement contribué à disséminer dans le discours tiers-mondiste québécois des concepts provenant de la psychanalyse.

¹³ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 165-169, 192. Les partipristes s'affirmeront toujours marxistes-léninistes, mais dans les faits, surtout chez les premiers collaborateurs, leur marxisme est loin d'être orthodoxe et vient surtout cautionner leur discours sur la décolonisation québécoise.

¹⁴ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 37.

¹⁵ Jean-Marc Potte, «Éditorial : Le socialisme», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 2.

¹⁶ André Major, «Les armes à la main», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 84. En italique dans le texte.

Québécois en tant que dominés et exploités. Sur le plan politique, les Québécois n'ont qu'un gouvernement provincial, dépourvu de pouvoirs et de ressources financières et dont l'action ne peut-être que limitée, en raison de sa dépendance face au gouvernement fédéral. Au niveau économique, le peuple est dépossédé de ses richesses naturelles et de ses industries et même sa bourgeoisie est soumise au capital étranger. De son côté, l'aliénation culturelle est perceptible dans la dégénérescence de la langue et «l'abâtardissement» du peuple causé par la consommation et les médias de masses. L'élite clérico-bourgeoise perpétue cet état de fait en soutenant de l'intérieur le pouvoir colonial et en faisant perdurer les mythes religieux qui légitiment la soumission du groupe¹⁷. Seule une révolution totale, basée sur le trio indépendance, socialisme et laïcisation, bouleversant toutes les structures de la société et tous les aspects de la vie du peuple peut libérer le Québécois, puisqu'il est dans une situation de dépossession totale¹⁸. *Parti pris* fait siens les mots d'Albert Memmi qui affirme que «la condition coloniale ne peut être *aménagée*; tel un carcan, elle ne peut qu'être brisée¹⁹». Cette révolution est toutefois impossible pour le moment puisque le peuple n'est pas conscient de sa propre situation, conditionné qu'il est par une histoire ayant comme seule constante la soumission. C'est cette entreprise de démystification, essentiellement littéraire et philosophique, qui caractérise principalement la première période de la revue *Parti pris*.

Pour les intellectuels s'identifiant à la démarche partipriste, l'être canadien-français est incomplet et sa société déshumanisante. Ayant subi le choc de la Conquête et de l'occupation colonialiste, il ne peut qu'être défini négativement. Il n'a jamais vécu, il s'est contenté de survivre, comme en témoignent son passé et une tradition qui n'est pas tout à fait sienne. Il faut donc faire une critique froide et lucide du passé colonial afin d'ouvrir sur l'avenir. Paul Chamberland va dans ce sens lorsqu'il écrit : «Le présent national que nous voulons vivre, c'est le temps de la nuit, de la *négativité*, le temps où nous devons contester même “ce que nous avons” parce que ce qui est en jeu c'est l'existence même d'un *nous* authentique. Le vertige et la possibilité de la déraison ne font que réfléchir, au niveau de la conscience individuelle, *l'ébranlement natal* qui doit nous introduire dans le jour de la liberté et de l'affirmation. Nous

¹⁷ *Parti pris*, «Présentation»..., p. 3.

¹⁸ Yvon Dionne, «Vers une révolution totale», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 31.

¹⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*. Précédé de *Portrait du colonisateur* et d'une préface de Jean-Paul Sartre. Paris, Gallimard, 2004 [1957], p. 143. En italique dans le texte.

luttons pour notre identité²⁰.» Le projet de ces intellectuels en est un de réappropriation : fonder, faire «remonter du puit, de la grotte²¹» l'être québécois qui remplacera le Canadien français, être minoritaire et désintégré. Il faut supprimer cet être minoritaire et construire «un être intégré, unifié, identifié, c'est-à-dire maître de sa terre, maître des choses et de ses activités²²». Le Québécois forgera son environnement à son image, l'être et le milieu seront alors pour la première fois en parfaite continuité. Démystifier la réalité quotidienne, c'est faire comprendre au peuple que plusieurs de ses valeurs, de ses comportements ne sont pas siens, qu'ils sont imposés subtilement par le colonisateur anglo-saxon, et par le clergé soutenant ce dernier. Ces valeurs et conditionnements doivent être détruits afin de rendre le Québécois présent à lui-même. Michel Van Schendel exprime ainsi la nécessité de poser les premiers jalons d'une nouvelle tradition, puisque celle existante n'émane pas vraiment de l'être canadien-français :

La singularité du Canada français est illustrée par le fait que la seule tradition à laquelle il est possible de se référer est celle-là même qu'a engendrée la colonisation, c'est-à-dire un produit dont la composition reproduit tout à la fois les luttes incomplètes pour la "survivance" et les cloisonnements étanches entre générations et entre catégories sociales, ou entre régions, que le système a imposés à l'existence nationale des Canadiens français. Il n'est possible de se référer qu'à cette tradition-là, parce qu'avant son intervention, avant la Conquête, avant que se fussent écoulées plusieurs décennies depuis la Conquête, il n'existait pas telle chose que l'on pût appeler la nation canadienne-française. Ce n'est rien d'autre que le système qui a formé cette nation. C'est le peuplement, c'est l'exploitation, ce sont les luttes qui lui ont donné une relative identité²³.

Par l'analyse et la réflexion, la littérature et l'action, ces intellectuels veulent saisir les fondements de la réalité québécoise pour pouvoir ensuite les transformer. Comme l'explique Camille Limoges, il s'agit «de nous comprendre, de mesurer notre dépossession, d'apprécier nos capacités pour pouvoir ensuite nous construire un être qui nous soit propre dans un milieu par et pour nous aménagé, et de nous permettre ainsi de rejoindre les autres hommes²⁴». La réalisation de l'être national n'est donc pas une fin en soi, mais bien le point de départ d'une démarche menant à une révolution québécoise, elle-même simple moment d'une grande révolution mondiale dont les «damnés de la terre» formeront l'avant-garde.

²⁰ Paul Chamberland, «Éditorial : Nous avons choisi la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 3. En italique dans le texte.

²¹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte/Poche, 2002 [1961], p. 283.

²² Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 80.

²³ Michel Van Schendel, «L'Amour dans la littérature canadienne-française», dans Fernand Dumont et Jean-Charles Falardeau, dir., *Littérature et société canadiennes-françaises*. Deuxième colloque de la revue *Recherches sociographiques*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 160-161.

²⁴ Camille Limoges, «Éditorial : De l'homopoliticus à nous», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 4-5.

1) État de la recherche

Notre thématique de recherche fut peu abordée de façon directe. L'idée de décolonisation québécoise fut surtout étudiée au sein d'ouvrages traitant de sujets plus larges, où cette question n'était qu'une partie de l'analyse. C'est le cas pour les mémoires de maîtrise d'Éric Bouchard sur Raymond Barbeau²⁵ et de Mathieu Lapointe sur Raoul Roy²⁶. Ces deux ouvrages se penchent sur l'idée de décolonisation québécoise comme partie intégrante de l'idéologie de ces deux intellectuels qui font figure de pionniers dans l'articulation de ce paradigme. Pour ces deux intellectuels, le colonialisme politique et économique anglo-saxon est complété par une colonisation culturelle. L'indépendance politique prime et doit permettre une prise en main de l'économie nationale et libérer les Canadiens français des séquelles psychologiques de l'oppression coloniale. Chez Barbeau, pour qui la religion demeure un trait identitaire national important, l'indépendance est jointe au corporatisme qui sert d'outil de libération économique et nationale. Chez Roy, davantage laïcisant et plus progressiste sur la question sociale, c'est le socialisme qui est jumelé à l'indépendance comme instrument d'une reprise en main par la nation de son économie, pavant ainsi la voie pour les tiers-mondistes québécois.

Pour sa part, Magali Deleuze²⁷ démontre dans sa thèse de doctorat l'importance de la guerre d'Algérie comme élément déclencheur de la rupture entre la gauche libérale (représentée entre autres par *Cité libre*) et la gauche radicale. De plus, ce conflit et son importante couverture médiatique aurait favorisé l'émergence au Québec du courant tiers-mondiste, faisant prendre conscience à maints intellectuels des analogies possibles entre les situations québécoise et algérienne. Elle s'attarde à l'idée de décolonisation chez Raoul Roy et Raymond Barbeau et à leur utilisation du cas algérien, puis ouvre sur la revue *Parti pris*. L'historienne démontre que la période 1961-1962 est le moment où l'analogie Québec-Algérie embrase véritablement le milieu intellectuel québécois, où l'on s'approprie l'exemple algérien. De leur côté, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy voient dans l'arrivée au pouvoir à Ottawa de John Diefenbaker en 1957 un événement décisif dans le développement de la pensée tiers-mondiste au Québec. Ce gouvernement avait fait la preuve qu'un parti canadien pouvait prendre le pouvoir sans la

²⁵ Éric Bouchard, *Raymond Barbeau et l'Alliance laurentienne : les ultras de l'indépendantisme québécois*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1997, 219 pages.

²⁶ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy, 1935-1965*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 2002, 212 pages.

²⁷ Magali Deleuze, *Les médias au Québec et la guerre d'Algérie, 1954-1964*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Montréal, 1999, 293 pages.

participation des francophones, accentuant ainsi un «problème d'identité et d'insécurité que des intellectuels, au fait de la colonisation de l'Afrique et du réveil du Tiers-Monde, posent en termes de métropole-périphérie, colonisateur-colonisé [...]»²⁸.

Dans le cadre de sa thèse de doctorat sur l'institution littéraire et la question nationale québécoise²⁹, Robert Schwartzwald se penche sur les aspects généalogiques du discours de la décolonisation au Québec. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'auteur insiste sur l'importance de l'existentialisme sartrien qui aurait facilité l'appropriation du discours tiers-mondiste par les jeunes intellectuels québécois. Pour Schwartzwald, l'appropriation de cette rhétorique constitue un élément spécifique à la gauche québécoise de l'époque qui désire rompre tout lien avec le nationalisme traditionaliste sans pour autant nier l'exigence de la nation comme fondement de son discours. Il soutient que cette façon de représenter la situation québécoise, tout en permettant l'identification des formes d'oppression matérielle, force les agents sociaux revendicateurs à considérer les enjeux «plus-que-matériels» de la lutte et sa portée historique.

Dans son étude sur la spéculation linguistique au Québec entre 1957 et 1977³⁰, Karim Larose démontre comment le renouvellement du discours nationaliste provoque de nouvelles réflexions sur la question de la langue. Cet ouvrage nous est particulièrement utile pour ses considérations sur le rôle fondateur du néo-nationalisme dans l'élaboration théorique de l'idée de décolonisation québécoise. Larose relève l'importance de l'alliance entre le politique et le social qui y prend place et l'accent mis sur le poids des structures. L'auteur relate le rôle de passeur d'idées qu'a eu Jacques Ferron pour la génération montante, les positions partipristes tant sur le rôle de l'écrivain devant les pouvoirs établis que sur le bilinguisme étant en continuité avec celles du médecin-écrivain. En ce qui concerne la revue *Parti pris*, Larose se concentre surtout sur la question du joul et son utilisation en littérature comme moyen de réfléchir le mal-vivre du Québécois, cette démarche empruntant la voie d'un réalisme radical. Il précise le caractère nécessairement éphémère du joul politique, puisqu'il ne s'agit pas pour ces intellectuels de faire du joul une langue québécoise s'opposant au français universel, comme le proposeront certains écrivains dans les années soixante-dix, mais bien de l'utiliser comme instrument de provocation

²⁸ Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, «La mutation de la société québécoise, 1939-1976. Temps, ruptures, continuités», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 53.

²⁹ Robert Schwartzwald, *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec (1940 à 1976)*. Thèse de Ph.D. (Lettres), Université Laval, 1985, 298 pages.

³⁰ Karim Larose, *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec (1957-1977)*. Thèse de Ph.D. (Études françaises), Université de Montréal, 2003, 371 pages.

devant mener le lecteur à prendre conscience de la nature de sa condition. Du côté de la spéculation linguistique, l'auteur mentionne qu'entre 1963 et 1968, les jeunes intellectuels s'attardent moins à des réflexions sur les rapports entre langue, culture et nation, les positions prises par leurs aînés en faveur de l'unilinguisme et la conception de la langue comme reflet de la situation sociale étant pour eux des évidences. Le débat se déplace alors vers le rapport entre langue et littérature. Ajoutons qu'une partie de cette thèse de doctorat porte sur Gaston Miron et qu'elle recèle des informations éclairantes sur sa conception de la langue et du langage comme «présence totale d'un homme au monde», de même que sur l'altérité et la notion d'homogénéité, sujets particulièrement problématiques dans l'étude de la pensée de cet intellectuel.

Jean-Christian Pleau contribue aussi à notre compréhension de la pensée de Miron dans son analyse des positions idéologiques d'Hubert Aquin et du poète-éditeur de l'Hexagone au tournant des années soixante³¹. À partir du poème *L'homme agonique*, Pleau relève plusieurs thématiques et notions fondamentales de la pensée de Miron. Tout comme Karim Larose, l'auteur s'arrête sur la question de l'altérité, mais c'est pour ses observations sur l'utilisation de la notion d'aliénation chez Miron que nous lui sommes plus spécialement redevables. L'aliénation est ici entendue au sens hégélien du terme qui renvoie à une dépossession, à l'impression de ne plus s'appartenir, de devenir étranger à soi-même. Comme nous allons le voir, cette façon de concevoir l'aliénation est en grande partie reprise par les partipristes. Quant à la pensée d'Hubert Aquin, elle est présentée à partir de son texte *La fatigue culturelle du Canada français*. Nous retenons l'idée que l'ambivalence est un trait caractéristique du «fatigué». Pleau décrit cette particularité en présentant le «fatigué» comme un être vivant dans un entre-deux instable entre le renoncement définitif à la globalité de sa culture, impliquant une survivance purement folklorique, et une volonté de ressaisissement, de maintien.

Le mémoire de Jacques Jourdain sur l'évolution idéologique de Pierre Vallières³² est particulièrement éclairant, surtout lorsque l'on prend en considération l'éclectisme de cette pensée. L'auteur conclut à la primauté du social sur le national chez Vallières et démontre comment, une fois dans les rangs du FLQ, il reprend les thèses de Frantz Fanon sur la violence cathartique pour établir sa conception du rôle du terrorisme et de la violence au sein de l'action

³¹ Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*. Montréal, Fides, 2002, 270 pages.

³² Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir. Pierre Vallières et les palinodies de la gauche québécoise*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1995, 115 pages.

révolutionnaire. Jourdain propose d'importants éléments pour une définition du tiers-mondisme et souligne les différentes positions chez les théoriciens de cette idéologie quant à la stratégie à suivre pour mener les masses à une prise de conscience de leur condition, divergences qui se retrouvent aussi chez les tiers-mondistes québécois.

L'ouvrage d'Yves Couture sur l'absolu politique dans le nationalisme québécois des années soixante et soixante-dix³³ offre un éclairage original sur les schèmes de pensée de cette période. Couture tente de démontrer qu'un transfert de sacralité s'est effectué du monde religieux, lentement délaissé durant les années soixante, vers le politique. L'auteur appuie sa démonstration sur divers textes, dont certains de Pierre Vallières et de Paul Chamberland. Chez Vallières, le politique est absolutisé «en tant que moyen d'action pour réaliser, par la révolution, au Québec et ailleurs, les valeurs de justice, d'égalité et de liberté telles qu'il les trouve définies dans l'humanisme moral et intellectuel français d'alors³⁴». Cette conception du politique comme principal terrain de lutte où se joue la transformation de la vie quotidienne revient chez Chamberland, à laquelle il ajoute l'idée du politique comme lieu où s'effectue la repossesion de l'homme québécois par lui-même. Chamberland insiste donc «sur le politique en tant que moyen pour désaliéner, recréer et assurer l'identité de l'homme québécois par une décolonisation révolutionnaire du Québec³⁵». L'auteur soutient que dans les milieux nationalistes, l'attente de l'indépendance du Québec, moment politique mythifié, fusionnée à une idéologie marxiste gagnant toujours plus d'adeptes, ouvrent la voie à un millénarisme semblable à celui que l'on retrouve dans la religion catholique³⁶. Le symbolique est au cœur de cette idéologie, l'action militante et révolutionnaire y prenant la forme d'un rituel quasi-religieux entretenant l'illusion d'une participation réelle au scénario menant au «Grand Soir»³⁷. Couture parle ici d'exil vers

³³ Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Montréal, Liber, 1994, 221 pages.

³⁴ Yves Couture, *La terre promise...*, p. 91.

³⁵ *Ibid.*, p. 91.

³⁶ L'auteur fait ici référence à une structure commune aux deux systèmes de pensée, soit d'être élaborés autour de l'«attitude fondamentale de l'attente». Il peut s'agir de l'attente d'un âge d'or devant survenir sur Terre ou, pour les tiers-mondistes, du «Grand Soir». Pour plus de précisions sur la notion de millénarisme, voir Yves Couture, *La terre promise...*, p. 43-46.

³⁷ Fernand Dumont va dans le même sens lorsqu'il affirme : «Le savoir limité de l'intellectuel s'adossait à un système global. Son labeur s'en trouvait singulièrement haussé; convaincu de n'être pas un gratte-papier à l'écart des forces de l'histoire, il investissait ses modestes travaux dans les grandes mouvances de la praxis. Même cloîtré dans son bureau, il était sûr de collaborer avec le prolétariat. [...] Pendant quelques années, l'indépendance a pris les allures d'une grandiose idéologie, d'un *projet de société*, comme on disait à l'époque. En y adhérant, l'intellectuel avait le sentiment que ses spéculations, ses romans ou ses poèmes composaient une sorte de Sainte Écriture de la nation». Fernand Dumont, *Raisons communes*. 2^e éd., Montréal, Boréal, 1997 [1995], p. 239-240.

l'avenir, de désinvestissement du réel, phénomènes particulièrement manifestes au sein des tendances radicales du mouvement nationaliste des deux décennies étudiées.

À notre connaissance, le mémoire de Carole Pagé sur la *Décolonisation et la question nationale québécoise*³⁸ est le seul ouvrage portant précisément sur l'idée de décolonisation québécoise. L'auteure se penche sur la période allant de 1957 à 1967 en analysant les revues *Laurentie*, *La Revue Socialiste* et *Parti pris*. Elle tente de faire une synthèse de l'évolution de l'idée de décolonisation, la revue *Parti pris* marquant ici l'aboutissement de l'élaboration d'une stratégie de libération nationale. Elle compare les conceptions de la nation des trois revues et leurs différentes représentations de la situation coloniale canadienne-française. Elle s'applique à relever les analogies présentées entre la situation du Québec et celles de pays luttant pour leur émancipation, soulignant en quoi le choix des différentes analogies est lié aux diverses positions idéologiques adoptées par ces revues. Sur l'évolution du discours partipriste, l'auteure avance que la deuxième équipe de collaborateurs a dû rectifier le tir et cibler davantage l'impérialisme américain comme ennemi à abattre en raison du tarissement du mouvement de décolonisation, l'accession à la souveraineté politique par les pays en lutte étant acquise. Ce qui reste alors en commun entre le Québec et ces pays nouvellement indépendants est l'emprise du capital américain, ce qui explique l'attention désormais accordée à la question économique et l'utilisation d'un marxisme plus rigoureux.

Sur le plan historiographique, il est utile de noter que notre sujet fut surtout abordé au sein d'études portant en premier lieu sur l'idéologie de la revue *Parti pris*. Plusieurs mémoires furent consacrés à l'étude de cette revue, la plupart datant des années soixante-dix³⁹. Trois ouvrages sont davantage mis à contribution afin de parfaire notre compréhension de l'idéologie partipriste, soit ceux d'André-J. Bélanger, de Lise Gauvin et de Robert Major.

³⁸ Carole Pagé, *Décolonisation et question nationale québécoise*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1978, 154 pages.

³⁹ Nous nous sommes intéressé plus spécifiquement à ceux d'André Potvin, *L'alliée-nation de l'idéologie nationaliste de la revue Parti pris ou pour comprendre le nationalisme québécois*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université d'Ottawa, 1970 et de Pierrette St-Amant, *La revue Parti pris et le nationalisme socialiste*. Mémoire de M.A. (Sociologie), Université Laval, 1976. Et dans une perspective plus générale, ceux de Denis Monière, *Le développement de la pensée de gauche au Québec à travers trois revues : Cité Libre, Socialisme et Parti pris*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université d'Ottawa, 1970 et de Marthe-Francine Tremblay, *Culture colonisée et ethnocentrisme (Québec 1950-1975)* : Cité Libre, Liberté, Maintenant, Parti pris. Mémoire de M.A. (Histoire), Université du Québec à Montréal, 1983.

L'analyse d'André-J. Bélanger⁴⁰ nous est très utile car l'auteur porte une attention particulière à l'articulation de la notion d'identité au sein des textes de la revue. Il définit la démarche de cette dernière comme une véritable psychanalyse du Canadien français chez qui l'on tente de créer une catharsis, de lui faire prendre conscience de son aliénation. *Parti pris* propose ainsi «une stratégie globale[,] mais avec un dispositif plutôt accordé à l'action individuelle⁴¹». Selon Bélanger, les partipristes, en refusant de voir dans la catholicité et la francité les axes directeurs de l'identitaire national, sont forcés d'entamer une réflexion sur l'absence même d'identité, tant individuelle que collective. Les citélibristes ont évacué la nation telle qu'entendue par le nationalisme traditionaliste sans y substituer un autre collectif de référence. Il faut combler ce manque en définissant un nouveau «Nous» conscient de lui-même et tourné vers l'avenir afin de pouvoir le mener à la libération nationale. C'est dans cette optique que les collaborateurs de la revue s'appliquent à recréer «un corpus de valeurs et de représentations propres au milieu québécois⁴²». Bélanger voit dans cette importance accordée à la notion d'identité, dans l'accent qui est mis sur l'intériorité du Canadien français et sur le traumatisme qu'aurait causé la Conquête une parenté avec la structure de pensée groulxiste, hypothèse sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre premier.

Pour sa part, Lise Gauvin⁴³ offre dans son ouvrage une réflexion intéressante sur la revue et son rapport au passé, nuancé l'image d'une publication voulant à tout prix faire table rase d'un passé lourdement dénigré. Elle constate plutôt une intention de le désacraliser, de l'assumer en le décrivant comme dépassé, de reconverter la tradition. Cette démarche implique une volonté de faire un tri dans le passé, de réchapper «ce qui est réchappable⁴⁴». Elle situe *Parti pris* au sein d'une tradition intellectuelle dont les jalons les plus importants sont Paul-Émile Borduas et les Automatistes, *Cité libre*, mais aussi le libéralisme radical de l'Institut canadien. Elle évoque même des affinités entre la revue et les «régionalistes» de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, tant dans leur volonté commune de créer une littérature nationale devant être le reflet du pays que par leur refus de l'esthétisme. Sur l'aspect plus spécifiquement littéraire, l'auteure, en plus de s'arrêter sur l'utilisation du jocal par ces écrivains, consacre quelques pages à la

⁴⁰ André-J. Bélanger, «La recherche d'un collectif : *Parti pris*», dans *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 139-193.

⁴¹ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 156.

⁴² *Ibid.*, p. 187.

⁴³ Lise Gauvin, *Parti pris littéraire*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, 217 pages.

⁴⁴ Lise Gauvin, *Parti pris littéraire...*, p. 90, 151.

production poétique des partipristes. Elle note la persistance de thèmes développés par leurs prédécesseurs immédiats, dont le retour à l'élémentaire, au natal, signe de continuité au sein d'une volonté claire de dépassement, les poètes de cette génération s'appliquant aussi à dire le dérisoire et le quotidien, à inventer un présent.

Le livre de Robert Major⁴⁵ a le mérite d'ouvrir davantage sur l'analyse littéraire, nous permettant ainsi d'accéder à l'imaginaire de ces écrivains et de mieux cerner leur conception de la littérature. À son analyse des textes partipristes, l'auteur incorpore les œuvres littéraires parues aux Éditions Parti pris, y relevant les principales thématiques et figures de style utilisées. Il porte à notre attention la constance de thèmes tiers-mondistes, dont celui de la dépossession, traduite dans plusieurs romans par les conditions de vie des protagonistes, leur pauvreté physique et matérielle de même que la laideur des milieux décrits. Major repère les thématiques fanoniennes de la violence et de l'impulsivité du colonisé, auxquelles renvoient les réactions instinctives, débridées, brutales de certains personnages. Ces comportements mènent parfois au viol, à l'homicide ou aux actions suicidaires, multiples visages d'une violence se posant comme le reflet monstrueux d'une situation intenable. Le critique rapporte aussi l'omniprésence du thème de la fuite, du voyage, de l'exil, de l'errance, renvoyant à un sentiment de déracinement, d'absence de patrie. Alors que le roman semble se situer davantage au niveau de l'expérience personnelle, la poésie se place au niveau de la conscience collective : le «Je» assume le «Nous» et s'en dit inséparable. Elle œuvre à la réappropriation symbolique de l'être québécois. Major insiste sur l'influence de Sartre⁴⁶ sur cette conception de la littérature : elle est action par dévoilement, impliquant par le fait même un rejet sans appel de la littérature d'évasion. Elle doit refléter la réalité, mais aussi agir sur elle, la modifier, favoriser la révolution. La conscience politique du lecteur doit être éveillée suite au spectacle honteux mis en scène par l'écrivain. Cette littérature n'est donc pas marxiste puisqu'elle ne véhicule pas une vision marxiste du Québec. Plutôt que de s'appliquer à déboulonner les structures du système et mettre en scène la lutte des classes, elle dévoile une domination psychologique et participe à la construction d'une nouvelle identité.

⁴⁵ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, 341 pages.

⁴⁶ Pour la conception sartrienne de la littérature, voir Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*. Paris, Gallimard, 1975 [1948], 374 pages.

Toujours en lien avec l'analyse littéraire, l'ouvrage de Maurice Arguin sur le roman québécois de 1944 à 1965⁴⁷ cadre parfaitement avec notre sujet de recherche. L'auteur fait une étude systématique des symptômes du colonialisme et des signes de libération présents au sein de cette production romanesque, le *Portrait du colonisé* schématisé par Albert Memmi servant ici de référence. Cette démarche permet à Arguin d'observer les rapports qui s'établissent dans le roman québécois entre une réalité socio-politico-économique objective et l'imaginaire, de saisir l'évolution de la perception qu'ont les Québécois d'eux-mêmes. L'auteur propose une typologie divisant les romans publiés à l'époque en trois catégories, soit le roman de mœurs urbaines, le roman psychologique et le roman de contestation, chacune de ces catégories marquant une étape dans la prise de conscience par les littéraires de la condition coloniale québécoise. Elles balisent aussi le chemin sur lequel le Canadien français se métamorphose pour prendre les traits du Québécois. Le roman de contestation⁴⁸ défini par le critique déborde la seule littérature partipriste mais s'insère dans une même entreprise de dévoilement. Ces romans prônent la libération individuelle par l'action collective qu'est la révolution et se présentent comme autant de jalons d'une grande quête identitaire, quête qui est au cœur de notre problématique de recherche.

2) Problématique

La ligne directrice de la présente étude est de voir comment prend place à l'intérieur du discours tiers-mondiste québécois une réflexion sur l'identité nationale et comment la construction d'une nouvelle identité, d'un nouveau «Nous», est posée par certains intellectuels, essentiellement poètes et écrivains gravitant autour de la revue *Parti pris*, comme démarche nécessaire devant s'inscrire au sein d'une révolution globale. Tout en étant socialistes, ces intellectuels étaient aussi nationalistes. Leur discours sur la lutte des classes semble avoir comme fondement une préoccupation identitaire et culturelle, se situant dans un contexte de lutte nationale. Nous nous concentrerons sur le portrait du colonisé québécois dépeint par ces intellectuels, sur l'inventaire qu'ils dressent des effets pervers qu'a pu avoir sur son être une

⁴⁷ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*. Montréal, l'Hexagone, 1989, 277 pages. Les grandes lignes de cet ouvrage sont synthétisées dans le texte «Aliénation et conscience dans le roman québécois (1944-1965)», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature...*, p. 73-100.

⁴⁸ Voici quelques exemples de romans entrant dans cette catégorie : *Prochain épisode*, d'Hubert Aquin, *Le couteau sur la table*, de Jacques Godbout, *La ville inhumaine*, de Laurent Girouard, *Pleure pas Germaine*, de Claude Jasmin, *Une saison dans la vie d'Emmanuel*, de Marie-Claire Blais, *Le cabochon*, d'André Major et *Ashini*, d'Yves Thériault.

domination coloniale soutenue par l'institution cléricale, pour ensuite se pencher sur les moyens proposés pour extraire de sa «vie agonique⁴⁹» l'homme québécois, stratégies et solutions aussi pétries de préoccupations identitaires et culturelles.

Le cadre temporel de notre recherche se limite aux années 1963-1968 inclusivement. Cette période est caractérisée par une radicalisation constante de la contestation et constitue le moment fort du tiers-mondisme québécois. L'année 1963 marque la fondation du FLQ et ses premières actions, la naissance de *Parti pris* et la constitution du RIN en parti politique. Ces événements donnent à l'idée d'indépendance une plus grande présence dans l'actualité et les débats intellectuels, nouvelle visibilité qui suscite l'apparition de plusieurs groupuscules et revues indépendantistes, révolutionnaires ou non, dont les multiples prises de positions s'inscrivent dans une dynamique de surenchère verbale. De plus, de nombreuses grèves jalonnent la période et contribuent à donner à plusieurs militants le sentiment qu'une révolution est imminente. La Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, créée en 1963 et dont le rapport préliminaire est publié en 1965, est aussi un aspect déterminant de la période car les observations qui y sont consignées sur la situation des Canadiens français au sein de la Confédération donnent des munitions au discours indépendantiste et contribuent à alimenter les débats sur la question nationale. À cette atmosphère de crise politique et sociale s'ajoute une culture en ébullition. Un courant de renouveau déferle tant sur le cinéma (Gilles Groulx, Claude Jutra, Pierre Perrault), le roman (Hubert Aquin, Jacques Godbout, Réjean Ducharme), la poésie (les poètes de la revue *Liberté*, Paul Chamberland, Gérald Godin), la musique (tout le mouvement des chansonniers) que le théâtre (Marcel Dubé, Michel Tremblay)⁵⁰. L'année 1968 semble ouvrir sur une nouvelle conjoncture. Le Parti Québécois finit de diviser la gauche, *Parti pris* et le RIN éclatent. Devant cette prise en charge par la politique de l'idée d'indépendance, une distanciation entre la politique et la littérature s'amorce⁵¹. Dès lors, le discours tiers-mondiste au Québec semble perdre son caractère mobilisateur face à une contre-culture qui s'éloigne du politique et un courant marxiste-léniniste orthodoxe qui tend lentement vers l'hégémonie au sein des troupes militantes de l'extrême gauche.

⁴⁹ Titre d'une séquence de poèmes de Gaston Miron publiée dans la revue *Liberté* en 1963 et reprise dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 81-104.

⁵⁰ Pour un résumé de la production culturelle des années soixante au Québec, voir Paul-André Linteau, *et al.*, *Histoire du Québec contemporain*. Tome II : *De 1930 à nos jours*. Nouvelle édition revue. Montréal, Boréal Compact, 2001 [1989], p. 751-784.

⁵¹ Robert Schwartzwald, *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec...*, p. 252-253.

2.1 Une génération entre deux mondes

Dans le cadre de notre étude sur l'idée de décolonisation québécoise, nous croyons pertinent de prendre quelques lignes pour tenter de mieux cerner l'esprit de cette génération qui produira l'essentiel de cette représentation de la situation québécoise. Cette précaution devrait permettre une meilleure compréhension des idées et buts visés par ces intellectuels dans leur projet révolutionnaire. Pour Claudine Attias-Donfut, la «génération désigne un ensemble de personnes ayant à peu près le même âge, dont la principale caractéristique est d'avoir des expériences historiques communes dont elles ont tiré une vision commune du monde⁵²». Comme nous l'avons vu plus haut, au Québec, la génération dont le poids politique commence à se faire sentir au tournant des années cinquante et soixante est marquée par le mouvement de décolonisation nord-africain et par les luttes anti-impérialistes cubaines et vietnamiennes. Mais pour mieux situer les intellectuels ici étudiés, nous allons les poser face à la notion de «génération lyrique» dans le sens fort où l'entend le littéraire François Ricard. Ce dernier affirme que la «génération lyrique proprement dite» est formée des aînés du baby-boom, venus au monde entre les dernières années de la guerre et au tout début de l'après-guerre, jusqu'au tournant de 1950⁵³. Il ajoute plus loin dans son essai que les partipristes «appartiennent à la toute première cohorte de ce que j'appelle la génération lyrique et ne la représentent donc pas encore dans toute sa spécificité et sa splendeur⁵⁴». On peut conclure, à la suite des précisions de Ricard, que les partipristes font partie de la génération lyrique entendue au sens large, plutôt que de la «génération lyrique proprement dite». Notons que la plupart des intellectuels que nous croiserons dans notre mémoire sont nés entre 1938 et 1942⁵⁵, soit un peu avant le baby-boom, ce qui, selon nous, explique en partie pourquoi ils ne cadrent pas parfaitement dans la description que fait Ricard de la génération lyrique. Par exemple, pour Ricard la génération lyrique en est une de

⁵² Claudine Attias-Donfut, «La génération, un produit de l'imaginaire social», dans *L'identité. L'individu, le groupe, la société*. Coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1998, p. 159.

⁵³ François Ricard, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*. 2^e éd., Montréal, Boréal, 1994 [1992], p. 57.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁵ Voici quelques intellectuels ayant largement contribué à la définition du tiers-mondisme québécois et leur année de naissance : Pierre Vallières (1938), Charles Gagnon, Paul Chamberland et Pierre Maheu (1939), Jean-Marc Piotte (1940) et André Major (1942). À ces jeunes intellectuels se joignent certains aînés comme Gaston Miron (1928) et Hubert Aquin (1929).

transition, ce qui lui permet de profiter du meilleur tant de l'ancien, que du nouveau monde⁵⁶.

Pour Pierre Maheu, le fait d'être né entre deux mondes est plutôt lourd de conséquences :

[S]i les histoires de chacun diffèrent, le mode d'être au monde qu'une génération reçoit en héritage dépend de la situation collective. Les gens de mon âge, élevés durant l'après-guerre duplessiste, sommes ainsi des exilés, des déshérités : nous avons vu la fin du monde de nos mères, la souffrance de nos pères exilés dans la ville des autres, la déconfiture de nos maîtres. Nous sommes venus au monde dans un monde qui n'existe plus, les premières structures qui ont formé notre conscience sont celles d'une réalité éteinte, nous sommes devenus adultes en découvrant que nous avons été élevés dans une survivance, nous avons derrière nous un enfant mort [...]. Notre origine nous a fait défaut. Nous avons perdu, changé, renié notre identité. Dire "je suis Québécois", c'est dire je ne crois pas en ce en quoi j'avais vu le jour, j'ai renié la foi de mon enfance, ou plutôt elle m'a laissé seul dans ce monde qu'elle a nié à mort. Car nous ne sommes plus dans la vie agonique, nous sommes *après*, le Canada français est mort. Double dépossession : nous ne serons jamais des nord-américains comme les autres, nous sommes issus d'ailleurs, mais la culture qui avait survécu deux siècles à la conquête [...] a succombé à l'urbanisation-industrialisation-laïcisation que dénonçaient ces prophètes. Cette crise d'identité, chacun l'aura prise à sa façon, dans la violence, la peur, la dénégation, le désabusement, l'angoisse ou le doute, mais elle aura marqué toute une génération. Nous avons tous dû découvrir à un moment ou à l'autre que notre réalité était un leurre, mourir à nous-mêmes, changer d'identité⁵⁷.

Les écrivains et révolutionnaires que nous côtoierons ici ne semblent pas croire être nés «dans la joie», ni dans «une sorte de matin du monde»⁵⁸, mais bien dans une ambiance minée par le début de la guerre, pour être ensuite élevés au sein d'institutions déphasées devant les transformations de l'après-guerre. Chez certains, l'exil demeure longtemps une tentation, la France leur semblant être le seul remède à leur sentiment d'étouffement, comme en témoigne ici Pierre Vallières : «Que faire dans ce pays dont les habitants refusaient toute passion ? Certains tâtaient de la social-démocratie. Et Miron, comme Ferron, se fit (en 1957, je crois) candidat NPD. Mais il rêvait, nous rêvions tous de la France, qui incarnait la nation et l'intelligence, le pays qui parlait au monde le langage adapté à ses besoins et à ses aspirations. Nous étions tous obsédés par le désir de partir. Partir, partir, partir...»⁵⁹. Pendant que certains rêvent de l'exil, d'autres concentrent leurs énergies intellectuelles à se «désempêtrer de l'orthodoxie catholique et

⁵⁶ François Ricard, *La génération lyrique...*, p. 79.

⁵⁷ Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire...*, p. 294.

⁵⁸ François Ricard, *La génération lyrique...*, p. 17. Pour un autre exemple de témoignage sur l'ambiance entourant la jeunesse d'un intellectuel tiers-mondiste, on peut se référer aux pages autobiographiques de Pierre Vallières dans *Nègres blancs d'Amérique*. Montréal, Typo, 1994 [1968], particulièrement les parties II, *Le royaume de l'enfance*, et III, *La grande noirceur*.

⁵⁹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique...* p. 254. Voir aussi Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire...*, p. 291.

de la dogmatique thomiste» dans lesquelles ils se sentent bâillonnés⁶⁰. À la lumière de ces réflexions de jeunes tiers-mondistes sur leur enfance et adolescence, on peut conclure que leur état d'esprit ne participe pas vraiment au lyrisme que la cohorte suivante pourra démontrer. Nous croyons qu'il est juste de dire que cette fraction de génération se situe plutôt à mi-chemin entre la génération proprement lyrique et celle des Gaston Miron, Hubert Aquin et Gilles Leclerc. Ces jeunes intellectuels tanguent vraiment entre deux mondes : ils reprennent plusieurs des interrogations et angoisses de leurs aînés, tout en faisant preuve d'un optimisme parfois délirant et en usant de la rupture comme d'un mot d'ordre, tels leurs cadets⁶¹.

Évidemment, les réflexions de ces intellectuels sur leur enfance et adolescence sont très subjectives et leur seule valeur est de montrer dans quel état d'esprit prennent racine leur conception de la situation québécoise et leurs projets révolutionnaires. Elles viennent nuancer les observations de Ricard sur la génération lyrique et le fait d'y inclure les partipristes, mais ne remettent nullement en question les observations de ce dernier sur la génération «proprement lyrique», née quelques années après les intellectuels ici étudiés.

2.2 Précisions et définitions des notions clés

2.2.1 Le tiers-mondisme : définition et tendances

L'idéologie tiers-mondiste prend sa source dans la conférence de Bandung qui se déroule en 1955 et réunit vingt-neuf pays d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine dans une volonté commune de s'opposer au colonialisme et à l'impérialisme occidental. Dès lors, le terme «tiers-monde», forgé par le démographe Alfred Sauvy, renvoie à un ensemble n'appartenant ni à l'Est socialiste, ni à l'Ouest capitaliste, pour ensuite se confondre au cours des années cinquante avec le mouvement de «non-alignement». L'idéologie tiers-mondiste sera édifiée tant par des

⁶⁰ Jean-Marc Piotte, «Introduction»..., p. 12. On peut ajouter que dans son essai, Ricard prétend que les collèges classiques, à la fin des années cinquante et au début des années soixante n'étaient plus le «milieu clos, quasi carcéral» qu'ils ont pu être, mais bien un «milieu bouillonnant, actif, travaillé par le changement» (p. 77). De leur côté, les partipristes, n'ayant pas le recul de Ricard, et mû par une volonté de rupture, décrivent le collège classique comme un milieu sclérosé, déphasé sur la réalité occidentale contemporaine. Pierre Maheu clôt ainsi un passage où il critique durement l'institution : «[...] j'ai fait partie de la dernière génération élevée au moyen-âge [sic], au moment où le Canada français atteignait l'ultime spasme de sa rigidité, de son refus du monde et de l'histoire, la dernière limite de l'entêtement. Spoutnik se préparait et nous étudions saint Thomas ! [sic]». Pierre Maheu, «Postface»..., p. 288-289. Voir aussi Pierre Maheu, «Pierre Maheu, écrivain»..., p. 282 et Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*... p. 217-223.

⁶¹ François Ricard, *La génération lyrique*..., p. 17 et Jean-Marc Piotte, «Introduction»..., p. 14. André Brochu semble observer cette oscillation entre optimisme et sentiment de perdition dans la poésie écrite à l'époque par Paul Chamberland. Voir André Brochu, «Préface», dans Paul Chamberland, *Terre Québec*..., p. 9.

intellectuels de pays colonisés ou récemment émancipés que par des penseurs de la gauche européenne alors déstabilisée par la crise du stalinisme en URSS qui vient désacraliser le modèle soviétique. Cette gauche, prenant au même moment conscience de l'embourgeoisement de la classe ouvrière profitant de la prospérité économique ambiante, voit dans les potentialités révolutionnaires du tiers-monde la possibilité de renouveler la vulgate marxiste et de renouer avec l'idée de révolution permanente. Le groupe armé prend le relais du Parti communiste sclérosé et la paysannerie remplace le prolétariat comme moteur du mouvement révolutionnaire. La révolution dans les pays capitalistes passe désormais par le tiers-monde, ce dernier devant prendre la relève d'une Europe qui, comme le dit Sartre dans sa préface du livre *Les damnés de la terre*, a échoué dans sa vocation humaniste et universelle⁶².

Le tiers-mondisme adapte le nationalisme moderne européen du XIX^e siècle pour mieux le retourner contre ses dominateurs⁶³. Cette idéologie vise l'accession à l'indépendance nationale qui doit permettre aux peuples colonisés d'entamer un processus de désaliénation, les individus ayant intériorisé leur état de soumission, leur dépossession matérielle, leur perte de dignité. C'est ce phénomène de dissolution de l'identité que les tiers-mondistes nomment dépersonnalisation, prolongement de la notion marxiste d'aliénation davantage liée à l'étude des relations qu'entretiennent les travailleurs et le capital⁶⁴. Marqué par le mépris européen et placé dans une situation où il ne peut trouver dans sa nationalité de référent positif, le colonisé en vient à valoriser le colonisateur et à développer une profonde haine de soi. Tout effort de désaliénation doit donc passer par une phase de démystification impliquant une profonde critique du comportement du colonisateur et des valeurs qu'il a imposées, premier pas menant à la réappropriation de soi par le colonisé. Ayant pris conscience de sa situation et de ses causes externes, ce dernier comprend que seule une révolution globale, menant à l'indépendance et à l'instauration d'un socialisme autogestionnaire, peut assurer sa libération.

En décidant d'analyser le discours tiers-mondiste québécois à partir des préoccupations identitaires qu'il semble véhiculer, nous nous devons de préciser en quoi ce volet de l'idéologie n'est pas abordé de la même manière par tous ceux s'en réclamant. Tout en travaillant à un même idéal, soit un Québec libre, laïc et socialiste, la démarche partipriste et celle de l'éphémère revue

⁶² Ilios Yannakakis, «Le tiers-mondisme, de Lénine à nos jours», dans Rony Brauman dir., *Le tiers-mondisme en question*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 45-46 et Pascal Bruckner, «Tiers-monde, culpabilité, haine de soi», dans *Ibid.*, p. 83-84.

⁶³ Gérard Chaliand, «La fin des mythes révolutionnaires», dans *Ibid.*, p. 65-66.

⁶⁴ Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 20-22.

Révolution québécoise animée par Pierre Vallières et Charles Gagnon divergent. Les deux tendances achoppent sur la stratégie à suivre pour démystifier les masses et sur la primauté accordée soit au social chez Vallières⁶⁵ et Gagnon, soit au national chez *Parti pris*. Cette primauté du social chez Vallières et Gagnon est, selon nous, une des raisons pourquoi la question de l'identité nationale est peu abordée dans leurs écrits, alors qu'elle traverse le discours partipriste.

Lorsqu'il fait un retour sur son expérience partipriste, Jean-Marc Piotte constate que les analyses proposées alors par Vallières et Gagnon dans *Révolution québécoise* étaient beaucoup plus fidèles au marxisme que ses propres articles, ce qui laisse croire à une priorité du social sur le national dans leurs écrits. A posteriori, Piotte ne peut s'empêcher de déceler dans ses textes la persistance du national :

Me relisant, je fus littéralement étonné : je me croyais marxiste alors que ma catégorie fondamentale d'analyse demeurait [...] bel et bien la nation. Même dans le texte où je cherche à cerner le sens et les limites de l'idéologie nationale, j'analyse les classes sociales en comparant leurs intérêts respectifs dans la libération nationale : mon étude du Québec n'est pas centrée sur la lutte de classes à laquelle j'articulerais les mouvements de libération nationale, mais sur la nation que je cherche à éclairer à la lumière des classes sociales⁶⁶.

La priorité du national peut expliquer la tentation chez ces intellectuels de présenter la nation québécoise sous les traits d'une classe ethnique, notion mise en vogue par les sociologues Marcel Rioux et Jacques Dofny⁶⁷. *Parti pris* a tendance à assouplir sa définition de la classe des travailleurs, se rapprochant parfois de l'idée d'une classe-nation s'opposant à une petite bourgeoisie nationale et au capital anglo-saxon. Comme le fait remarquer André-J. Bélanger, la classe travaillante y «englobe à toute fin utile presque tous les Québécois, laissant contre eux une infime minorité de bourgeois⁶⁸». Cette représentation de la lutte des classes permet à ces intellectuels de faire coïncider la lutte sociale avec la lutte nationale. Cette simplification de la lutte des classes est rejetée par Vallières et Gagnon qui, une fois au FLQ, conduiront leur cellule

⁶⁵ Jacques Jourdain conclut dans son mémoire de maîtrise que le social prime le national dans la pensée de Pierre Vallières. Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 6, 90.

⁶⁶ Jean-Marc Piotte, «Introduction»..., p. 16-17. André-J. Bélanger vient aussi souligner l'importance du national «dans l'économie de la révolution» de *Parti pris* dans *Ruptures et constantes...*, p. 160. Pierrette Bouchard-Saint-Amant conclut aussi à la primauté du national sur le social dans l'idéologie partipriste. Voir son étude «L'idéologie de la revue *Parti pris* : le nationalisme socialiste», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature...*, p. 315-353.

⁶⁷ Jacques Dofny et Marcel Rioux, «Les classes sociales au Canada français», *Revue française de sociologie*, vol. 3 no 3, (juillet-septembre 1962), p. 290-300 et Marcel Rioux, «Conscience ethnique et conscience de classe au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 6, no 1 (janvier-avril 1965), p. 23-32.

⁶⁸ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 169.

à cibler davantage des entreprises canadiennes-françaises pour éveiller le public au fait que la domination n'est pas strictement anglo-saxonne. Vallières, sous le pseudonyme de Mathieu Hébert, expose ce point dans *La Cognée*, un organe du FLQ : «L'une des premières tâches de la propagande du FLQ, est d'apprendre aux ouvriers et aux agriculteurs du Québec de crier au voleur et de découvrir que l'exploitation n'a pas qu'une face anglo-saxonne. L'exploitation n'est pas le produit d'une race en particulier, mais des intérêts du grand capital. Les travailleurs du Québec doivent haïr les exploiteurs, leur faire la guerre et leur imposer une défaite dont ils ne se relèveront pas⁶⁹». Pour Vallières et Gagnon, la condition coloniale québécoise ne s'explique pas par le fait qu'elle est une nation dominée par une autre, mais plutôt par sa soumission au capital étranger dont une classe parasitaire se fait le soutien indéfectible : «Notre condition de peuple colonisé et asservi tient à notre situation d'appendice pauvre d'un système de libre entreprise et de recherche illimitée du profit qui ne se soucie des hommes que pour acheter leur force de travail, louer leurs bras au meilleur prix possible⁷⁰». Le système capitaliste est donc à la source de la condition québécoise : la situation coloniale est déterminée par son aspect économique.

Le primat du national chez *Parti pris* explique la priorité qui est donnée à l'acquisition de l'indépendance. Celle-ci n'est toutefois pas garante d'une libération totale, ce que seul le socialisme vient consacrer. L'indépendance a néanmoins une résonance plus profonde chez les partipristes que chez Vallières et Gagnon. Elle constitue «l'investissement existentiel de notre être-au-monde, elle porte notre identité originaire et les valeurs par lesquelles nous nous symbolisons nous-mêmes⁷¹». Chez Paul Chamberland, l'indépendance prend la forme d'une vérité fondamentale :

La vérité de l'indépendance n'a pas à être justifiée au préalable par une série de raisons claires, à être approuvée “scientifiquement”; ce n'est pas une vérité que l'on prouve, que l'on subordonne à un autre ordre de vérité, fut-ce celui des “faits”. Il s'agit là d'une *vérité première*, objet d'un choix originel qui précède toute discussion. Je veux bien que l'on appelle cela un dogme, mais je sais que ce “*dogme*” ou ce parti pris est celui *de la vie même*; et la vie, c'est à prendre ou à laisser. Ce qui est en jeu c'est l'existence même d'un peuple, d'une culture. Et lorsque je dis existence, je n'entends pas le simple fait d'*être là*, mais d'exister comme liberté, comme projet, comme maîtrise de son destin et pouvoir de se faire être selon son désir⁷².

⁶⁹ Mathieu Hébert [Pierre Vallières], «Le FLQ. L'affaire des travailleurs», *La Cognée*, édition syndicale, vol. 1, no 13 (31 mai 1966), p. 2.

⁷⁰ Pierre Vallières, «Pour un Québec libre», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 8 (avril 1965), p. 6.

⁷¹ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 24.

⁷² Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 82.

Chez Vallières et Gagnon, même en considérant l'évolution de leurs positions personnelles entre la période de *Révolution québécoise* et leur passage au FLQ, l'indépendance nationale ne prendra jamais la forme d'un absolu. En insistant sur le social, ces deux révolutionnaires ne peuvent se résoudre à soutenir une indépendance faite pour le compte de la petite bourgeoisie, ce que *Parti pris* accepte de façon critique vers 1964-1965 en donnant un appui stratégique à cette dernière, estimant que la révolution socialiste prendra place une fois l'indépendance acquise⁷³. À l'époque de *Révolution québécoise*, il nous semble possible de croire que Vallières et Gagnon donnent la priorité à l'établissement d'une société socialiste. L'indépendance n'est légitime que si elle implique la mise en place d'une économie socialiste, que si elle est exigée par les besoins de la classe ouvrière. Dans cette optique, «[ê]tre contre l'indépendance est aussi stupide qu'être pour elle, si on ne dit pas pour quelle classe de la société on se bat. Car la réalité n'est pas d'abord la nationalité mais la lutte des classes. La nationalité est un accident comme le nom que nous portons. Ce qui est déterminant fondamentalement, c'est notre situation sociale⁷⁴». Le contenu économique de l'indépendance est donc primordial plutôt que sa portée identitaire ou culturelle :

Par INDÉPENDANCE NATIONALE, nous entendons la liberté concrète du peuple québécois de réaliser un développement économique qui lui profite réellement. Ce qui implique que le Québec cesse d'être un appendice colonial des États-Unis. Cette INDÉPENDANCE NATIONALE, cette libération effective de tous les Québécois, ne signifie pas le remplacement d'une partie de la classe dirigeante (disons les fédéralistes) par l'autre partie de la classe dirigeante (disons, les séparatistes ou crypto-séparatistes bourgeois) mais **un changement radical dans les rapports de propriété**⁷⁵.

Une fois au FLQ, la pensée de Vallières prend la forme d'un nationalisme de libération. Il s'agit de faire du Québec un foyer révolutionnaire, de répondre au mot d'ordre lancé par Che Guevara et d'œuvrer à la création de «deux, trois... de nombreux Vietnam⁷⁶» afin d'affaiblir l'impérialisme américain. L'indépendance du Québec, au sens où l'entend désormais Vallières, est une nécessité révolutionnaire, profitable tant aux travailleurs québécois qu'à la révolution mondiale, car elle vient nuire à l'impérialisme américain, impliquant la conquête par le peuple du plein contrôle sur sa vie économique, contrôle qu'il doit reprendre violemment des mains du capital américain et étranger. Le contenu de l'indépendance qui est exigé demeure donc le

⁷³ Parti pris, «Manifeste 1964-1965», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 2-17.

⁷⁴ Pierre Vallières, «Le RIN et les travailleurs ou la solution-omnibus», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 4 (décembre 1964), p. 5.

⁷⁵ Pierre Vallières, «Pour un Québec libre»..., p. 4. En gras et majuscules dans le texte.

⁷⁶ Ernesto «Che» Guevara, «Créer deux, trois... de nombreux Vietnam, voilà le mot d'ordre !», reproduit dans *Parti pris*, vol. 5, nos 2-3 (octobre-novembre 1967), p. 37-46.

même : est rejetée sans appel une indépendance strictement juridique ou politique. Seule une indépendance précédée d'une révolution globale pourra désaliéner le peuple, faire disparaître la classe parasitaire et permettre l'établissement d'une société nouvelle⁷⁷. Cette révolution doit se faire «non pas dans les esprits, dans la mentalité des gens, mais dans les rapports sociaux, dans les rapports de production, sur lesquels se fonde, se construit et se développe toute mentalité⁷⁸». La révolution a donc pour but de décapitaliser les rapports sociaux afin de faire place à une solidarité sociale permettant à chaque individu de se développer en tant que personne⁷⁹. La primauté du social persiste donc dans sa conception de la révolution, alors que chez Paul Chamberland, la révolution prend les traits d'une mise au monde de la nation, d'une accession à l'histoire. Elle ne trouve pas de «motivation irrésistible» dans les raisons d'ordre économique, politique ou social puisque pour Chamberland et les partipristes, la réalité concrète qui soutient ces dernières se situe dans «l'existence québécoise» qui est la raison décisive de la lutte de libération :

Il n'existe pas de solution fragmentaire : si l'existence canadienne, pour nous, signifie la négation de notre être, la débilitation incessante de notre "réalité", il n'existe pas de "solution" économique, sociale ou autre ailleurs que dans ce que j'appelle la *révolution*. Et la révolution, ici, n'est pas la clause d'une idéologie, mais la tâche concrète, située, originale qu[e] nous devons entreprendre si nous voulons passer d'une société anémiée, pourrissante à une société saine, agissante, inscrite dans l'histoire de ce temps. La révolution incarne, comme lutte sociale et politique, la rébellion d'un fondamental refoulé, l'irrépressible sursaut des énergies d'un peuple asservi à un ordre qui les dilapide. Contre la *rationalité* de l'autre⁸⁰.

La primauté du social chez Vallières et Gagnon est clairement identifiable dans leur façon d'utiliser la notion de dépossession qui est souvent bornée à son aspect matériel. C'est cet aspect qui est, pour Charles Gagnon, à la base de la situation coloniale québécoise : «Ne serait-il pas temps qu'on situe la cause de notre aliénation là où elle se trouve vraiment : la dépossession, c'est-à-dire le fait que notre travail profite uniquement à d'autres. Toutes les autres dépossessions, que ça nous plaise ou non, que ça se prête moins bien au lyrisme ou non, sont des conséquences de cette dépossession fondamentale⁸¹.» Gagnon s'en prend ici à l'importance accordée par *Parti pris* à la dépossession de soi, à la dépersonnalisation, préoccupations identitaires qui lui semblent stériles puisqu'elles ne changent rien à la condition de la classe

⁷⁷ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique...* p. 407-409 et Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 51.

⁷⁸ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique...* p. 264.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 378.

⁸⁰ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 57. En italique dans le texte.

⁸¹ Charles Gagnon, «Quand le "joual" se donne des airs», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 6 (février 1965), p. 23.

ouvrière. Ce n'est pas par la littérature ou l'action intellectuelle que le Québécois pourra reprendre le contrôle de son milieu, mais par la réappropriation de ses richesses. Une fois l'économie nationale reprise en main et que sont posées les bases d'une société égalitaire le reste suivra : la poésie, la création artistique pourront prendre leur plein essor⁸². On peut donc croire que le volet culturel de l'indépendance nationale n'est pas nié, il est tout simplement second au sein d'une lutte de libération, processus qui en lui-même vient modifier la culture nationale par la nouvelle fraternité et solidarité qu'il crée au sein du peuple en armes. Vallières et Gagnon reconnaissent le portrait du colonisé élaboré par les partipristes, mais ils ne croient pas à l'efficacité, à la charge démystificatrice d'un tel discours s'il n'est pas prolongé dans l'action. De plus, la cause de cette situation se situe selon eux dans un système capitaliste dont les Canadiens français forment un «appendice pauvre». Les conditions subjectives et intellectuelles sont indispensables à l'essor d'un mouvement révolutionnaire, mais ce n'est pas par l'affirmation culturelle que les masses prendront conscience de leur situation : c'est par l'action et la violence qui prennent ici valeur de catharsis.

Nous touchons ici au second point de divergence entre les deux tendances tiers-mondistes relevées : la stratégie démystificatrice. Pour Jacques Jourdain, cette différence provient du fait que Vallières et Gagnon vont davantage s'inspirer des théories de Frantz Fanon sur le rôle libérateur de la violence et de sa position critique face à la démarche prônant l'affirmation culturelle comme mode de prise de conscience. C'est cette approche que semble s'approprier en grande partie la revue *Parti pris*, plus près sur ce point des écrits d'Albert Memmi et de Jacques Berque⁸³. Ces désaccords sur les plans théoriques et stratégiques sont importants car ils complètent notre explication visant à comprendre pourquoi le discours tenu par Vallières et Gagnon n'accorde que peu d'importance à l'aspect culturel et à la question identitaire.

Comme nous l'avons vu plus haut, Vallières et Gagnon critiquent certaines facettes de la démarche partipriste, dont son affirmation du pouvoir désaliénant de la parole et de l'écriture, y voyant un risque de «sombrier dans la "littérature"⁸⁴» comme l'ont fait avant eux plusieurs littéraires dont la révolte est demeurée sur le papier. De plus, Vallières exprime son doute sur

⁸² *Ibid.*, p. 24.

⁸³ Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 22.

⁸⁴ Charles Gagnon, «Quand le "joual" se donne des airs...», p. 24. Pour une autre critique par un felquiste sur le caractère trop littéraire de la révolution partipriste, voir André Gilles, «L'individualisme notre pire ennemi», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 34. Sur la tendance plutôt anti-intellectualiste du deuxième FLQ, voir Éric Bédard, «De la quête millénariste à la thérapie de choc : la pensée felquiste jusqu'à la Crise d'octobre 1970», *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies*, vol. 37, no 2 (été 2002), p. 39-40.

l'efficacité de certains textes partipristes à politiser les masses, en raison du vocabulaire abstrait utilisé et d'un fort contenu théorique qui ne peut qu'éloigner la revue des masses⁸⁵. Le fait que Vallières et Gagnon relèvent les limites de l'action culturelle et le danger pour l'intellectuel de s'éloigner du peuple s'il demeure absorbé par des problèmes théoriques ou des considérations philosophiques témoigne de l'influence chez eux des écrits de Frantz Fanon. Pour ce psychanalyste antillais, l'intellectuel se limitant à une action culturelle risque de perdre contact avec la réalité quotidienne des masses : «L'intellectuel colonisé qui revient à son peuple à travers les œuvres culturelles se comporte en fait comme un étranger. Quelquefois il n'hésitera pas à utiliser les dialectes pour manifester sa volonté d'être le plus près possible du peuple mais les idées qu'il exprime, les préoccupations qui l'habitent sont sans commune mesure avec la situation concrète que connaissent les hommes et les femmes de son pays⁸⁶.» On peut penser que pour Vallières et Gagnon, les préoccupations identitaires et intellectuelles des partipristes ne répondent pas aux besoins du peuple qui ne cherche qu'à améliorer ses conditions de vie. L'écrivain doit plutôt se joindre à lui, se placer à son service et participer concrètement à la révolution. Pour Fanon, une action culturelle avant la libération nationale est futile, puisque la nation et l'État sont des exigences à l'élaboration de cette culture :

La nation n'est pas seulement condition de la culture, de son effervescence, de son renouvellement continué, de son approfondissement. Elle est aussi une exigence. C'est d'abord le combat pour l'existence nationale qui débloque la culture, lui ouvre les portes de la création. C'est plus tard la nation qui assurera à la culture les conditions, le cadre d'expression. La nation réunit à l'intention de la culture les différents éléments indispensables et qui seuls peuvent lui conférer crédibilité, validité, dynamisme, créativité. [...] Ce qui n'existe pas ne peut guère agir sur le réel, ni même influencer ce réel. Il faut d'abord que le rétablissement de la nation donne vie, au sens le plus biologique du terme, à la culture nationale⁸⁷.

Un autre aspect de la pensée de Fanon qui a pu influencer les deux felquistes se trouve dans sa façon de présenter la lutte de libération comme moment essentiel à la création d'une nouvelle culture et de nouveaux rapports sociaux. Ainsi, «[l]a lutte elle-même, dans son déroulement, dans son processus interne développe les différentes directions de la culture et en esquisse de nouvelles. La lutte de libération ne restitue pas à la culture nationale sa valeur et ses contours anciens. Cette lutte qui vise à une redistribution fondamentale des rapports entre les

⁸⁵ Mathieu Hébert [Pierre Vallières], «Notre lutte : Une guerre nationale, révolutionnaire et sociale», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 15-28.

⁸⁶ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre...*, p. 212. On ne peut s'empêcher de voir ici une analogie possible avec l'utilisation du joual dans la littérature partipriste.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 232-233.

hommes, ne peut laisser intacts ni les formes ni les contenus culturels de ce peuple. Après la lutte il n'y a pas seulement disparition du colonialisme mais aussi du colonisé⁸⁸.» Puisque c'est dans sa forme de venue au monde que la nation définit ses modalités d'existence, il est évident pour Fanon qu'«[u]ne nation née de l'action concertée du peuple, qui incarne les aspirations réelles du peuple, qui modifie l'État ne peut exister que sous des formes de fécondité culturelle exceptionnelle⁸⁹». Il est possible de penser que c'est de cet aspect de l'idéologie fanonienne que provient l'idée chez Vallières, Gagnon et les felquistes que l'indépendance du Québec doit nécessairement passer par une lutte armée. Comme l'affirme un des leurs : «C'est dans la solidarité de tous, dans la fraternité, que les Québécois recherchent maintenant leur épanouissement. C'est dans la lutte, dans la guerre de libération nationale que les Québécois vont façonner cette solidarité et cette fraternité⁹⁰.» Les nouvelles valeurs prennent donc forme dans l'action révolutionnaire, par la participation des masses au combat et la violence que celui-ci implique, et non par la littérature et l'organisation de simples manifestations⁹¹. C'est en lien avec cette conception de l'action révolutionnaire et cette stratégie de démythification que s'inscrit l'importance qu'accordent Vallières et Gagnon, à la suite de Fanon, à l'organisation des masses et au rôle de l'intellectuel qui doit canaliser et rationaliser dans un mouvement politique la violence instinctive et spontanée des masses⁹².

Pour Fanon, la violence est «la médiation royale», l'homme colonisé se libérant dans et par la violence. Elle forge la conscience nationale, introduisant «dans chaque conscience la notion de cause commune, de destin national, d'histoire collective. Aussi la deuxième phase, celle de la construction de la nation, se trouve-t-elle facilitée par l'existence de ce mortier travaillé dans le sang et la colère⁹³.» La violence donne au peuple le goût du concret, la volonté de décider de son destin. Sur le plan individuel, «la violence désintoxique. Elle débarrasse le

⁸⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁰ André Pierre, «L'indépendance, nous l'aurons», *La Cognée*, édition étudiante, vol. 1, no 10 (17 avril 1966), p. 6.

⁹¹ L'action partipriste ne se limite évidemment pas à la seule littérature, malgré ce que peuvent alors affirmer certains felquistes. La revue participe à des actions d'agitation et de propagande, collabore à l'organisation de diverses manifestations par l'entremise du Club Parti pris, puis du Mouvement de Libération Populaire (MLP) qui voit le jour à l'été 1965. Le MLP, auquel participe activement Pierre Vallières, devait jeter les bases d'un parti révolutionnaire et travailler à la création d'une avant-garde. Jamais ce mouvement ne fera siennes les théories de Fanon sur la violence cathartique, ce qui contribuera au départ de Vallières qui avait déjà rejoint le FLQ avec Charles Gagnon. Vers septembre 1966, suite à l'échec du MLP et à l'influence grandissante des écrits de Louis Althusser, *Parti pris* se présente clairement comme un outil théorique destiné à la gauche révolutionnaire. Sur cette transformation de *Parti pris* en organe théorique, voir Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 49-50.

⁹² Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 23.

⁹³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre...*, p. 83, 90.

colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux⁹⁴.» Sans la violence, l'action est inefficace et insignifiante. Cette analyse est reprise par Vallières et Gagnon qui, une fois au FLQ, soutiennent que «[c]'est le rôle des bombes, des attentats, des divers actes de sabotage d'aider le FLQ, les travailleurs déjà organisés, 1^e) à sortir les masses de l'apathie ou de la peur; 2^e) à révéler aux autres travailleurs qu'ils ne sont pas seuls et désarmés face à l'oppression colonialiste et capitaliste; 3^e) à semer la panique au sein des classes dirigeantes et à les forcer à se révéler publiquement sous leur vrai jour, sans masques [...]»⁹⁵. Pour les felquistes, la violence en contexte colonialiste et capitaliste est nécessaire au développement d'une conscience de classe chez les travailleurs : «En somme, sans violence, il n'y aurait pas de conscience de classe; le capitalisme laissé à lui-même peut cacher longtemps son vrai visage à l'ensemble des travailleurs; aussi, sans conscience de classe, la révolution est impossible parce que le système actuel est en mesure [d]e canaliser tous les mouvements populaires de revendications et de promotion dans un sens qui les vident entièrement de leur contenu révolutionnaire⁹⁶.» Cette conception du rôle de la violence vient légitimer le terrorisme qui est présenté comme un catalyseur d'une conscience de classe et d'un climat révolutionnaire qui tardent à s'instaurer.

Chez les partipristes, l'utilisation de la violence n'est pas rejetée, mais on accuse le FLQ de faire une mauvaise lecture de la conjoncture, d'utiliser l'action illégale alors que l'action légale est encore efficace. L'agitation et la propagande, la publication d'ouvrages, l'organisation de manifestations et même la lutte parlementaire⁹⁷ sont encore possibles, même si le tout devient de plus en plus ardu. On reconnaît l'impact des premières bombes, mais le terrorisme est rejeté comme mode d'action efficace pour désaliéner le peuple, ces intellectuels ne croyant pas à l'idée que l'action armée peut créer par elle-même un climat révolutionnaire. Pour eux, la violence ne

⁹⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

⁹⁵ Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents, Fonds Charles-Gagnon, 124P-202a/48. Brochure *Qu'est-ce que le FLQ ?*, signée par Mathieu Hébert [Pierre Vallières]. Juin 1966, p. 72. En souligné dans le texte.

⁹⁶ André Jacques, «Violence, clandestinité et révolution», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 13.

⁹⁷ Précisons que les partipristes ne voient pas dans la lutte électorale une possible solution aux problèmes des Québécois, mais plutôt une tribune de choix où diffuser leur discours et leurs revendications. La lutte parlementaire serait alors utilisée comme outil de propagande et moyen d'action pouvant pousser les pouvoirs en place à montrer leur vrai visage.

doit être utilisée qu'en dernier recours, lorsque la réaction, la violence du système obligera le mouvement révolutionnaire à œuvrer dans la clandestinité⁹⁸.

À la suite de ces observations, il est possible d'affirmer qu'il existe au moins deux courants de pensée chez les tiers-mondistes québécois et que la question identitaire n'y est pas traitée de la même façon. Pierre Vallières et Charles Gagnon, en tant qu'animateurs de la revue *Révolution québécoise* et fondateurs d'une cellule du FLQ, ont toujours fait primer le social sur le national, ce qui les éloigna des préoccupations identitaires et culturelles qui ont été omniprésentes chez les partipristes de la première heure. Vallières et Gagnon sont des marxistes plus conséquents que leurs camarades de la revue *Parti pris* et l'adoption plus rigoureuse de cette grille d'analyse les pousse rapidement à présenter l'impérialisme américain et le système capitaliste comme source première de la situation coloniale des Québécois. À cette primauté du social s'ajoute l'influence marquante qu'eut sur ces deux révolutionnaires la pensée de Frantz Fanon qui perçoit dans la violence organisée le mode d'action à privilégier pour démystifier les masses. Pour Fanon, toute démarche tablant sur une action culturelle avant que soit acquise la libération de la nation ne peut qu'être stérile, la nation étant la condition même d'existence de la culture. L'écrivain et l'intellectuel doivent participer concrètement à la lutte, se placer au service des masses : la nouvelle culture et les nouveaux rapports sociaux prendront forme au cours de la lutte armée. Cette analyse fut largement reprise par Vallières et Gagnon et, jumelée à la priorité qui est donnée au social sur le national, nous aide à comprendre pourquoi la question identitaire et culturelle n'est pas un aspect plus présent dans leurs écrits de la période étudiée. Pour eux, cette question se réglera avec la participation active des masses à la lutte de libération nationale⁹⁹.

⁹⁸ Jean-Marc Piotte, «Où allons-nous ?», *Parti pris*, vol. 3, nos 1-2 (août-septembre 1965), p. 69-85 et Paul Chamberland, «1837-1963»..., p. 50-60.

⁹⁹ Nous nous permettons d'ajouter que la définition de la nation chez Vallières et Gagnon semble fondée sur un vouloir-vivre ensemble (ce que confirme Jourdain pour la période citélibriste de Vallières) alors que chez *Parti pris*, on oscille entre l'idée d'une identité nationale construite, et celle d'un donné, laissant paraître la nostalgie d'un véritable «Nous» irréductible, d'un «fondamental» au sens anthropologique où l'entend Jacques Berque. Chez Vallières et Gagnon, construire un nouveau corpus de valeurs pour la nation avant sa libération n'a pas de sens puisque les valeurs primordiales qui doivent fonder la nation libérée sont la fraternité et la solidarité, valeurs ne pouvant qu'être engendrées dans la lutte de libération. Une nation libre, fraternelle et solidaire permettra au Québécois de se développer en tant qu'individu. Chez *Parti pris*, on insiste davantage sur le signe, sur le lien quasi biologique qui relie l'individu et la nation, lien brisé qu'il faut rétablir. Nous croyons que cette façon différente de concevoir la nation s'ajoute aux raisons précédemment évoquées expliquant la différence des deux démarches et le peu d'attention portée à la question identitaire dans les écrits de Vallières et Gagnon. Sur la conception de la nation de *Parti pris* et la notion de «fondamental» chez Berque, voir André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 160-161; Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 53-55 et Jacques Berque, *Dépossession du monde*. Paris, Seuil, 1964, p. 36-37, 45, 98, 117-118, 169. Pour la conception de la nation chez Vallières alors qu'il collabore à *Cité libre*, voir Jacques Jourdain, *De Cité Libre à l'Urgence de choisir...*, p. 29.

2.2.2 Colonialisme et situation coloniale

Définir la notion de colonialisme nous permet de saisir à quel point les intellectuels tiers-mondistes québécois ont dû adapter le discours tiers-mondiste original afin de pouvoir présenter le Québec comme une colonie. L'historien Hans Kohn définit ainsi une situation coloniale :

A colonial relationship is created when one nation establishes and maintains political domination over a geographically external political unit inhabited by people of any race and at any stage of cultural development. It is terminated whenever the subject people becomes fully self-governing as an autonomous state, whet[h]er independent or as a voluntary associate within an imperial or commonwealth partnership from which it may withdraw at will. It is also terminated whenever a subject people becomes assimilated into the political structure of the colonial power on equal terms, or when their political unit is thus assimilated¹⁰⁰.

De son côté, le politologue Denis Monière utilise une grille d'analyse marxiste et définit ainsi le processus colonial : «En premier lieu le processus de colonisation implique la pénétration dans une formation sociale d'une force sociale qui par sa puissance technique et son système normatif est en mesure de se soumettre les autochtones et d'imposer un ordre socio-économique qui correspond à une rationalité et à des finalités exogènes¹⁰¹.» Monière insiste sur le développement d'une double structure de classes se développant en situation coloniale, observable dans un double système d'institutions, d'autorités, mais aussi de normes et de comportements.

À ces définitions tablant sur les assises économiques et politiques du colonialisme, André d'Allemagne ajoute les aspects psychologiques, traits de la domination coloniale sur lesquels insisteront plusieurs tiers-mondistes :

Conditionné par la propagande, trouvant son sort acceptable, l'ensemble de la population dominée perd ses réflexes de défense, s'effrite dans sa personnalité et aspire à "ressembler à son conquérant". Ainsi, en devenant global, l'impérialisme a donné naissance au colonialisme. La simple occupation par la force a cédé la place à un conditionnement psychologique. Le peuple colonisé a perdu tout ressort. Son histoire s'est éteinte. Il existe désormais en marge du monde; sa pénible "survivance" n'est qu'un à-côté de la vie du colonisateur. Le colonialisme est un génocide qui n'en finit plus¹⁰².

À la lumière de ces définitions, on peut voir que les tiers-mondistes québécois ont dû jouer sur les mots pour présenter le Québec comme étant colonisé au niveau économique par les États-Unis, au niveau politique par les Canadiens anglais et au niveau culturel par l'Amérique

¹⁰⁰ Hans Kohn, cité dans Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 19.

¹⁰¹ Denis Monière, «Le développement idéologique en situation coloniale : essai de théorisation», *Revue canadienne de science politique/Canadian Journal of Political Science*, vol. 9, no 1 (mars 1976), p. 58-59.

¹⁰² André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*. Montréal, Éditions Renaud-Bray, 1966, p. 14.

anglo-saxonne. Il faut mentionner que cette distribution des rôles change selon l'intellectuel qui utilise le paradigme de la décolonisation et évolue tout au long de la période. Un autre paradoxe de la situation coloniale québécoise, si l'on se fit à la description proposée par Kohn, repose sur le fait que le Québec n'est pas, par rapport au Canada du moins, «a geographically external political unit», ambiguïté que certains tentent de pallier en présentant le Québec comme une colonie intérieure, situation que l'on rapproche de celle des Noirs américains.

2.2.3 La notion d'identité

La notion d'identité, centrale dans notre analyse, est présentée par le psychanalyste Allen Wheelis comme «l'attribution d'un sens cohérent à soi-même [...]. L'identité dépend de la conscience que ses actions ont un sens, une signification dans le contexte de sa propre vie. Elle dépend aussi de valeurs stables et de la conviction que les actes et les valeurs s'harmonisent. Elle est un sens de plénitude, d'intégration, de certitude de disposer de critères permettant de distinguer le bien et le mal d'où la capacité de faire des choix au moment de l'action¹⁰³.» Léon Dion ajoute à cette conception de l'identité le rapport à l'*autre*, confrontation qui pousse l'individu, ou la collectivité, à mieux se définir.

À cette définition se situant davantage au niveau de l'individu, nous pouvons ajouter les considérations de Mikhaël Elbaz renvoyant à l'idée de construction identitaire, notion qui représente un aspect de la démarche des tiers-mondistes québécois que nous étudierons ici. Pour Elbaz, «l'identité se construit grâce à des identifications et des liens, des distinctions et des ressemblances, un dedans et un dehors, la durée et le changement, un besoin d'authenticité et de reconnaissance. L'identité peut être saisie comme une fiction persuasive et une opération narrative plutôt qu'une condition objective ou primordiale. Elle peut aussi être conçue comme une construction culturelle, réinterprétée sinon réinventée à chaque génération et par chaque individu [...]»¹⁰⁴. Cette construction culturelle chez les intellectuels gravitant autour de *Parti pris* se fait en réaction à un sentiment de vide, d'absence d'identité. Jean-Claude Ruano-Borbalan affirme que «[l]e processus d'identification culturelle permet à l'individu d'assurer le bon fonctionnement de son soi par l'inscription dans un corps symbolique virtuellement éternel : la

¹⁰³ Allen Wheelis, cité dans Léon Dion, *Québec 1945-2000*. Tome 1 : *À la recherche du Québec*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, p. 2-3.

¹⁰⁴ Mikhaël Elbaz, «Introduction», dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, dir., *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Harmattan, 1996, p. 8.

nation, la communauté religieuse, l'ethnie, etc.¹⁰⁵». Il est possible de croire que c'est là que se situe le manque ressenti par les partipristes : d'où l'importance chez eux de créer un nouveau collectif de référence¹⁰⁶.

3) Méthodologie et sources

Pour mener à bien notre recherche, nous avons utilisé deux types de sources : des sources imprimées de même que divers documents issus d'une recherche en archives. L'ensemble de notre corpus fut soumis à une analyse qualitative, lecture effectuée en fonction des différents thèmes qui structurent notre mémoire. Pour les sources imprimées, une grande partie de notre corpus provient du dépouillement des cinq volumes de la revue *Parti pris*. L'importance de cette publication pour notre recherche est indéniable, tant en sa qualité de productrice d'un discours largement tiers-mondiste, que du fait qu'elle fut un carrefour majeur où échangèrent nombre d'intellectuels radicaux, surtout ceux évoluant dans les domaines littéraire et artistique. Cette revue nous sert donc de corpus de base, auquel s'ajoutent plusieurs articles glanés dans les revues *Cité libre*, *Révolution québécoise* et *Liberté*, dont certains précèdent notre cadre temporel et furent utiles pour bien saisir en quoi le discours tiers-mondiste est le fruit de l'évolution du discours nationaliste et du climat intellectuel québécois.

Certains livres publiés à l'époque furent aussi mis à profit, dont les plus importants sont *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières et l'essai de Jean Bouthillette *Le Canadien français et son double*¹⁰⁷. Bouthillette y décortique le mal-vivre canadien-français en observant son ambiguïté identitaire et en décelant chez lui les effets d'une altérité envahissante. Publié en 1972, cet essai est aux dires même de l'auteur le résultat de réflexions menées tout au long des années soixante, comme en témoigne la correspondance de l'auteur avec André Laurendeau datant du début de la décennie et où les grandes thématiques développées dans l'ouvrage sont déjà bien présentes¹⁰⁸. À ces publications s'ajoutent quelques romans et recueils de poèmes qui furent

¹⁰⁵ Jean-Claude Ruano-Borbalan, «Introduction», dans *L'identité. L'individu, le groupe, la société...*, p. 9.

¹⁰⁶ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 192.

¹⁰⁷ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*. Montréal, L'Hexagone, 1972. 97 pages.

¹⁰⁸ Cette correspondance est reproduite dans «André Laurendeau aujourd'hui. Vie de l'esprit et modernité», *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no 10 (hiver 2000), p. 119-131.

utilisés pour la représentation symbolique qu'ils offrent de la situation coloniale québécoise, pendant imaginaire du discours plus théorique que l'on retrouve dans les articles de revues¹⁰⁹.

La recherche en archives fut l'occasion de prendre connaissance des différents liens entre les intellectuels tiers-mondistes, mais aussi de leurs rapports avec d'autres milieux intellectuels québécois et étrangers. Elle nous a aussi permis de suivre l'évolution de la période ciblée de façon beaucoup plus ténue que par la simple lecture des articles de revues. Un grand apport de la recherche en archives se situe donc au niveau de la mise en contexte. De plus, le dépouillement des différentes correspondances contenues dans les fonds d'archives consultés a permis d'apporter des précisions sur certains aspects du discours étudié, particulièrement sur la conception de la littérature de certains écrivains tiers-mondistes. Nous avons pris comme point de départ la revue *Parti pris* et avons consulté les fonds d'archives disponibles de plusieurs de ses collaborateurs, de même que le fonds d'archives des Éditions Parti pris¹¹⁰. Notons au passage que la grande majorité des publications felquistes utilisées proviennent du fonds Charles-Gagnon et du fonds Collection de publications de groupes de gauche et de groupes populaires, tous deux déposés au service des archives et de gestion de documents de l'Université du Québec à Montréal¹¹¹.

4) Plan du mémoire

Le présent mémoire est divisé en trois chapitres, dont la logique découle d'une approche plus thématique que chronologique. Le premier chapitre, sans être une étude exhaustive de la genèse de l'idée de décolonisation québécoise, tente de démontrer comment cette façon de poser la question nationale puise chez des intellectuels québécois de divers horizons idéologiques plusieurs éléments clés de sa structure. Malgré le fait que les jeunes tiers-mondistes québécois ne se reconnaissent que très peu de devanciers, il est possible de relever dans leur rhétorique la trace d'influences importantes, qu'elles soient conscientes ou non. Nous reprendrons l'hypothèse d'André-J. Bélanger sur la parenté de la structure de pensée de plusieurs partipristes avec celle de

¹⁰⁹ Voici quelques titres qui furent utilisés : Hubert Aquin, *Prochain épisode*. Édition critique établie par Jacques Allard, en collaboration avec Claude Sabourin et Guy Allain. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1965], 289 pages; Laurent Girouard, *La ville inhumaine*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964, 187 pages; Jacques Godbout, *Le couteau sur la table*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, 157 pages et Paul Chamberland, *Terre Québec* suivi de *L'afficheur hurle*, de *L'inavouable* et de *Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, 299 pages. Pour les autres œuvres, voir la liste en bibliographie.

¹¹⁰ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds des Éditions Parti-Pris, MSS-140. Pour les autres fonds consultés, voir la liste en bibliographie.

¹¹¹ Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents, Fonds Charles-Gagnon, 124P et UQAM. SAGD, Fonds Collection de publications de groupes de gauche et de groupes populaires, 21P.

Lionel Groulx. Nous évaluerons l'importance des thèses développées par l'École historique de Montréal dans la conceptualisation du Québec comme nation colonisée et nous nous intéresserons à cette représentation de la situation québécoise chez André d'Allemagne, le théoricien du RIN, et chez Raoul Roy, fondateur de *La Revue socialiste*.

Le deuxième chapitre est centré sur l'étude du portrait du colonisé québécois tel que l'exposent les tiers-mondistes québécois. Avant de procéder à l'analyse de cette représentation de «l'homme d'ici», nous verrons en quoi la situation coloniale québécoise est particulière pour ces intellectuels tiers-mondistes. Selon eux, le Canadien français est victime d'un «colonialisme de gentlemen», oppression ambiguë voilant sa véritable condition d'être dominé. Nous débuterons notre analyse du portrait du colonisé québécois en explicitant la dynamique d'asservissement collectif qu'entraînent la dépossession et la dépersonnalisation. Nous aborderons ensuite les thèmes de la société colonisée comme étant tenue à l'écart de l'Histoire, du rejet du réel et des comportements compensatoires du colonisé, de l'ambiguïté et de la dualité dans l'identitaire du Canadien français, en plus de nous pencher sur les effets d'une altérité envahissante et sur l'état de la langue comme lieu et reflet de l'effritement de la personnalité collective et individuelle.

Le troisième chapitre aborde les mesures à prendre et les stratégies proposées pour «inventer l'homme d'ici». Nous traiterons de la volonté de ces intellectuels que s'effectue le passage de l'homme minoritaire qu'est le Canadien français à l'homme majoritaire qu'incarne le Québécois, mutation sémantique devant symboliser la naissance d'un nouvel homme ouvert sur l'avenir. Il sera question du rôle de la littérature et de la parole comme forces démystificatrices, comme outils devant favoriser la naissance du Québécois. Nous analyserons le projet de ces intellectuels d'édifier une société originale en Amérique du Nord, de créer une société vivant l'Amérique différemment. Ce projet passe par l'établissement d'un «socialisme québécois», terme renvoyant à la construction d'une société égalitaire dont les structures seraient en phase avec l'homme d'ici, ses valeurs, sa façon d'être et de sentir. Nous terminerons ce mémoire par l'étude de la conception de la laïcité chez Pierre Maheu, notion impliquant chez lui l'exigence de créer une nouvelle culture et de nouvelles valeurs, de déconditionner l'être québécois toujours enchaîné par une morale catholique qui a su s'incruster en lui jusque dans son inconscient. Cette nouvelle culture authentiquement québécoise ne saurait voir le jour sans que le Canadien français n'assume son passé et ne parvienne enfin à le regarder sans honte. C'est ce que vise l'attitude Ti-Pop dont nous détaillerons la démarche.

CHAPITRE I : UNE CERTAINE FILIATION

Le discours tiers-mondiste québécois, malgré les tendances iconoclastes de certains de ses tenants¹, n'est pas le produit d'une génération spontanée. Nous tenterons dans le présent chapitre d'illustrer ce fait en nous arrêtant sur les pensées de quelques intellectuels québécois ayant pu influencer ou préparer le terrain à l'utilisation par certains idéologues de la grille d'analyse anticolonialiste dans leur description de la situation québécoise. Nous n'avons pas la prétention de tracer ici la genèse de l'idée de la décolonisation québécoise. Il s'agit plutôt de montrer que, quoique largement influencé par des idéologies élaborées outre-mer, ce discours plonge aussi ses racines dans la production intellectuelle québécoise, et plus particulièrement dans sa tradition nationaliste. Pour ce faire, il nous semble éclairant de présenter comment le tiers-mondisme québécois s'insère dans l'évolution du nationalisme canadien-français vers un nationalisme québécois. Nous avons choisi quatre intellectuels ou groupe d'intellectuels comme jalons de cette mutation, chacun marquant une étape, reprenant, tout en lui donnant une nouvelle impulsion, certains éléments de la pensée de son prédécesseur, jetant un nouvel éclairage sur la question nationale et rendant possibles, entre autres choses, la réception et l'adaptation des idées tiers-mondistes au Québec. Afin de ne pas nous éloigner de notre problématique de recherche, nous insisterons plus particulièrement sur les réflexions des intellectuels ciblés portant sur l'identitaire et la psychologie du Canadien français.

Il sera tout d'abord question des similarités observables entre les structures des idéologies de Lionel Groulx et des partipristes. Ensuite, nous tenterons de voir l'influence qu'a pu avoir l'École historique de Montréal et son interprétation de l'histoire du Canada sur le discours de la décolonisation québécoise. Nous terminerons notre prospection du discours nationaliste canadien-français en nous penchant sur les figures d'André d'Allemagne et de Raoul Roy, qui nous amènent aux portes de ce que sera le paradigme de la décolonisation québécoise tel que l'articulent les tiers-mondistes étudiés dans la suite de notre mémoire.

¹ Par exemple, dans ses premières livraisons, *Parti pris* adopte un ton incisif face aux générations précédentes et affirme ne pas y trouver de précurseurs valables. Par la suite, la revue nuance sa position et ressent le besoin d'inscrire sa démarche dans un processus historique, reconnaissant que d'autres, peu nombreux, avaient avant eux manifesté leur refus de la situation québécoise, citant entre autres Jacques Ferron, Pierre Vadeboncoeur et Gilles Leclerc. Voir Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 19-20.

1) Lionel Groulx : une filiation inconsciente

Établir une filiation entre la pensée groulxiste et celle des tiers-mondistes gravitant autour de *Parti pris* implique que cette dernière soit en grande partie inconsciente, les partipristes s'attachant davantage à critiquer la pensée du chanoine qu'à s'en réclamer. Dans un article de 1966 publié dans *Le Devoir*, André Major, qui avait quitté la revue *Parti pris* au début de 1965, prend toutefois conscience de cette filiation et parle de l'œuvre de cet intellectuel comme d'un «héritage clandestin» pour une jeunesse dont il critique au passage la tendance à se nier tout précurseur. Major écrit :

Si on m'avait demandé, deux ans plus tôt, ce que je devais au passé littéraire québécois, je crois que j'aurais ri de bon cœur. Ce rire eut été, bien entendu, celui de l'ignorant. Car je souffrais du vice commun, à savoir que le passé est dérisoire et le présent admirable. Il était facile de faire le vide et de prétendre que tout commençait avec nous; cela grisait notre jeunesse. Nous ne savions pas, ne l'ayant pas lu, que le chanoine Groulx avait dit l'essentiel de ce que nous croyions inventer. Nous avons donc repris sa doctrine en y mettant de l'arrogance, et en substituant à sa part sacrée une pensée laïque. [...] Et je reconnais, avec Jean Marcel, que Groulx est sur le plan doctrinal un point de départ et un point de repère. [...] Tout est possible pourvu que nous le voulions : c'est l'idée du chanoine Groulx, c'est la nôtre, ce sera fatalement celle de ceux qui nous suivrons, car nous ne pouvons plus revenir sur nos pas. Ou bien nous émergeons du silence ou bien nous y disparaissions².

L'influence souterraine qu'a pu avoir Groulx sur les tiers-mondistes ici étudiés peut s'expliquer par la «malléabilité» et la «plasticité» des idées politiques, propriétés que souligne Frédéric Boily. Selon ce dernier, les idées politiques peuvent «passer d'une époque à une autre, sans jamais rester identiques à elles-mêmes bien sûr, car elles se métamorphosent pour s'adapter au nouvel environnement intellectuel³». Boily observe ainsi la persistance de certains aspects de la pensée de Groulx, allant jusqu'à voir dans celle-ci «une sorte "d'autorité invisible" continuant d'orienter pour un certain temps et en profondeur la culture politique québécoise⁴». L'auteur fait surtout référence à la période suivant les années soixante, mais nous pouvons croire, à la suite du

² André Major, «Un héritage clandestin», *Le Devoir*, jeudi 31 mars 1966, p. 20.

³ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*. Sillery, Septentrion, 2003, p. 209. Mentionnons que Groulx (1878-1967) fut contemporain de la période étudiée, mais que la conjoncture dans laquelle sa pensée fut façonnée est bien différente de celle dans laquelle évoluent les tiers-mondistes. Ce «nouvel environnement intellectuel» explique en grande partie pourquoi la filiation entre Groulx et les tiers-mondistes se fait davantage au niveau de la structure de la pensée, plutôt que du contenu.

⁴ *Ibid.*, p. 209. La notion d'«autorité invisible» utilisée ici par Boily est empruntée à l'historienne Lucie Varga. André-J. Bélanger semble aller dans le même sens que Boily au sujet de la persistance du schéma de pensée groulxiste lorsqu'il affirme : «Sans prêter foi à un déterminisme idéologique implacable qui à la limite conduirait à croire en l'impuissance de tout changement, il y a tout lieu d'examiner le poids parfois saisissant de représentations qui fixent dans une certaine mesure le spectre des possibles au-delà desquels seules des modifications très profondes dans la pratique permettraient l'accès.» Voir André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 190-191.

témoignage d'André Major, qu'au cours de cette décennie, l'influence de Groulx se perpétue déjà sous la forme d'une «autorité invisible», du moins chez la génération montante pour qui cet intellectuel n'est que le symbole d'une représentation de soi dépassée.

L'hypothèse d'une possible parenté entre les structures de pensée groulxiste et tiers-mondiste fut posée dans ses grandes lignes par André-J. Bélanger dans le cadre de son étude sur la revue *Parti pris*. Cette continuité entre leurs structures, de même que la persistance de certaines préoccupations, découlent d'une problématique centrale axée sur l'identité canadienne-française et l'impact de la Conquête sur cette dernière :

La Conquête sert aux deux [idéologies] d'événement premier dans l'explication de l'être collectif francophone. Événement d'abord de rupture, il a vite fait d'engendrer un rapport de domination entre le conquérant et le conquis. L'anglophone est opprimé par le mode d'organisation économique et politique qu'il instaure : le capitalisme et la démocratie libérale font l'objet d'un désaveu formel. Mais il y a encore davantage, et là *Parti pris* et Groulx se rejoignent encore plus profondément : le conquérant de par sa présence est facteur de dislocation des consciences. Tout l'élan groulxiste est tendu vers le recouvrement de notre conscience brisée⁵.

Prenant comme point de départ les observations de Bélanger, nous tenterons de mieux cerner en quoi la pensée groulxiste a pu constituer un «héritage clandestin» pour le discours tiers-mondiste. Pour ce faire, nous avons relevé trois thèmes qui nous semblent particulièrement révélateurs, soit le portrait psychologique que Groulx présente de l'être canadien-français, la conception groulxiste de la politique et l'importance accordée au rôle des intellectuels au sein de la nation.

1.1 Portrait d'un peuple adolescent

Les tiers-mondistes québécois, et plus particulièrement les partipristes, s'appliquent à dresser un portrait du colonisé, à théoriser la difficulté d'être qui semble rapprocher la condition québécoise de celle des pays en voie de décolonisation. Cette démarche a pour but de descendre dans les profondeurs d'une conscience brisée pour en faire sortir une identité nouvelle, tournée vers l'avenir, purgée de «l'inavouable⁶». À travers ses écrits, Lionel Groulx offre aussi une description du Canadien français, peuple adolescent à la personnalité mal définie⁷. Plusieurs des

⁵ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 187.

⁶ Titre d'un recueil de poésie publié en 1968 par Paul Chamberland. Ce recueil est repris dans *Terre Québec* suivi de *L'afficheur hurle de L'inavouable* et de *Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 149-252.

⁷ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 98.

observations du chanoine sur la psychologie et le comportement des Canadiens français annoncent les thématiques développées par les tiers-mondistes autour de *Parti pris*.

Pour Lionel Groulx, la Conquête est un événement central dans l'histoire de la nation, le chanoine interprétant les effets de cette défaite à partir de sa conception organiciste de la nation. La Conquête est dans cette optique une catastrophe pour l'organisme national (davantage que pour les individus) car elle vient interrompre sa croissance. À cette défaite militaire s'ajoute une deuxième conquête, soit l'envahissement du Canada français par la civilisation américaine et surtout l'industrialisation (trop) rapide du territoire qui se fait sous l'impulsion de capitaux étrangers⁸. Le rythme de vie ancien est brisé et à nouveau l'organisme national est touché. À la suite de «deux siècles noirs», après avoir perdu le contrôle de son économie et de son quotidien, le Canadien français en vient à douter de lui-même et de sa culture, puis se résigne à la servitude. Groulx résume ainsi cet état d'esprit :

Notre complexe d'infériorité considérablement accru; la confiance perdue en la fécondité de l'idéal national; la conviction toujours grandissante, dans les masses ouvrières et même ailleurs, de l'inaptitude du Canadien français à bâtir ou à gérer les vastes entreprises; la conviction même d'une sorte d'antinomie foncière entre le progrès moderne, le maniement des grandes affaires et la culture française, culture de finesse, mais impratique. Et combien d'ouvriers et même de bourgeois qui croient discerner une antinomie aussi invincible entre le progrès matériel et la foi catholique, foi idéaliste, qui, de pauvreté, ferait vertu⁹ ?

En soulignant ainsi le lien entre l'économique et le culturel, Groulx annonce ce qui sera le couple dépossession-dépersonnalisation dans le discours tiers-mondiste. Du jour au lendemain, le peuple canadien-français est passé d'une condition de petit patron au fond de la campagne à un peuple de salariés ou de petits employés. L'esprit de la nation est perturbé et un profond décalage se forme entre la culture et la réalité ambiante. Cette situation inquiète grandement Groulx car il remarque que devant cette dichotomie, le comportement du Canadien français dépasse la simple attitude critique face à ses fondements identitaires traditionnels : il semble avoir honte de lui-même et même vouloir devenir autre :

Nous nous maquillons à l'américaine et à l'anglaise. Le maquillage n'est rien pour un acteur. C'est une marque superficielle pour un rôle d'occasion. Autre chose le maquillage qu'on s'inflige à soi-même pour changer ou masquer son personnage d'origine. Il signifie une volonté de se changer soi-

⁸ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 76, 78-79, 90.

⁹ Lionel Groulx, «Messages aux Jeunesses laurentiennes», dans *Une anthologie*. Textes choisis et présentés par Julien Goyette. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1998, p. 120. Voir aussi Lionel Groulx, «Priorité du français dans le Québec», dans *Une anthologie...*, p. 209 et Lionel Groulx, «La crise du français au Québec», dans *Une anthologie...*, p. 207.

même; d'emprunter l'être d'autrui. C'est un manque de foi en soi-même, en ce que la nature et l'histoire nous ont fait. Et c'est cela qui est grave, d'une navrante signification¹⁰.

Cette honte de soi-même, qui tend parfois vers l'autophobie¹¹ et qui occupe une place importante dans le portrait du colonisé québécois, Groulx la discerne aussi dans l'attitude du Canadien français face à sa langue, affirmant que le peuple ne croit pas en la dignité de celle-ci. Cette honte est symbolisée tant dans le fait de vivre dans un pays français «qui affiche un visage anglais» que dans la fierté malsaine que les gens retirent du fait de balbutier quelques mots d'anglais plutôt que de bien maîtriser leur langue maternelle¹². Ce tiraillement de l'être national, en réaction à la pression grandissante de l'environnement anglo-saxon, donne lieu à une ambiguïté identitaire, prolongement de la dislocation de la conscience initiée par la Conquête. Groulx parle d'incohérence et d'«anarchie intérieure» pour qualifier cette incertitude identitaire. Selon le chanoine, la Confédération contribue aussi à brouiller les repères identitaires du Canadien français :

Le pacte fédéral recula soudain les frontières du patriotisme. À notre petite patrie canadienne-française il superposa la patrie «canadienne» tout court, et, par cette évolution profonde, introduisit chez nous la dualité nationale. [...] Hélas ! pourquoi faut-il qu'au lieu de nous guider par ces clartés, nous ayons passé notre temps depuis un demi-siècle à hésiter entre notre particularisme et le grand tout canadien, ou, plus exactement, à nous débattre dans l'incohérence¹³ ?

L'effet le plus pervers de la double conquête demeure selon Groulx celui d'avoir plongé le Canadien français dans un état «d'anémie nationale». Un peuple perdant sa conscience d'être ne peut penser nationalement :

Nous sommes étrangers à nous-mêmes. Le premier et le pire ennemi du Canadien français, c'est lui-même. [...] Que de fois, en causant avec de mes compatriotes, et pas des classes populaires, mais appartenant au monde de la politique, du journalisme, des professions libérales, des affaires, j'ai eu la pénible impression de me sentir plus loin d'eux, de les trouver plus fermés à l'intelligence du problème canadien-français, que beaucoup d'Anglo-Canadiens du journalisme, de la politique ou des universités¹⁴.

Groulx est persuadé que la situation canadienne-française est due à cette incapacité de la part du peuple de penser en fonction de la nation. Tant que le peuple ne dépassera pas son

¹⁰ Lionel Groulx, «Quelques mises au point», dans *Une anthologie...*, p. 119-120.

¹¹ S'adressant aux Jeunesses patriotes, Groulx déclare : «Construire contre les autres fait souvent oublier de construire pour soi. Haïr les autres ne suffira pas à nous faire secouer leur domination. Le mieux serait de cesser de nous haïr nous-mêmes.» Lionel Groulx, «Labeurs de demain», dans *Une anthologie...*, p. 150.

¹² Lionel Groulx, «Priorité du français dans le Québec», dans *Une anthologie...*, p. 209 et Lionel Groulx, «Notre histoire, maîtresse de fierté», dans *Une anthologie...*, p. 207-208.

¹³ Lionel Groulx, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*. Sillery, Septentrion, 1993, p. 80, note 23.

¹⁴ Lionel Groulx, «Qu'est-ce donc ?...», dans *Une anthologie...*, p. 94.

individualisme égoïste, il continuera à forger de ses propres mains «les chaînes de sa servitude¹⁵». Le constat est lourd et sans un puissant geste volontariste, la nation risque de sombrer dans les limbes de l'histoire : «Ainsi partout les malheurs d'un peuple qui oublie son passé, qui s'écarte de ses lignes de force : l'incohérence, la désintégration, l'abandon à la médiocrité, à la servitude, l'impuissance à vivre collectivement, le triomphe de tous les individualismes : tous les signes des nations qui s'en vont au vertige final¹⁶.» Pour Groulx, l'action politique traditionnelle ne peut rien devant un tel «problème total, un problème synthétique¹⁷» : il faut travailler dans une perspective «métapolitique».

1.2 Une conception «métapolitique»

Le politicologue Frédéric Boily, dans son ouvrage sur *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, réfute l'étiquette d'apolitisme accolée à la pensée du chanoine et soutient que même si ce dernier refuse de lier son action intellectuelle à la politique partisane ou si cette même action ne vise pas la prise du pouvoir, elle n'en demeure pas moins politique, puisqu'elle répond à un «Que faire ?». Face à un peuple souffrant «d'anémie nationale», observant une «dégénérescence du sens national», Groulx propose une solution «métapolitique», expression qu'il utilise à la suite de penseurs issus de la droite française, dont Joseph de Maistre¹⁸. Malgré ses origines pour le moins éloignées des influences idéologiques habituelles des tiers-mondistes québécois, cette conception particulière de la politique n'en rejoint pas moins certains aspects de leur propre pensée politique.

Tout d'abord, une conception «métapolitique» renvoie à l'idée qu'il existe une sphère au-delà de la politique partisane, dépassant les seules questions administratives et financières. Elle se veut une «haute politique», mue par des préoccupations morales et culturelles, les luttes politiciennes pour le pouvoir constituant une étape à dépasser. Basée sur une conception hiérarchique de la société, elle implique le rejet de la démocratie représentative et l'égalitarisme qui la fonde «pour travailler à la propagation d'une conception politique se voulant différente» ainsi qu'à la valorisation d'une «nouvelle conception du monde» au sein des milieux intellectuels¹⁹. Une telle perspective «repose sur la thèse voulant qu'il faut entreprendre une guerre des idées, ou une bataille culturelle, avant de s'emparer de la gouverne politique et du

¹⁵ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 100.

¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷ Lionel Groulx, «Qu'est-ce donc ?...», dans *Une anthologie*, p. 122.

¹⁸ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 15-17, 103, 105.

¹⁹ Pierre-André Taguieff, cité dans Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 106.

pouvoir²⁰», le résultat de cette confrontation devant ensuite être transmis au peuple par l'éducation. Tout changement authentique passe par une stratégie fondée sur une «révolution culturelle», le véritable pouvoir ne se trouvant pas dans l'arène politique, mais bien dans l'action intellectuelle. Comme le précise Frédéric Boily, une stratégie «métapolitique» a pour objectif de transformer radicalement une culture politique donnée. Véhiculant une vision à long terme, elle vise, par le travail des idées, «à modeler et à travailler la culture en vue de créer un type d'homme prêt à accepter la nouvelle organisation du politique²¹». Par cette stratégie, il s'agit pour Groulx de «construire l'âme de la nation²²», programme que ne saurait remplir toute lutte électorale.

Une telle représentation de la politique ne peut être appliquée intégralement à l'idéologie tiers-mondiste mais, si l'on garde en tête que la filiation avec Groulx s'effectue essentiellement sur le plan de la structure de pensée, quelques rapprochements significatifs peuvent être tentés. Les deux idéologies, étant le fruit d'un sentiment d'insatisfaction face à la réalité ambiante, travaillent à la propagation d'une nouvelle conception du monde et à l'établissement d'une autre culture politique. Chez les partipristes, ces deux objectifs se retrouvent dans leur projet de construction d'un socialisme québécois, idéal impliquant le bouleversement de l'ensemble des structures en place (une nouvelle conception du monde) ainsi que des mentalités²³. La bataille idéologique est primordiale : l'intellectuel se déclasse et la lutte idéologique devient œuvre de démystification. L'intellectuel doit travailler à la prise de conscience par le peuple de la nature de sa situation et faire comprendre aux masses que la conception du monde qu'il présente s'attaque aux causes qui déterminent cette situation. La prise de conscience du peuple est la condition même d'une action collective révolutionnaire. L'idéologue réalise que le projet qu'il porte ne peut prendre forme sans l'appui du peuple et tente alors, tout comme dans la stratégie «métapolitique», de faire advenir un type d'homme prêt à accepter une nouvelle organisation du politique. Nous reviendrons plus loin sur le rôle de l'intellectuel tel que le conçoivent Groulx et les partipristes.

Comme nous l'avons vu plus haut, André-J. Bélanger note que le refus de la démocratie libérale est une constante au cœur des idéologies ici confrontées, toutes deux cherchant à démontrer l'indolence du système en place, son incapacité à engendrer une action déterminante

²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹ *Ibid.*, p. 107.

²² *Ibid.*, p. 109.

²³ Puisque le socialisme québécois, tel que le conçoit entre autres Pierre Maheu, implique la naissance d'une nouvelle culture (émanant d'une société québécoise ayant réussi sa libération totale), la transformation de la culture politique est alors inévitable. Nous reviendrons sur la notion de socialisme québécois dans le troisième chapitre.

(intellectuelle ou collective) devant l'ampleur des changements nécessaires à la survie ou à l'émancipation de la nation. Pour Groulx, en plus de ne pas respecter les hiérarchies naturelles existantes dans la société²⁴, la démocratie libérale et les partis politiques qui animent la vie parlementaire ont entraîné une dissociation entre la politique et la nation. La politique lui semble inapte à renforcer la cohésion organique de la nation en raison de l'esprit de parti qui anime la bourgeoisie politicienne. Cette dernière, confondant intérêts partisans et intérêts nationaux, évinçant le national du politique, est accusée d'avoir renié son identité nationale²⁵. De plus, le chanoine voit dans la «politique politicienne²⁶» une absence de morale, l'intérêt pécuniaire étant le moteur de la politique, plutôt que les intérêts de la nation et l'idéal catholique. Tout le désabusement de Groulx face à cette petite politique est tangible dans une lettre qu'il adresse au docteur Philippe Hamel :

Je n'attends plus rien de la politique. Partout les démocraties parlementaires ont révélé leur impuissance à susciter la moindre renaissance économique, sociale ou nationale. Attendre d'elles qu'elles mettent à la raison la dictature financière, c'est attendre de l'esclave qu'il dompte son maître, ou attendre d'un complice qu'il dénonce et emprisonne son complice. Les démocraties parlementaires ne se résignent à de timides réformes que là seulement où des institutions existent qui peuvent, au moment opportun, leur inspirer la peur de l'électeur ou de la nation. Or, chez nous, je cherche vainement ces sortes d'institutions ou de groupements²⁷.

En faisant ainsi primer ses intérêts sur ceux de la nation, le parti politique fait preuve du «plus destructeur de tous les individualismes» et reflète l'«anarchie intérieure» qui mine la nation canadienne-française²⁸. La solidarité du parti s'oppose à la solidarité nationale qu'appelle le chanoine, de même qu'à un certain idéal de fraternité, aspect de sa pensée présent entre autres dans la mystique du chef qu'il soutient. Groulx réclame un chef qui incarnerait avec assurance l'âme de la nation : «Que nous vienne un rassembleur d'esprits et de volontés qui, au-dessus de toutes nos désunions, nous fera nous retrouver dans la joie de notre fraternité, dans l'orgueil d'un incomparable destin à vivre, côte à côte, dans le même rythme du cœur²⁹.» Pour Groulx, un

²⁴ Dans la conception organiciste que Groulx a de la nation, cette dernière doit respecter le sens de la hiérarchie pour survivre, comme un organisme survit uniquement si chaque organe demeure à la place que la nature lui a imposée. Cette représentation de la nation, qui n'est pas partagée par les tiers-mondistes québécois, comporte par contre une commune recherche d'harmonie sociale. Sur l'idée de hiérarchie naturelle chez Groulx, voir Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 111-112.

²⁵ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 115.

²⁶ Cette expression est utilisée par Frédéric Boily pour qualifier l'aversion de Groulx pour les luttes des partis pour le pouvoir. Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 110.

²⁷ Lionel Groulx, «Lettre au D^r Philippe Hamel. 3 avril 1940», dans *Une anthologie...*, p. 115.

²⁸ Lionel Groulx, cité dans Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 114 et Lionel Groulx, «Qu'est-ce donc ?...», dans *Une anthologie...*, p. 114-115.

²⁹ Lionel Groulx, «Paroles à des étudiants», dans *Une anthologie...*, p. 163.

peuple fort est d'abord un peuple uni, la fraternité étant une des qualités conditionnelles à l'épanouissement d'une civilisation véritable³⁰. L'esprit de parti ayant détruit ces grandes idées à la base de la notion de patrie, et la politique représentant pour Groulx une conséquence des idées mises en place dans une société, l'action intellectuelle apparaît alors comme une priorité. Elle doit s'attacher à initier une transformation profonde de la culture nationale, afin qu'elle puisse ensuite sécréter les acteurs politiques susceptibles de réconcilier le national et le politique au sein d'un État français³¹.

À la fois chez Groulx et les tiers-mondistes, la classe politique est pointée du doigt comme étant la classe ayant le plus mal servi la nation. Chez les tiers-mondistes, cette accusation est souvent étendue à l'ensemble de l'élite qui reçoit le label de traître. Ces jeunes intellectuels critiquent avec véhémence la démocratie libérale, mais à la différence de leur aîné, ils prônent un égalitarisme qu'ils croient pouvoir atteindre par la conception d'une véritable démocratie populaire, dont un des piliers réside dans un idéal d'autogestion³². Tout comme chez Groulx, la politique est perçue comme le terrain d'action privilégié de tout arriviste. La soumission des politiciens devant les capitaux étrangers et la monopolisation des structures du pouvoir par la classe possédante constituent les raisons majeures du mépris viscéral que portent ces intellectuels pour les partis traditionnels. La critique partipriste de la démocratie libérale se fait donc à la lumière de la lutte des classes³³, tandis que chez Groulx ce refus découle d'une conception hiérarchique de la société et de préoccupations nationales et morales. Chez Groulx, l'action électorale n'a d'utilité, du moins tant que la culture politique de la nation n'est pas changée par l'action intellectuelle, que si elle met en scène les forces nationales et permet la diffusion et la défense des intérêts nationaux. C'est dans cette optique que s'explique l'appui critique et parfois éphémère du chanoine aux nationalistes bourassistes ainsi qu'à certaines formations politiques comme l'Action libérale nationale, l'Union nationale des premières heures et le Bloc populaire qui semblent dépasser l'esprit de parti et se rapprocher d'une «haute politique». Chez les partipristes, l'action électorale peut avoir une valeur stratégique. Elle n'est acceptée que pour la visibilité

³⁰ Lionel Groulx, «Pourquoi nous sommes divisés», dans *Une anthologie...*, p. 174; Lionel Groulx, «Notre histoire, maîtresse de fierté», dans *Une anthologie...*, p. 200.

³¹ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 109, 121-122.

³² Cet idéal d'autogestion vise autant l'entreprise, où les travailleurs prendraient en charge la gestion de leur milieu de travail, que la politique, où l'administration serait largement décentralisée pour que soit effective la participation du peuple aux mécanismes de prise de décision. Voir Pierre Maheu, «Notes pour une politisation», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 45-56.

³³ Lutte des classes qui oppose l'immense majorité des Québécois, travailleurs salariés, à une infime minorité petite-bourgeoise elle-même à la solde du colonisateur anglo-saxon.

momentanée qu'elle peut donner aux forces radicales, les médias, dans ces situations particulières, étant forcés de rendre compte des idées défendues par les indépendantistes radicaux. C'est dans cette optique que s'effectue l'appui variable que donnent plusieurs partipristes soit au Parti socialiste du Québec (PSQ) soit au RIN, suivant l'évolution de la conjoncture politique³⁴. L'utopie supportant difficilement le bain de réalisme que nécessite l'action politique, ces rapprochements ponctuels avec la politique ont été pour la plupart des tiers-mondistes des expériences décevantes, raison pour laquelle plus souvent qu'autrement leur fonction de critique, voire d'opposition officieuse à l'action gouvernementale, est exercée hors de la pratique politique³⁵.

Les partipristes se rapprochent de ce qu'était la «haute politique» chez Groulx par leurs préoccupations culturelles, par leur volonté de ne pas se restreindre aux considérations économiques. Comme le souligne Robert Schwartzwald, les partipristes, en utilisant le discours de la décolonisation, identifient les formes d'oppression matérielle dont le Québécois est victime, mais mettent aussi en garde les agents sociaux revendicateurs contre une volonté prématurée de baisser pavillon devant une situation économique qui semble s'améliorer, en insistant sur les «enjeux “plus-que-matériels” de la lutte et de sa portée historique³⁶». À ce dépassement des simples enjeux matériels s'ajoutent d'importantes réflexions sur la morale et l'éthique devant guider l'engagement du révolutionnaire³⁷, soucis que l'on peut rapprocher de la volonté chez Groulx de voir la doctrine catholique être respectée par la classe politique, un véritable homme politique devant placer la foi catholique au cœur de sa pensée et de son action³⁸.

Un autre rapprochement entre Groulx et les tiers-mondistes est possible dans la critique qui est faite du fondement individualiste de la démocratie libérale, les deux idéologies partageant une certaine nostalgie de la collectivité réelle, d'une société-communion. Chez *Parti pris*, la

³⁴ L'entrisme au Mouvement souveraineté-association (MSA) puis au Parti Québécois, pour ceux qui ont défendu cette position, semble avoir eu une autre signification. Prenant conscience que la situation québécoise n'est pas pré-révolutionnaire (ce que l'échec du MLP en 1966 semblait signifier), que le peuple n'est pas prêt pour une action plus radicale que celle présentée par René Lévesque, l'intellectuel doit alors suivre la masse dans cette voie modérée et tenter de gauchir le mouvement plutôt que de s'isoler dans le refus de tout compromis et ainsi risquer de se couper du peuple, de s'éloigner de toute action efficace. Voir les arguments représentatifs de Jean-Marc Piotte dans le «Débat-forum», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 36-47.

³⁵ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 199.

³⁶ Robert Schwartzwald, *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec, (1940 à 1976)*. Thèse de Ph.D. (Lettres), Université Laval, 1985, p. 177.

³⁷ Voir à ce sujet les articles de Paul Chamberland, «L'individu révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 6-31 et de Mario Dumais, «Notes pour une morale révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 32-40.

³⁸ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 110-111.

notion de socialisme québécois sous-tend un idéal où l'homme s'identifierait non pas à une classe, mais à la nation libérée, d'où la tendance marquée chez les partipristes de se rapprocher de l'idée d'une classe-nation. Comme le remarque avec justesse André-J. Bélanger : «À l'homogénéité rurale de naguère, on substitue une nouvelle homogénéité plus accordée aux temps présents³⁹.» La démocratie libérale est l'obstacle premier à la prise de conscience collective de la classe laborieuse (ce qui, dans la logique partipriste, est tout près de la conscience nationale) puisque dans l'acte même du vote, elle renvoie l'individu à lui-même, au moment précis où il devrait s'exprimer comme totalité. Pour Pierre Maheu, la démocratie libérale empêche la «totalisation réelle de la société», atomisation de la société qu'illustre le parlement :

Le parlement est formé par la totalisation des solitudes aliénées dans l'acte du vote. Sa composition est fonction de la somme inerte, numérique, des votes comme multiplicité brute. Il s'est constitué à partir de la transformation de la communauté en série, il représente l'ensemble des individus en tant qu'ils ne forment pas un tout et ne peuvent qu'être additionnés de l'extérieur, il représente le peuple en tant qu'il est divisé, aliéné, qu'il n'a pas pris conscience de sa solidarité, et c'est l'atomisation du peuple, la destruction de tout *nous* possible qui fonde et rend possible l'existence de cette chambre qui est censée incarner la souveraineté populaire⁴⁰.

Il faut donc dépasser l'individualisme qui fait le jeu de la démocratie libérale et du capitalisme qui la soutient, car l'individu ne peut accéder à sa liberté que s'il se lie à l'autre, et chacun à tous, la révolution étant intersubjectivité⁴¹. C'est le rôle de l'intellectuel de faire advenir cette conscience collective.

1.3 L'intellectuel et la nation

Comme nous l'avons déjà évoqué, les deux pensées nationalistes ici étudiées accordent une grande importance au rôle de l'intellectuel dans l'évolution de la nation ainsi qu'au pouvoir des idées comme forces transformatrices de la culture politique. Chez Groulx, le ressaisissement national puise à la légitimité des origines, ce qui entraîne une idéalisation de l'Ancien Régime d'où sont extraites les deux composantes maîtresses de l'identité canadienne-française : la francité (de la vieille France) et la catholicité⁴². Puisque le peuple souffre d'amnésie historique et ignore par surcroît la gravité de sa condition nationale, «la première et la plus urgente action politique consiste à redonner au peuple le sens d'une continuité dans le temps pour que le sentiment d'être

³⁹ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 188.

⁴⁰ Pierre Maheu, «Leur democracy», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 8. En italique dans le texte. Voir aussi André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 170.

⁴¹ Paul Chamberland, «Aliénation culturelle et révolution nationale», *Parti pris*, vol. 1, no 2 (novembre 1963), p. 12.

⁴² André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 187.

une entité puissamment soudée collectivement lui apparaisse comme une évidence trop longtemps oubliée⁴³». Le rôle des intellectuels est alors de recréer puis de renforcer, à partir des lambeaux mémoriels existants, le sens national des Canadiens français. La tradition joue un rôle primordial dans cette démarche puisque c'est à travers elle que le Canadien français demeure conscient de son être historique⁴⁴. Chez les partipristes, le rôle de l'intellectuel, devant la perte de signification des repères identitaires traditionnels face à la nouvelle réalité ambiante, est de recréer un corpus de valeurs et de représentations propres au milieu québécois, de fonder une nouvelle identité sur l'avenir. L'intellectuel est donc guide de l'histoire en voie de se faire et doit produire une culture, une nouvelle morale et une esthétique⁴⁵. En premier lieu, il s'agit d'agir sur la conscience du peuple, ou, comme le dirait Groulx, sur l'âme de la nation.

Le rôle de l'intellectuel dans la logique de Groulx découle de la stratégie «métapolitique» décrite plus haut et de la conception hiérarchique de la société qui y est soutenue. L'historien Julien Goyette affirme que Groulx «allait jusqu'à attribuer à la classe dirigeante le pouvoir de penser et de vouloir pour la masse des hommes, d'indiquer la voie à suivre, d'incarner la force spirituelle et culturelle du Canada français. Mais il s'agissait là d'une élite à trouver, à former⁴⁶.» Ainsi, une grande partie du malheur de la nation canadienne-française prend sa source dans l'absence d'une élite travaillant à assurer le primat du national (qui est intimement lié à l'idéal catholique de Groulx) dans toutes les sphères de la société. L'apathie du peuple, son manque de sens national, s'explique en partie par la piètre qualité de ses chefs :

J'aurai le courage de prendre ici la défense de notre petit peuple. Sans doute, se révèle-t-il parfois bien inerte, bien décevant. Mais l'histoire m'a appris que d'ordinaire il vaut autant que ses chefs. Au surplus, quand tout un peuple est endormi, c'est qu'il y a eu quelque part des endormeurs. Je dénie le droit à ceux qui ne sont pas même éveillés, de reprocher au peuple son sommeil. Trop tard ? Passons, Messieurs les dirigeants, autant de temps à faire quelque chose que nous en avons passé à ne rien faire; [...] dépensez autant d'effort, pour nous éclairer et pour nous unir, que vous en avez dépensé pour nous aveugler et nous diviser; et alors vous pourrez parler de l'apathie populaire⁴⁷.

Puisque le peuple ne peut entreprendre par lui-même son redressement vital, il est du devoir de l'intellectuel d'œuvrer au relèvement de sa nation, de participer à la revivification de l'esprit national. Il doit pousser le peuple à agir pour des idées, des principes, à dépasser les

⁴³ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 213.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁵ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 187.

⁴⁶ Julien Goyette, *Une anthologie...*, p. 157.

⁴⁷ Lionel Groulx, «L'histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Une anthologie...*, p. 152-153.

seules motivations économiques. L'intellectuel doit éveiller la conscience nationale, travailler à la mise en place d'un état d'esprit propre à soulever le peuple. Tout comme Maurice Barrès, Groulx croit que l'engagement de l'intellectuel envers sa nation dépasse la simple coopération : le véritable intellectuel vibre en harmonie organique avec le peuple dépositaire de l'esprit national⁴⁸. De son côté, le clergé, qui fait partie de l'élite intellectuelle, doit former des libérateurs et non enseigner les moyens tactiques ou techniques d'une reconquête. Il doit travailler les âmes par le dedans, «préparer l'état moral qui prépare la libération⁴⁹», ce qui illustre toute l'importance que prend l'éducation qui vient poursuivre l'action intellectuelle. Dans la pensée du chanoine, l'éducation nationale doit s'appliquer à créer un «Nous» national et à enraciner l'homme dans son milieu. Elle vise avant tout la reconstitution d'un corps social qui n'a plus conscience d'être, qui est profondément désarticulé depuis la Conquête. Cette dernière a généré un traumatisme dans la psyché du peuple dont les effets sont perceptibles dans son «irrésistible penchant à la domesticité». La Conquête a ouvert la voie à «une dynamique d'asservissement collectif que l'école doit combattre⁵⁰».

Cette conception de l'éducation comme outil de relèvement national donne toute la mesure du pouvoir qu'accorde Groulx aux idées. Pour le chanoine, le rôle des «travailleurs de l'esprit» est lourd de responsabilité, la puissance des idées et des mots pouvant mener jusqu'au soulèvement d'un peuple : «Quand l'on scrute ce que l'on appelle les aspirations ou les mouvements populaires, l'on frémit à la pensée que ces entraînements irrésistibles et subits, où des millions d'hommes décident de leur destin, ont pris leur origine et leur élan sous la lampe d'un écrivain ou d'un philosophe, en quelques phrases ou quelques métaphores tracées tranquillement sur le papier⁵¹.» Comme nous l'avons déjà mentionné, la politique représente pour Groulx une conséquence des idées mises en place dans une société, ce qui le pousse à accorder aux rêves de la jeunesse une attention particulière, comme en témoigne cet extrait de la présentation d'*Une croisade d'adolescent*, son premier livre :

Le rêve est la préface de l'action. Et dans son “devenir”, qu'est-ce autre chose, une action noble, qu'un lambeau de beauté morale découpée en plein rêve ? Les rêves de sa jeunesse sont la première ébauche de l'histoire d'un pays. Et qui sait, parmi les journées les plus glorieuses et les plus

⁴⁸ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 132, 142-144.

⁴⁹ Lionel Groulx, «Au soir de mon cinquantenaire de sacerdoce», dans *Une anthologie...*, p. 235.

⁵⁰ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 159, 177.

⁵¹ Lionel Groulx, cité dans Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 126-127.

enseueillées de la vie d'un peuple, combien ne furent, à leur aube lointaine, que le rayon d'aurore d'une imagination d'éphèbe⁵² ?

Dans la pensée groulxiste, les valeurs intellectuelles ont préséance sur l'action politique, le rôle de l'intellectuel primant celui du militant : «Au commencement de toutes choses est le Verbe. L'action prend la direction que lui donne l'esprit [...]»⁵³. C'est dans cette optique que Groulx réclame avec insistance l'élaboration par l'élite intellectuelle d'une doctrine nationale qui viendrait coordonner l'action des forces canadiennes-françaises, sinon vouées à se perdre en «des directions anarchiques⁵⁴». L'action intellectuelle peut aussi prendre la forme de la création artistique. Groulx s'intéresse plus spécialement à la littérature, ses écrits de fiction participant à la mouvance régionaliste. La littérature doit être canadienne-française, s'enraciner dans cette réalité, relever d'un esprit qui lui est particulier et contribuer ainsi à l'élévation d'une culture canadienne-française, et non se contenter d'être une pâle copie de la production littéraire française. Pour Groulx, «[c]hez nous, écrire c'est vivre, se défendre et se prolonger. Incarnation d'une pensée et d'une vie, l'œuvre d'art, par cela même qu'elle enferme l'âme d'une race dans des formes immortelles, atteint la vertu d'un principe de durée⁵⁵.»

Chez les partipristes, l'intellectuel désempourgeoisé a un rôle de catalyseur : il doit faire passer la société d'un état d'aliénation à un état de conscience lucide et active⁵⁶. C'est devant l'acuité du besoin d'une action démystificatrice, première tâche au programme de la révolution globale, que *Parti pris* en vient à se présenter comme un Front Intellectuel de Libération du Québec⁵⁷. Le pouvoir accordé aux idées, aux mots et à la parole est manifeste dans la pensée partipriste : la bataille est bel et bien idéologique⁵⁸. L'idéologue, par son action intellectuelle, contribue à faire advenir la société en tant que tout, à agir et à se percevoir comme totalité plutôt qu'une pure addition de conscience individuelle. Prolongeant l'importance accordée au *dire*, la littérature est considérée par les partipristes comme un outil de démystification. Comme le fait

⁵² Lionel Groulx, «Une croisade d'adolescent», dans *Une anthologie...*, p. 272.

⁵³ Lionel Groulx, cité dans Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 107-108.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁵ Lionel Groulx, «Dix ans d'Action française», dans *Une anthologie...*, p. 214.

⁵⁶ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 177-178.

⁵⁷ Pierre Maheu, «De la révolte à la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 15.

⁵⁸ Andrée Fortin, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 172. Pierre Maheu, dans un texte datant de 1978 affirme : «Cette revue ne parlait jamais des rapports homme-femme, des enfants, de nos façons de vivre, manger, nous vêtir, dormir, travailler, de l'amour ni de l'amitié, ni de nos sentiments, ni de nos doutes, ni de nos angoisses... Tout était passé à critiquer un avenir à projeter, et le présent n'était que le lieu de cette bataille idéologique.» Pierre Maheu, «Postface», dans *Un parti pris révolutionnaire...*, p. 301.

remarquer Lise Gauvin, il est possible, malgré les différences entre les deux approches, de voir la persistance de certaines préoccupations entre le mouvement régionaliste, dans lequel s'inscrit Groulx, et la conception partipriste de la littérature. Lise Gauvin mentionne un commun refus de l'esthétisme et une même volonté de produire une littérature nationale, créée pour le pays et reflétant sa réalité profonde, une littérature pouvant également «éveiller ici les esprits»⁵⁹. Ce réalisme littéraire s'observe dans l'utilisation du parler populaire, quoique les objectifs visés par cette utilisation divergent. Ajoutons que les deux mouvements expriment une même volonté de voir naître une culture propre au milieu, moins dépendante de celle de la France.

Pour pouvoir agir sur sa société, l'intellectuel doit lui-même prendre conscience de son aliénation et du fait qu'il est colonisé. Paul Chamberland explique comment ce dernier doit, une fois sa propre décolonisation individuelle accomplie, rejoindre «l'homme quotidien» aliéné :

[...] [L'intellectuel révolutionnaire] se reconnaît en quelque sorte comme cet homme quotidien aliéné puisqu'il en est la conscience exilée dans l'inessentiel de la pensée pure, formelle; il se reconnaît comme une part souffrante de l'homme coupé en deux, saisit, comme seule démarche valorisante, l'effort qu'il doit tenter pour rejoindre cette autre part de l'homme englué dans l'immédiat de sa situation aliénante et poser ainsi les fondements d'un homme nouveau, réconcilié avec lui-même selon toutes ses dimensions, et dont la conscience reproduise les conditions réelles de l'existence⁶⁰.

Chez Groulx, l'action intellectuelle doit mener ultimement à redonner au peuple Canadien français «l'intégrité de son moi, le plein exercice de ses facultés⁶¹», ce qui n'est pas sans rappeler la recherche de cohérence, de totalité, de réconciliation avec soi-même qui donne sens à l'action de l'intellectuel révolutionnaire. Celui-ci ne peut échapper à la condition commune, sa propre libération est liée au sort du groupe. Il doit donc se situer dans son milieu, s'enraciner dans le réel de sa communauté pour éviter de dériver vers une pensée abstraite, déracinée et, par le fait même, inapte à transformer le réel, ce dont on accuse *Cité libre*. Se rapprochant de la conception groulxiste, Chamberland croit que l'intellectuel révolutionnaire doit se mettre au service de sa nation, se placer à la pointe de la conscience du peuple. Pour le jeune poète, «l'intellectuel authentique, au sein d'une société aliénée, ne peut être que révolutionnaire⁶²». Chez Groulx, une élite intellectuelle qui refuse de jouer son rôle d'éveilleur de conscience nationale provoque un «[d]ivorce fatal pour tout peuple⁶³», image significative qui revient sous la plume de

⁵⁹ Lise Gauvin, *Parti pris littéraire*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 25-26.

⁶⁰ Paul Chamberland, «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 121.

⁶¹ Lionel Groulx, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 65.

⁶² Paul Chamberland, «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé...», p. 121.

⁶³ Lionel Groulx, cité dans Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 140-141.

Chamberland. Ce dernier écrit : «Que ceux qui ont responsabilité de conscience au sein d'un peuple divorcent d'avec ce peuple et ils méconnaissent et, par conséquent, pe[r]vertissent en eux le mouvement de la conscience; ils privent la communauté du surcroît de conscience où elle puisse s'éprouver comme vérité, comme sens d'une histoire et non plus devenir aveugle et condamné⁶⁴.» Toute l'importance accordée au rôle de l'intellectuel au sein de la nation tient dans cette puissante image.

Chez Groulx, l'élite intellectuelle prépare l'état moral devant mener à la reconquête. L'intellectuel partipriste prépare aussi cet «état moral» (la prise de conscience), mais il doit ensuite continuer son engagement dans l'action concrète, par exemple, comme avant-garde au sein du Parti révolutionnaire. Pour les tiers-mondistes, une fois la lutte des idées gagnées, il ne s'agit plus tellement de prendre le pouvoir que de l'abolir. L'intellectuel révolutionnaire se déclasse et, pour être cohérent avec lui-même, doit descendre dans la rue et se joindre aux masses⁶⁵. Groulx et les tiers-mondistes croient que la Conquête fut intériorisée par le Canadien français, que sa conscience est brisée. Chez Groulx, l'intellectuel travaille à ce que survienne chez le Canadien français un ressaisissement, un sursaut de vie, le redressement national étant essentiellement une question de volonté, celle-ci devant toutefois se concrétiser dans l'action selon une perspective «métropolitique». L'intellectuel révolutionnaire, de son côté, œuvre à une prise de conscience qui doit mener à une action collective qui, elle, fera toute la différence. Seule la transformation des structures en place par le peuple et suivant ses intérêts pourra assurer la pérennité du groupe maintenant conscient de lui-même. Cette conscience du poids des structures constitue un des principaux legs de l'École historique de Montréal à cette génération d'intellectuels.

2) L'École historique de Montréal

Tout comme la production intellectuelle des tiers-mondistes québécois, celle des historiens de l'École historique de Montréal est le fruit d'une période de bouillonnement social,

⁶⁴ Paul Chamberland, «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé»..., p. 129.

⁶⁵ Comme nous l'avons vu en introduction, cet aspect du rôle de l'intellectuel révolutionnaire est sujet à divergences au sein du mouvement tiers-mondiste, le FLQ posant l'utilisation de la violence comme seule action pleinement cohérente avec le discours tenu, alors que les partipristes y voient une erreur tactique, une mauvaise lecture de la conjoncture. Leur action intellectuelle tentera de s'ancrer dans le concret par la participation à des manifestations, la distribution de tracts, l'éducation populaire puis la fondation du Club Parti pris puis du MLP. Le MLP devait jeter les bases d'un Parti révolutionnaire, mais le manque de discipline des militants, une faible participation des masses entraînèrent son échec, ce qui provoqua une certaine désillusion chez les collaborateurs de la première heure.

les années de formation de ces intellectuels étant fortement imprégnées par la crise des années trente. Cette dernière, entraînant une prise de conscience de la dépossession économique qui pèse sur la très grande majorité des Canadiens français, engendre une profonde crise des valeurs. La jeunesse instruite remet alors en question les structures de la société et fait bruyamment connaître sa volonté de vivre, son refus de se satisfaire d'une timide survivance. Il est important de souligner ce fait puisque c'est dans cette période que prend sa source le «nouvel espace idéologique⁶⁶» à l'intérieur duquel prend place, durant les années quarante et cinquante, une remise en question des référents identitaires traditionnels. À ce questionnement identitaire s'ajoute, plus particulièrement dans les années cinquante, le sentiment d'un profond décalage entre la réalité canadienne-française et celle du monde occidental. C'est dans cet état d'esprit que s'inscrit «cette volonté unanime de réinterpréter la situation collective que l'on observe tant chez les sociologues de [l'Université] Laval que chez les historiens de l'Université de Montréal au cours de ces années⁶⁷». L'originalité, et l'importance pour notre sujet d'étude, de l'École historique de Montréal tient au fait que, plutôt que de suivre la pente antinationaliste que les affres de la Deuxième Guerre mondiale avaient ménagée pour leur génération, ces historiens ont repensé la signification du devenir de la société canadienne-française en fonction d'un point de vue nationaliste forgé à partir d'influences rompant avec celles alimentant la pensée nationaliste traditionnelle⁶⁸. Conservant l'idéal d'accomplissement et d'épanouissement de la personne issu des années trente, ces intellectuels croient dans l'idée que la qualité de vie de l'individu est liée à celle du groupe. Il y a alors alliance entre les préoccupations sociales et le sentiment national, ouvrant sur la nécessité d'une solution politique basée sur une plus grande intervention de l'État⁶⁹.

L'influence de l'École historique de Montréal dans le développement du discours tiers-mondiste est indéniable⁷⁰. Elle est facilement repérable au niveau historiographique, les analyses historiques des tiers-mondistes reprenant presque intégralement le schéma d'interprétation

⁶⁶ Cette expression est de Fernand Dumont, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 17.

⁶⁷ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 486.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 487.

⁶⁹ Karim Larose, *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec (1957-1977)*. Thèse de Ph.D. (Études françaises), Université de Montréal, 2003, p. 86-87, 311-312.

⁷⁰ Karim Larose souligne l'influence de l'historiographie néo-nationaliste dans l'élaboration de l'idée de décolonisation québécoise. Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 73. Pierrette Bouchard-Saint-Amant fait de même pour la revue *Parti pris* dans son étude «L'idéologie de la revue *Parti pris* : le nationalisme socialiste», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 321, 324. Voir aussi Léon Dion, *La Révolution déroutée, 1960-1976*, Montréal, Boréal, 1998, p. 146-147, 166.

développé par Maurice Séguin (1918-1984) et appliqué dans leurs recherches par Guy Frégault (1918-1977) et Michel Brunet (1917-1985). Cette influence est moins évidente, mais tout aussi importante, au niveau théorique, les tiers-mondistes prenant acte dans leurs réflexions du poids qu'exercent les structures sur l'évolution d'une société. À la suite de Séguin, les tiers-mondistes prennent conscience du caractère systémique d'une société, enseignement qui façonne leur représentation du «devenir de la nation québécoise⁷¹». Les réflexions de ces trois historiens marquent une importante distanciation d'avec la représentation de soi traditionnelle du Canadien français et les thèmes développés, qui sont à la base du néo-nationalisme, sont largement repris par les tiers-mondistes qui, essentiellement, ne font que les radicaliser, poussant le raisonnement de ces aînés dans ses extrêmes sous les traits d'un projet révolutionnaire⁷².

Nous tenterons dans cette partie de notre travail d'illustrer l'importance de l'influence de ces intellectuels sur les tiers-mondistes en nous penchant tout d'abord sur leur interprétation de la Conquête. Le premier volet de cette interprétation que nous étudierons est celui de l'impact de la Conquête sur les structures de la nation alors en formation, tandis que le deuxième traite des répercussions de ce même événement sur les mentalités des Canadiens français. Nous tenterons ensuite de voir de quelle manière le schéma théorique du devenir de la nation québécoise, élaboré par Maurice Séguin à partir de ses *Normes* puis repris dans leurs travaux par ses collègues, fut réapproprié par les tiers-mondistes québécois, comment ces derniers ont tenté de faire une synthèse entre l'interprétation séguiniste du passé et du futur de la nation et le discours de la décolonisation.

2.1 La Conquête et ses prolongements

2.1.1 Un procès de déstructuration et de restructuration

Pour la nation canadienne, la Conquête fut, selon le sens que donne Séguin à cette notion, une «défaite fondamentale». Le terme «défaite» prend ici tout son sens car elle implique que «la nation vaincue ne peut plus, dans son ensemble ou dans sa majeure partie, retrouver la maîtrise de sa vie (pour toujours ?)⁷³». Alors que certains représentants du nationalisme traditionaliste,

⁷¹ Titre de l'étude sur l'École historique de Montréal du sociologue Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*. Sillery, Septentrion, 1993, 561 pages.

⁷² Jean-Marc Pottier. «Introduction», dans *Un parti pris politique*. Montréal, VLB Éditeur, 1979, p. 16-17.

⁷³ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*. Ouvrage préparé par Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant. Montréal, Guérin, 1999, p. 168. Notons que *Les Normes* est, à la base, un document qui servait de notes de cours dans certains séminaires animés par

suisant en cela les enseignements de Mgr Plessis, présentaient la Conquête comme un «bienfait providentiel» éloignant le Canada français de la France révolutionnaire⁷⁴, et que d'autres y décelaient une épreuve surmontée qui n'avait fait que raffermir la volonté de survie des Canadiens français⁷⁵, l'interprétation séguiniste se place en discontinuité et y discerne une profonde brisure. Tel que le résume Jean-Pierre Wallot, «la Conquête n'apparaît plus comme une épreuve destinée à tremper et à épurer la nation canadienne-française; c'est un procès de déstructuration et de restructuration qui condamne le peuple canadien-français éventuellement minoritaire à l'infériorité socio-économique et politique, voire, à terme, à la provincialisation et à l'atrophie de sa culture⁷⁶». Cette inévitable infériorisation globale de la nation s'explique par une rupture précoce, et forcée, d'avec la métropole. Alors que le résultat normal d'une colonisation, lorsqu'elle est réussie, est une nation indépendante (suivant un processus «Colony to Nation»), la nation canadienne⁷⁷ devient avec la Conquête, et la Cession qui l'entérine, le résidu d'une colonisation manquée :

Pour ceux qui savent apprécier à sa juste valeur l'indépendance nationale (d'ordre politique, économique et culturel), pour ceux qui, ne partageant pas la foi fédéraliste, ne se contentent pas d'une autonomie provinciale, comme pour ceux qui comprennent ce que c'est que la colonisation de peuplement, qui savent jusqu'à quel point une métropole est absolument nécessaire, pendant longtemps, pour nourrir et défendre une colonisation de peuplement, pour ceux là, sans faire de prophéties, en se contentant de peser les principales données de 1763, il serait (il me semble) peut-être possible de juger cette conquête anglo-américaine et ce changement d'Empire comme un désastre majeur dans l'histoire du Canada français. C'est une catastrophe qui arrache cette jeune colonie à son milieu protecteur et nourricier et l'atteint dans son organisation comme peuple ou comme nation en formation. Le Canada français ne sera plus seul⁷⁸.

Perdant en 1760 la maîtrise de ses cadres politiques et économiques que lui assurait l'aide de sa métropole, la nation canadienne devient une nation «anormale», une nation normale, dans la pensée séguiniste, représentant l'expression d'un vouloir-vivre collectif à caractère ethnique, cette ethnie possédant la pleine maîtrise de ses cadres politiques, économiques et culturels⁷⁹. Ainsi

l'éminent professeur. Lorsque nous en citerons des passages, nous ne reproduirons pas, par soucis d'espace et de clarté, la forme didactique du document original.

⁷⁴ Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 79.

⁷⁵ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 21. Notons que pour Groulx, la Conquête ne fut pas un «bienfait providentiel», mais bien une catastrophe, une épreuve envoyée par Dieu devant fortifier le peuple dont les effets demeurent curables. Voir Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx...*, p. 78-81 et Lionel Groulx, «Lettre à François-Albert Angers», dans *Une anthologie...*, p. 50-52.

⁷⁶ Jean-Pierre Wallot, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 195.

⁷⁷ Brunet, Séguin et Frégault utilisent le terme Canadien pour désigner le Canadien français, comme ces derniers le faisaient avant la Conquête, et le terme *Canadian* pour désigner le Canadien anglais.

⁷⁸ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 214-215, 230-231.

⁷⁹ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 296.

dépourvue, la nation canadienne assiste impuissante à une nouvelle colonisation, à la construction d'un deuxième Canada tablant sur l'appui colonisateur de la Grande-Bretagne, alors qu'elle s'installe pour sa part dans une «survivance indestructible», étant trop nombreuse et bien enracinée pour se fondre dans une Amérique du Nord aux destinées désormais anglo-saxonnes⁸⁰.

L'infériorité politique est inéluctable à la suite de la Conquête, le conquérant voulant s'assurer du contrôle de sa nouvelle colonie, infériorité qui est confirmée vers 1840 lorsque la population d'origine anglo-saxonne devient majoritaire dans le cadre du Canada-Uni. L'École historique de Montréal s'appliquera à expliquer le processus d'infériorisation économique des Canadiens français afin de démontrer que cette situation, dont la pérennité était patente, ne s'explique non pas par une incapacité atavique de ce peuple à œuvrer avec succès dans le secteur des affaires, mais bien par le jeu des structures initié par la Conquête. Pendant que Michel Brunet insiste sur les implications de la déchéance de la bourgeoisie canadienne suivant la Conquête, phénomène structurel qui eut pour effet de priver cette société d'une classe habituée aux grandes affaires et qui, dans les sociétés normales, fournissait les hommes de gouvernement⁸¹, Maurice Séguin s'applique à démontrer que l'identification traditionnelle du Canadien français à l'agriculture repose sur une fausse appréciation de son histoire. Il est évident pour lui que la société canadienne n'a pas été, de tout temps, une société agricole et que cette concentration dans ce secteur d'activité fut une conséquence de la Conquête. Avant 1760, «les Canadiens formaient une nation pour laquelle le développement économique intégral était de règle comme toute autre nation⁸²», l'agriculture étant alors un secteur parmi d'autres de la vie économique. Après la Conquête, les Canadiens sont exclus du haut commerce, contrôlé par les marchands anglais, et de l'exploitation des grandes ressources naturelles autres que l'agriculture, comme la fourrure et la forêt, exclusions qui empêchent toute accumulation de capitaux. Cette situation préfigure la mainmise des conquérants sur l'économie de la nation :

Les Britanniques étaient seuls en mesure de diriger ce développement que réclamait le pays au nom du progrès économique, tandis que les Canadiens, devenus semblables aux noirs des colonies africaines d'exploitation, étaient relégués de force en marge de la vie économique de leur propre patrie. Parqués dans un seul secteur [l'agriculture], mais ne pouvant y séjourner indéfiniment, les

⁸⁰ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 230-231.

⁸¹ Michel Brunet, «La Conquête anglaise et la déchéance de la bourgeoisie canadienne (1760-1793)» (1955), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 49-112.

⁸² Maurice Séguin, *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850). Essai d'histoire économique*. Préface de Jean Blain. Trois-Rivières, Boréal Express, 1970, p. 253-254 et Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 130.

Canadiens, devant l'étranger déjà fermement installé dans tout le reste de l'économie, étaient réduits à sortir de l'agriculture en serviteurs de cet étranger⁸³.

La présence britannique devait ébranler la société en place, les conquérants ne pouvant, à moins de se faire violence, «exploiter leur conquête, soigner leurs propres intérêts et garder le Québec dans l'Empire, sans fatalement bouleverser la vie économique des Canadiens et faire de ces derniers des serviteurs⁸⁴». L'identification du Canadien à l'agriculture n'est donc pas un choix historique, ou une vocation. Elle ne découle pas d'une quelconque supériorité morale, d'un refus du matérialisme lié à l'industrialisation et à l'urbanisation, elle n'est que le reflet, le symptôme de sa dépossession, d'où l'analogie avec la situation des colonies africaines. Le Canadien perd le contrôle sur son environnement et s'isole dans l'agriculture, seule activité économique accessible. Ce refuge ne peut être que temporaire au sein d'une économie «progressive» : «L'agriculture résiste jusqu'au jour où l'envahisseur industrialise sa conquête; il tient alors à sa merci, par un processus fatal d'économie progressive, les campagnards indigènes qu'il entasse dans les chantiers ou dans les faubourgs⁸⁵.» Cette industrialisation rapide, menée par le conquérant, prend place entre 1850 et 1900 et entraîne la formation d'un prolétariat. Ces transformations socio-économiques rendent la condition de servage du Canadien subitement évidente, ce dernier ne pouvant sortir de l'agriculture sans déchoir, sans se placer au crochet de l'étranger, sujétion risquant d'arracher au salarié la foi en sa nationalité. Plutôt que de trouver le moyen de sortir honorablement de l'agriculture, les chefs canadiens décidèrent de s'y accrocher, de «s'emparer du sol» par la colonisation agricole en laissant à l'étranger les autres pans de l'économie nationale⁸⁶. L'illusion compensatoire d'une vocation agricole se cristallise et vient voiler tout le problème économique de la nation vaincue : le domaine des affaires est exclu du national. La nation canadienne tente de faire de ses faiblesses des qualités, de ses insuffisances des signes secrets de prédestination⁸⁷.

La conception diminuée de la vie économique léguée par la Conquête suscite cette crispation de la société qui perdure et fixe une représentation de soi qui, dans les années suivant la Deuxième Guerre mondiale, ne semble plus donner prise sur un monde en plein changement.

⁸³ Maurice Séguin, «La Conquête et la vie économique des Canadiens», *L'Action nationale*, vol. 28, no 4 (décembre 1946), p. 318-319.

⁸⁴ Maurice Séguin, *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850)...*, p. 250-251.

⁸⁵ Maurice Séguin, «La Conquête et la vie économique des Canadiens»..., p. 323.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 321-323,

⁸⁷ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 434.

La Conquête est donc à l'origine d'une multitude d'illusions compensatoires, en plus de conduire à l'atrophie de la culture canadienne.

2.1.2 *Conquête et culture canadienne-française*

Concevant la société comme un tout systémique et considérant l'interdépendance des facteurs au sein de ce tout, la position d'infériorité politique et économique du Canadien vient nécessairement affecter le dynamisme de sa culture ainsi que le déploiement de sa pensée⁸⁸. La rupture de 1760 prive la pensée canadienne d'un environnement pouvant favoriser son plein épanouissement, constat que dresse Michel Brunet qui consacre plusieurs articles à l'histoire intellectuelle du Canada français. Privée d'un contexte normal, elle ne peut être qu'«une pensée incomplète, tronquée, souvent puérile, à la remorque des influences étrangères ou se réfugiant dans un isolationnisme stérile, impuissante à saisir les problèmes complexes du milieu et incapable de les définir, sujette à se nourrir d'illusions et de vastes synthèses divorcées de la réalité quotidienne, portant toutes les caractéristiques d'un infantilisme indûment prolongé⁸⁹». Cette pensée, criblée de contradictions, est le reflet d'une nation ayant perdu ses libertés collectives. Dépouillée de tous moyens de forger son milieu à son image, la nation canadienne voit sa culture se scléroser. Plutôt que de s'approprier des éléments venant de l'extérieur, de les adapter à la réalité du milieu, cette culture sombre dans un mimétisme anémiant, troquant son esprit de créateur pour celui de quémandeur. Le Canadien français a intériorisé la Conquête, a perdu le goût de la liberté⁹⁰. Pour Guy Frégault, cette léthargie perpétuelle s'explique par la dilution de la «tension spirituelle» qui animait la civilisation de la Nouvelle-France. Depuis 1760, «les assises culturelles du Canada français ont été maintenues, mais ce ne sont que des cadres vides d'où la vie s'est enfuie : “nous n'avons rien inventé; seulement, comme il était naturel, un développement progressif s'est poursuivi⁹¹”». La nation canadienne est placée hors de l'histoire, société disloquée dont la stérilité affecte le comportement des individus la composant.

Michel Brunet décèle chez le Canadien un dualisme, un dédoublement de personnalité qui lui semble dû au fait qu'il est encadré par les institutions politiques et économiques des *Canadians*, structures qui se superposent à son appartenance à une collectivité nationale distincte

⁸⁸ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 296.

⁸⁹ Michel Brunet, «Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme» (1957), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 116.

⁹⁰ Guy Frégault, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 219-220.

⁹¹ *Ibid.*, p. 257-258.

et exercent sur lui une pression constante. Ce dualisme, aussi relevé par Groulx, divise le patriotisme du Canadien et rompt la complémentarité entre intérêts personnels et intérêts nationaux présente dans une société normale. À ce dualisme politique s'ajoute un dualisme culturel dont la faute incombe aux élites qui, plutôt que de s'appliquer à créer une culture canadienne-française, se contentèrent de gémir «sur la pauvreté intellectuelle de leurs compatriotes et leur conseillèrent de se faire Français, Anglais, Américains ou *Canadians*». Selon Brunet, la culture livresque de cette élite, culture sans attaches nationales, «nous a condamnés à un dualisme culturel stérile et à un colonialisme intellectuel humiliant qui nous font encore douter de nous-mêmes⁹²». Tirailé dans son allégeance nationale et privé d'une culture qui lui est propre, l'homme canadien nage en pleine ambiguïté. Brunet donne quelques exemples de comportements illustrant ce trait identitaire :

Le jeune Canadien français qui suit un cours de langue anglaise dans un *Business School*, avec l'espoir de décrocher une meilleure situation, applaudira l'orateur qui réclame le respect du "fait français" d'Halifax à Vancouver. L'employé qui est au service d'une entreprise *Canadian* où la langue française n'est jamais utilisée, qui déjeune en lisant la *Gazette*, qui achète le *Star* en sortant du bureau, qui n'a jamais eu le désir ou le temps d'étudier les maîtres de la littérature et de la pensée françaises, qui ignore l'œuvre des écrivains du Canada français, se sent ému jusqu'aux larmes lorsqu'on lui rappelle les luttes – réelles ou imaginaires – de ses ancêtres pour "demeurer Français et catholiques". Tel bon patriote qui proteste avec indignation contre l'unilinguisme du gouvernement fédéral recourt spontanément à la langue anglaise en dehors de son foyer. Est-il nécessaire d'allonger la liste de ces attitudes en apparence contradictoires ? Elles ne sont que les symptômes du profond déséquilibre dont est victime une société en servitude qui a perdu la maîtrise de ses destinées⁹³.

Brunet indique un autre sentiment qui ne peut être compris sans avoir saisi au préalable toute l'importance de la Conquête : le complexe d'infériorité du Canadien français⁹⁴, complexe qui est lui-même intimement lié à la honte de soi. La recherche de l'assimilation individuelle est l'action qui prolonge ces deux sentiments :

Les Canadiens français du Québec qui cherchent avec application à s'assimiler complètement aux *Canadians* souffrent d'un terrible complexe d'infériorité. La plupart du temps, ils regrettent d'être Canadiens français et croient obtenir des avantages économiques en se séparant de la masse de leurs compatriotes. Très souvent, ils sont les malheureuses victimes d'une illusion néfaste. Mais cette illusion date depuis plusieurs générations et continuera à tromper les gens simples qui s'imaginent que la connaissance de la langue anglaise donne automatiquement du talent à ceux qui n'en ont pas

⁹² Michel Brunet, «Pourquoi les Canadiens français manquent-ils de sens national ?» (1950), dans *Canadians et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Fides, 1971 [1954], p. 90-91.

⁹³ Michel Brunet, «La pratique du patriotisme dans un pays multinational et la situation particulière des Canadiens français» (1957), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 217.

⁹⁴ Frégault parle aussi d'un complexe d'infériorité chez le Canadien français, et ce dès 1937 dans sa correspondance. Voir Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 220.

et que la fréquentation des milieux anglais ouvre toutes grandes les portes qui conduisent au succès⁹⁵.

Pour Brunet, des intellectuels canadiens-français sont assimilés à la majorité *canadian*, l'économiste Maurice Lamontagne en tête avec son appel à «l'intégration lucide⁹⁶». L'assimilation, telle que l'entend Brunet à la suite de Maurice Séguin, n'est pas un processus qui est complété avec la perte de sa langue maternelle. L'assimilation est complétée une fois perdu le sentiment d'être distinct, ou, pour une nation annexée⁹⁷, diluée la conscience de former un groupe distinct et abandonnée toute recherche d'indépendance⁹⁸. Pour Brunet, les intellectuels francophones prônant le pancanadianisme et croyant en une possible nation canadienne unique, biethnique et biculturelle, ont changé de nationalité, contrairement à un Canadien français anglophone qui refuse de se considérer membre de la nation *canadian*. Brunet annonce ce que sera la critique tiers-mondiste de l'intellectuel colonisé lorsqu'il décrit l'attitude d'une élite assimilée, visant, sans les nommer, les intellectuels antinationalistes :

La nation que le sort des armes et des traités a placée en permanence sous l'autorité d'une autre nation subit les directives de celle-ci. Finalement, elle est amenée à adopter les manières de penser et d'agir de la majorité. Ses propres dirigeants deviennent les interprètes de ceux qui ont la maîtrise politique et économique du pays. Consciemment ou inconsciemment, ils donnent leur appui aux pressions assimilatrices. Impressionnés par le dynamisme et par les succès de la nation majoritaire, les membres les plus énergiques et les plus ambitieux de la minorité cherchent souvent à se faire une carrière dans les institutions du groupe dominant. Ils déplorent amèrement l'état de stagnation de leur groupe ethnique. Ils en ignorent les causes profondes. Mais ils ont la dangereuse illusion de pouvoir améliorer rapidement la situation de la minorité en invitant celle-ci – pour reprendre une expression mise à la mode en ces derniers temps au Canada – à “s'intégrer lucidement” aux organismes sociaux créés et contrôlés par la majorité⁹⁹.

L'attitude des dirigeants canadiens-français qui affichent avec un zèle excessif leur soumission à l'autorité *canadian* lorsque leur loyalisme est mis en doute complète le portrait brossé de l'élite assimilée, l'historien-polémiste notant au passage que «[l]es domestiques ont une

⁹⁵ Michel Brunet, «Un problème historique mal posé : la survivance collective des Canadiens et leur résistance à l'assimilation» (1958), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 204.

⁹⁶ Voir le compte rendu de l'ouvrage *Le Fédéralisme canadien : évolution et problèmes* par Michel Brunet, «Centralisme et fédéralisme» (1954), dans *Canadiens et Canadiens...*, p. 153-173.

⁹⁷ Séguin définit ainsi la nation annexée : «C'est une communauté distincte (nation au sens sociologique) qui *se sait distincte*, qui a conscience de sa nationalité mais qui est forcée “d'exister”, de vivre tant bien que mal, comme minorité permanente, sous un système politique souverain dominé par un autre peuple majoritaire ou par un groupe d'autres peuples formant la majorité constante. C'est une nation ou une nationalité (considérée en tant que groupe) qui ne jouit pas de l'indépendance politique “même nominale”.» Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 171.

⁹⁸ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 193-194.

⁹⁹ Michel Brunet, «Un problème historique mal posé...», dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 201-202.

réaction du même genre lorsque leurs maîtres mettent en doute leur fidélité¹⁰⁰». Le mépris de soi est aussi bien visible dans le comportement de l'élite, Guy Frégault notant que cette dernière dénigre la production culturelle canadienne-française et valorise celle de l'étranger, au point de montrer un enthousiasme empressé à toute œuvre revêtant un accent exotique. Cette aliénation culturelle, centrale dans le portrait du colonisé, est aussi évidente dans la politique d'embauche de l'Université de Montréal qui arrête son choix plus souvent qu'autrement sur des professeurs étrangers¹⁰¹.

Un des effets les plus pernicioeux de la Conquête est d'avoir poussé les Canadiens français à développer une conception diminuée, non pas seulement de la vie économique, comme nous l'avons déjà souligné, mais bien de l'ensemble de la vie collective et de ses composantes¹⁰². En ayant une conception restreinte de la nation, de l'indépendance, de l'État, les Canadiens français en viennent à se donner une représentation déformée d'eux-mêmes, à s'illusionner sur leur poids et leur rôle dans le Canada-Uni, puis dans la Confédération. Pour Brunet, ces illusions compensatoires naissent au cours des trois décennies qui entourent l'Acte d'Union, l'acquisition du gouvernement responsable et la Confédération et perdurent dans le discours nationaliste traditionnel et le messianisme sur lequel il se fonde¹⁰³. Pour Maurice Séguin, cette aliénation collective est observable dans l'illusion qu'entretiennent les Canadiens français depuis l'Union de 1840 et l'acquisition du gouvernement responsable en 1848 qu'un jour il n'y ait plus «ni vainqueurs, ni vaincus». Plutôt que d'accepter l'Union comme un mal inévitable dont il faudrait un jour se débarrasser, les Canadiens

se sont imaginé que la responsabilité ministérielle finirait par leur valoir pleine liberté et qu'ils deviendraient, non seulement en droit mais en fait, les égaux des Britanniques nord-américains. Ils estimeront donc possible de collaborer sans danger avec les Britanniques. Ils traiteront ces derniers comme des compatriotes, alors qu'il aurait fallu les considérer comme des étrangers dans le Québec et, à l'extérieur, comme des alliés contre les États-Unis. Ils ne “subissent” pas l'Union, ils l'acceptent, ils l'approuvent, ils s'étonnent de voir que Papineau parle encore de lutter¹⁰⁴.

La responsabilité ministérielle ne fait que remplacer «l'obéissance visible et humiliante par l'obligation morale et la libre participation à la grandeur impériale». Accepter de bonne foi

¹⁰⁰ Michel Brunet, «Le nationalisme canadien-français et la politique des deux Canadas» (1955), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 246.

¹⁰¹ Guy Frégault, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 259.

¹⁰² Jean Blain, «Maurice Séguin ou la rationalisation de l'histoire nationale», en préface de Maurice Séguin, *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850)...*, p. 32-33.

¹⁰³ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 434-435.

¹⁰⁴ Maurice Séguin, *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850)...*, p. 262.

de rester dans l'Empire «c'était, en dépit de l'obtention de la responsabilité ministérielle et de l'abolition du pacte colonial», subir les mêmes exclusions de la vie économique et politique et approuver cet état de fait¹⁰⁵. Maintenant annexés et minoritaires, sans assise économique autre que l'agriculture, le poids politique des Canadiens ne peut qu'être insignifiant et le demeurer. Depuis l'Acte d'Union en 1840, l'histoire du Canada ne compte plus d'événements majeurs, la Confédération n'en étant que le prolongement¹⁰⁶. Les relations entre les deux nationalités se figent dans une union fédérale où il n'y a pas de véritable égalité possible. La Confédération n'est pas un pacte entre deux nations :

Les Canadiens français ne sont pas entrés dans l'union fédérale. Les Britanniques ont dû les faire tomber – après échange de coups de fusil – sous l'union législative et c'est à partir de cette position qu'ils remontent légèrement vers une annexion mieux délimitée sous une union fédérale de type très centralisé. [...] Nulle égalité de fait entre les deux nationalités, nulle égalité de droits. L'union fédérale de 1867 n'est pas un échec. Elle recouvre avec exactitude la réalité sociale. Elle est l'expression constitutionnelle d'un échec colonial d'une part, et d'une réussite coloniale d'autre part¹⁰⁷.

Étant majoritaires, les vainqueurs, demeurent les vainqueurs : les vaincus demeurent les vaincus. Un des problèmes majeurs des Canadiens français est, pour les historiens de l'École historique de Montréal, de ne pas avoir saisi cette dure réalité, et ce, encore dans les années cinquante. Ce sont ces illusions qu'il faut faire tomber afin de travailler efficacement à l'amélioration des conditions de survivance de la nation canadienne, afin de pouvoir «se réserver l'espérance¹⁰⁸» de voir émerger un nationalisme intégral, complet, recherchant l'indépendance politique, économique et culturelle.

2.2 Être présent par soi-même au monde

Les Normes de Maurice Séguin, même si elles ne furent pas publiées de son vivant¹⁰⁹, constituent le cadre théorique de l'interprétation de l'histoire du Canada diffusée par l'École historique de Montréal et, par le fait même, du néo-nationalisme. Les notions développées dans ce document orientèrent les questionnements de plusieurs cohortes d'étudiants et les ont menés à adopter un nouveau point de vue quant à la nature de leur condition nationale. Un ancien élève

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 260-261.

¹⁰⁶ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 188.

¹⁰⁷ Maurice Séguin, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 188.

¹⁰⁸ Maurice Séguin termine par ces mots sa thèse de doctorat. *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850)...*, p. 264.

¹⁰⁹ *Les Normes* furent peaufinées par Séguin tout au long des années cinquante et finalement dactylographiées en 1965. Elles furent publiées pour la première fois en 1987.

de Séguin, l'historien Robert Comeau, témoigne de l'impact que put avoir ce texte lorsqu'il affirme que «[p]our les jeunes indépendantistes québécois que nous étions, les *Normes* représentaient ce qu'ont été pour les peuples en voie de décolonisation les œuvres d'Aimé Césaire, de Jacques Berque, de Frantz Fanon et d'Albert Memmi¹¹⁰.» *Les Normes* sont le point d'aboutissement d'une réflexion sur la nature des relations que les diverses nations entretiennent entre elles, réflexion qui s'inspire du cas particulier que représente la dynamique des relations entretenues entre la nation canadienne-française et les *Canadiens* depuis la Conquête¹¹¹. À partir de cette perspective globale, Séguin saisit en quoi la nation canadienne-française est «anormale», en quoi la Conquête constitue, dans l'histoire de cette société, l'événement qui l'a fait bifurquer du cheminement que suit normalement une colonie de peuplement. Cet événement, par les bouleversements structurels qu'il implique, explique le statut de nation annexée qui fixe les limites du développement de la société canadienne-française.

Selon Jean Lamarre, l'objectif central que poursuit Séguin en élaborant ses *Normes*, est de démontrer en quoi la société est un tout systémique, rendre compte de la «dynamique intégrale (interne) de la société¹¹²». C'est en étudiant la situation du Canada français au sein du Canada en portant une attention particulière au poids des structures que Séguin et l'École historique de Montréal en viennent à considérer l'indépendance du Québec comme seule solution pouvant mener au plein épanouissement de la nation et de l'individu qui y évolue. Au sein de la Confédération, la nation canadienne-française subit une «oppression essentielle». Lorsque les structures anglaises se sont superposées à celles de la société canadienne après 1760, cette nation a vu sa capacité de contrôler son destin passer entre des mains étrangères : elle a perdu ce que Séguin désigne comme son «agir (par soi) collectif». Cette substitution est nécessairement appauvrissante et constitue une «oppression essentielle» :

Oppression essentielle : dès qu'une collectivité remplace, par son agir collectif, l'agir collectif d'une autre société, cette substitution ou ce remplacement (total ou partiel) est, ipso facto, diminution ou privation d'être, perte d'expérience, d'initiative et de possibilité d'accumuler des habitudes pour la collectivité remplacée. Cette substitution, en elle-même, indépendamment de ses modalités, constitue une oppression inévitable, nécessaire, essentielle, qui tient à la nature même de la vie, laquelle est agir (par soi)¹¹³.

¹¹⁰ Robert Comeau, «Préface», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 1.

¹¹¹ Jean Lamarre, «Les Normes pour une sociologie du national», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 49.

¹¹² *Ibid.*, p. 59.

¹¹³ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 130.

En perdant son agir (par soi) collectif, n'étant plus maître de son histoire, la nation canadienne-française est coupée de toute source de dynamisme, de sa capacité de perfectionnement. Cette «inaction imposée» est institutionnalisée par l'Acte d'Union et la Confédération dont les structures confirment la nation canadienne-française dans son statut de minorité et empêchent tout rapport d'égalité entre les deux nations. La nation minoritaire au sein d'une union fédérale ne peut agir collectivement par elle-même, même si elle est justement représentée (en minorité) et prend sa juste part (minoritaire) de l'activité du gouvernement central. Elle ne peut agir collectivement que sur le plan provincial, l'État central étant contrôlé par la nation majoritaire. La nation minoritaire ne peut accéder à sa pleine liberté dans de telles structures :

On ne doit pas s'imaginer que la nation minoritaire sera *libre* quand le central sera moins fort; elle sera un "peu moins pas libre". Ne pas croire que, si le central a peu de pouvoir, la nation minoritaire sera souveraine. À la limite, si le central devenait un pouvoir très désincarné (sans armée, sans diplomatie, sans droits prioritaires sur les revenus, etc.), la nation minoritaire serait quasi souveraine, mais elle aurait toujours "quelque chose" de moins que la NATION MAJORITAIRE, ce "quelque chose" qui serait du domaine central¹¹⁴.

Un Canada bilingue et biethnique est, dans l'optique néo-nationaliste, pure utopie¹¹⁵. Un pays ainsi édifié n'est possible que s'il est habité par deux groupes ethniques de force à peu près équivalente et de statut pleinement égal, qui auraient participé et participeraient également au développement intégral du pays, situation qui est loin d'être celle du Canada. La nation majoritaire *canadian* ne se résoudra jamais à abandonner son contrôle sur l'État central, et la minorité canadienne-française, soumise politiquement et économiquement, ne saurait inverser complètement cette tendance¹¹⁶. De plus, cette double infériorité, en raison de l'interaction des facteurs au sein d'une société, rend impossible l'autonomie culturelle complète pour la nation minoritaire, même si elle contrôle ses institutions culturelles comme le prévoit l'union fédérale

¹¹⁴ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 179-180. En italique et majuscule dans le texte.

¹¹⁵ Michel Brunet voit dans l'idée d'un tel Canada une reprise du messianisme culturel présent dans le nationalisme traditionnel. La nouvelle mission des Canadiens français serait de transformer un pays anglais en un pays bilingue. Pour Brunet, le Canada ne peut être un pays bilingue puisque le français n'est d'aucune utilité pour la plupart des autres provinces canadiennes. Voir «Centralisme et fédéralisme» (1954), dans *Canadiens et Canadiens...*, p. 165-167.

¹¹⁶ Michel Brunet, «Canadianisme et *canadianism*» (1958), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 181, 186.

canadienne. Elle voit sa culture être perturbée par la présence de la nation majoritaire, comme c'est aussi le cas dans les secteurs économique et politique¹¹⁷.

Si la nation annexée subit forcément une oppression essentielle, ne pouvant plus être présente au monde par elle-même, son indépendance ne peut être qu'un bien en soi. Pour Séguin, vivre (par soi) comporte tellement d'avantages pour une collectivité qu'il faut y chercher «le secret de cette force irrépessible que l'on retrouve à travers les âges chez les peuples¹¹⁸». La liberté d'un peuple tient dans sa possibilité d'affronter lui-même ses problèmes, de faire face à ses obligations, d'élaborer ses propres cadres et d'en tirer sa richesse d'être. Constituant la «Norme centrale», l'agir (par soi) collectif, qui est l'essence même de l'indépendance, est vital à l'épanouissement de la nation et de ses membres¹¹⁹. L'autodétermination est donc le bien suprême et toute privation d'indépendance devient synonyme d'oppression¹²⁰. Toutefois, considérant le poids des structures et de l'histoire, ces historiens croient, du moins dans les années cinquante, que l'indépendance du Québec est peu probable. Cette nation minoritaire et annexée est condamnée à végéter en tant que présence parasitaire dans des structures fédérales établies en fonction des intérêts de la majorité *canadian*. Répondant à des interlocuteurs anglophones s'interrogeant sur la situation des Canadiens français au sein du Canada, Frégault donne un exemple de ce que plusieurs ont perçu alors comme du pessimisme de la part de l'École historique de Montréal : «Ce qu'il faudrait ? Que vous consentiez à accorder leur indépendance aux Canadiens français pour qu'ils puissent bâtir leur État et vivre pleinement. Mais cela, vous ne le consentirez jamais car vous signeriez la démission voire la disparition de la nation "canadian". L'équivoque va donc subsister et avec elle, notre situation de peuple infirme, arrêté dans son expansion, sous-développé et colonisé¹²¹.» La dynamique canadienne ainsi présentée, les Canadiens français doivent s'appliquer à tirer le maximum de l'union fédérale qui permet à la nation minoritaire, faute de pouvoir accéder à l'indépendance, d'organiser sa propre vie limitée. Pour pouvoir améliorer sa survivance, le Canadien doit cependant être capable de porter un regard lucide sur sa situation au sein de la Confédération et ses aboutissants.

¹¹⁷ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 181-182.

¹¹⁸ Maurice Séguin, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 166-167.

¹¹⁹ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 127, 130 et Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 154.

¹²⁰ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 233.

¹²¹ Guy Frégault, cité dans Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 336-337.

En cherchant à faire prendre conscience aux Canadiens français de la nature coloniale de leur condition, la démarche démystificatrice de *Parti pris* et des intellectuels s'y rattachant se place en continuité avec l'incessant appel à la lucidité que lancent les historiens de l'École historique de Montréal. Taxés de pessimisme, ces historiens présentent plutôt leur démarche comme réaliste. L'enseignement de l'histoire, source de lucidité, n'a plus pour but principal de cultiver le patriotisme de la jeunesse et doit plutôt lui expliquer la formation et l'évolution de la société à laquelle elle appartient¹²². Il s'agit de faire comprendre aux Canadiens français que la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes est chimérique, qu'ils forment une nation annexée et que cet état anormal constitue un obstacle à leur plein épanouissement. Les illusions compensatoires paralysent l'action, celle-ci ne pouvant prendre pied que sur la vérité, aussi pénible soit-elle à envisager :

Hypnotisée par sa croyance en un passé surhumain et idéalisé, mal préparée aux tâches qui l'attendent, gardant dans un monde qui évolue sans cesse une conception trop rigide de l'ordre social, une partie importante de nos élites semble incapable de comprendre les problèmes contemporains. Notre pensée économique, politique, sociale et pédagogique ne se libère que difficilement des résidus de l'agriculturisme, de l'anti-étatisme et du messianisme. Il est urgent de nous en débarrasser si nous voulons élaborer une politique économique et sociale qui réponde aux besoins de l'heure [...]. Le Canada français n'a jamais manqué d'âmes généreuses, capables de tous les dévouements et de toutes les abnégations. L'expérience démontre que cela n'a pas été suffisant. Il lui faut une pensée claire et réaliste, délivrée des anciennes illusions qui ont paralysé son action collective¹²³.

Cet appel à la lucidité et au réalisme est lié à une volonté d'être de son temps, de voir la société canadienne-française réaliser l'importance de son décalage face à la réalité occidentale. Il ouvre sur l'avenir, sur un idéal à réaliser, et c'est dans cette optique que «[l]a lucidité sur le passé et le présent peut être source d'évolution planifiée ou de révolution... tranquille ou non¹²⁴». Ce besoin de réalisme et de lucidité s'inscrit dans le cours d'une réflexion critique menée par plusieurs intellectuels de cette génération, nationalistes ou antinationalistes. À la conformité et au principe d'autorité, «on préfère maintenant faire confiance aux potentialités que la vie recèle et assumer ce devenir¹²⁵», franchir ce que Pierre Vadeboncoeur appellera la «ligne du risque¹²⁶». Cette vision du monde explique la distance prise par l'École historique de Montréal face au nationalisme traditionaliste : il ne s'agit plus pour l'individu d'être conforme à un idéal passé et

¹²² Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 458.

¹²³ Michel Brunet, «Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme» (1957), dans *La présence anglaise et les Canadiens...*, p. 166.

¹²⁴ Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 118.

¹²⁵ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 151.

¹²⁶ Pierre Vadeboncoeur, *La ligne du risque*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1994 [1963], p. 15-67.

d'en respecter l'architecture initiale, mais bien de vivre sa vie comme une expérience qui, si elle se déroule librement, de manière équilibrée, aboutit à son enrichissement et à son épanouissement. Comme le fait remarquer Jean Lamarre, le fait de passer d'un idéal à préserver à un idéal à réaliser témoigne de la transformation radicale qui s'effectue dans les aspirations profondes qui structurent la vision du monde de cette génération¹²⁷. La démarche tiers-mondiste doit beaucoup à ce retournement vers l'avenir, à cette pensée nationaliste où l'individu ne se dilue pas dans le groupe mais voit plutôt son sort lui être lié. L'indépendance est en soi quête de liberté. L'École historique de Montréal dépeint le problème canadien-français comme un problème global, une lutte où l'indépendance politique, prioritaire, rendrait possible une pleine utilisation du potentiel dont recèle l'État, seul levier disponible pouvant permettre aux Canadiens français d'agir sur les structures, d'influer sur la direction des changements sociaux¹²⁸. L'indépendance étant impossible pour l'instant, ces historiens se rabattent sur la poursuite d'un maximum d'autonomie au sein de l'union fédérale, ce qui ne saurait satisfaire la soif d'absolu de la génération montante.

L'idéologie tiers-mondiste vise à agir sur les structures et elle tend, de façon plus ou moins marquée selon les tendances, à analyser la société en tant que tout systémique, angle d'analyse redevable à son allégeance marxiste et aux réflexions théoriques de Séguin¹²⁹. L'enseignement majeur que retiennent les tiers-mondistes québécois du schéma séguiniste est que la nation canadienne-française ne pourra être maîtresse de sa destinée qu'en luttant pour l'indépendance complète du Québec, territoire où elle est majoritaire et où elle possède un embryon d'État. En travaillant à la suppression de l'être minoritaire canadien-français, produit de la Conquête et des structures imposées par l'Anglais, on clame la création du Québécois, être majoritaire et cohérent, purgé de toute dualité¹³⁰. Toutefois, l'infériorité collective dont la nation canadienne-française est victime ne saurait être réglée par la seule reconquête de son

¹²⁷ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 150-151.

¹²⁸ Sur l'importance de l'École historique de Montréal sur ce «passage à la politique» et l'utilisation du concept de structure dans les réflexions sur la question linguistique, voir Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 90, 312-316.

¹²⁹ Voir la discussion de Paul Chamberland portant sur les relations majoritaire-minoritaire et dont l'approche est largement redevable au schéma théorique séguiniste. «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 58-63.

¹³⁰ Tant l'École historique de Montréal que les tiers-mondistes présentent les minorités francophones hors-Québec comme vouées à l'assimilation, étant dépourvues de structures collectives. Voir Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise...*, p. 416; Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 25 note 10; Marcel Rioux, *La question du Québec*. Paris, Éditions Seghers, 1971 [1969], p. 149-152 et Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*. Montréal, Hexagone, 1972, p. 31-32.

indépendance politique : les Canadiens français, pour être vraiment libres, doivent rejeter le système capitaliste, qui, dans sa logique intrinsèque, ne peut favoriser l'épanouissement de la majorité¹³¹. Le Québec indépendant doit être un État socialiste. Poursuivant un idéal d'authenticité, le tiers-mondiste considère qu'il est impossible, tant pour l'individu que pour son groupe, d'être soi-même et d'agir selon son plein potentiel au sein du système capitaliste, la poursuite du profit maximum qui est à sa base entraînant une tendance à l'uniformisation et à la mécanisation plutôt qu'à l'humanisation de la société. Sur le plan collectif, le néo-colonialisme qui sévit dans certains pays d'Amérique du Sud, pourtant indépendants, donne un exemple éclatant de l'insuffisance de l'indépendance politique pour assurer à un pays une véritable maîtrise de son développement. Un Québec indépendant politiquement mais dépendant économiquement des États-Unis n'est pas une alternative. La révolution québécoise ne peut-être qu'un moment de la révolution mondiale puisqu'elle ne verra confirmer son succès qu'avec l'effondrement de l'impérialisme, plus particulièrement celui des Américains. La liberté réclamée par les tiers-mondistes ne peut s'accommoder d'aucun compromis puisqu'il s'agit de créer «l'homme total¹³²». Le capitalisme et les institutions assurant son fonctionnement, dont la démocratie libérale, représentent une limite fondamentale, seules les structures basées sur l'égalité et la fraternité sont légitimes. La seule façon de détruire ce cadre politique et économique, ces structures aliénantes¹³³ qui ne permettent qu'à une minorité de vivre pleinement, est de fomenter une action collective, le soulèvement du peuple devant miner à la base l'architecture du système en place.

Les tiers-mondistes sont donc conscients du poids des structures, raison pour laquelle ils les refusent. Il n'est pas seulement possible d'agir sur les structures, il semble maintenant concevable de les dépasser, l'utopie devenant réalisable¹³⁴. La démarche de ces révolutionnaires passe donc par une prise de conscience du poids des structures, tout en refusant d'y voir un déterminisme. Ces idéologues croient fermement en la possibilité de changer la face du monde

¹³¹ Jean-Marc Piotte, «Éditorial : Le socialisme», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 2-4.

¹³² Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte/Poche, 2002 [1961], p. 190.

¹³³ À ces structures devant être renversées s'ajoute la nécessité de construire une société laïque, de libérer le Canadien français des conditionnements qu'a créé chez lui une morale catholique dont l'idéal fut faussé par un haut clergé collaborant avec le colonisateur et ayant intérêt (au point de vue politique et économique) à garder le peuple dans un état de soumission. La réflexion des tiers-mondistes (celle de Pierre Maheu en particulier) sur l'influence de la religion sur la société québécoise nous semble être un apport original à la pensée nationaliste québécoise. Nous reviendrons sur ce thème dans le troisième chapitre.

¹³⁴ «Je précise dès maintenant, pour éviter toute confusion, que par utopie, j'entends l'horizon des possibles *donnés* avec l'intention révolutionnaire et visant la transformation de l'existence; utopie est synonyme non d'irréalisable, mais d'*irréalisé*.» Paul Chamberland, «L'individu révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 29-30, note 3.

par l'action collective, ce qui nous rapproche du «postulat volontariste» que l'on peut observer chez Groulx¹³⁵, mais aussi dans l'ensemble du discours de la décolonisation. Des exemples comme les révolutions algérienne et cubaine, de même que la résistance du peuple vietnamien face à l'impérialisme américain furent d'importants catalyseurs de cette foi en l'action des masses, en la possibilité de voir naître un monde nouveau, régénéré.

En plus d'avoir contribué à mettre en évidence l'importance des rapports de force dans l'évolution d'une collectivité, l'École historique de Montréal influence le discours tiers-mondiste par sa perception de la Conquête comme l'arrêt de mort de la société canadienne-française, comme un événement dont les conséquences pèsent toujours sur le développement de la nation. Les tiers-mondistes reprennent l'idée que la Conquête explique la dépossession économique et l'infériorité politique du Canadien français, mais adaptent le schéma séguiniste à leurs préoccupations identitaires en insistant davantage sur l'impact psychologique, sur l'effet dévastateur de cet événement sur l'inconscient collectif. La Conquête provoque un traumatisme identitaire, elle affecte la psyché de la nation, alors que pour l'École historique de Montréal, elle eut un effet de déstructuration sur la nation en voie de formation, et ce sont les effets de ce bouleversement qui engendrent des représentations compensatoires. Les tiers-mondistes reprennent le schéma interprétatif séguiniste et lui appliquent la grille d'analyse anticolonialiste, assortie de concepts tirés de la psychanalyse. Les comportements du Canadien français ne s'expliquent plus uniquement par le jeu des structures. Comme le souligne André-J. Bélanger dans son étude sur *Parti pris*, ces intellectuels s'attachent davantage à extraire le «contenu "dépersonnalisation"» des effets de la Conquête¹³⁶. Alors que pour Séguin, le Canadien français, deux siècles après la Conquête, est toujours dans la même durée politique consacrée par l'Acte d'Union et la Confédération¹³⁷, pour les tiers-mondistes, le Canadien français croupit dans la même durée psychologique :

¹³⁵ Pierre Trépanier, cité dans Pierre Tousignant, «Maurice Séguin et l'historiographie québécoise revisitée par Ronald Rudin», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 258. André Major, cité au début du présent chapitre, témoigne de cette commune importance accordée à la volonté dans toute tentative de changer le réel : «Tout est possible pourvu que nous le voulions : c'est l'idée du chanoine Groulx, c'est la nôtre, ce sera fatalement celle de ceux qui nous suivrons, car nous ne pouvons plus revenir sur nos pas.» André Major, «Un héritage clandestin»..., p. 20.

¹³⁶ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 152.

¹³⁷ Maurice Séguin termine ainsi ses *Normes* : «DEUX SIÈCLES APRÈS 1760 : MÊME CONTEXTE. Toujours au lendemain de 1760. Une défaite organique qui n'a rien perdu de son intensité. Toujours deux Canadas qui ne peuvent se fusionner. Les mêmes relations commandent leur coexistence. Parmi les Canadiens français, les croulants (de 15 à 90 ans) acceptent... les jeunes (de 15 à 90 ans) se révoltent.» Maurice Séguin, «Les Normes», dans *Les normes de Maurice Séguin...*, p. 235.

La loi de 1867 est équivoque : la liberté démocratique qu'elle institue secrète de la servitude à notre endroit, une servitude voilée mais réelle, qui n'est pas absence de liberté mais aliénation de NOTRE liberté. Et quelle est la nature de cette servitude ? Une occupation déguisée et toujours active. À travers la présence anglaise actuelle, la liberté démocratique perpétue l'occupation de 1760, mais avec cette funeste subtilité qu'elle n'est plus étrangère. Il y a donc une permanence de la Conquête qui nous maintient dans sa durée psychologique¹³⁸.

Cette durée psychologique persiste en raison de la présence de l'Autre. Pour Séguin et ses collègues, la présence de l'Autre, devenu majoritaire et maîtrisant l'économique, infériorise économiquement et politiquement le Canadien français, domination qui se répercute dans le domaine culturel. Chez les tiers-mondistes, l'Autre, en plus d'empêcher le Canadien français de façonner son milieu à son image, prend place dans l'inconscient du Canadien français. Cette altérité envahissante pousse l'être minoritaire à ne se voir qu'à travers le regard de l'Autre, à ne se définir que par rapport à lui, ce qui cause une bonne partie de son mal-être¹³⁹. Il est indéniable qu'il faut créer pour la nation canadienne-française une situation structurelle normale, ce que l'indépendance politique, une fois acquise, rendra possible, et que confirmera la mise en place d'un socialisme québécois. Mais à cette facette de l'indépendance, les tiers-mondistes ajoutent celle de la reconquête de soi, restitution symbolique que réclame l'être colonisé :

En somme le traumatisme de la conquête et de l'occupation colonialiste est, pour une société donnée, l'occasion d'une sorte de névrose collective aux effets prolongés. On aura beau atténuer les formes extérieures du système colonial, la psychologie du colonisé sera lente à se modifier. Celle-ci continuera de vivre dans un climat de repli défaitiste, d'inhibition de sa créativité, d'insatisfaction, aussi longtemps qu'une restitution symbolique de la dignité de ses valeurs collectives n'aura pas été obtenue¹⁴⁰.

La remise en question des représentations traditionnelles qu'effectue l'École historique de Montréal ouvre la voie à la réflexion identitaire des tiers-mondistes évoluant autour de *Parti pris*. Le cadre théorique que leur lèguent ces historiens leur permet de garder la nation comme cadre de référence, réinsérant «la dimension collective dans le cheminement de la modernité¹⁴¹». L'importance de Séguin et de l'École historique de Montréal pour comprendre l'aspect nationaliste du tiers-mondisme québécois est majeure : l'essentiel de l'analyse de la dynamique canadienne, le regard qui est porté sur l'évolution et le devenir de la nation canadienne-française lui est grandement redevable. L'École historique de Montréal a étudié la nation et son histoire à

¹³⁸ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 86. En majuscule dans le texte.

¹³⁹ Il est intéressant de voir que la façon dont Michel Brunet utilise la notion d'assimilation se rapproche parfois de la notion d'altérité envahissante présente dans le portrait du colonisé élaboré par les tiers-mondistes.

¹⁴⁰ Pierre Lefebvre, «Psychisme et valeurs nationales», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 16-17.

¹⁴¹ Léon Dion, *Québec 1945-2000. Tome II : Les intellectuels et le temps de Duplessis*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 301-302.

partir des structures, des facteurs extérieurs à l'homme canadien-français. Puisque la représentation de la société comme un tout systémique est maintenant un acquis, les tiers-mondistes près de *Parti pris* peuvent porter leur regard ailleurs et étudier, sonder l'intériorité de l'être canadien-français. Les tiers-mondistes radicalisent les grandes lignes du néo-nationalisme, radicalisation favorisée par une nouvelle conjoncture tant nationale que mondiale. C'est cette nouvelle conjoncture qui donne une nouvelle impulsion à l'idée d'indépendance à la fin des années cinquante. Certains intellectuels comme Raoul Roy et André d'Allemagne s'efforcent alors de présenter ce projet politique comme une lutte de libération : le peuple canadien-français, bientôt désigné par le vocable «québécois», forme une nation colonisée dont l'indépendance politique, nécessaire et possible, constitue une étape indispensable à sa libération totale.

3) André d'Allemagne et Raoul Roy

Avec la fondation en 1957 de l'Alliance laurentienne et de la revue *Laurentie* par Raymond Barbeau¹⁴², l'idée de «souveraineté nationale» est reprise par un mouvement politique pour la première fois depuis la fin de la guerre. Les Laurentiens prônent l'indépendance de la Laurentie, pays souhaité dont les frontières dépasseraient celles du Québec afin d'intégrer les minorités francophones adjacentes au territoire québécois. Mouvement de droite s'inspirant de la doctrine sociale de l'Église et du corporatisme salazarien, l'Alliance laurentienne présente la nation canadienne-française comme une colonie de fait, dominée politiquement, économiquement et culturellement. Les Laurentiens multiplient les analogies entre la situation canadienne-française et celle des pays en voie de décolonisation pour appuyer leur discours nationaliste¹⁴³. Ils oeuvrent à l'indépendance politique de la Laurentie, qui, une fois acquise, permettrait une décolonisation de l'économie nationale, le corporatisme étant le principal outil de cette libération. Il faut attendre la création par Raoul Roy de *La Revue socialiste* en avril 1959 et de l'Action socialiste pour l'indépendance du Québec (ASIQ) en août 1960, pour voir l'idée d'indépendance se retrouver au cœur d'une idéologie de gauche.

La présente section, qui clôt notre premier chapitre, a pour but de montrer comment des intellectuels comme Raoul Roy (1914-1996) et André d'Allemagne (1929-2001) ont voulu

¹⁴² Pour une synthèse de l'idéologie de ce mouvement et de son fondateur, voir Éric Bouchard, *Raymond Barbeau et l'Alliance laurentienne : les ultras de l'indépendantisme québécois*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1997, 219 pages.

¹⁴³ Carole Pagé, *Décolonisation et question nationale québécoise*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1978, p. 87-96.

dépasser le «pessimisme» de l'École historique de Montréal en présentant l'indépendance comme une possibilité réelle pour la nation canadienne-française et en défendant cette idée au sein de mouvements axés sur l'éducation populaire. À la suite de la victoire libérale du 22 juin 1960 et au besoin de changement qu'elle semble avoir libéré¹⁴⁴, l'idée d'indépendance semble pouvoir tenter une sortie hors des murs longtemps hermétiques des cercles intellectuels. Le militantisme de ces deux idéologues marque une étape importante dans le développement de l'indépendantisme québécois : à l'interprétation du passé et du devenir de la nation élaborée par l'École historique de Montréal, on ajoute une dose d'espoir qui donne un sens à l'action.

3.1 André d'Allemagne : l'indépendance comme recherche de dignité

C'est dans les rangs de l'Alliance laurentienne qu'André d'Allemagne commence à militer pour l'indépendance du Québec. Attiré par la position du mouvement qui se base sur le principe du droit des peuples à l'autodétermination pour réclamer la souveraineté nationale, de même que par l'idée mise de l'avant par les Laurentiens d'une révolution pacifique fondée sur un vaste consensus national, d'Allemagne ne souscrit toutefois pas à l'idéologie de droite du mouvement¹⁴⁵. Après avoir tenté d'y provoquer des changements, il quitte l'Alliance laurentienne pour fonder avec dix-neuf autres personnes le RIN qui voit le jour le 10 septembre 1960. Par son dynamisme et la couverture médiatique qu'il reçoit dès sa création¹⁴⁶, le RIN contribue à faire de l'indépendance une hypothèse valable plutôt qu'une utopie inoffensive ou un sujet tabou. Mouvement de propagande et d'action populaire avant de devenir un parti politique en mars 1963, le RIN contribue à créer une conjoncture favorable à la radicalisation d'un nationalisme qui s'identifie de plus en plus au territoire québécois. André d'Allemagne a certes influencé la démarche des tiers-mondistes québécois en tant que théoricien du RIN. Deux traits de sa pensée semblent constituer des apports particulièrement significatifs à l'élaboration du discours anticolonialiste : le fait d'avoir attaché une dimension psychologique au discours de la

¹⁴⁴ Voir Léon Dion, *La Révolution déroutée, 1960-1976...*, p. 37-40.

¹⁴⁵ André [Francis] Primeau, «André d'Allemagne et le projet indépendantiste québécois», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, no 1 (automne 2003), p. 175.

¹⁴⁶ André d'Allemagne, *Le RIN de 1960 à 1963. Étude d'un groupe de pression au Québec*. Préface de Marcel Rioux, Montréal, L'Étincelle, 1974, p. 68-69. Cette visibilité médiatique aura tendance à diminuer une fois que le RIN aura décidé de devenir un parti politique.

décolonisation québécoise¹⁴⁷ et d'avoir insisté sur l'exigence d'une politisation de la population¹⁴⁸, travail d'éducation populaire qui doit mener à une prise de conscience par le peuple de son asservissement, premier pas vers sa libération. À la lumière de la définition donnée en introduction, André d'Allemagne n'est pas un tiers-mondiste. Plutôt social-démocrate que socialiste, refusant catégoriquement toute utilisation de la violence, croyant en une révolution pacifique (et non tranquille)¹⁴⁹ devant miner de l'intérieur le régime en place, d'Allemagne n'en croit pas moins que le Québec est une colonie et qu'il subit une domination globale engendrée par la Conquête.

3.1.1 *Le Canadien français : produit du régime colonial*

L'argumentation anticolonialiste développée par André d'Allemagne a pour fondement l'interprétation de l'histoire du Canada diffusée par l'École historique de Montréal. En séparant prématurément la nation en formation et sa métropole, la Conquête a eu pour résultat de ravalier la nation à l'état de colonie, de la tenir à l'écart des courants de l'histoire poussant les autres peuples à rechercher les voies de leur épanouissement. D'Allemagne soutient que la Conquête déstructure la nation et lui impose le contact quotidien d'une langue et d'une culture étrangères triomphantes, la condamnant alors à se replier sur elle-même. La culture de cette nation, isolée du monde, se fige graduellement et sombre dans le folklore. Affrontant désormais le réel uniquement par la médiation de l'Autre, réduite par la suite à un statut de perpétuelle minorité, la nation devient «un

¹⁴⁷ Cette dimension psychologique, présente dès 1959 dans les écrits de d'Allemagne, est davantage théorisée vers 1965-1966. Nous croyons que le théoricien du RIN a probablement été influencé par les écrits des jeunes tiers-mondistes québécois qui approfondissaient les intuitions qu'il avait précédemment développées.

¹⁴⁸ Certains aspects de la pensée de d'Allemagne rappellent la structure de pensée groulxiste, dont l'importance accordée par le théoricien du RIN à la politisation de la population et à la nécessité de changer les mentalités. La prise du pouvoir par un parti indépendantiste doit être précédée d'une lutte idéologique pour être significative. D'Allemagne rejoint aussi la «métropolitique» groulxiste dans sa volonté de placer l'indépendance nationale au-dessus des rivalités partisans.

¹⁴⁹ La conception de la révolution défendue par d'Allemagne et le RIN se limite à une révolution nationale et ne semble pas ouvrir sur une révolution globale ou mondiale comme ce sera le cas pour les tiers-mondistes québécois. La révolution, dans le contexte québécois, doit se faire essentiellement dans les cadres légaux. Elle «doit se construire sur deux grands pôles : la libération politique qui par l'indépendance fera que les décisions ne dépendront plus de l'étranger, et la libération économique et sociale qui mettra les ressources du pays à la disposition de la population du pays.» Il s'agit de supprimer les institutions en place, qui sont soit coloniales, soit folkloriques, et par le fait même supprimer la mentalité qui en découle (paternalisme, individualisme, féodalisme), pour les remplacer par de nouvelles institutions qui restent à définir. Cette révolution sera possible une fois la population politisée, politisation qui s'effectue par l'action électorale, la propagande et les manifestations. Une fois la population consciente des changements nécessaires, considérant les structures politiques du Québec, l'opposition idéologique que constituent les forces indépendantistes pourra alors renverser le régime par des moyens légaux. André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*. Montréal, Éditions Renaud-Bray, 1966, p. 175-180.

troupeau de quémandeurs, accrochés aux goussets de la majorité», la Conquête ayant «détruit chez beaucoup d'entre nous jusqu'aux notions les plus élémentaires d'appartenance sociale, de patriotisme et de fierté nationale [...]»¹⁵⁰. La Conquête inaugure la phase purement impérialiste de la domination étrangère, phase où le colonisateur prive le peuple conquis de tout pouvoir politique et économique. Cette dépossession entretient un esprit de révolte dont les Rébellions furent le plus important sursaut. L'épreuve des armes se solde à nouveau par un désastre, donnant l'occasion au peuple canadien-français de prendre toute la mesure de son impuissance. Observant la soumission des chefs populaires épargnés par la répression et divisé par un conflit ayant opposé patriotisme et foi religieuse, «[l]e peuple canadien-français acquit alors un profond sentiment d'infériorité, concluant que la force serait toujours contre lui»¹⁵¹.

Tirant leçon de cette insurrection qui traduit la présence d'un certain sentiment national chez le conquis, et s'inquiétant de l'expansion territoriale étasunienne, le colonisateur conçoit la Confédération qui marque le passage de l'impérialisme britannique au colonialisme pancanadien. Maintenant majoritaires, les descendants du conquérant déterminent la nature des structures à imposer. La Confédération n'est pas un pacte mais un prolongement de la Conquête. Elle substitue un rapport évident de dominateurs à dominés par un autre plus subtil de «“supérieurs” à “inférieurs”». Comme partout ailleurs, «le colonialisme cherche à se rendre acceptable aux yeux du monde et à ceux des colonisés»¹⁵². Le mythe de la patrie canadienne prend forme et, comme Groulx et Brunet avant lui, d'Allemagne souligne l'ambiguïté identitaire, l'effritement du sentiment national que cette illusion engendre, causant «l'aliénation d'un peuple qui devait par la suite passer son temps à se demander s'il était Canadien, Canadien français ou Québécois»¹⁵³. La confusion remplace la violence et la contrainte : la domination passe par l'économie et le contrôle de l'information. Pour que cet asservissement perdure, le colonisateur tente de faire oublier à la nation conquise son existence en tant que groupe distinct :

Sous les apparences d'un régime libéral et démocratique, le régime colonial cultive et exploite les mythes de la société colonisée, la divise et la mine de l'intérieur, la conditionne psychologiquement au point que la lutte de décolonisation finit par présenter l'aspect d'un simple conflit interne chez les colonisés. Car la grande ressource du colonialisme, c'est de nier aux colonisés le droit à l'existence

¹⁵⁰ André d'Allemagne, «Le RIN à Paris» (1963), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 121-122.

¹⁵¹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 20.

¹⁵² André d'Allemagne, «Visage du colonialisme» (1965), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 144.

¹⁵³ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 128-129. D'Allemagne semble utiliser les termes «Québécois» et «nation québécoise» de façon plus marquée à partir de 1963.

collective, de leur refuser jusqu'à la personnalité nationale, ce dont l'impérialisme traditionnel ne se souciait guère. L'impérialisme était un cynisme historique; le colonialisme est un génocide qui n'en finit plus¹⁵⁴.

Les structures canadiennes (fédérales), contrôlées par le conquérant, devaient inévitablement éclipser les structures québécoises (provinciales) privées de toute capacité d'intervenir efficacement dans le développement de la nation. Le colonialisme, dont le visage est voilé par la légitimité qu'accorde le droit, envahit peu à peu tous les domaines de la vie nationale : «Au fusil et à la potence de l'impérialisme traditionnel, la Confédération a substitué l'arsenal ordinaire du colonialisme : la constitution, le droit, la finance, la grande entreprise, les partis politiques, l'information et la propagande... toutes les institutions qui, de façon concrète et quotidienne, façonnent la vie d'un peuple¹⁵⁵.» Pour d'Allemagne, la politique centralisatrice d'Ottawa, qui s'intensifie après la Deuxième Guerre mondiale, est une véritable invasion politique d'un peuple par un régime qui lui est étranger, qui représente et défend une culture différente et des intérêts qui lui sont souvent opposés¹⁵⁶. Le réseau d'institutions créé par la Confédération octroie certaines libertés aux Canadiens français, mais les limites qu'il instaure à leur capacité de se gouverner pleinement lui semblent plus difficiles à abattre qu'une véritable occupation militaire¹⁵⁷. Le colonialisme au Québec «en est un de gentlemen : entre Blancs, entre peuples "évolués" et de haut niveau de vie». Cette particularité fait qu'il n'en est que plus profond et qu'il exigera sans doute une décolonisation «pas comme les autres¹⁵⁸».

Pour d'Allemagne, toute l'histoire du peuple canadien-français s'est déroulée en régime colonial et cette situation a joué sur sa psychologie¹⁵⁹. Dans un article où il étudie le «complexe de la défaite» qui étreint les Canadiens français, d'Allemagne se place en continuité avec Groulx et les historiens néo-nationalistes et analyse le comportement de ce peuple à la lumière de son histoire. Il reprend plusieurs thèmes développés par ses prédécesseurs, dont celui du complexe d'infériorité et de la valorisation de l'Autre, tout en leur donnant une signification particulière, percevant dans ces comportements une profonde similarité avec la mentalité des peuples

¹⁵⁴ André d'Allemagne, «Visage du colonialisme» (1965), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 144.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁶ André d'Allemagne, «Réponse à l'enquête sur la Laurentie» (1958), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 18-19.

¹⁵⁷ André d'Allemagne, «Visage du colonialisme» (1965), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 148-149.

¹⁵⁹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 17.

colonisés¹⁶⁰. D'Allemagne perçoit ce «complexe de la défaite» ou cette «mentalité de perpétuels vaincus» dans des faits bien précis comme le manque de fierté que symbolise la diligence des commerces francophones à afficher en anglais et dans les discussions qui avaient lieu à l'époque sur l'organisation de festivités devant commémorer le 200^e anniversaire de la bataille des Plaines d'Abraham¹⁶¹. L'auteur observe la perte, surtout chez l'élite, de toute aspiration à la liberté de même qu'une tendance chez les Canadiens français à se considérer «irrémédiablement incapables de résoudre quelque problème que ce soit ou de faire quoi que ce soit de valable», préférant alors demander aux autres de régler leur sort¹⁶². Le Canadien français a intériorisé la Conquête au point de voir dans son état d'asservissement une situation normale, de craindre les responsabilités liées à l'expérience de la liberté et d'en oublier sa valeur intrinsèque. Selon d'Allemagne, la production culturelle nationale illustre cet état d'esprit : «[Q]u'il s'agisse des romanciers, poètes, chansonniers ou même des historiens, l'ensemble de la production québécoise traduit les caractéristiques d'un peuple qui a peur de vivre, dans un monde où il est mal à l'aise. Banalité et monotonie de la vie, nostalgie de la nature dans laquelle on peut se noyer, soumission à l'histoire et aux circonstances, passivité, *échec de toute révolte*... telles sont les dominantes de cette production¹⁶³.» Lorsqu'il participe à la fondation du RIN, d'Allemagne voit dans ce mouvement et le travail d'éducation populaire qu'il se propose de faire une façon de vaincre cette crainte de vivre. Il s'agit de montrer aux Québécois que la liberté pour un peuple réside dans son indépendance, et que cette dernière est possible dans un avenir rapproché.

¹⁶⁰ André d'Allemagne, «Le complexe de la défaite» (1959), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 45. Tout en relevant des traits de caractères qui se retrouveront dans le portrait du colonisé brossé par les tiers-mondistes, Groulx et l'École historique de Montréal n'ont pas comparé de façon systématique ces traits avec ceux des peuples colonisés. Les analogies que nous avons relevées se limitent essentiellement à l'aspect économique. Toutefois, dans un texte de 1951 où il critique Arnold J. Toynbee, Brunet aborde rapidement la question de la «plasticité psychologique» des Canadiens français relevée par le «méta-historien», caractéristique commune aux peuples colonisés qui serait particulièrement observable chez les Canadiens français. Brunet ne conteste pas cette observation de Toynbee. Alors que ce dernier voit dans ce trait un aspect positif, faisant des Canadiens français un peuple colonial idéal, pour Brunet, cette situation ne fait qu'illustrer l'absence de sens national des Canadiens français, absence de sens collectif causé par le choc déstructurant de la Conquête. Brunet mentionne que les tensions en Asie, en Amérique latine et en Afrique indiquent que cette plasticité psychologique des peuples coloniaux est en voie de disparaître. Voir Michel Brunet, «Le méta-historien Arnold J. Toynbee et la nationalité canadienne-française» (1951), dans *Canadiens et Canadiennes...*, p. 80-82.

¹⁶¹ André d'Allemagne, «Le complexe de la défaite» (1959), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 45-49.

¹⁶² *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁶³ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 87. En italique dans le texte.

3.1.2 Dépasser la barrière de la peur

L'histoire du Canada français est pour d'Allemagne et le RIN un lourd héritage à assumer, mais l'avenir de la nation ne doit pas être lesté par le poids de cette histoire¹⁶⁴. D'Allemagne adopte la vision du passé de la nation que défend l'École historique de Montréal, mais il refuse le pessimisme de ces historiens quant à son devenir :

Mais ni Frégault, ni Brunet n'offrent de solution, sous prétexte que l'historien ne doit pas jouer au prophète. [...] Pour eux, la "nuit coloniale" est sans étoiles. Ils voient dans la situation québécoise quelque chose de fatidique, une sorte de verdict définitif de l'Histoire. Aussi leur œuvre est-elle aussi désespérante qu'ambiguë. Ne prévoyant pour le Canada français aucune possibilité de "reconquête", écrasés par l'omniprésence et la puissance du colonisateur, ils se refusent toutefois à envisager la disparition totale de leur peuple. Ils en concluent pour l'avenir à une assimilation perpétuelle mais jamais consommée, à une folklorisation sans fin¹⁶⁵.

Le jeu des structures influence le devenir de la nation, mais ce sont les hommes qui, ultimement, font leur histoire : un certain volontarisme, qui n'est pas sans rappeler celui de Groulx, se greffe à une prise de conscience de l'importance des structures¹⁶⁶. Étant «théoriquement les plus libres des colonisés» et «psychologiquement les plus colonisés des colonisés», la libération des Québécois ne dépend que d'eux, «de leur ressort intérieur¹⁶⁷». L'indépendance est possible si la grande majorité du peuple, une fois politisée, prend conscience du caractère mythique des institutions dans lesquelles elle vit¹⁶⁸, ce qui implique une transformation profonde des mentalités, une «révolution psychologique». Pour d'Allemagne, le RIN a pour mission de percer le mur du silence, marquant ainsi «la fin d'une époque : celle de la soumission, de la crainte et de la stérilité. Et cette époque doit être remplacée par une autre : celle de l'audace, de la lucidité et de l'action¹⁶⁹.» L'action à entreprendre est la politisation du peuple par l'éducation populaire, d'Allemagne étant persuadé que la prise du pouvoir par un parti

¹⁶⁴ La nation, pour d'Allemagne et le RIN, est «essentiellement une communauté historique et culturelle. Elle est pluraliste par ses éléments ethniques, sociaux, politiques et religieux, qui s'allient dans une culture commune à laquelle doivent s'assimiler les apports nouveaux». André d'Allemagne, *Le RIN de 1960 à 1963...*, p. 41. La nation pour d'Allemagne est plus que la somme des individus qui la composent : «Elle est une entité morale qui a sa culture propre et son identité propre qui façonne les individus en son sein. Elle a son propre système de conceptions et de valeurs, ses propres façons de définir, de classer et d'évaluer les réalités.» La nation donne à l'individu une identité culturelle et nationale qui assure la cohésion sociale nécessaire au maintien de l'harmonie. L'étranger voulant adhérer à la nation doit donc s'intégrer et se fondre dans le moule culturel national, ce qui ne signifie pas qu'il doit oublier et renier ses propres origines culturelles. Il doit s'intégrer à l'identité nationale s'il désire être un apport positif à la nation. Voir André [Francis] Primeau, «André d'Allemagne et le projet indépendantiste...», p. 180-181.

¹⁶⁵ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 101-102.

¹⁶⁶ «Nous croyons que la plus valable et la plus forte des lois de l'histoire, c'est encore la volonté d'un peuple.» André d'Allemagne, «Le RIN et l'indépendance nationale» (1961), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 66.

¹⁶⁷ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 189.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁶⁹ André d'Allemagne, «Premier congrès national du RIN» (1961), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 76-77, 79.

indépendantiste ne saurait être suffisante pour briser la mentalité coloniale des Québécois¹⁷⁰. Il faut décoloniser la nation un individu à la fois et ainsi créer une véritable conscience nationale. Un peuple conscient et éveillé, ayant foi en la nation, aura surmonté «la barrière de la peur» qui le confinait à l'immobilisme :

Car le colonialisme, chez nous comme ailleurs mais sans doute plus encore qu'ailleurs, est avant tout une question de peur. Nous avons peur de nous-mêmes, peur des autres, peur du monde, peur d'être libres donc responsables, et surtout peur de l'échec et peur de l'engagement. Pourtant nous sommes privilégiés. Par notre histoire, par les sympathies que nous pouvons trouver à travers le monde, par nos ressources humaines et physiques, et même par le contexte politique dans lequel nous nous trouvons [...]¹⁷¹.

Plus que jamais, l'indépendance nationale semble possible. Elle apparaît même comme un aboutissement normal de l'évolution historique du Canada français, préparée par la Confédération et la revendication incessante de l'autonomie provinciale¹⁷². Les conjonctures intérieure, avec la Révolution tranquille, et extérieure, avec le mouvement de décolonisation, favorisent son avènement. En situant la lutte pour la libération nationale québécoise dans le mouvement de décolonisation mondial, d'Allemagne et le RIN proposent un nationalisme qui s'ouvre sur l'universel, qui déborde le particularisme dans lequel se cantonnait selon eux le nationalisme traditionnel. Cette identification au mouvement de décolonisation sera radicalisée et davantage schématisée par les jeunes tiers-mondistes québécois, alors que les rinistes utilisent la grille d'analyse anticolonialiste surtout pour préciser la condition du Québécois et attiser son désir de libération, sans vraiment y puiser leur conception de la démarche décolonisatrice à entreprendre¹⁷³. Le mouvement de décolonisation est davantage un témoignage, un exemple démontrant qu'une nation ne peut aspirer à la dignité, à sa pleine liberté en demeurant sous la

¹⁷⁰ André [Francis] Primeau, «André d'Allemagne et le projet indépendantiste...», p. 176, 187-188. Rappelons que pour d'Allemagne et le RIN, la participation aux élections s'insère dans une vaste stratégie d'éducation populaire, tout en croyant que cette action légale, avec le temps, permettra une prise du pouvoir sans violence par les indépendantistes alors soutenus par une population politisée. Pour les tiers-mondistes, il est improbable que le régime colonial laisse le mouvement indépendantiste prendre au grand jour une ampleur assez grande pour menacer son pouvoir. Les tiers-mondistes près de *Parti pris* sont toutefois d'accord avec le fait d'utiliser les élections en tant qu'occasion d'éducation populaire.

¹⁷¹ André d'Allemagne, «Assemblée publique en préparation des élections» (1966), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 162.

¹⁷² Le RIN, «Manifeste du Rassemblement pour l'Indépendance Nationale» (1960), dans André d'Allemagne, *Le RIN de 1960 à 1963...*, p. 140.

¹⁷³ Voir Léon Dion, *La Révolution déroutée, 1960-1976...*, p. 115, 127, 136, 147-148. Comme le souligne Léon Dion, tout en étant influencés par leurs écrits, les rinistes se réclament peu des théoriciens tiers-mondistes. De leur côté, les tiers-mondistes québécois autour de *Parti pris* sont conscients que la démarche décolonisatrice que proposent les différents théoriciens tiers-mondistes ne peut être appliquée intégralement à la situation québécoise et tentent d'élaborer une théorie de la décolonisation québécoise. Malgré plusieurs aspects originaux, il n'en demeure pas moins que leurs réflexions doivent beaucoup aux thèses développées outre-mer.

tutelle d'une autre nation. Un nationalisme de libération est automatiquement humaniste : l'indépendance est un moyen indispensable au plein épanouissement de la nation et des individus la constituant, car «il n'y a guère d'hommes vraiment libres dans une nation qui ne l'est pas¹⁷⁴». Seule une nation ayant la pleine maîtrise de ses ressources, de son développement et de ses institutions, affrontant et réglant par elle-même ses problèmes peut constituer une société où ses membres sont pleinement intégrés, où ils peuvent s'identifier sans réserve à la société dans laquelle ils vivent. À la suite de Maurice Séguin, d'Allemagne croit qu'une telle société ne peut être le fait que d'un peuple qui est majoritaire sur son territoire et qui s'affirme dans la plénitude de ses droits, situation jugée improbable si le Québec demeure une province au sein de la Confédération canadienne¹⁷⁵. Seule l'indépendance peut faire de la nation québécoise une majorité sur son territoire, lui permettre de se libérer de son statut de minorité qui l'accable. Le nationalisme autonomiste n'est pas une alternative à l'indépendance, à la libération : il est un nationalisme de colonisé. Il accepte le régime colonial dont il n'est pas conscient et cherche à obtenir les faveurs du colonisateur. Il se borne à revendiquer l'égalité avec le colonisateur dans une société définie par ce dernier¹⁷⁶. Le dialogue avec la nation canadienne ne pourra être constructif que lorsque le Québec aura son État indépendant, lorsqu'il sera présent par lui-même au monde :

Nous estimons qu'il y [a] assez de place au Canada pour deux nations qui représentent les deux plus grandes cultures de l'Occident. Si ces deux nations souhaitent sincèrement coopérer entre elles, ce ne peut se faire que sur la base d'une égalité et d'une indépendance totales et non pas comme majorité et minorité. Nous refusons d'appartenir à une éternelle minorité. Nous ne voulons pas seulement être libres de faire ce qu'il nous plaît sur notre territoire mais aussi être présents et actifs sur la scène internationale. Notre nation comprend cinq millions d'êtres humains et leur voix doit se faire entendre à travers le monde. Pour nous, c'est une question de liberté et de démocratie... et surtout de fierté et de dignité¹⁷⁷.

André d'Allemagne, par ses écrits et son action dans les rangs du RIN, a largement contribué à rendre possible l'appropriation des thèses tiers-mondistes par certains jeunes indépendantistes radicaux, tout spécialement par ses observations sur la mentalité coloniale des Canadiens français, sur les effets du colonialisme sur la psychologie de ce peuple. De plus, d'Allemagne et le RIN ont dès 1960 souligné l'importance de politiser le peuple, de lui faire

¹⁷⁴ André d'Allemagne, «Premier congrès national du RIN» (1961), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 79-80.

¹⁷⁵ Voir Léon Dion, *La Révolution dérouterée, 1960-1976...*, p. 115 et André d'Allemagne, «Pourquoi je suis séparatiste» (1961), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 72.

¹⁷⁶ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 155.

¹⁷⁷ André d'Allemagne, «Pourquoi je suis séparatiste» (1961), dans *Une idée qui somnolait...*, p. 75.

prendre conscience de la nature de sa situation et de la nécessité de l'indépendance nationale. L'éducation populaire doit engager un changement des mentalités, sortir le peuple de son état d'apathie, lui permettre de surmonter la barrière de la peur. Reprenant l'interprétation que propose l'École historique de Montréal du passé de la nation canadienne-française, d'Allemagne s'applique toutefois à renverser son pessimisme quant à son devenir. Comme Séguin, il croit que seule une nation indépendante, maîtrisant pleinement sa destinée, peut aspirer à son épanouissement et à celui des individus la composant, mais contrairement au théoricien du néo-nationalisme, il croit que la reconquête est possible. Comme le démontrent alors les pays en voie de décolonisation, la volonté du peuple en mouvement est plus forte que le poids des structures. Pendant que le travail de «démystification» de d'Allemagne et du RIN permet de donner à l'idée d'indépendance une certaine crédibilité, qu'elle commence à être perçue comme une avenue possible, Raoul Roy, de son côté, s'applique à lui donner un contenu social.

3.2 Raoul Roy et le couple indépendance-socialisme

En fondant *La Revue socialiste* (1959-1965) et l'ASIQ (1960-v.1964), Raoul Roy désire donner un visage progressiste à l'idée d'indépendance de la nation canadienne-française¹⁷⁸ que l'Alliance laurentienne est alors seule à promouvoir. Roy est persuadé que l'idéologie laurentienne, qui joint un projet d'État catholique à son indépendantisme, nuit à la diffusion de cette idée. Elle risque de lui accoler une image réactionnaire qui la discréditerait durablement dans un contexte où «l'air du temps [est] libéral et où l'intelligentsia occidentale, rejetant vivement les valeurs et les modèles de droite, adh[ère] à un progressisme de gauche plus proche du socialisme¹⁷⁹». Habité dès les années trente par des préoccupations nationalistes, ayant adhéré au Parti communiste canadien (le Parti ouvrier-progressiste) dès la deuxième moitié des années quarante¹⁸⁰, Roy tente à la fin des années cinquante et dans les années soixante de fusionner ces

¹⁷⁸ Tout comme Raymond Barbeau, le Canada français libre dont rêve Raoul Roy englobe l'Acadie et les territoires à majorité francophone du Nord de l'Ontario qui forment, avec le Québec, une «aire francophone continue». Le nationalisme de Roy n'est donc pas un nationalisme «québécois» et cherche à libérer le Canada français en tant que nation sociologique. Voir Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy, 1935-1965*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 2002, p. 168. Mentionnons d'emblée que nous devons beaucoup à ce mémoire pour la présente partie de notre recherche. Cette étude constitue la seule analyse exhaustive, à notre connaissance, qui a été faite sur la pensée de Roy.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁸⁰ Roy quittera le Parti ouvrier-progressiste en octobre 1947, de même qu'une grande partie des membres canadiens-français alors accusés de «déviation nationaliste, anti-marxiste» par la direction du Parti en raison de leur position favorable à l'autonomie provinciale et à une plus grande liberté d'action des Canadiens français au sein du Parti. Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 87.

deux idéologies. Premier intellectuel québécois à combiner libération nationale et libération sociale, Roy est un précurseur du tiers-mondisme québécois. Son nationalisme prime son socialisme, ce dernier étant néanmoins perçu comme un outil indispensable à une véritable libération de la nation. Roy insère le combat des Canadiens français pour leur indépendance dans la mouvance des pays en voie de décolonisation afin de légitimer son nationalisme, idéologie peu prisée par les intellectuels occidentaux depuis la Deuxième Guerre mondiale. Les analogies qu'il fait entre la condition canadienne-française et celle de différents pays colonisés lui permettent de critiquer la gauche antinationaliste (particulièrement celle de *Cité libre* et du Parti social-démocrate) qui refuse aux Canadiens français le droit à l'autodétermination alors qu'elle donne son appui, entre autres, à la lutte algérienne¹⁸¹. Ces analogies permettent aussi de dévoiler la situation dans laquelle évolue le Canadien français : « Voir le Québec comme une colonie est une façon de présenter sa situation de façon claire, de tromper la mystification qu'est la Confédération, de nommer les forces dominatrices, permettant ainsi de briser les chaînes plutôt que de se faire accroire que nous n'en portons plus¹⁸². » Dire la situation coloniale est le premier pas vers son dépassement.

Selon Mathieu Lapointe, malgré le contenu gauchisant de son nationalisme, Raoul Roy fut, avec l'École historique de Montréal, une des « courroies de transmission » de la structure de pensée groulxiste aux tiers-mondistes québécois évoluant autour de *Parti pris*¹⁸³. La forte imprégnation groulxiste de la pensée de Roy s'explique par sa lecture des ouvrages du chanoine dont il est un admirateur, surtout durant la deuxième moitié des années trente et la première partie des années quarante, et par la lecture intensive qu'il fait de *L'Action française* de Montréal, de *L'Action canadienne-française* et de *L'Action nationale* lors d'un séjour à Montréal vers 1934-1935¹⁸⁴. La pensée de Roy en est une de transition vers le nationalisme québécois, alliant le langage nouveau de l'indépendance, du socialisme et de la décolonisation à certains traits plus

¹⁸¹ Alors que Michel Brunet perçoit les intellectuels canadiens-français prônant le pancanadianisme comme des individus assimilés à la majorité *canadian*, pour Roy, ils sont des « émigrés de l'intérieur » : « Un autre effet du colonialisme est que la Confédération bi-nationale favorise la rupture de certains éléments canadiens (français) d'avec leur milieu originel et leur permet de s'éloigner des luttes essentielles au progrès de leur peuple. En capitulant devant la réaction, ils se créent une situation d'émigrés de l'intérieur. » Raoul Roy (auteur présumé), « Propositions programmatiques de *La Revue socialiste* », *La Revue socialiste*, no 1 (printemps 1959), proposition 29, p. 18.

¹⁸² Raoul Roy, « Québec est une colonie ! Sus au colonialisme ! », *La Revue socialiste*, no 6 (automne 1962), p. 6.

¹⁸³ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 12-13. Lapointe fait cette affirmation après avoir décrit l'hypothèse d'André-J. Bélanger sur la persistance de la structure de pensée groulxiste chez les partipristes, hypothèse que nous avons reprise dans la première partie du présent chapitre.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 52, 54 note 60 et p. 66-67. Ajoutons que les deux hommes échangent quelques lettres entre 1937-1939.

près du nationalisme canadien-français groulxiste et radical des années trente. Certains aspects de sa pensée dont sa méfiance et son ressentiment déclarés face à l'immigration, sa conception sociologique, voire ethnique de la nation et son laïcisme modéré auront pour résultat de limiter son influence directe sur la génération montante en quête d'un nationalisme détaché de tout lien avec celui des traditionalistes¹⁸⁵. La pensée de Roy, et le «composé idéologique» qu'il a élaboré liant socialisme et indépendance, contient néanmoins un potentiel de radicalisation que des jeunes intellectuels sauront reconnaître et adapter à leur vision du monde¹⁸⁶.

3.2.1 Pour un «socialisme de construction»

En voulant fusionner indépendance et socialisme, Roy devait inévitablement se détourner du socialisme classique qui fait peu de cas de l'identité nationale, la cause des travailleurs devant plutôt passer par une solidarité internationale. De plus, la conception classique du socialisme réduit à sa dimension économique l'oppression que subit le travailleur, occultant par le fait même la dimension culturelle chère à Roy. C'est chez les théoriciens tiers-mondistes (surtout Frantz Fanon, Jacques Berque et Albert Memmi) que cet intellectuel trouve les fondements d'une nouvelle pensée de gauche qui tient compte de l'appartenance nationale¹⁸⁷. Au contraire de Marx et Engels, Roy croit que le sentiment d'appartenance des travailleurs à la nation prime la conscience de classe et qu'une solidarité internationale, détachée de tout sentiment national, est une illusion. L'unité des travailleurs passe obligatoirement par une solidarité «inter-nationale», entre nations indépendantes et égales. Le prolétaire doit tout d'abord appartenir à une collectivité libre pour pouvoir ensuite s'ouvrir à une vaste solidarité prolétarienne. Cette solidarité prolétarienne dans la lutte mondiale contre le capitalisme est donc possible uniquement si les prolétaires des pays impérialistes appuient la lutte des nations colonisées contre l'impérialisme¹⁸⁸.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 190-192, 195.

¹⁸⁶ Jean-Marc Pottle, co-fondateur de *Parti pris*, affirme être devenu indépendantiste au contact d'André Major et de Raoul Roy, qu'il rencontra probablement par l'intermédiaire de Major qui milita au sein de l'ASIQ en plus d'écrire deux articles dans *La Revue socialiste* avant de participer lui aussi à la fondation de *Parti pris*. Le docteur et écrivain Jacques Ferron milita aussi dans l'ASIQ en plus d'écrire dans *La Revue socialiste*. Il collabora ensuite assez régulièrement à la revue *Parti pris* en plus de tenir une correspondance avec certains partipristes. On peut croire, sans toutefois en exagérer l'importance, que Ferron, Pottle et Major ont pu être les passeurs de certains thèmes de la pensée de Roy vers *Parti pris*. Des jeunes ayant participé aux rencontres qu'organisait Roy se retrouveront aussi dans le premier FLQ et au RIN. Voir Jean-Marc Pottle, «Introduction», dans *Un parti pris politique...*, p. 13 et Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 122-123, 125, 192.

¹⁸⁷ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 160-161.

¹⁸⁸ Raoul Roy (auteur présumé), «Propositions programmatiques...», propositions 82 à 85, p. 29-30; Raoul Roy, «Trahison du socialisme», *La Revue socialiste*, no 2 (automne 1959), p. 5-6, 7.

Pour Roy, un véritable socialisme prend sa source dans la nation; la sauvegarde de la culture et de l'identité nationale est un objectif fondamental de la lutte de décolonisation. Il faut sauver tant «l'âme» que le corps des prolétaires, ce que ne pourrait garantir une révolution socialiste pancanadienne, nord-américaine ou mondiale¹⁸⁹ :

Pour ne pas sacrifier l'être humain à un socialisme mythique, au lieu d'édifier un socialisme concret, et pour que la plénitude de la vie matérielle et culturelle soit atteinte, il faut que soient créées les conditions politiques et économiques qui tiennent compte de tout l'homme et de tous les facteurs de la vie sociale. C'est pourquoi il importe que la révolution au Québec soit socialiste de contenu mais nationale de forme, afin de favoriser l'épanouissement d'une culture latine d'expression française qui pourra vaincre totalement l'envahissement d'un système où prime [sic] le profit et l'aliénation au gigantisme niveleur d'un mode de vie mercantiliste; ennemi de la culture authentique¹⁹⁰.

Comme nous le laisse entrevoir cette citation, le socialisme de Roy n'est pas qu'un outil de reconquête économique, il est aussi un humanisme, aspect que développeront davantage les partipristes aux dépens de l'économique. Pour Roy, l'instauration du socialisme permettra à la culture canadienne-française de survivre, tout en se modernisant, échappant à la force uniformisatrice et aliénante du capitalisme. Il est évident pour cet intellectuel que jamais la civilisation industrielle ne sera mise au service de la personne humaine¹⁹¹, postulat qui rend le socialisme nécessaire à l'émancipation complète du groupe (par la reconquête de son économie) puis de l'individu (en instaurant une plus grande justice sociale). Pour joindre le national et le social, Roy décrit, avant les sociologues Marcel Rioux et Jacques Dofny, la nation canadienne-française comme une «classe ethnique», une «nation presque entièrement prolétarisée¹⁹²». Le travailleur est opprimé comme travailleur et en tant que Canadien français. En écartant ainsi la stratification sociale présente au sein de la société et en décrivant les éléments de la classe bourgeoise comme des collaborateurs de l'oppression étrangère, Roy pouvait présenter l'indépendance comme une libération nationale et sociale, complétée une fois un régime socialiste instauré¹⁹³. Comme nous l'avons vu en introduction, *Parti pris* aussi aura tendance à simplifier les divisions de classe au sein de la nation pour les mêmes raisons idéologiques.

¹⁸⁹ Raoul Roy (auteur présumé), «Propositions programmatiques...», proposition 56, p. 23; Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 163-164.

¹⁹⁰ Raoul Roy (auteur présumé), «Propositions programmatiques...», proposition 54, p. 22-23.

¹⁹¹ *Ibid.*, proposition 14, p. 15.

¹⁹² Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 167.

¹⁹³ La première proposition du manifeste politique de *La Revue socialiste* se lit ainsi : «L'humanité est divisée par deux luttes constantes et enchevêtrées : verticalement entre peuples subjugués ou opprimés et nations impérialistes ou expansionnistes, horizontalement entre travailleurs exploités et couches sociales bourgeoises ou dirigeantes. Ces deux combats varient d'intensité selon les temps et les lieux ou se démêlent, s'éclaircissent parfois jusqu'à ne former qu'une seule bataille principale : dans un camp un peuple presque entièrement prolétarisé, dans l'autre une grande

La nature du socialisme prôné par Roy demeure vague, la plupart des articles publiés dans *La Revue socialiste* visant plutôt à démontrer la nécessité de l'indépendance et le caractère colonial de la situation canadienne-française¹⁹⁴. À tout le moins, le socialisme qui sera mis sur pied dans un Canada français libre sera adapté à ses besoins concrets, Roy affirmant qu'à la façon des pays d'Afrique qui ont su imaginer une «voie africaine du socialisme», il faut trouver une «voie québécoise du socialisme¹⁹⁵». Alors que dans les pays aux économies avancées les socialistes prônent un socialisme de redistribution égalitaire des richesses, dans les pays en voie de décolonisation, où l'économie reste largement à bâtir, il faut mettre au point un «socialisme de construction», ou un «socialisme décolonisateur» comme le désignera Roy¹⁹⁶. Ainsi conçu, le socialisme est un moyen de moderniser les institutions de la nation canadienne-française, de veiller à une plus grande justice sociale et de reconquérir l'économie nationale par la socialisation de tous les secteurs contrôlés par des capitaux étrangers¹⁹⁷. Il est perçu comme un mode de gestion et de planification scientifique de l'économie, un système supérieur au capitalisme considéré instable, anarchique. L'instauration d'un socialisme québécois entraînerait une croissance juste et ordonnée, une «industrialisation forcée» qui permettrait à la nation canadienne-française de combler le retard accumulé. Ce socialisme n'est donc pas centré sur la lutte des classes, il ne vise pas l'abolition de la propriété privée et la socialisation prévue ne dépasse guère celle présente dans une économie mixte¹⁹⁸. Lorsque les partipristes s'approprièrent son terme de «socialisme décolonisateur» et lui donneront une signification plus radicale, plus proche de leur idéal d'autogestion, Roy se questionnera sur la pertinence de conserver le terme «socialisme» pour désigner sa doctrine de libération collective¹⁹⁹. Roy est alors dépassé sur sa gauche par un mouvement dont la radicalisation lui est en partie due.

bourgeoisie en forte majorité étrangère. Tel est le cas des Canadiens (français) actuellement.» Raoul Roy (auteur présumé), «Propositions programmatiques...», proposition 1, p. 13.

¹⁹⁴ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 8, 170.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹⁷ La proposition 60 du manifeste politique de *La Revue socialiste* donne pour objectif prioritaire «la socialisation des grandes industries, des mines, des banques, de l'assurance, de l'électricité, du téléphone, de la distribution de gaz, de la fabrication des boissons alcoolisées, des transports et des communications, ainsi que des autres services publics et vitaux de la nation, par l'État du Québec uniquement.» Raoul Roy (auteur présumé), «Propositions programmatiques...», p. 24.

¹⁹⁸ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 171-173.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 194. Voir Gabriel Gagnon, «Pour un socialisme décolonisateur», *Parti pris*, vol. 4, no 1 (septembre-octobre 1966), p. 40-56.

3.2.2 *Volontarisme et urgence de la décolonisation*

À la suite de l'École historique de Montréal, Raoul Roy refuse de voir la Confédération comme un pacte entre deux nations qui aurait échoué. Elle est plutôt une réussite pour l'élément colonialiste, un prolongement de la Conquête, une structure voilant le véritable état d'asservissement du Canada français. Le Canada français doit d'abord sortir de ce carcan, retrouver son «agir (par soi) collectif» pour pouvoir ensuite instaurer un socialisme de construction qui complétera la libération du groupe et de l'individu :

Concourir à maintenir le cul-de-sac des cadres colonialistes confédératifs, c'est se faire les pantins du colonialisme qui nous humilie de toutes les façons. Le rejet de la libération nationale collective, c'est la négation de l'homme dans l'homme commune à tous les colonialismes dans le monde. On rejoint l'ordre ontologique : être ou ne pas être. L'aliénation, c'est ce qui nous empêche d'être. C'est pourquoi la plénitude de l'être et la liberté sont à rechercher avant tout, et pourquoi les peuples recherchent d'abord la plénitude de leur être collectif²⁰⁰ !

Le schéma séguiniste est repris, mais Roy rompt avec son pessimisme et lui ajoute «une forte dose de volontarisme combattant²⁰¹». Il critique le caractère déterministe de l'interprétation du devenir de la nation développée par l'École historique de Montréal, y voyant une source d'immobilisme. À l'heure de la révolution cubaine, la résistance de la petite île devant l'impérialisme américain fait dire à Roy qu'avec de l'audace, tout peuple peut reconquérir et conserver sa liberté :

Castro prouve au monde entier que les prétendus gens “sages” et “pondérés”, tels nos André Laurendeau et nos Michel Brunet, pour n'en citer que deux, ne représente [sic] qu'une forme chloroformante [sic] du conservatisme et de l'immobilisme. Non seulement il ne faut pas les écouter, mais il faut si possible les faire taire. Nos soi-disant “gens raisonnables” qui ridiculisent l'idée de l'indépendance du Québec ne sont en somme que de pauvres timorés qui manquent de confiance en l'homme; une caractéristique des gens de droite parmi les plus détestables. En politique TOUT est possible²⁰² !

Le volontarisme combattant de Roy le mènera à considérer la possibilité de combiner son action idéologique à une action plus concrète. Les derniers mois de 1962 et les premiers de 1963 sont marqués par une intensification des revendications nationalistes et une radicalisation de

²⁰⁰ L'équipe de la revue, «L'aliénation anticléricale de *Cité libre*», *La Revue socialiste*, no 5 (printemps 1961), p. 18.

²⁰¹ Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 144.

²⁰² Raoul Roy, «La Révolution de Cuba», *La Revue socialiste*, no 4 (été 1960), p. 51-52. Dans un autre article, Roy insiste, à la suite de Brunet, sur l'importance pour les Canadiens français de prendre conscience du faible poids politique qu'ils possèdent dans la Confédération. Après l'avoir longuement cité, Roy simplifie ainsi la pensée de l'historien néo-nationaliste : «Avec Brunet, un pas en avant est fait. Malheureusement, il se prononce contre l'indépendance du Canada français. C'est pourtant à cette conclusion qu'on aboutit en étudiant son interprétation de notre histoire et de notre situation politique ! M. Brunet croit-il aux sursauts rédempteurs dans l'histoire des peuples ? Nous ? Oui !» Raoul Roy, «Québec, une sous-colonie ?», *La Revue socialiste*, no 3 (hiver 1959-60), p. 55.

l'avant-garde indépendantiste, conjoncture favorisant l'adoption par les jeunes radicaux du discours anticolonialiste. Les manifestations nationalistes entourant les déclarations incendiaires de Daniel Gordon, président du Canadien National²⁰³, la formation du «Réseau de résistance» puis du FLQ et l'explosion des premières bombes, tous ces faits indiquent qu'un sentiment d'urgence s'installe dans les milieux indépendantistes²⁰⁴. De plus, le départ de Marcel Chaput et de ses partisans du RIN pour fonder le PRQ indique que le contenu de l'indépendance tend de plus en plus vers la gauche. Le sixième numéro de *La Revue socialiste*, paru à l'automne 1962 s'inscrit dans ce climat d'effervescence et se distingue des autres numéros par le ton et les positions adoptés.

Dans son article intitulé «Efficacité de la violence», Roy développe l'idée d'utiliser une violence symbolique et de sortir des cadres de la légalité suite à la piètre performance de Marcel Chaput lors des élections partielles de novembre 1962²⁰⁵. Roy mentionne que plusieurs indépendantistes croient que l'indépendance ne peut être acquise sans sortir des cadres légaux établis par le colonisateur, qu'il est impossible d'arriver rapidement à l'indépendance en se limitant à l'action électorale, les partis traditionnels étant soutenus par les capitaux étrangers et la petite bourgeoisie :

À moins que les indépendantistes québécois se contentent d'élections en élections d'un petit pourcentage du vote, comme en récoltent les "independantistas" de Puerto Rico, il va être nécessaire d'envisager d'autres formes d'action plus susceptibles d'ébranler et de détraquer l'appareil d'occupation colonialiste au Québec. Car à chaque fois que le vote indépendantiste semblera monter plus haut que ce bas pourcentage – confortable en somme pour le colonialisme, – des "concessions" seront faites qui paraîtront importantes, mais, en réalité, connaissant la mythomanie de notre petite bourgeoisie collaborationniste et illusionniste, ce ne seront que de pauvres symboles et la réalité du pouvoir politique demeurera toujours entre les mains des francophobes d'Ottawa²⁰⁶.

L'efficacité doit maintenant primer sur la légalité des moyens utilisés. La manière dont les indépendantistes accéderont au pouvoir importe peu, puisque dans la lutte anticolonialiste, toutes les tactiques sont légitimes. Il faut lier la parole au geste, combiner action idéologique et coups d'éclats afin de rejoindre le peuple et frapper son imaginaire. Roy propose de mettre sur

²⁰³ Ce dernier avait déclaré qu'il ne pouvait trouver dans son personnel aucun Canadien français apte à occuper l'un des 28 postes supérieurs de l'entreprise.

²⁰⁴ Le texte «Les armes à la main» d'André Major est un bon exemple de l'impatience qui s'empare des jeunes indépendantistes. André Major, «Les armes à la main», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 83-91

²⁰⁵ Chaput s'était présenté en tant que candidat «indépendantiste indépendant» et non sous la bannière du RIN. Cette décision de Chaput entraîne une crise interne au RIN qui mènera à son départ du mouvement en décembre 1962 pour fonder le PRQ. Sur cette crise, voir André d'Allemagne, *Le RIN de 1960 à 1963...*, p. 57-61.

²⁰⁶ Raoul Roy, «Efficacité de la violence», *La Revue socialiste*, no 6 (automne 1962), p. 23; Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 176.

piéd un journal indépendantiste populaire, «même populacier» et de multiplier la distribution de tracts, avec quoi doivent coïncider «des coups-chocs très spectaculaires contre le colonialisme outaouais et même contre Québec si cela s'avérait utile pour le forcer à agir²⁰⁷». Le ton populiste de la revue s'exacerbe, de même que la critique des élites en place. Roy insiste sur la nécessité d'une action psychologique afin de créer au sein du peuple un climat de révolte. Le vocabulaire utilisé par l'auteur évoque moins la nécessité d'une prise de conscience au sein du peuple qu'un quasi-conditionnement de ce dernier, le poids de la domination coloniale et la nécessité de renverser cette situation rendant superflue toute nuance dans le discours tenu :

Il importe d'abord d'enseigner au peuple tout ce qu'a de néfaste l'écrasement du Canada français par le colonialisme politique outaouais. Il faut que le colonialisme en vienne à être reconnu, dans le peuple, par l'image, constamment répétée, d'un monstre avide de pouvoir, de domination et d'argent : un ogre sadique qui ne sera pas satisfait tant que le peuple canadien-français ne sera pas complètement subjugué et disparu. Il faut créer un état d'esprit anticolonialiste fervent, et en venir au Canada français à ce que le colonialisme outaouais soit synonyme de pieuvre sinistre qu'il faut arriver à étrangler à la fois par la ruse et par la force pour jouir enfin de la liberté. Alors, il nous restera à stigmatiser et à mettre à nu les félons de tous poils en montrant au peuple le rôle équivoque joué par les uns et la trahison flagrante des autres²⁰⁸.

Devant l'inertie d'une élite colonisée mentalement et culturellement, l'indépendance doit passer par le peuple «resté sain²⁰⁹». Le mouvement indépendantiste doit aller vers les masses, lancer des campagnes d'éducation populaire afin de lui faire découvrir les fondements même de son asservissement.

La démarche de Roy, comme il le dit lui-même, en est une de «déblayage idéologique». Elle est celle d'un précurseur. En tentant de concilier le national et le social, par son volontarisme combattant, ses préoccupations culturelles et identitaires, ses réflexions sur l'efficacité de la violence et l'action électorale, par sa volonté d'atteindre le peuple et de lui insuffler un sentiment de révolte, Roy élabore l'ossature d'un indépendantisme de gauche que reprendront les radicaux

²⁰⁷ Raoul Roy, «Efficacité de la violence»..., p. 25. Cet article de Roy tire des leçons d'une campagne de barbouillage et de graffitis faits sur des panneaux de signalisation routière bilingues qui aurait contribué à forcer le gouvernement du Québec à adopter une version adaptée du code de signalisation routière international. Comme le souligne Mathieu Lapointe, Roy a probablement contribué, par le ton et l'idéologie de sa revue, à l'éclosion du premier FLQ, mais il ne fut vraisemblablement jamais impliqué directement dans sa formation ou ses activités. La position de Roy sur l'utilisation de la violence politique est assez ambiguë. Voir Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 122-123, 176 note 117.

²⁰⁸ Raoul Roy, «Québec est une colonie ! Sus au colonialisme !»..., p. 6.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 6. Voir aussi Mathieu Lapointe, *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy...*, p. 149-150.

autour de *Parti pris* tout en l'adaptant en fonction de leur contestation plus globale²¹⁰. Avec Roy, l'idée d'indépendance devient l'expression d'une volonté de libération totale.

Nous avons tenté dans ce chapitre de montrer comment le discours tiers-mondiste québécois, malgré le fait qu'il puise une grande partie de ses influences dans des idéologies développées à l'extérieur du Québec, s'insère dans l'évolution du discours nationaliste canadien-français et québécois. De Lionel Groulx aux tiers-mondistes québécois, le sens de la notion de liberté change, la façon de penser le rapport entre l'individu et le groupe se modifie, mais la nation, même si sa définition évolue, demeure le seul cadre d'intégration de l'individu qui est envisagé. La primauté du national et les préoccupations identitaires sont constantes. Chaque intellectuel ou groupe d'intellectuels ici présentés apporte un aspect nouveau au discours nationaliste l'ayant précédé, le modifiant ou l'adaptant en fonction de sa vision du monde et du contexte intellectuel dans lequel il évolue.

Il est intéressant de voir que Groulx et les historiens de l'École historique de Montréal avaient déjà observé, sans avoir les écrits de Fanon, Memmi ou Berque pour s'en inspirer, plusieurs traits de comportement chez le Canadien français qui se retrouvent dans le portrait du colonisé québécois. Cette situation illustre que le discours tiers-mondiste élaboré outre-mer a procuré aux indépendantistes radicaux un vocabulaire leur permettant de préciser leur définition de la réalité québécoise et d'aborder certaines préoccupations traditionnelles sous un nouvel angle d'analyse. De plus, ce discours se prolonge alors dans l'action et par leurs soulèvements successifs et leur libération, des pays comme Cuba, l'Algérie et plusieurs pays africains prouvent aux indépendantistes québécois que l'acquisition de l'indépendance nationale est possible et ce en dépit des rapports de force souvent défavorables. Prenant conscience des limites structurelles pour mieux les refuser, la démarche tiers-mondiste est teintée de volontarisme : c'est l'homme, une fois conscient de sa situation, qui fait son histoire. L'action du peuple éveillé peut bouleverser les structures qui limitent la liberté de la nation et de l'individu. Pour les tiers-mondistes gravitant autour de *Parti pris*, jauger la dépossession et la dépersonnalisation de l'être canadien-français, en faire le portrait, est un moyen de prendre toute la mesure de la tâche à entreprendre pour que puisse s'émanciper cet être minoritaire, pour qu'il puisse devenir l'être

²¹⁰ Les partipristes reconnaissent Roy comme un précurseur, comme le premier à avoir perçu le potentiel révolutionnaire de l'idée d'indépendance. Voir *Parti pris*, «Manifeste 64-65», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 5-7.

majoritaire québécois. La décolonisation est une lutte qui doit se faire sur tous les fronts, particulièrement sur celui de l'identité. Ces intellectuels plongent dans l'inconscient collectif pour y débusquer les effets du colonialisme, entreprise de désaliénation qui doit rendre le Québécois à lui-même et déboucher sur la création d'une nouvelle conscience communautaire, d'un nouveau «Nous» qui saura se réapproprier son milieu, le façonner à son image.

CHAPITRE II : PORTRAIT DU COLONISÉ QUÉBÉCOIS

Le peuple canadien-français n'a jamais été maître de sa destinée. N'ayant jamais connu la liberté, il semble plus enclin à la craindre. Pour les tiers-mondistes québécois, le fait de n'avoir connu que le régime colonial, français puis britannique, n'a pu que peser lourdement sur la psychologie de la collectivité¹. Sur le plan individuel, grandir au sein d'une société dominée implique que, dès son jeune âge, le Canadien français intériorise l'état d'asservissement dans lequel est placé son groupe. Il développe des attitudes et des traits de comportement typiques des colonisés, similaires à ceux rapportés par les théoriciens tiers-mondistes d'outre-mer². Sa condition de colonisé détermine sa manière d'être. Le Canadien français souffre, sans toutefois en être conscient :

Il y a une souffrance canadienne-française – sourde et minérale dans tous les yeux affairés, comme dit le poète Gaston Miron –, une souffrance qu'aucune lyre jamais ne parviendra à rendre prestigieuse car elle n'est pas de celles qui trempent les héros, qui portent des décorations, qui enflamment les livres d'Histoire. Nous souffrons de la souffrance diffuse et rampante des vaincus et des expropriés du monde; d'une souffrance qui ne sait pas encore qu'elle est souffrance. Nous ne savons pas, puisqu'on nous dit heureux, que d'une invisible blessure s'écoule notre vie même³.

Enrayer cette souffrance, refuser cette «privation d'âme⁴» implique une prise de conscience par le peuple du phénomène global qu'est le colonialisme. Pour les tiers-mondistes, dresser le portrait du colonisé québécois se situe dans une vaste entreprise de démystification. Il faut comprendre les mécanismes qui sous-tendent la difficulté d'être du Canadien français pour pouvoir reconquérir toutes les dimensions de son identité, le rendre à lui-même pour qu'il puisse enfin se définir par lui-même. Le portrait brossé est sombre, mais pour ces intellectuels, cette démarche est un prélude nécessaire à l'action : «La découverte et l'analyse de nos déficiences, lorsqu'elles dépassent leur pure description pour se faire recherche de leurs origines, dessine en quelque sorte la forme en creux de l'action à faire. Cette prospection de notre présent n'est donc pas seulement une œuvre de connaissance, elle trace déjà les voies de la tâche d'aujourd'hui et de demain⁵.» À la suite d'Albert Memmi et de l'importance que prit son *Portrait du colonisé* au sein

¹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*. Montréal, Éditions Renaud-Bray, 1966, p. 17; Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 64.

² André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 93.

³ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*. Montréal, L'Hexagone, 1972, p. 92.

⁴ Jean-Marie Domenach, «Le Canada français. Controverse sur un nationalisme», *Esprit*, vol. 33, no 335 (février 1965), p. 293.

⁵ Camille Limoges, «Éditorial : De l'homopoliticus à nous», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 5. Ce texte est une introduction au numéro thématique de *Parti pris* esquissant le portrait du colonisé québécois.

de divers mouvements de décolonisation, les tiers-mondistes sont parfaitement conscients de la portée que peut avoir «pour des hommes en lutte, la simple description, mais rigoureuse, ordonnée, de leurs misères, de leur humiliation et de leur condition objective d'opprimé⁶». Ainsi placé devant son portrait, forcé à se voir tel qu'il est vraiment, le Canadien français devrait en venir à refuser cette image qui lui est présentée. En cherchant à comprendre la nature de sa condition, il saisira le lien intrinsèque entre sa situation et celle de son groupe, puis agira de façon à se donner une nouvelle image de lui-même et de sa société. Ce nouvel homme, le Québécois, ne peut être que le produit d'une société libérée et humanisée. Dans cette démarche de dévoilement, les intellectuels autour de *Parti pris* utilisent les mêmes instruments, les mêmes concepts qu'ils ont utilisés pour leur propre introspection personnelle, combinant phénoménologie existentialiste et psychanalyse. Comme le note André-J. Bélanger : «De l'angoisse individuelle, il y a eu passage à une investigation plus globale mais sans entraîner un remaniement important dans l'emploi des instruments d'analyse. Il demeure encore une forte propension à expliquer le social à partir des péripéties qui marquent l'histoire des psychologies prises individuellement, réflexion de la conscience du sujet sur une présumée conscience collective⁷.» Cette approche psychanalytique cadre avec la quête identitaire des tiers-mondistes : on tente de récupérer dans l'inconscient collectif ce qu'il y a d'authentique pour fonder un nouveau collectif de référence.

Le présent chapitre porte donc sur ce portrait du colonisé québécois, sur cette tentative par certains tiers-mondistes québécois de synthétiser les effets pernicieux du colonialisme sur l'identité et la culture du Canadien français. Les thèmes qui seront abordés ici tiennent dans ces quelques vers de Gaston Miron où les termes «CECI» et «non-poème» résument la condition de l'homme d'ici et expriment son mal-être :

CECI est agonique
CECI de père en fils jusqu'à moi

Le non-poème
c'est ma tristesse
ontologique
la souffrance d'être un autre

⁶ Albert Memmi, «Préface de l'auteur à l'édition de 1966», dans *Portrait du colonisé*. Précédé de *Portrait du colonisateur* et d'une préface de Jean-Paul Sartre. Paris, Gallimard, 2004 [1957], p. 14.

⁷ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 148.

Le non-poème
ce sont les conditions subies sans espoir
de la quotidienne altérité

Le non-poème
c'est mon historicité
vécue par substitutions

Le non-poème
c'est ma langue que je ne sais plus reconnaître
des marécages de mon esprit brumeux
à ceux des signes aliénés de ma réalité

Le non-poème
c'est la dépolitisation maintenue
de ma permanence⁸

Nous décrirons «l'homme agonique»⁹ en nous penchant sur sa dépossession et sa dépersonnalisation, tout en tentant de bien cerner en quoi ces deux phénomènes sont intimement liés et constituent les fondements de son aliénation. Nous aborderons le thème tiers-mondiste de la mise à l'écart de l'histoire subie par la société colonisée, carence révélant toute l'ampleur de sa dépossession. Suivra une analyse de la notion d'altérité envahissante comme signe de la dépersonnalisation du colonisé. Nous nous pencherons ensuite sur les notions d'ambiguïté identitaire et d'ambivalence, autres symptômes de l'aliénation vécue par le Canadien français. Il sera aussi question du thème de la fuite du réel chez le Canadien français, de sa tendance à vouloir se détourner de son quotidien délabré à travers divers comportements compensatoires et par la fabrication de mythes. Nous terminerons ce chapitre en nous arrêtant sur l'idée tiers-mondiste que l'état de la langue du peuple est le miroir de sa condition sociale. Fondement de l'identité d'un peuple, sa langue afficherait donc les stigmates de son aliénation. Avant de passer à l'examen de ces diverses composantes du portrait du colonisé québécois, attitudes et

⁸ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 125-126.

⁹ L'«homme agonique», titre d'un poème de Miron, est entre la vie et la mort, sans que la mort soit l'issue certaine de son état. L'«agonique», comme l'affirme Jean-Christian Pleau, «est foncièrement ambivalent, c'est un moment d'incertitude, peut-être de crise, mais qui pourrait fort bien se résoudre du côté de la vie – et de l'utopie [...]». À partir de l'étymologie du mot «agonique», et à la lumière du poème «L'homme agonique» qui est au centre de son étude, Pleau ajoute d'autres dimensions à ce terme : celles de l'homme agonique comme «loueur», qui va affronter son adversaire, ou comme «comédien» ou «joueur», dimensions qui coïncident avec l'image du «poète-fou-du-roi» présente dans le poème de Miron. Voir l'analyse de Pleau sur le terme «agonique» dans la poésie de Miron dans *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*. Montréal, Fides, 2002, p. 160-170.

comportements souvent communs à tous les colonisés, il nous semble approprié de voir ce qui rend particulière, pour les intellectuels ici étudiés, la condition coloniale de leur collectivité.

1) Spécificité de la situation coloniale québécoise

*est-ce ma faute à moi si je souffre d'une terre à naître
d'une terre occupée
d'un mal qui est le bien des autres
d'une mort qui nourrit la vie des autres
oui je sais les vraies blessures ont la noble déme-
sure d'un vin malheureux elles sont belles elles
émeuvent et nos blessures sont grises muettes
elles sonnent faux*

*est-ce ma faute à moi si nous mourons de vivre à
demi si notre malheur est la demi-vérité de notre
confort
nous n'aurons même pas l'épithète des décapités des
morts de faim des massacrés nous n'aurons été
qu'une page blanche de l'histoire¹⁰*

Les blessures «grises» et «muettes» du Canadien français expliquent le malaise de plusieurs intellectuels face à la rhétorique tiers-mondiste ici étudiée. Présenter la société canadienne-française comme une colonie ne pouvait être fait sans adapter le discours tiers-mondiste à la situation spécifique du Québec. En réponse aux critiques, particulièrement celles des citélibristes, les tiers-mondistes québécois s'appliquent à démontrer que, si le Québec n'est pas l'Algérie, il n'en demeure pas moins une société dominée et exploitée. Pour les tiers-mondistes québécois, le Québec forme une société inachevée dont le développement fut brisé par la Conquête. Toutefois, la colonisation subie est elle aussi incomplète, mitigée. Le Québec appartient en partie au modèle de développement des sociétés occidentales, en tant qu'ancienne colonie de peuplement, en plus de voir sa situation participer de plusieurs traits spécifiques aux colonies d'exploitation, étant asservi et mis à l'écart de l'histoire à un moment de son évolution¹¹. Société de l'entre-deux, elle participe au mouvement universel de décolonisation, mais sa révolution ne pourra se faire que selon un style bien à elle, un style qui tiendra compte de l'ensemble de sa réalité : une société colonisée, quoique appartenant à la réalité et aux valeurs

¹⁰ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec* suivi de *L'afficheur hurle de L'inavouable* et de *Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 114.

¹¹ Pierre R. Desrosiers, «Le castor rouge». La genèse et le développement de la pensée politique et sociale de Henri Bourassa», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 160-162.

occidentales. Explorer la spécificité de la situation coloniale vécue répond à une nécessité, car c'est dans ses particularités que se terrent les éléments pouvant mener à son dépassement¹². La décolonisation projetée sera québécoise : elle s'effectuera sur le territoire national qu'est le Québec et suivant une manière propre et adaptée à la situation particulière du colonisé québécois.

Tout l'argumentaire que ces intellectuels ont échafaudé durant la période retenue se base sur un principe : toute domination est relative et spécifique. Albert Memmi, répondant à la question «Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?» lors d'un entretien avec des étudiants de l'École des hautes études commerciales de Montréal, présente ce principe qui permet aux tiers-mondistes québécois de justifier leur discours : «Il est évident que l'on n'est pas dominé dans l'absolu, mais toujours par rapport à quelqu'un, dans un contexte donné. De sorte que même si l'on est favorisé comparativement à d'autres gens et à un autre contexte, on peut parfaitement vivre une domination avec toutes les caractéristiques habituelles de la domination, même les plus graves¹³.» Suivant ce postulat, une situation de domination ou de colonialisme ne peut plus uniquement être associée à la misère matérielle : les Canadien français, même s'ils peuvent être considérés comme «les colonisés les plus riches du monde¹⁴», demeurent malgré tout des colonisés. Une des caractéristiques de la situation canadienne-française, partagée avec celle des Noirs américains, est donc d'être un groupe dominé sur une terre de richesse :

Exploité comme producteur et comme consommateur, exclu des décisions tant politiques qu'économiques, agressé dans sa langue et sa culture, le travailleur québécois participe d'une certaine façon de la prospérité nord-américaine (son statut est enviable si on le compare à celui du travailleur des pays en voie de développement; mais il n'y participe que comme un être de seconde zone, comme un domestique qui mange dans la cuisine des maîtres). De son confort relatif, il est colonisé, exploité, inférieurisé¹⁵.

Pour les tiers-mondistes québécois, que le Canadien français profite de certains aspects de la société industrielle, qui s'est d'ailleurs construite sans sa participation, ne change rien au fait qu'il souffre de «vivre à demi». Qu'il profite d'un niveau de vie enviable ou non, l'être dominé en est un de carences¹⁶. Lorsqu'il s'interroge sur sa condition et la situe dans son environnement

¹² Albert Memmi, «Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?» (1967), dans *L'homme dominé (le Noir, le Colonisé, le Prolétaire, le Juif, la Femme, le Domestique)*. Édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1986 [1968], p. 92-93.

¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴ Marcel Rioux, *La question du Québec*. Édition revue et augmentée, Paris, Seghers, 1971 [1969], p. 9-10.

¹⁵ Le Mouvement de Libération Populaire et la revue *Parti pris*, «Manifeste 1965-66», *Parti pris*, vol. 3, nos 1-2 (août-septembre 1965), p. 18.

¹⁶ Après avoir lu *Dépossession du monde*, Gérald Godin écrit ces mots à Jacques Berque qui témoignent d'un malaise éprouvé initialement devant l'analogie Québec-Maghreb et de son appui, après réflexion, à l'idée que toutes les

immédiat, le Canadien français en vient à se sentir et à se vivre comme colonisé, comme «nègre blanc¹⁷». Il prend conscience que sa situation collective participe de traits communs, sur les plans économique, politique et culturel, avec ceux des pays colonisés. Tout comme les colonies africaines ou les pays d'Amérique du Sud, le Canadien français est engagé dans un processus de libération et il lutte pour la conquête de son identité à travers la (re)prise en main de son destin.

Une des particularités de la situation coloniale canadienne-française tient à la faiblesse du colonisateur canadien-anglais qui, en mal d'une identité distincte de celle que lui présente son voisin étasunien, se rabat sur la culture du colonisé comme pôle d'identification :

N'ayant ni langue, ni histoire, ni culture, ni institutions politiques qui leur soient propres, n'ayant non plus ni homogénéité, ni conscience nationale, les Canadiens anglais font d'étranges colonisateurs. Ils n'ont guère en commun que le fait de ne pas être Canadiens français et de se distinguer de ceux-ci en leur étant "supérieurs". Aussi, dans le conflit qui l'oppose à ses colonisés, le Canada anglais se sent-il menacé dans son existence même. C'est le cas paradoxal d'un colonisateur qui ne se définit guère que par rapport au colonisé¹⁸.

Le colonisateur canadien-anglais, en plus de chercher à se différencier culturellement de la société étasunienne, est lui-même dominé économiquement par cette nation. Ainsi, le Canada, qui n'est pas une nation selon les tiers-mondistes, mais bien une simple construction juridique, verrait sa raison d'être disparaître avec la fin du régime colonial et devrait, dans le cas échéant, soit s'écrouler et s'assimiler aux États-Unis, ou bien vivoter en tant qu'État fictif et satellite. André d'Allemagne résume ainsi l'ambiguïté de la situation coloniale du Québec découlant de la réalité nord-américaine : «Le colonisateur officiel, au Québec, est encore plus faible que le colonisé, mais sa faiblesse est simplement restée cachée. Aussi, bien que du strict point de vue politico-constitutionnel le colonisateur soit le Canada anglais incarné dans l'État fédéral, dans les faits[,] le colonisateur c'est l'Amérique anglo-saxonne. Le colonialisme, au Québec, est multiple

nations dominées partagent une certaine difficulté d'être, peu importe leurs différences de niveau de vie : «[V]ous avez écrit votre livre en pensant surtout ou en vous inspirant surtout de l'expérience du Maghreb et pourtant, des pages entières, des chapitres entiers de "dépossession" ont éveillé en moi et en bien de mes collègues des échos profonds. En intellectuel inquiet, je me suis demandé si nous ne nous annexions pas trop facilement les symptômes des colonisés et la logique que vous leur conférez. C'est la première fois, je crois, que l'on élabore une espèce de théorie de la décolonisation. Et comme toute nouveauté, elle effraie et on la met en doute. Même nous, certains canadiens-français, n'avons pas échappé à cette faiblesse. Mais à la réflexion, vos conclusions ne sont pas seulement belles, mais vraies, et vraies pour toute nation à laquelle on coupe les mains, ainsi la nôtre.» Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds Gerald-Godin, MSS-464/015/017. Lettre de Gerald Godin à Jacques Berque, 27 avril 1964.

¹⁷ Paul Chamberland, «M. Jean-Charles Harvey, un "mystique de la race"», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 57-58; Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 84.

¹⁸ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 25.

et confus¹⁹.» Cette faiblesse du colonisateur canadien-anglais l'a contraint à draper son régime colonial d'un voile «libéral», à mettre sur pied un «colonialisme de gentlemen²⁰».

Le caractère mitigé du colonialisme au Québec a pour conséquence que, plus qu'ailleurs, le régime se maintient grâce à la dépersonnalisation des colonisés. Il est évident pour les tiers-mondistes que les plus irréductibles ennemis de l'essor et de la libération du peuple canadien-français sont des Canadiens français, soit pour des raisons d'intérêt ou de conditionnement, symptôme d'une société dont les structures sont issues d'un colonialisme voilé²¹. Les Canadiens français qui profitent du régime refusent d'y voir une situation d'oppression et expliquent les problèmes de la société canadienne-française par des causes essentiellement internes. Selon eux, seule la société canadienne-française est à blâmer pour ses difficultés puisque le fédéralisme offre tous les outils nécessaires à son développement. De son côté, le peuple, qui aurait tout intérêt, selon les tiers-mondistes, à voir le Québec se libérer du carcan fédéral et œuvrer à l'établissement d'un socialisme québécois, demeure indifférent à la lutte supposément en cours. Cette inertie s'explique en partie par les particularités de la situation coloniale québécoise : «L'exploitation dont [le Québec] souffre est terriblement déguisée. Il est juste assez capitaliste pour oublier qu'il est colonisé, et juste assez colonisé pour oublier qu'il est victime du capitalisme. Politiquement, la confusion fédéraliste lui donne suffisamment de pouvoirs pour lui faire oublier qu'il n'est pas libre, mais moins de pouvoirs, cependant, que les pays asservis de l'Amérique latine²².» Les Canadiens français, mystifiés par un colonialisme «de gentlemen», ne saisissent pas que la liberté qu'ils croient leur, est en fait celle de l'Autre. Il n'y a pas absence de liberté depuis la Confédération, contrairement à d'autres situations coloniales, mais bien aliénation de la liberté des Canadiens français :

Un peuple qui éprouve un jour la servitude d'une occupation étrangère, ou il se résigne et s'assimile lentement à l'occupant, ou il chasse l'occupant. Mais il peut arriver que l'occupation, à la longue, se voile; que le conquérant, à la faveur d'une loi abstraite, devienne compatriote et que le conquis, dépersonnalisé, prenne abusivement une liberté issue du système qu'il a intériorisé pour sa liberté propre. C'est là notre histoire : notre dépersonnalisation est inséparable d'une aliénation de notre liberté²³.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26, 127.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 144; Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 7-8.

²² Michel Van Schendel, «La maladie infantile du Québec», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 30.

²³ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 85.

Dépossédé, le Canadien français n'a plus les moyens de façonner son milieu à son image et a progressivement perdu toute possibilité de discerner dans son environnement un quelconque reflet de lui-même. Après un certain temps, il n'est plus capable de percevoir son groupe comme capable d'agir seul, par lui-même : il se contente alors d'être au monde par procuration, à travers l'Autre. Perdant tous ses repères, le Canadien français perd pied :

Ce que la Conquête et l'occupation anglaise n'avaient pu accomplir : nous faire disparaître, l'apparente association dans la Confédération l'a réussi cent ans plus tard, mais de l'intérieur, comme un évanouissement. La dépossession s'est faite invisible. Telle est la spécificité de la condition canadienne-française, l'originalité de notre malheur. S'assimiler de fait, c'est mourir à soi pour renaître dans l'Autre; c'est trouver une nouvelle personnalité. Tandis que la chute est une absence à nous-mêmes et une fausse présence au monde; elle est un déracinement psychique, un *no man's land* intérieur, une errance de notre âme de peuple dans son exil canadien. C'est notre façon à nous de disparaître, par dissolution du Moi. La chute est le vertige de notre aliénation²⁴.

Le colonialisme «de gentlemen» atteint son but. Sans assimiler les Canadiens français, le Canadien anglais obtient néanmoins l'essentiel, soit «le pouvoir et la maîtrise sur les choses²⁵», pouvoir qu'il conservera puisqu'il forme la majorité de la population du pays. Plutôt que de s'assimiler, de mourir pour renaître dans l'Autre, le Canadien français fixe ses repères identitaires dans un passé mythifié et voit se dissoudre son identité avec le passage du temps et la transformation de la réalité ambiante qui s'accomplit sans lui. Aliéné, il croit vivre pleinement alors qu'il ne vit qu'à demi. Comme groupe, les Canadiens français ne sont plus en mesure de discerner leurs intérêts de ceux de l'Autre. Le colonialisme canadien-anglais est donc singulier jusque dans sa manière d'asservir.

La servitude du Canadien français, tempérée par une liberté qui n'est toutefois pas sienne, et ses blessures «grises» et «muettes», dissimulées par un niveau de vie enviable et la faiblesse du colonisateur, expliquent en partie pourquoi les tiers-mondistes ici étudiés insistent sur l'aspect identitaire, sur la dimension psychologique du discours de la décolonisation : ces éléments du discours offrent moins de prises aux critiques antinationalistes que les dimensions politiques et économiques²⁶. Comme le remarque alors Jacques Berque, les particularités de la situation coloniale québécoise poussent les intellectuels indépendantistes à insister davantage sur le «signe» :

²⁴ *Ibid.*, p. 50.

²⁵ Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille»..., p. 22.

²⁶ Comme le formule avec style Jean-Christian Pleau en parlant de la difficulté, même pour le plus sceptique des adversaires, de rester insensible au spectacle de l'aliénation présent dans la poésie de Gaston Miron : «C'est qu'on ne réfute pas un cri de douleur, du moins lorsqu'il se fait entendre avec certains accents.» Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise*..., p. 152.

Ils [les Québécois] sont coloniaux dans la mesure même où leur identité répugne à se fonder sur le folklorique et le résiduel, à quoi on voudrait les réduire. Corrélativement, leur revendication, qui ne peut que jusqu'à un certain point tirer argument de l'expression politique ou de l'exploitation économique, érige au premier chef l'argument de la dépersonnalisation : celles des mœurs, des styles, du langage. Elle est donc amenée dans beaucoup de cas à privilégier, au contraire, d'autres revendications sociales, le culturel sur l'économique et, en définitive, le signe sur la «réalité»²⁷.

Insister sur le signe, sur le culturel et l'identitaire, est donc une façon pour les tiers-mondistes québécois d'adapter l'idéologie développée outre-mer à la situation vécue par leur collectivité, une façon de lui donner un maximum d'efficacité. Toutefois, malgré le niveau de vie enviable du Canadien français, postulant que toute domination est relative et spécifique, les tiers-mondistes observent dans la situation canadienne-française les marques d'une dépossession matérielle, étape initiale menant à la dépersonnalisation du colonisé. Il est donc essentiel pour ces intellectuels de démontrer que le couple dépossession-dépersonnalisation, à la base du portrait du colonisé, peut faire partie du quotidien d'une société dont le niveau de vie est «élevé». Pour les tiers-mondistes québécois, le mal colonial n'est pas l'apanage des colonies du tiers-monde : le Canadien français en présente plusieurs symptômes.

2) Dépossession et dépersonnalisation : fondements du mal colonial

*étrange terre perdue pour ses habitants expropriés
expropriés du monde et de la joie
expropriés de leur présent de leur futur
expropriés de leur vivre et de leur mourir
expropriés de la colère et de l'amour*²⁸

Dans le discours tiers-mondiste québécois, traiter de la dépossession et de la dépersonnalisation du Canadien français, c'est faire état de son aliénation, la théoriser. Le couple dépossession-dépersonnalisation permet à ces intellectuels de sonder cette aliénation, de discerner ses causes profondes, mais surtout ses effets sur la conscience de l'homme canadien-français. La notion d'aliénation est politiquement galvaudée, voire omniprésente dans les discours gauchisants des années cinquante et soixante²⁹, ce qui contraint les tiers-mondistes québécois à tenter de préciser la nature de celle subie par le Canadien français, de démontrer qu'il s'agit bien d'un «vécu de conscience» similaire, malgré ses conditions particulières, à celui de tout colonisé :

²⁷ Jacques Berque, cité dans Marcel Rioux, *La question du Québec...*, p. 10.

²⁸ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 110.

²⁹ Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 152-153.

Quand nous disons qu'être canadien-français c'est être aliéné, nous n'exagérons rien, nous ne pratiquons ni de fausse analogie, ni de gratuite extrapolation. Nous reconnaissons un fait, un "vécu de conscience". L'aliéné ne vit pas, il survit. Il n'existe pas, il a son être au dehors de lui-même et donc du monde. S'il se perçoit comme aliéné, c'est la chance initiale d'une guérison. La saisie de l'aliénation s'opère dans une expérience complexe et à vrai dire trouble, expérience faite d'un désaccord profond entre les parties séparées du moi et qui par ailleurs ne cessent d'en appeler à la réconciliation, à l'intégration³⁰.

Cette façon de présenter l'aliénation vécue reflète l'influence de Gaston Miron sur les penseurs ici étudiés. Les tiers-mondistes gravitant autour de *Parti pris* intègrent la pensée de Miron qui «leur sert de trame aux théories exogènes de la décolonisation³¹». Miron donne au discours des Aimé Césaire, Albert Memmi, Jacques Berque et Frantz Fanon une assise locale, en plus d'être, lui-même et ses écrits, le catalyseur et le médiateur des échanges qui eurent lieu entre ces théoriciens et les tiers-mondistes québécois. La notion d'aliénation, principe directeur de son œuvre, y est présente essentiellement sous sa forme hégélienne : elle renvoie alors à l'idée de dépossession de soi, de ne plus s'appartenir, de devenir étranger à soi-même³². Il y a séparation entre l'homme et son milieu, entre ce que Miron désigne comme «le dedans et le dehors³³». Cette définition rejoint celle d'«aliénation culturelle», notion présente chez les tiers-mondistes d'outre-mer et les poètes de la négritude et que définit ainsi Marcel Rioux : «[...] l'aliénation culturelle se présente comme l'effet le plus insidieux, le plus sournois et, somme toute, le plus nocif de la colonisation. Il faut entendre ici aliénation au sens de "devenir étranger à soi-même"; l'homme aliéné, devenu exilé de lui-même, ne se sent pas tout à fait responsable de ses actes ni ne se sent de plain-pied avec les autres et avec la nature; il est pour ainsi dire dépossédé de lui-même³⁴.»

La force de Miron est d'exploiter, tant dans sa poésie que dans ses textes didactiques, l'ambiguïté et la malléabilité du terme «aliénation», d'utiliser le flottement du sens présent entre la dimension individuelle, psychologique du mot, et sa dimension politique, collective. Comme le souligne Jean-Christian Pleau, la douleur vécue par l'individu ne prend son sens que dans la situation collective. La notion d'aliénation articulée par Miron permet alors de joindre le «Je» et

³⁰ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 13-14.

³¹ Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 148.

³² Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 158; Gaston Miron, «Le mot juste» (1987), dans *L'homme rapaillé...*, p. 237.

³³ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 125.

³⁴ Marcel Rioux, «Aliénation culturelle et roman canadien», dans Fernand Dumont et Jean-Charles Falardeau, dir., *Littérature et société canadiennes-françaises*. Deuxième colloque de la revue *Recherches sociographiques*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 146.

le «Nous». Elle «offre précisément ce qui manque au cri brut de l'individu : la dimension de la solidarité, et l'élargissement vers le politique. Ce qui, bien sûr, vaut aussi en sens inverse, l'énoncé politique recevant du poème la force et la dignité d'un témoignage personnel³⁵.» Les jeunes écrivains tiers-mondistes se réapproprient cette démarche et la radicalisent.

Dans les textes analysés ici, ceux produits dans les premières années du cadre temporel retenu utilisent davantage la notion d'aliénation dans son sens hégélien, plutôt que marxiste³⁶, puisque la question identitaire est alors davantage disséquée que celle des rapports de classe, tendance qui s'inverse par la suite. Cependant, il est important de préciser que ces deux façons de définir l'aliénation ne s'opposent pas, surtout en situation coloniale où elles s'additionnent. Le propre de la condition du colonisé, comme le relève Jacques Berque, est qu'il subit une aliénation globale, réalité que l'ouvrier provenant d'un pays impérialiste ne connaît pas :

Non seulement l'ouvrier du XIX^e siècle, quelle que fût sa misère, demeurait dans le paysage maternel de son peuple, de son pays et de sa langue, mais son asservissement à la technique n'abolissait pas sa familiarité avec celle-ci. Le sentiment vigoureux de sa participation à la création industrielle, l'orgueil, hérité des époques d'artisanat, qu'il avait de son savoir-faire, et même, dans certains cas privilégiés, sa contribution à la découverte elle-même, faisaient de lui cet agent effectif, et même conscient, de la mutation du monde. Tout est renversé dans le cas du colonial. Son aliénation, réification et dépersonnalisation vont jusqu'à des outrances si poussées qu'on peut les dire, dans certains cas, absolues. La déchéance historique conflue alors en lui avec la conscience malheureuse, l'humiliation ethnique et la souffrance métaphysique³⁷.

Le colonisé est étranger face aux siens, évoluant dans une société atomisée. Il est étranger face à lui-même, n'ayant plus d'identité propre et cherchant refuge dans celle de l'Autre. Et il est étranger face à son milieu, qui a maintenant le visage de l'Autre³⁸. Les préoccupations culturelles et identitaires des tiers-mondistes québécois, de même que l'influence de Miron, les menèrent, dans un premier temps, à utiliser dans leurs analyses la notion d'aliénation dans un sens largement hégélien. La notion d'aliénation, par l'utilisation du couple dépossession-dépersonnalisation, sert

³⁵ Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 151-152.

³⁶ Alors que l'aliénation au sens hégélien est comprise par les tiers-mondistes québécois comme étrangeté face à soi-même et face à la nature (le milieu), l'aliénation chez Marx caractérise l'état violent de séparation de l'homme d'avec l'autre homme, soit la transformation des rapports humains en rapports de choses. Voir Paul Chamberland, *Langage poétique et langage quotidien. Phénoménologie du langage poétique, précédant une critique du langage poétique dans ses rapports avec la vie quotidienne*. Mémoire de licence (Philosophie), Université de Montréal, 1963, p. 87, note 56.

³⁷ Jacques Berque, *Dépossession du monde*. Paris, Seuil, 1964, p. 116-117. Voir aussi Michel Van Schendel, «La maladie infantile du Québec»..., p. 41.

³⁸ Pierre Maheu, «L'oedipe colonial», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 27.

à expliquer un mal-être. Elle permet d'exprimer de façon percutante³⁹ une absence ou une perte d'identité et de lier cette carence à la condition sociale et politique du groupe, démarche qui est en continuité avec celle de Miron. Colonisé, le Canadien français subit une aliénation globale : sa mise à l'écart de l'histoire, l'altérité envahissante, son ambiguïté identitaire, sa tendance à fuir le réel ainsi que l'état de sa langue en sont tous des symptômes. Puisque l'aliénation du Canadien français prend sa source dans sa dépossession initiale, soit la Conquête, nous poursuivrons notre étude du portrait du colonisé par l'analyse de ses conséquences.

2.1 Dépossession : étranger face à son milieu

Dans son poème *Suite fraternelle*, Jacques Brault écrit : « nous sommes dans notre corps comme dans un hôtel⁴⁰ ». Cette image symbolise l'idée que le Canadien français n'est pas maître chez lui. Il n'est qu'un simple client, il n'est qu'un locataire sur une terre qui lui a déjà appartenu⁴¹. Il ne possède pas son milieu de vie puisqu'il a perdu tout contrôle sur son développement, il n'influence plus le cours de son évolution. En un vers, Brault dévoile ce qu'est la dépossession : être en exil perpétuel sur le sol qui vous a vu naître, être incapable de vous y enraciner puisqu'il vous est devenu étranger⁴². Selon les tiers-mondistes près de *Parti pris*, la dépossession du Canadien français tire son origine de la Conquête, défaite qui eut pour

³⁹ Ce souci des tiers-mondistes de produire un discours puissant et évocateur, apte à déclencher chez le Canadien français au moins un début de prise de conscience, a certes pu mener à des «abus de langage», notamment dans l'utilisation qui est faite de la notion d'aliénation. Voir Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 152-154.

⁴⁰ Jacques Brault, «Suite fraternelle», *Parti pris*, vol. 1, no 2 (novembre 1963), p. 40. Voici le vers placé dans son contexte : «Nous / Les croisés criards du Nord / nous qui râtons de fièvre blanche sous la tente de la Transfiguration / nos amours ombreuses ne font jamais que des orphelins / nous sommes dans notre corps comme dans un hôtel / nous murmurons une laurentie pleine de cormorans châtrés / nous léchons le silence d'une papille rèche / et les bottes du remords».

⁴¹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 72.

⁴² L'idée d'enracinement chez les tiers-mondistes n'a pas la même résonance que celle présente, par exemple, dans la pensée de Maurice Barrès, intellectuel de droite français. L'enracinement est ici une condition préalable à l'ouverture sur l'universel. Ce que ces intellectuels tentent d'illustrer, c'est que le Québécois ne pourra s'ouvrir sur l'universel sans s'y dissoudre tant qu'il ne sera pas lui-même, tant qu'il ne sera pas au monde par lui-même. La liberté ne peut déboucher sur l'efficacité créatrice que si elle est située, idée qui s'oppose à l'universalisme abstrait observé chez les citélibristes. Alors que chez Barrès, l'idée d'enracinement renvoie à la tradition, chez les tiers-mondistes, elle renvoie à un refus de l'exil, de l'exil physique (Borduas), mais surtout intellectuel (l'exilé de l'intérieur qu'est l'intellectuel colonisé). Elle renvoie à une volonté de s'arrimer à son pays, d'assumer sa situation pour pouvoir la changer. Il ne s'agit pas tant de maintenir une tradition, une culture, que de vouloir en fonder une. Comme le dit Hubert Aquin, l'enracinement, c'est «assumer pleinement et douloureusement toute la difficulté de son identité». Sur la notion d'enracinement chez les tiers-mondistes, voir Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 77-78; Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français», *Liberté*, no 23 (mai 1962), p. 318-321; Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 89-90 et Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 53.

conséquences, entres autres, de l'oblitérer du champ économique, puis du champ politique⁴³. Comme l'observe André-J. Bélanger dans les textes partipristes, le «comment» de cette opération n'occupe pas ces intellectuels, l'action de l'Autre n'étant que très rarement abordée dans le sens d'un processus. La dépossession est envisagée comme un «donné». Ainsi, «[c]e ne sera finalement pas tant l'action de l'adversaire qu'on y retiendra, mais bien ses effets; et encore là, la revue s'attache davantage à y extraire le contenu “dépersonnalisation” de ces mêmes effets [...]»⁴⁴. On aborde donc le thème de la dépossession matérielle et économique essentiellement dans l'optique de donner plus de profondeur et d'impact à celui de la dépersonnalisation.

La dépossession qu'entraîne la Conquête, et que l'échec des Rébellions confirme, renvoie à la perte par les Canadiens français des moyens d'agir par eux-mêmes sur l'économique et le politique. Ils perdent tous moyens d'intervenir sur le réel, de définir leur société : «Société qui ne cesse pas de produire mais cesse de *se produire* : tel paraît être le sens le plus profond et le plus lourd de conséquences de la défaite de 1760. Pris globalement, le rapport essentiel de l'homme à la nature, de l'homme à sa propre production, à son propre travail, est interrompu au Québec à partir des années 1760, pour laisser place à une *médiation forcée*, celle du conquérant par lequel il faut désormais passer pour être reconnu⁴⁵.» Ainsi dépossédée, une société ne peut plus se créer de nouvelles valeurs puisqu'elle est, comme le formula Maurice Séguin dans les années cinquante, dans une situation «d'inaction imposée». Déconnectée du réel, n'affrontant plus par elle-même son quotidien, ne pouvant plus se redéfinir à la suite de nouvelles expériences puisqu'elle n'en vit plus, cette société se fige. Comme le souligne Albert Memmi, un écart se forme entre les besoins de la société colonisée et ses structures : «N'étant pas maîtresse de son destin, n'étant plus sa propre législatrice, ne disposant pas de son organisation, la société colonisée ne peut plus accorder ses institutions à ses besoins profonds. Or ce sont ces besoins qui modèlent le visage organisationnel de toute société normale, au moins relativement⁴⁶.» Lentement, l'environnement du colonisé prend le visage de l'Autre qui possède les moyens de le redéfinir à son image. Les signes que projette le milieu ne sont plus en accord avec «l'être collectif». Il y a incohérence.

⁴³ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 152.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁵ Pierre R. Desrosiers, «“Le castor rouge”...», p. 158-159. En italique dans le texte.

⁴⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 117.

La dépossession vient donc couper le Canadien français de son milieu. Son quotidien, même si souvent il en est inconscient, est parsemé de signes lui indiquant qu'il fut conquis, qu'il est un étranger chez lui :

Cette Conquête, nous la vivons encore chaque jour. Ceux d'entre nous qui sont lucides la retrouvent à chaque tournant de la vie quotidienne. Nous la retrouvons dans l'Union Jack qui flotte sur la citadelle de Québec, notre capitale. Nous la retrouvons à chaque "God Save the Queen" dont les cinémas et la radio-télévision d'État nous cassent les oreilles. Nous la retrouvons chaque printemps dans la rançon que nous versons, sous forme d'impôt, au gouvernement d'Ottawa. Nous la retrouvons dans chaque monument qui au coin de nos rues nous rappelle que nous sommes un peuple vaincu. Nous la retrouvons à chaque édifice devant lequel en passant nous nous disons qu'il ne nous appartient pas⁴⁷.

La dépossession est donc une des causes majeures du mal-être canadien-français. Ce dernier, souvent de façon larvée, ressent un malaise devant son milieu, un sentiment d'inconfort, une impression d'être de trop. Il déambule dans un monde qui n'est pas le sien, un environnement qu'il n'a pas forgé de ses mains et auquel il ne peut s'identifier pleinement. Toutes les dimensions de ce malaise sont perceptibles dans ce passage de *L'inavouable* de Paul Chamberland :

suis en ruine n'aurais pas assez de mots pour le
dire le profond énervement me tient en alerte au
bord d'un monde *que je n'ai pas fait de mes mains*
l'angoisse oui l'angoisse de n'avoir pas modelé, pris
la pâte l'argile dans les mains (moites les mains, à
longueur de journée), de n'avoir pas pétri les choses
qui m'entourent et devraient être miennes sentir cette
coupure d'avec la chair des choses – le sang cris-
tallise éblouit dans le vide interstitiel, à vif les veines
sous la caresse du bétonmétalvitre⁴⁸

Ce malaise, ce sentiment d'étrangeté, c'est à Montréal qu'il est ressenti de façon plus aiguë. Dans la littérature tiers-mondiste, Montréal est le lieu de l'aliénation, l'espace de l'exploitation, de la misère, de la violence et de la dégradation de l'homme⁴⁹. Montréal, pour les Canadiens français, c'est la ville de l'Autre : «Les canadiens français⁵⁰ sentent qu'ils vivent dans une ville qui ne leur appartient pas, qui ne leur ressemble pas; cela est si vrai qu'il leur arrive

⁴⁷ André d'Allemagne, «Le RIN à Paris» (1963), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 122-123.

⁴⁸ Paul Chamberland, «L'inavouable» (1968), dans *Terre Québec...*, p. 242-243. En italique dans le texte.

⁴⁹ Par exemple, voir l'analyse que fait Robert Major du roman *Pleure pas, Germaine* de Claude Jasmin. Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 246-249.

⁵⁰ Dans les textes tiers-mondistes, l'orthographe des termes «Canadien français» et «Canada français» varie énormément. De plus, les partipristes avaient l'habitude de retirer les majuscules de certains noms propres. Nous avons décidé de ne pas corriger l'orthographe de ces termes au sein des citations utilisées et de reproduire celle choisie par l'auteur.

souvent, sans se connaître, de s'adresser l'un à l'autre en anglais⁵¹.» L'architecture et le paysage urbain de Montréal témoignent de la dépossession du Canadien français et de la supériorité des Canadiens anglais. Le décor lui est étranger : les quartiers riches sont anglophones, l'apparence générale de la ville est anglo-américaine⁵². Alors que les anglophones vivent dans les quartiers cossus de l'ouest de la ville, les francophones, groupe prolétarisé, s'entassent dans l'est de la ville, dans des logements dont le piètre état trahit leur condition sociale. Le colonisé voit son univers se limiter aux ruelles sales de la métropole et aux maisons de carton de Ville Jacques-Cartier⁵³ :

qui t'a séparé de toi-même
 qui t'a fiché sur la potence du chant de l'autre côté
 des paysages de la force mauvais pauvre dans le
 champ des autres dans la laurentide des tou-
 ristes américains dans cet univers à ta mesure
 terrains vagues jacques-cartier bidonvilles ou
 quelque part dans une courette à détritrus dans
 la ruelle Saint-Christophe soûle-toi de toi-
 même [...] ⁵⁴

Par son visage anglophone, par le fait que la composition des classes sociales en présence recoupe largement sa composition ethnique, en raison de sa division géographique séparant riches anglophones et prolétaires francophones, Montréal symbolise, pour les tiers-mondistes québécois, la situation coloniale canadienne-française. Montréal est la preuve que les Canadiens français n'ont plus de prise sur le réel, qu'ils subissent une domination globale.

N'ayant pas le plein contrôle sur son avenir politique, encore moins sur sa réalité économique, ne reconnaissant plus dans son milieu le fruit de son action, la nation canadienne-française se disloque, le lien social se dissout. Elle n'a plus conscience de former un groupe distinct ayant des intérêts particuliers, elle n'a pas les moyens adéquats pour se reconnaître

⁵¹ Pierre Maheu, «En guise d'introduction», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 17. Ce texte est une introduction au numéro spécial que la revue présente sur le thème de «Montréal, ville des autres». L'expression «ville des autres» sous-entend que même les Montréalais anglophones ne s'y sentent pas chez eux, puisqu'ils y sont minoritaires et qu'ils perçoivent le mécontentement qui gronde du côté des francophones. Dans son «Essai crucimorphe», Hubert Aquin présente la Place Ville-Marie comme un symbole du colonialisme et de l'«ambiguïté ontologique» de Montréal, ville qui «n'est pas tout à fait à l'image de ceux qui l'habitent, ni même un reflet de ceux qui la possèdent». Dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*. Édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 115-118.

⁵² Jacques Trudel, «Notre environnement urbain. Montréal, ville capitaliste et colonisée», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 29.

⁵³ Voir la description, probablement assez subjective, que donne Pierre Vallières dans *Nègres blancs d'Amérique* de Longueuil-Annexe, ville qui, par fusion avec d'autres, donnera naissance à Ville Jacques-Cartier. Montréal, Typo, 1994 [1968], p. 176-181.

⁵⁴ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 137.

comme réalité politique, sociale et économique⁵⁵. Pour Paul Chamberland, la dépossession est une des causes de l'atomisation de la société : «Le groupe est atomisé en ce sens qu'il est impossible à chaque québécois de se reconnaître comme membre d'une communauté réellement différenciée et constituée selon un certain ensemble de caractéristiques propres. Nous n'avons pas d'identité sur le plan collectif parce que nous avons trop peu de prises sur la *réalité*⁵⁶.» Pour Jean Bouthillette, l'atomisation de la société passe par la dépendance économique qui engendre la «dépendance linguistique». Devant un pouvoir économique et un univers matériel anglophone, le Canadien français voit l'utilité de sa langue, qui est garante de la cohésion du groupe, se restreindre au seul domaine privé. Dans la sphère publique, pour réussir, le Canadien français doit parler anglais, sa langue maternelle étant rarement suffisante. Devant la domination anglophone, l'individu canadien-français est «seul et impuissant», puisque son groupe n'a pas les structures ou les institutions pouvant donner au domaine public une physionomie canadienne-française. Face à un quotidien où sa langue est inutile, où «elle se fait simple traductrice de la créativité anglaise», l'individu se dissocie de sa langue, et, par le fait même, de sa collectivité, pour se replier sur son intérêt personnel. Le groupe, plutôt qu'être uni et solidaire face au colonisateur, est alors aveuglé par la concurrence qui détermine les rapports entre les individus :

Nous nous plaisons à nous lancer à la figure que nous nous mangeons entre nous, que nous n'avons aucun sens de la solidarité dans la vie économique. Ce n'est pas à l'origine un trait de caractère national, une infirmité naturelle, mais le résultat toujours actuel d'une situation objective. Par la dépendance linguistique qu'elle entraîne, la dépendance économique entretient une perpétuelle désintégration de nous-mêmes, un individualisme stérile qui a contribué puissamment à notre dépolitisation⁵⁷.

Le colonialisme provoque l'atomisation de la société canadienne-française, aidé en cela par le capitalisme et l'individualisme triomphant dont il fait la promotion, de même que par le cléricisme qui, en érigeant la peur en système, dissocie les consciences individuelles d'avec le social et le monde en général⁵⁸. Comme l'affirme Frantz Fanon, la société colonisée n'est plus «qu'un ensemble d'individus qui ne tirent leur fondement que de la présence du colonisateur⁵⁹». Miron insiste aussi sur l'atomisation de la société coloniale comme signe de sa dépossession. Le

⁵⁵ Gilles Bourque, Michel Pichette, Narcisso Pizarro et Luc Racine, «Production culturelle et classes sociales au Québec», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 44.

⁵⁶ Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille»..., p. 22. En italique dans le texte.

⁵⁷ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*..., p. 41-42.

⁵⁸ Jan Depocas, «François Aquin : Il n'y a pas d'ersatz de la liberté», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 56 et André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes*..., p. 149-150.

⁵⁹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte/Poche, 2002 [1961], p. 283.

Canadien français ne s'appartient plus, ne se reconnaît plus et se replie sur son être incomplet puisque l'extérieur lui est étranger :

Où en suis-je en CECI ? Qu'est-ce qui se passe en CECI ? Par exemple, je suis au carrefour Sainte-Catherine et Papineau, le calendrier marque 1964, c'est un printemps, c'est mai. CECI, figé, avec un murmure de nostalgie, se passe tout aussi bien en 1930 qu'en 1956. Je suis jeune et je suis vieux tout à la fois. Où que je sois, où que je déambule, j'ai le vertige comme un fil à plomb. Je n'ai pas l'air étrange, je suis étranger. Depuis la palpitation la plus basse de ma vie, je sens monter en moi les marées végétales et solaires d'un printemps, celui-ci ou un autre, car tout se perd à perte de sens et de conscience. Tout est sans contours, je deviens myope de moi-même, je deviens ma vie intérieure exclusivement. J'ai la connaissance infime et séculaire de n'appartenir à rien⁶⁰.

Un autre signe de la dépossession pointe dans cette citation, soit ce que Miron présente comme le cantonnement du colonisé dans un temps biologique. Le colonisé est exclu du temps historique, temps vécu et non subi, défini par l'action de l'homme sur la nature. Il est placé à l'écart de l'histoire, il ne fait que suivre la «palpitation la plus basse de sa vie», regarder passivement passer le cycle des saisons. C'est toute une société qui, parce que dépossédée, se retrouve placée hors de l'histoire.

2.1.1 Être à l'écart de l'histoire : le peuple dépossédé comme objet de l'histoire

*discret derrière les murs transparents du regard je
m'abstiens du monde
aux autres l'histoire
aux autres les menstruations généreuses de la terre et
la fécondation de l'âge d'homme au fort des
métaux asservis⁶¹*

Une société dépossédée est une société placée en marge de l'histoire car elle ne peut plus agir par elle-même. Elle n'est plus sujet de l'histoire, n'ayant plus les commandes de son propre destin. Elle est plutôt objet de l'histoire puisque «[l]a colonisation lui supprime toute part libre dans la guerre comme dans la paix, toute décision qui contribue au destin du monde et du sien, toute responsabilité historique et sociale⁶²». Constamment hors-jeu, le colonisé finit par perdre l'habitude de toute participation active à l'histoire, participation qu'il cesse rapidement de réclamer. Ses actions ne portant plus à conséquence, étant condamné à subir le poids de l'histoire

⁶⁰ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 129-130.

⁶¹ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 116.

⁶² Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 111.

sans participer à sa marche, il sombre dans la passivité⁶³. Du côté des Canadiens français, le seul moyen d'avoir une quelconque présence au monde est de passer par la médiation de l'Autre. Contemplant la scène où se déroule l'histoire, le Canadien français ne peut qu'y constater son inexistence collective.

La Conquête marque le début de l'isolement de la nation canadienne-française du reste du monde, mais c'est la Confédération qui entérine sa mise à l'écart de l'histoire en la limitant au rôle de «donnée culturelle» à l'intérieur d'un tout dont elle n'est plus qu'une des parties. Les Canadiens français, qui forment une société et une culture globale, deviennent une classe sociale au sein d'une autre société globale, soit le Canada. Minoritaires, ne possédant qu'un «État culturel» dans la province de Québec, ils ne peuvent avoir de projets politiques, n'ayant pas les institutions nécessaires à leur réalisation. Cette nation perd «la possession du temps», l'agir étant inséparable du temps⁶⁴. Seul un véritable État, incarnant le pouvoir d'une nation de s'autodéterminer, peut formuler un projet économique ou social et ainsi «agir l'Histoire», «posséder implicitement le temps⁶⁵». L'«État culturel», contradiction dans les termes, est intemporel puisqu'il est impuissant devant les réalités concrètes, matérielles. Les dirigeants de la société canadienne-française intériorisent cette impuissance à produire leur société et se replient sur le couple Langue-Foi, fondement d'une vision du monde qui se détourne des inaccessibles sphères politiques et économiques. Tant qu'il ne formera pas un État pleinement souverain et qu'il se contentera d'incarner la présence canadienne-française minoritaire au sein du Canada, le Québec demeurera une société anhistorique.

Le Québec a donc vu son temps historique s'arrêter. Il est désormais exclu de ce temps «fait et vécu entre les hommes⁶⁶». Selon Gaston Miron, le Canadien français est cantonné dans un temps biologique, «univers cotonneux» et informe, «un temps sans histoire sur lequel le sujet n'a pas droit de regard et qu'il subit comme une seconde nature⁶⁷». Dépossédé, infantilisé, ne pouvant aspirer à son épanouissement, le Canadien français se reproduit sans toutefois se réinventer. Le temps biologique est celui de la seule survivance :

⁶³ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 111-113; Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille»..., p. 22 et Michel Morin, «Le "déprimé explosif"», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 48.

⁶⁴ Pierre R. Desrosiers, «"Le castor rouge"»..., p. 156.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 151, 156.

⁶⁶ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 130.

⁶⁷ Karim Larose, *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec (1957-1977)*. Thèse de Ph.D. (Études françaises), Université de Montréal, 2003, p. 252.

[...] tu n'es plus que deux yeux de grenouille à la surface de l'étang et tu n'es plus tout court tandis que les subtils effluves de l'agression t'enveloppent tournoient s'insinuent et à la fin dans ton histoire qui n'a ni commencement ni fin tu te suicides sans mourir comme un lemming dans l'infini et la densité de l'inconsistance fluide et non caractérisée sinon par la négation de toute caractérisation et alors donnant naissance à une autre cellule en tous points pareille à ce que tu ne fus jamais et qui parcourra les mêmes états intermédiaires et tronqués sans vraiment se posséder et se concevoir et pouvoir se vivre comme expérience connaissance spécificité identité destinée et universalité tandis que tu t'avances titubant de plus en plus dans la plus gigantesque saoulerie d'irréel ô mon schizophrène dans le plus fantomatique des mondes et tu n'es plus qu'une fonction digestive à l'échelle de ta vie [...] ⁶⁸

Le fait de ne plus avoir de prises sur le réel et de ne vivre qu'à travers l'Autre débouche sur un sentiment d'éternel recommencement et d'immobilité. L'évolution de son milieu n'étant plus le résultat de son action, ayant cessé de vivre de nouvelles expériences après avoir perdu la maîtrise de son quotidien, le Canadien français a le sentiment que le temps s'est figé :

et qu'y aurait-il à dire de cette durée immobile
qui est ma vie ? où chaque jour chaque mois
chaque année se reproduisent semblables aux
précédents en quoi l'événement quotidien est-il
plus réel que la folle image quelle fatigue que
ce peuple s'éteigne, et qu'on n'en entende plus par-
ler ! qu'on lave l'histoire de ses immondices ⁶⁹ !

Cette exclusion du temps historique se traduit sur le plan individuel par un malaise, par le sentiment d'avoir perdu la mémoire. C'est ce qu'exprime Gaston Miron lorsqu'il écrit : «Je ne me reconnais pas de passé récent. Mon nom est "Amnésique Miron" ⁷⁰.» Le Canadien français ne peut se reconnaître de passé pour la simple raison qu'il n'a rien vécu par lui-même. Même son milieu, qui lui renvoie le visage de l'Autre, contribue à lui faire croire qu'il est un homme de nulle part, un être issu du néant. Lorsqu'il tente de reprendre contact avec ses racines, il ne rencontre que des mythes. Il ne possède pas une histoire qui lui est propre et sa mémoire, tout comme le temps historique, appartient à l'Autre :

[...] mais je pense à autre chose : mon
passé, aussitôt que je cherche à le dire, soudain c'est
en fumée, ce n'est plus rien *c'est le passé d'un
autre qui me hante et me paralyse* je suis sans
durée sans épaisseur une durée *autre*, la dense
mémoire d'un *autre* bouge dans mes ténèbres, me
presse et me force à l'aveu de ce que j'ignore encore ⁷¹

⁶⁸ Gaston Miron, «Aliénation délirante, recours didactique» (écrit en 1964, publié en 1970), dans *L'homme rapaillé...*, p. 121-122.

⁶⁹ Paul Chamberland, «L'inavouable» (1968), dans *Terre Québec...*, p. 226-227.

⁷⁰ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 130.

⁷¹ Paul Chamberland, «L'inavouable» (1968), dans *Terre Québec...*, p. 190. En italique dans le texte.

Il est possible de voir dans le personnage de Ti-Jean, du roman *Le cassé* de Jacques Renaud⁷², une représentation du Canadien français comme être cantonné dans un temps biologique. Le personnage de Ti-Jean est un homme brisé, fauché, dépossédé. Maurice Arguin le décrit ainsi : «De fait, Ti-Jean, c'est personne. C'est un inconscient, tout à fait incapable d'identifier le dominateur, la véritable cause de son mal. Il s'abandonne aux apparences et à ses instincts et supprime un "cassé" comme lui. Loin de le libérer, ce meurtre nourrit sa soif de vengeance, aveugle et destructrice⁷³.» Un signe que Ti-Jean est coincé dans un temps biologique est son incapacité à se saisir comme être historique, situé. Il est réduit à ses instincts, à ses pulsions et aux nécessités du corps, seuls signes témoignant du passage du temps⁷⁴. Il déambule dans la ville en tâtonnant, à l'aveugle. Sa vie se résume à lui-même, étant sans famille et ayant un fils qui lui importe peu. Il est coupé de la réalité extérieure, limité à un univers clos. Les seuls gestes posés par Ti-Jean le sont sous le coup d'une révolte hurlée, viscérale, sinon, Ti-Jean ne fait rien et rien ne lui arrive. Il n'a pas d'avenir possible et rien ne laisse présager que cette situation va changer : s'il ne prend pas conscience de sa situation et de ses causes, son existence ne changera pas. Il est voué à un éternel recommencement. Il n'est pas acteur, mais bien objet de l'histoire. Sa vie, ses gestes n'ont pas de sens⁷⁵. Il n'a pas d'idéal, ni d'espoir, ni de but. Il ne fait que survivre, vivoter puisque sa condition de colonisé-dépossédé exclut toute autre possibilité.

Chez Miron, une nation qui se voit cantonnée dans un temps biologique subit l'histoire, elle est placée hors de l'histoire, «hors des chantiers du monde⁷⁶». Chez Hubert Aquin, ce sentiment d'impuissance à agir l'Histoire tient dans une formule : le colonisé (mais aussi le minoritaire et le dominé) vit dans un roman écrit d'avance. Le Canadien français est incapable d'innover, de créer. Il est déphasé, la cadence de son pas étant donnée par celui de l'Autre :

Je n'écris pas, je suis écrit. Le geste futur me connaît depuis longtemps. Le roman incréé me dicte le mot à mot que je m'approprie, au fur et à mesure, selon la convention de Genève régissant la propriété littéraire. Je crée ce qui me devance et pose devant moi l'empreinte de mes pas imprévisibles. L'imaginaire est une cicatrice. Ce que j'invente m'est vécu; mort d'avance ce que je tue. Les images que j'imprime sur ma rétine s'y trouvaient déjà. Je n'invente pas. [...] Tout m'attend. Tout m'antécède avec une précision que je dévoile dans le mouvement même que je fais

⁷² Jacques Renaud, *Le cassé. Suivi de quelques nouvelles*. 4^e éd. Montréal, Parti pris, 1968 [1964]. 125 pages.

⁷³ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*. Montréal, l'Hexagone, 1989, p. 201.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 240-241.

⁷⁶ Pierre Maheu, «Lettre à Chamberland», *Parti pris*, vol. 5, no 4 (janvier 1968), p. 43.

pour m'en approcher. J'ai beau courir, on dirait que mon passé antérieur a tracé mon cheminement et proféré les paroles que je crois inventer⁷⁷.

Le Canadien français est pris dans la temporalité de l'Autre qui, lui, a les moyens de façonner son milieu et de faire entendre sa voix à la face du monde. Le Canadien français doit sortir de la temporalité de l'Autre, dérégler la fin prévue de ce roman déjà écrit afin de réintégrer l'histoire⁷⁸. Pour l'instant, le peuple canadien-français est en sursis. Hors du temps, il ne lui arrive rien. Dépossédé, le conquis ne peut alors qu'attendre et espérer :

Le conquis vit entre chien et loup, et, pour lui, chien fidèle, il n'y a qu'un jour au calendrier : un samedi saint sans lendemain... Oui, le conquis s'est taillé une toute petite place entre la mort et la résurrection, il est mort et attend dans une espérance régressive et démodée un jour de Pâques qui ne viendra jamais. Il se trouve coincé fortuitement entre deux événements : sa mort passée et son impossible résurrection pascalle⁷⁹.

Ce qui manque au peuple canadien-français, c'est «l'événement collectif» qui marquerait sa sortie de la durée de l'Autre et son entrée dans l'Histoire. Pour les tiers-mondistes, tant que la décolonisation n'a pas eu lieu, la nation canadienne-française reste en sursis «dans le temps bloqué d'avant la révolution⁸⁰». La révolution projetée prend donc valeur de mise au monde, ou plutôt de résurrection, car il s'agit, symboliquement, de tuer l'être colonisé pour que naisse un nouvel homme. C'est ce qu'exprime ici le révolutionnaire de *Prochain épisode* :

C'est vrai que nous n'avons pas d'histoire. Nous n'aurons d'histoire qu'à partir du moment incertain où commencera la guerre révolutionnaire. Notre histoire s'inaugurera dans le sang d'une révolution qui me brise et que j'ai mal servi : ce jour-là, veines ouvertes, nous ferons nos débuts dans le monde. [...] L'histoire commencera de s'écrire quand nous donnerons à notre mal le rythme et la fulguration de la guerre. Tout prendra la couleur flamboyante de l'historique quand nous marcherons au combat, mitrailleuse au poing. Quand nos frères mourront dans les embuscades et que les femmes seront seules à fêter le 24 juin, ce que nous écrivons cessera d'être un événement et sera devenu un écrit. L'acte seul prévaudra. Seule l'action insaisissable et meurtrière de la guérilla sera considérée comme historique; seul le désespoir agi sera reconnu comme révolutionnaire. L'autre, l'écrit ou le chanté, émargera à la période pré-révolutionnaire⁸¹.

⁷⁷ Hubert Aquin, *Prochain épisode*. Édition critique établie par Jacques Allard, en collaboration avec Claude Sabourin et Guy Allain. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1965], p. 85-86. Voir aussi Hubert Aquin, «Profession : écrivain», *Parti pris*, vol. 1, no 4 (janvier 1964), p. 26-27.

⁷⁸ Catherine Mavrikakis, «"Qu'on en finisse donc..." : l'inscription du posthume, de la survivance et du prénatal modernes», dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge, dir., *Constructions de la modernité au Québec*. Actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003. Outremont, Lanctôt Éditeur, 2004, p. 312-314.

⁷⁹ Hubert Aquin. *Trou de mémoire*. Édition critique établie par Janet M. Paterson et Marilyn Randall. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1993 [1968], p. 39.

⁸⁰ Pierre Maheu, «Lettre à Chamberland»..., p. 44.

⁸¹ Hubert Aquin, *Prochain épisode*..., p. 90. Dans «La fatigue culturelle du Canada français», Aquin affirme que Lord Durham a eu raison d'écrire que les Canadiens français forment un peuple sans histoire. Il ajoute : «L'Histoire étant évidemment dévolue au peuple canadien-anglais, il ne nous resterait qu'à la prendre comme on prend un train.

C'est par l'action collective, qui n'est pas nécessairement violente, que le groupe réintègre l'Histoire et reprend possession des moyens nécessaires pour écrire lui-même son histoire. C'est dans l'action collective que le colonisé reprend possession de lui-même et de son milieu. Une fois qu'il a repris possession de son milieu, il peut se définir par lui-même, se refaire une identité et une culture plutôt que de tenter de faire siens les traits de l'Autre. L'être dépersonnalisé et anhistorique qu'il était cède alors sa place à un être intégré, en parfaite cohérence avec un milieu qui lui renvoie désormais son image.

2.2 Dépersonnalisation : étranger face à soi-même

*moi je gis, muré dans la boîte crânienne
dépoétisé dans ma langue et mon appartenance
déphasé et décentré dans ma coïncidence
ravageur je fouille ma mémoire et mes chairs
jusqu'en les maladies de la tourbe et de l'être
pour trouver la trace de mes signes arrachés emportés
pour reconnaître mon cri dans l'opacité du réel⁸²*

Alors que la dépossession est observée davantage au niveau du groupe, l'autre trait majeur de l'aliénation, la dépersonnalisation, est surtout analysé à partir de l'individu et de sa psychologie⁸³ : c'est en observant le comportement et les attitudes de l'individu que l'on en relève les symptômes. L'être dépersonnalisé ne s'appartient plus, il est étranger face à lui-même. C'est ce «vécu de conscience», ce sentiment d'être décalé d'avec soi-même que tente d'illustrer Laurent Girouard dans ce passage de son roman *La ville inhumaine* :

Émile Drolet s'est révélé fou furieux lorsqu'il s'est aperçu que ses gestes, sa voix, tout son comportement n'était plus le sien, ne lui appartenait plus. Il est parvenu à se déposer sur la table, à se regarder vivre objectivement. Le déchirement de sa quiétude s'est précisé lorsqu'il a senti que la ville était parvenue à faire de lui un étranger pour sa propre conscience. La lutte luciférienne était entamée. La frénétique ambition de se retrouver, lui, sa propre personne, celui qu'il avait connu, l'urgente nécessité de tout rassembler ce qui l'avait fait tel qu'il se savait être, la dernière tentative de tout revivre l'ont saisi dans une alarmante improbabilité⁸⁴.

Si nous acceptons de jouer un rôle, ni noble soit-il, c'est forcément à l'intérieur d'une histoire faite par d'autres.» Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 317, note 2.

⁸² Gaston Miron, «Monologues de l'aliénation délirante», dans *L'homme rapaillé*..., p. 93.

⁸³ François Aquin, premier député indépendantiste à siéger à l'Assemblée nationale, présente la dépersonnalisation comme «[u]ne sorte de névrose latente dont le patient n'a pas pris conscience». Jan Depocas, «François Aquin : Il n'y a pas d'ersatz de la liberté»..., p. 50.

⁸⁴ Laurent Girouard, *La ville inhumaine*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964, p. 79.

La dépersonnalisation est un processus de «dé-crétion» et de «dé-réalisation⁸⁵» qui affecte l'être collectif et l'individu asservis, le social et l'individuel étant indissociables du point de vue des tiers-mondistes⁸⁶. La nation dépersonnalisée est acculturée, elle n'est plus capable de se percevoir comme une société et une culture à part entière, laissant l'individu seul, sans collectif de référence. Cette dilution de l'identité, tant collective qu'individuelle, n'est possible que suite à la dépossession du groupe. Comme le souligne Paul Chamberland, la dépossession entraîne nécessairement la dépersonnalisation :

La personnalisation d'un individu ou d'une collectivité ne se réalise que dans la mesure où l'individu ou la collectivité a le pouvoir de dominer et de transformer le monde et les choses en objets, en univers culturels qui réfléchissent ses besoins, ses désirs et sa liberté. Ainsi les relations sociales ne se réalisent que par une maîtrise collective sur les rap[p]orts des hommes aux choses; c'est là une condition primordiale de culture et de progrès. Par conséquent, une communauté qui se voit imposer du dehors les modes et les structures de son activité économique (maîtrise sur les choses), est livrée sans défense à la désintégration de ses propres valeurs, humaines et culturelles. Comme collectivité, elle est de plus en plus "digérée" par le groupe ou la culture étrangère (phénomène d'acculturation). Elle vit par procuration, selon les valeurs de l'autre⁸⁷.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la Conquête est à l'origine de la dépossession et, par le fait même, de la dérive intérieure qu'est la dépersonnalisation du Canadien français. Après 1760, l'Anglais en vient lui aussi à se dire Canadien. Il dépossède le peuple de son nom, s'insinue ainsi dans sa conscience et le déloge de lui-même. C'est donc bien dans la Conquête que le mal tenaillant l'âme collective prend sa source⁸⁸. Toutefois, c'est avec l'industrialisation et l'urbanisation que la dépersonnalisation du Canadien français s'accroît. Tant que le Canadien français demeure isolé dans ses terres et cultive son sol, il baigne dans un milieu qui est encore à son image et qui semble encore lui appartenir. Avec l'industrialisation et l'urbanisation, qui s'effectuent sans son apport, l'Autre vient le rejoindre jusque dans ses retranchements. Le Canadien français est alors envahi par la civilisation anglo-saxonne sans posséder les structures et les ressources nécessaires pour s'adapter à la nouvelle réalité qui s'impose à lui. Incapable de prendre les éléments positifs de cette civilisation et de les faire siens, de se les approprier de façon à respecter sa personnalité collective, le Canadien français, dès qu'il sort de l'agriculture, ne peut que se dissoudre dans l'univers de l'Autre. Sa dépossession devient manifeste; il devient

⁸⁵ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 131.

⁸⁶ Pierre Maheu précise ainsi cette idée : «[I]l me semble, pour ma part, que le social et l'individuel ne sont que les deux faces de la même pièce. Le psychisme de l'individu se forme dans les cadres, valeurs, institutions sociales – qui elles-mêmes n'ont d'existence concrète que dans les individus qui les vivent et les incarnent.» Pierre Maheu, «L'oedipe colonial»..., p. 19.

⁸⁷ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 73.

⁸⁸ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 20, 23.

étranger à son environnement, puis à lui-même. La nation canadienne-française est déracinée, sa culture ayant cessé de se nourrir à un sol qui est sien⁸⁹. Michel Van Schendel explique comment s'effectue cette chute :

Dans des villes bâties ou agrandies en hâte pour servir d'ateliers et de dortoirs, le cultivateur d'hier tente maladroitement de modeler son âme avec les nouveaux outils qu'on lui a mis dans la main. Il n'y parvient pas. Il se sert d'une technique importée, qui n'est pas née de son génie et qu'on n'a pas éprouvé le besoin de lui expliquer à fond (... pour le service qu'on attendait de lui !). Il ne l'a pas intégrée. Mais, en même temps, il est séduit par les apparences d'un confort tout neuf, par les objets merveilleux dont la commercialisation de sa vie lui donne le goût sinon, déjà, les moyens. Ce dépossédé va enfin posséder quelque chose, quelque chose qui le rendra comparable à ses colonisateurs. Il en entretient l'illusion. Celle-ci achève de le déposséder. Il ne s'appartient plus. Dans cette aliénation grossière qui fait de lui un être qui n'est pas d'ici, mais qui n'est pas d'ailleurs non plus, il a perdu le sentiment de ce qu'il est réellement. [...] Comme une peau de chagrin, le Québec s'est rétréci aux horizons de son étrange misère peuplée des luxueux objets épars auxquels sa conscience, une conscience qu'il s'est achetée à crédit, essaie de donner une signification. Il a perdu le contact. Il a perdu la communication⁹⁰.

Dépossédé des instruments lui permettant de modeler son paysage naturel et humain, le Canadien français tente de faire siens les instruments de l'Autre. Il profite des objets de la civilisation anglo-saxonne sur le plan matériel et de ses signes sur le plan culturel, mais il ne peut les former à son image. Ces signes et ces objets lui sont étrangers et contribuent à sa dépersonnalisation. Une fois dépersonnalisée, la nation colonisée accentue elle-même sa dépossession puisqu'elle est désormais incapable de saisir ses intérêts particuliers, s'identifiant aux préoccupations du colonisateur plutôt qu'aux siennes. Le Canadien français va jusqu'à faire de sa condition de minoritaire une vocation historique au sein du Canada, il se perçoit nécessaire à la réalisation de l'être canadien. Dans sa volonté d'être «canadien à part entière», il subordonne la réalisation de son être propre pour que l'Autre réalise le sien, sans prendre conscience qu'il se dévoue à l'Autre afin de faire exister une réalité largement déterminée par ce dernier et où il ne pourra jamais s'épanouir⁹¹. Dépossession et dépersonnalisation sont donc intimement liées, approfondissant par leur dynamique l'aliénation du Canadien français.

Son univers portant désormais les traits de l'Autre, son quotidien étant déterminé par les besoins de l'Autre, le colonisé s'oublie. Son mode de penser et d'agir fait désormais place à celui du colonisateur : «“Qu'en penseraient les Anglais ?” “Faudrait tout de même pas heurter les

⁸⁹ Paul Chamberland, «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 125; Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 73.

⁹⁰ Michel Van Schendel, «La maladie infantile du Québec»..., p. 37-38. Voir aussi Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 74.

⁹¹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 65; André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*..., p. 106-107.

Anglais ou les Américains...»⁹²» Étranger face à son milieu, ressentant un malaise devant ce dernier, le colonisé prend pour modèle le colonisateur qui lui apparaît comme un être accompli. Tel que l'exprime ici le héros du roman *Le couteau sur la table* face à Patricia, une riche anglophone, le colonisé s'identifie à l'Autre pour tenter de pallier le sentiment d'incohérence qu'il ressent devant la réalité ambiante :

Être chez soi sans y être. Je suis bien en toi, dans toi, collé à ton corps je t'aime Patricia j'aime ta peau, le grain de ta peau à fleur de doigt, l'odeur que ton corps donne au parfum. Je suis bien dans ta peau. Dans la mienne je me sentais mal à l'aise, de plus en plus mal à l'aise. Comme si j'étais chez moi sans y être. À chaque printemps les mêmes espoirs déçus. *Nous ne savions pas*, ni Madeleine ni moi. (De même sans le savoir tout un peuple toute une ville s'acharnaient à mériter l'espace que d'autres avaient conquis, la lumière par d'autres inventée –)⁹³

Sans identité, le Canadien français cherche à combler ce vide. Sans prise sur le réel, incapable de se définir par lui-même, le colonisé laisse l'Autre prendre place dans sa conscience.

2.2.1 *L'altérité envahissante comme signe de dépersonnalisation*

*oui je suis foncièrement méchant caduc pervers je
suis ignare mesquin je suis ce que vous voudrez
je suis le mal je suis le mal que vous m'avez fait
je suis ce que vous avez fait de moi Dorchester
Colborne Durham je suis la négraille dans la
galère Amérique je suis le butin de Sa Gracieuse
Majesté*⁹⁴

Dépossédée, la nation canadienne-française est coupée du réel et repoussée dans les marges de l'histoire. Le Canadien français voit son identité perdre toute consistance puisqu'elle n'est plus confirmée par son quotidien. Quand il tente de se situer, de s'identifier, le Canadien français constate qu'il n'est pas un être à part entière. Depuis la Conquête, le Canadien français, n'est plus seul dans son pays, non plus qu'en lui-même :

Quand nous tentons de nous saisir comme peuple, ou de nous projeter sur le monde, une présence s'interpose. Où que nous regardions, infailliblement nous rencontrons l'Autre – en l'occurrence l'Anglais –, dont le regard trouble notre propre regard. Le Canadien français est un homme qui a deux ombres. Et c'est en vain que nous feignons d'y échapper : l'ombre anglaise nous accompagne toujours et partout. Et dans cette ombre nous devenons ombre. Il y a en nous un lien mystérieux : notre apparente solitude est secrètement assiégée⁹⁵.

⁹² Jan Depocas, «François Aquin : Il n'y a pas d'ersatz de la liberté»..., p. 50.

⁹³ Jacques Godbout, *Le couteau sur la table*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 120. En italique dans le texte.

⁹⁴ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec*..., p. 112.

⁹⁵ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*..., p. 14-15.

Cette altérité envahissante se traduit par le fait, pour le Canadien français, d'avoir fait une large place au Canadien anglais dans sa conscience : il n'est plus tout à fait lui-même puisqu'il a en partie intégré l'Autre au sein de sa personnalité. Cette altérité envahissante est un signe de sa dépersonnalisation.

Tôt ou tard, le colonisé prend conscience de la présence du colonisateur sur son territoire. Il est alors exposé à une nouvelle représentation de lui-même, celle, généralement négative, que lui renvoie le conquérant. Dans le portrait que brosse le Canadien anglais du Canadien français, les thèmes de la paresse et de l'ignorance, de même que les allégations qu'il forme un peuple sans histoire, fanatisé par ses prêtres et inapte tant aux affaires qu'à la technique reviennent sous plusieurs plumes⁹⁶. Par ce portrait, le colonisateur justifie moralement sa domination. Le Canadien français ne peut échapper à cette image de lui-même qui est diffusée dans les journaux du colonisateur et présente dans les institutions qu'il met en place. Le colonisé en vient à se regarder avec les yeux de l'Autre, intériorisant l'image qui est donnée de lui-même :

Elle [cette représentation de lui-même] ne peut lui demeurer indifférente et plaquée sur lui de l'extérieur, comme une insulte qui vole avec le vent. Il finit par la reconnaître, tel un sobriquet détesté mais devenu un signal familier. L'accusation le trouble, l'inquiète d'autant plus qu'il admire et craint son puissant accusateur. N'a-t-il pas un peu raison ? murmure-t-il. Ne sommes-nous pas tout de même un peu coupables ? Paresseux, puisque nous avons tant d'oisifs ? Timorés, puisque nous nous laissons opprimer ? Souhaité, répandu par le colonisateur, ce portrait mythique et dégradant finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et *contribue au portrait réel du colonisé*⁹⁷.

Puisque le colonisateur lui répète qu'il n'est pas apte au commerce et à la technique, le colonisé admet la suprématie de l'Autre et lui laisse le contrôle de la vie réelle, se confinant dans l'artisanat et le folklore, aspects de sa culture que reconnaît et valorise le colonisateur puisqu'ils sont hors des sphères économique et politique et ne menacent donc pas l'équilibre du régime colonial⁹⁸. Le colonisé canadien-français fait donc sien la définition de lui-même que diffuse l'Autre. Son identité se résume alors à celle que lui attribue l'Autre puisqu'il est incapable de se dire, de se définir :

Longtemps je n'ai su mon nom, et qui j'étais, que de l'extérieur. Mon nom est "Pea Soup". Mon nom est "Pepsi". Mon nom est "Marmelade". Mon nom est "Frog". Mon nom est "Damned Canuck". Mon nom est "speak white". Mon nom est "dish washer". Mon nom est "floor

⁹⁶ André d'Allemagne présente les grandes lignes de l'image stéréotypée qu'a le colonisateur canadien-anglais du colonisé canadien-français dans *Le colonialisme au Québec...*, p. 129-132.

⁹⁷ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 106-107. En italique dans le texte.

⁹⁸ À ce sujet, voir Hubert Aquin, «Profession : écrivain»..., p. 25.

sweeper”. Mon nom est “Bastard”. Mon nom est “cheap”. Mon nom est “sheep”. Mon nom...
Mon nom...⁹⁹

Cette intériorisation du regard de l'Autre est facilitée par un autre aspect de la psychologie du colonisé, soit sa fascination pour la culture et le mode de vie du colonisateur. Par sa situation géographique et démographique, le Québec ne peut échapper à la pression qu'exerce la culture de masse anglo-saxonne sur ses propres traits culturels. À ces conditions objectives s'ajoute le fait que le Canadien français admire ce mode de vie, ce qui a pour résultat d'accélérer son acculturation, sa dépersonnalisation¹⁰⁰. Convaincu de son infériorité, ce que son impuissance à agir sur le réel semble confirmer, le colonisé accepte avec enthousiasme les valeurs, les procédés, les structures et même le vocabulaire du colonisateur, qui donne aux choses un gage d'authenticité. La langue de l'Autre est valorisée, elle est symbole de compétence et de réussite :

Des commères canadiennes-françaises se racontent en un anglais assez rudimentaire les conversations qu'elles ont eues avec leur voisine anglophone ou les patrons de leurs maris. Dans les grands magasins de Montréal, qui depuis quelques années ont un personnel plus ou moins bilingue, la bourgeoisie canadienne-française parle anglais au vendeur pour lui montrer qu'elle est une cliente sérieuse, l'anglais étant reconnu comme la langue du prestige social¹⁰¹.

Le colonisé cherche dans l'Autre une identité¹⁰², de nouveaux repères auxquels s'accrocher, puisque son quotidien en est dépouillé. Il croit pouvoir changer sa condition, enrayer son malaise en changeant de peau et le seul modèle qui lui est disponible est celui de l'Autre. Ce dernier «ne souffre d'aucune de ses carences, il a tous les droits, jouit de tous les biens et bénéficie de tous les prestiges; il dispose des richesses et des honneurs, de la technique et de l'autorité. Il est enfin l'autre terme de la comparaison, qui écrase le colonisé et le maintient dans la servitude. L'ambition première du colonisé sera d'égaliser ce modèle prestigieux, de lui ressembler jusqu'à disparaître en lui¹⁰³.» Cette admiration du colonisateur explique la crainte du Canadien français de déplaire à l'Autre et son incessante hésitation à prolonger sa volonté d'affirmation dans des actes concrets, et ce, même lorsqu'il a pris conscience de la nature de sa

⁹⁹ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 132; Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 252.

¹⁰⁰ Jean-Marc Potté, «Du duplessisme au FLQ», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 26.

¹⁰¹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 102. Voir aussi Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 124-125.

¹⁰² Ce passage du *Couteau sur la table* illustre bien cette idée : «Encore aujourd'hui je n'arrive pas à m'expliquer ce besoin que j'avais d'une femme [Patricia] qui me fût à ce point étrangère. À cette époque d'ailleurs je me plaisais à répéter machinalement en baisant la pointe de son sein : une peau nordique, puis promenant mes lèvres sur son visage : des yeux du nord, des cheveux d'un blond nordique, une langue du nord, comme si pour le prix d'un tel mannequin j'allais pouvoir m'acheter une identité.» Jacques Godbout, *Le couteau sur la table...*, p. 36.

¹⁰³ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 136-137.

condition. Le Canadien français est hypnotisé par l'Autre, ce qui l'empêche d'agir, sombrant dans une «catatonie nationale», comme celle dont souffre le révolutionnaire de *Prochain épisode* alors qu'il est détenu dans la maison de l'ennemi, demeure dont la décoration intérieure le fascine, l'enjôle. Il est sans voix devant un ennemi qu'il doit nécessairement affronter, mais pour qui il n'arrive pas à éprouver de véritable haine :

La silhouette parahélique de mon interlocuteur me bloque; cet homme occupe outrageusement tout le paysage où je rêve confusément de courir en suivant les ruisseaux jusqu'au lac émerveillé. Quelque chose qui ressemble à une thrombose me paralyse; et je n'arrive pas à émerger de cette catatonie nationale qui me fige sur un fauteuil Louis XV, à moins qu'il ne soit Régence, devant un inconnu placide qui ne sait pas encore ce que je suis venu faire dans sa vie, tandis que moi, le sachant trop, je dois le taire [...] Alors même que j'avais besoin de toutes mes ressources d'orgueil pour me donner du génie, je restais obsédé par mon échec¹⁰⁴.

Cette fascination qu'éprouve le colonisé pour l'Autre et son univers a pour corollaire sa honte, voire parfois sa haine pour lui-même¹⁰⁵. En intériorisant le regard du colonisateur, en faisant de l'Autre «une moitié de [son] surmoi collectif», le Canadien français est devenu son propre bourreau, délivrant l'Autre de toute responsabilité quant à sa situation. Plutôt que de conserver les «germes de colère» que suscitent la Conquête, le Canadien français se culpabilise, évitant ainsi tout risque d'affrontement avec le colonisateur admiré. Il transforme «la révolte et le désir de liberté (instinct de vie) en soumission masochiste et en délire de persécution (instinct de mort)¹⁰⁶». Pour Jean Bouthillette, cette culpabilité s'intensifie à la suite de la Confédération car à partir de ce moment, l'Anglais devient un compatriote. La «haine originelle» que le conquis a pu ressentir face au conquérant devient illégitime :

Qu'est-il alors advenu de cette haine originelle ? Intériorisée la Conquête, elle a été, comme le refus dont elle est inséparable, désamorcée de son sujet. Et l'Anglais innocenté, elle est devenue coupable. Le refus de nous-mêmes exprime cette haine coupable de l'Anglais retournée contre nous-mêmes. À défaut de prendre conscience de notre dépossession, notre sentiment de l'échec s'est culpabilisé. C'est ainsi que non seulement notre Raison est aliénée, mais notre conscience morale est coupable. Nous sommes à la fois dépossédés et coupables de l'être¹⁰⁷.

Ce sentiment de culpabilité face à la condition nationale est accompagné, et intensifié, par une culpabilité religieuse causée par une éducation catholique jugée déshumanisante, axée sur la

¹⁰⁴ Hubert Aquin, *Prochain épisode...*, p. 54-55.

¹⁰⁵ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 137.

¹⁰⁶ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 67; André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 146.

¹⁰⁷ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 71-72.

pureté, la Rédemption, la soumission et le refus d'un monde trop matériel¹⁰⁸. En refusant la matière, il y a compensation pour le fait que la nation est incapable de la façonner selon ses besoins. Le groupe se valorise dans cette illusion de choix moral, y trouvant une spécificité, s'octroyant ainsi un statut¹⁰⁹. Dans ce discours doctrinaire, la richesse est inévitablement coupable, donc si un malheur survient à l'individu ou à la nation, c'est que l'on a buté contre la matière : «Expier est notre vocation dans ce monde trop matériel¹¹⁰.» Le problème national devient alors un problème religieux : les malheurs de la nation lui sont dus et sont voulus par Dieu pour la grandir. La culpabilité nationale fusionne avec la culpabilité religieuse, confinant ainsi le Canadien français dans sa dépossession, l'éloignant de l'économique et du politique, le coupant de lui-même et de la vie :

Non seulement notre culpabilité nationale est-elle inconsciente, mais elle se dissimule derrière une culpabilité religieuse qui la masque en se substituant à elle. Déjouée la culpabilité religieuse, nous nous croirons lavés de la culpabilité, quand au contraire la confusion des deux n'a fait que l'aggraver. Car, allant dans le même sens, elles se sont étreintes dans des épousailles mortelles qui ont donné naissance à une culpabilité généralisée qui a rongé et sali toute notre vie de peuple, n'épargnant aucune valeur. Tel est l'héritage de déchirure et de morbidité que nous nous transmettons depuis des générations, dans la corruption de tout l'homme canadien-français¹¹¹.

Ayant intériorisé le regard de l'Autre et admis sa supériorité, croulant sous le poids d'une culpabilité généralisée, le colonisé entretient un profond dégoût de lui-même. Selon Marcel Rioux, ce refus de soi est manifeste dans la réaction d'une partie de la critique et du public au moment de la publication en 1916 de *Maria Chapdelaine*, roman où Louis Hémon présenterait un portrait assez plausible du milieu social qu'il a observé :

Et pourtant, lors de sa parution, une bonne partie de la critique et du public lecteur jette les hauts cris et accuse l'auteur de caricaturer les *habitants*. On a affaire ici à une partie de la société – la plus instruite – qui ne veut plus se regarder, qui n'éprouve que du dégoût et de la honte pour elle-même. Déjà, il y a cinquante ans ! N'est-ce pas là une forme poussée d'aliénation ? L'homme et la société

¹⁰⁸ Pierre Maheu résume ainsi les principaux éléments du discours tenu par le clergé canadien-français : «l'homme n'a de sens qu'en Dieu, les choses d'ici bas n'ont pas d'importance, plus on souffre plus on est assuré de son salut, et tout plaisir humain est sûrement péché.» «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 44.

¹⁰⁹ Nous reviendrons sur ce comportement compensatoire dans la section portant sur la tendance du colonisé à nier son quotidien et à le rendre supportable en cultivant l'illusion.

¹¹⁰ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 75.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 73-74. On peut mettre en parallèle cette réflexion de Bouthillette sur la culpabilité religieuse avec ces lignes de Frantz Fanon : «Le colonisé réussit également, par l'intermédiaire de la religion, à ne pas tenir compte du colon. Par le fatalisme, toute initiative est enlevée à l'opresseur, la cause des maux, de la misère, du destin revenant à Dieu. L'individu accepte ainsi la dissolution décidée par Dieu, s'aplatit devant le colon et devant le sort et, par une sorte de rééquilibration intérieure, accède à une sérénité de pierre.» *Les damnés de la terre...*, p. 56.

deviennent tellement étrangers à eux-mêmes qu'ils ne peuvent se reconnaître quand on leur présente un miroir. Le regard de mépris que l'Autre porte sur eux les rend insupportables à eux-mêmes¹¹².

Ce sentiment de honte, surtout présent au sein de l'élite de la nation asservie, participe à l'atomisation de la société décrite plus haut : le colonisé honteux cherche à se dissocier de son groupe national, auquel il reproche sa faiblesse, et se replie sur ses intérêts personnels. Pour André d'Allemagne, l'idéologie de la revue *Cité libre* est fondée sur cette honte de soi et sur le mépris pour ses compatriotes qu'elle implique. Il analyse les prises de position de la revue du temps de Duplessis à la lumière des comportements typiques du colonisé :

[...] ce milieu réclamait "l'intégration lucide" au Canada anglais et prônait la centralisation fédérale. Le gouvernement colonisateur d'Ottawa était alors présenté comme l'incarnation de l'honnêteté, de la démocratie et du progrès, en face d'un Québec considéré globalement comme statique et arriéré. [...] Ils voyaient un fait national dans ce qui était un fait colonial. Ils faisaient du racisme en adoptant à l'égard du peuple québécois les jugements et les préjugés du colonisateur. Le groupe de *Cité Libre* n'a pas débouché sur l'action; il s'est borné à des déclarations et des discussions de chapelle sans chercher à établir de contacts avec un peuple qu'il méprisait¹¹³.

L'indépendantiste doit se battre contre son milieu dépersonnalisé, contre ses propres compatriotes qui se sont perdus de vue. Selon les tiers-mondistes, la honte et le mépris de soi expliquent la virulence des propos que certains intellectuels antinationalistes tiennent face aux indépendantistes, dénigrant leur lutte pour la liberté d'un peuple qu'eux ne considèrent plus capable et digne d'être indépendant¹¹⁴. Pour ces intellectuels colonisés, la culture canadienne-française n'est qu'une réalité réduite et insignifiante devant de grands problèmes comme la menace d'une guerre atomique et l'urgence d'un désarmement mondial, l'international devenant ici la négation du national plutôt que son prolongement. Selon Hubert Aquin, en écrasant «dialectiquement» le Canada français sous le coup d'une comparaison aussi accablante, ces intellectuels «déréalisent» leur milieu, le Canada français ne pouvant que «concevoir une grande

¹¹² Marcel Rioux, «Aliénation culturelle et roman canadien»..., p. 147-148. Notons au passage que l'affirmation de Rioux sur la réception critique du roman de Louis Hémon manque un peu de nuance. Sur la réception critique et sur l'approche de Louis Hémon dans ce roman, voir Aurélien Boivin, «Présentation», dans Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1990 [1916], p. 7-9.

¹¹³ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*..., p. 105.

¹¹⁴ Hubert Aquin va dans ce sens lorsqu'il affirme : «Le Canadien français se présente souvent, dans ses plus hauts porte-parole, comme un peuple blasé qui ne croit ni en lui, ni en rien. L'auto-dévaluation a fait son œuvre, depuis le temps, et s'il fallait n'en citer qu'une preuve, je mentionnerais la surévaluation délirante dans laquelle donne maintenant le Canadien français séparatiste. Il se bat les flancs, mais il faut dire, à sa décharge, que s'il ne le fait pas, il risque bien, conditionné comme il l'est à l'affaissement et à la défaite, de se prendre pour le dernier des idiots, ce que son propre milieu ne manque jamais de lui faire savoir.» «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 323.

culpabilité d'exister en tant que tel» devant des problèmes aussi vastes¹¹⁵. Il est intéressant de noter que cette honte de soi, que ce sentiment de petitesse est aussi présent dans les rangs tiers-mondistes. Répondant à une lettre de Gérard Godin où ce dernier critique l'approche de la deuxième équipe de rédacteurs de *Parti pris*, Paul Chamberland observe la persistance d'un certain mépris de soi chez cette nouvelle vague de révolutionnaires. Le combat contre un colonialisme mitigé paraît moins glorieux, moins important que la lutte menée par d'autres peuples clairement asservis par l'impérialisme américain :

Ce que tu refuses un peu maladroitement dans l'«internationalisme» de la nouvelle équipe de Parti pris, c'est – et, si c'est tel que tu le dis, je ne peux que tomber d'accord avec toi – le balbutiement d'un aveu de solidarité avec les opprimés qu'affecte encore la honte de «notre cause» ; nous ne sommes pas encore quittes de nos fantômes à l'uniforme rictus «ryanesque». Pour ma part, j'estime que c'est d'un même mouvement que nous devons conduire à son terme notre lutte d'émancipation et la lier «stratégiquement» aux boliviens et aux vietnamiens, puisque notre ennemi est le même : l'impérialisme yankee. Les guillemet[s] de la stratégie excluent la honteuse fascination qu'exercerait sur nous le combat des autres; nous devons faire valoir le nôtre à leurs yeux, et la seule façon est encore de le bien mener¹¹⁶.

L'Autre, en prenant place dans la conscience du Canadien français, l'a dépossédé de lui-même. L'altérité que vit le Canadien français ne le mène pas aux limites de ce qu'il est, mais plutôt à sa dissolution en l'Autre. La notion de catharsis, présente dans le discours tiers-mondiste, prend ici tout son sens : il s'agit d'expulser l'Autre de sa conscience pour refaire l'unité en soi, s'appartenir pleinement. Il faut tout d'abord arriver à nommer «l'ennemi» pour pouvoir ensuite prendre conscience que la situation canadienne-française est perpétuée par les structures qu'il a mises en place. À la culpabilité généralisée doit donc être opposé, durant la lutte de libération, un «manichéisme brutal» : l'Autre est responsable du mal-être canadien-français. Ce moment, marqué par la colère et l'émotion¹¹⁷, est le premier d'une «catharsis historisante, celle qui nous sépare de l'autre et nous rend à l'indivision d'un projet créateur. Les étapes ultérieures nous rendront bien assez brutalement au souci de nos propres responsabilités, et cela d'une façon beaucoup plus sérieuse que ne l'ont fait nos élites colonisées¹¹⁸.» La thématique du meurtre de

¹¹⁵ Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 322. Voir aussi André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 117-118 et Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 80-81.

¹¹⁶ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds Gérard-Godin, MSS-464/016/003. Lettre de Paul Chamberland à Gérard Godin, 18 novembre 1967.

¹¹⁷ Pour Hubert Aquin, le ressentiment contre l'Autre a une grande importance dans la prise de conscience par le Canadien français de la nécessité de l'indépendance nationale, tout en étant parfaitement inutile sur le plan politique, car c'est contre des Canadiens français que se fera l'indépendance. Voir «L'existence politique» (1962), dans *Mélanges littéraires I. Profession écrivain*. Édition critique établie par Claude Lamy avec la collaboration de Claude Sabourin. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 140-142.

¹¹⁸ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 59.

l'Autre dans la poésie et dans certains romans tiers-mondistes symbolise ce besoin de se libérer de la présence de l'Autre en soi, cette volonté de reconquête de soi, comme en témoigne ce passage de *L'inavouable* de Paul Chamberland :

Tuer, là est l'ÉVÉNEMENT

nous sommes au commencement du monde, et nous
n'avons pas encore commis *le meurtre nécessaire* : le
sang doit couler pour que nous naissions le
couteau à la main, nous tremblons depuis deux
siècles, dévorés par l'atroce hésitation ce cou-
teau, le plonger dans le corps de l'autre ou s'y
empaler¹¹⁹

La colère initiale rend possible la prise de conscience de la situation coloniale, mais dans sa quête de liberté et de repossession de soi, le colonisé doit éviter de se complaire dans le ressentiment, sentiment qui l'empêche de pouvoir enfin coïncider avec lui-même puisqu'il continue alors de tenir compte du colonisateur, comme antithèse plutôt que modèle¹²⁰. Il continue à être défini de l'extérieur. Comme le note Jacques Berque, puisque la réalité du colonisé se ramène pour beaucoup à l'altercation, au duel contre le colonisateur, le risque est grand pour lui «d'absorber indéfiniment ses énergies dans une joute où, à force de se situer en adversaire de l'Autre, il pourrait n'être plus que l'Autre en envers. Qu'il est difficile à faire, le départ entre l'opposition dialectique, messagère de construction positive, et le ressentiment, ou l'altérité¹²¹ !» Il est important de souligner que l'altérité, en soi, n'est pas mise en cause par les tiers-mondistes : c'est le fait qu'elle soit dominante et exclusive qui l'est. Pour ces intellectuels, la lutte réelle, et non symbolique ou intérieure, ne se fera pas contre le groupe canadien-anglais. Elle doit viser les structures en place qui permettent l'asservissement d'une nation par une autre, et dont le Canadien anglais est, avec certains Canadiens français assimilés, le bénéficiaire. Ce n'est pas l'existence du Canada anglais qui est perçue comme la cause de l'aliénation, mais bien celle du Canada comme système politique empêchant la naissance d'une «situation québécoise»

¹¹⁹ Paul Chamberland, «L'inavouable» (1968), dans *Terre Québec...*, p. 250. Le roman *Le couteau sur la table* se termine par le meurtre, rêvé ou réel, de l'anglophone Patricia par le héros.

¹²⁰ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 153-154. En 1974, Hubert Aquin dira que le Québec n'a pas été en mesure de contrer cette difficulté : «En même temps que nous hésitons à donner un cadre politique autonome à notre groupe, nous accentuons notre identité nationale démesurément au niveau de la parole. À force de vouloir une identité autarcisante qui doive le moins possible à ce qui nous est étranger, les Canadiens français pratiquent une subversion culturelle permanente qui n'est que l'envers d'une colonisation permanente.» «Le joual-refuge» (1974), dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement...*, p. 337.

¹²¹ Jacques Berque, *Dépossession du monde...*, p. 25-26.

et d'un homme en phase avec son milieu, le Canadien français ne pouvant être lui-même dans le système en place¹²². Le Canada lui offre une «non-identité cohérente¹²³», le mène à noyer sa personnalité dans celle de l'Anglais, à prendre le visage de l'Autre une fois qu'il a intériorisé son regard.

Ce que désirent les tiers-mondistes, c'est de vivre une altérité positive, que le combat contre l'Autre soit en définitive une réconciliation¹²⁴ : «En portant l'ennemi hors de soi, on refait l'unité en soi, qui permettra de vaincre l'ennemi, et probablement, même de ne plus le connaître comme ennemi¹²⁵.» Une fois libre et enraciné dans un milieu à son image, maîtrisant son destin, le Québécois pourra s'ouvrir à l'Anglais et au reste du monde et prendre ses distances face à ses spécificités sans ressentir un vertige, sachant désormais qui il est. Il pourra entrer en relation avec les autres à titre d'égal. Le Québécois sera «*autre*¹²⁶», il sera le produit de ses choix et de ses structures. Et cessera l'ambiguïté.

3) Ambiguïté identitaire et ambivalence

3.1 Ambiguïté identitaire et condition de minoritaire

Québécois [sic], c'est être ceci, cela, n'importe quoi avec quelque chose en moins. La soustraction est de rigueur. À ceci, à cela, à n'importe quoi, on y arrive presque, on y touche, on brûle et on n'y arrive jamais. On ne parvient pas à devenir québécois [sic], bien qu'on soit mieux placé que quiconque, semble-t-il, pour le devenir à la perfection. C'est une situation privilégiée dont on ne profite guère; elle reste vacante car on a toujours cru que pour faire un excellent québécois [sic] il fallait d'abord devenir ceci, cela, n'importe quoi, et l'on se déroutait si bien qu'on a peine aujourd'hui à se retrouver¹²⁷.

Une identité ambiguë est une identité équivoque, incertaine, et pour les tiers-mondistes, une non-identité. Le caractère mitigé du colonialisme vécu par le Canadien français a eu pour résultat de voiler l'état de servitude dans lequel il est maintenu, le système canadien lui présentant le colonisateur comme son compatriote et lui proposant une identité assez abstraite pour pouvoir être commune. Ce sont ces structures qui, en le confinant à un statut de minorité au sein du tout

¹²² Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 81-82; Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 137-138.

¹²³ Hubert Aquin, «Profession : écrivain»..., p. 27.

¹²⁴ Jacques Berque, *Dépossession du monde...*, p. 201.

¹²⁵ Jean-Pascal Benoist, «Dépayement», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 51.

¹²⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisé...*, p. 162.

¹²⁷ Jacques Ferron, «Un excellent prétexte», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 39.

canadien, en le déglobalisant, ont achevé de brouiller la représentation qu'avait de lui-même le peuple canadien-français. C'est face à cette nouvelle identité «canadienne», qui arbore le visage de l'Autre, du majoritaire, que le Canadien français se divise :

Le minoritaire est un être scindé : il voudrait réaliser à la fois son être propre, conserver sa spécificité et participer, comme partenaire égal, à la réalisation d'une société, dont le caractère est déterminé, presque exclusivement, par le majoritaire. Il ne se sent vivre que par la communauté et la communauté lui renvoie le visage de l'autre; il est nié dans le mouvement même qui le porte à l'accomplissement de son identité propre. *Intériorisant la contradiction*, il est déchiré entre la poursuite de sa spécificité et son insertion réelle dans une communauté qui est la sienne parce qu'il en est une part constituante¹²⁸.

Le Canadien français est de trop et ne peut pleinement exister dans le système en place. Il est constamment séparé de lui-même, étant incapable de choisir entre la négation de lui-même, soit l'assimilation, ou sa pleine réalisation, soit l'émancipation par l'indépendance. En fait, le colonisé, par admiration pour l'Autre ou par crainte de la liberté, détourne les yeux pour ne pas voir qu'il a un choix à faire, préférant l'illusion à la lucidité, la survivance à la liberté. Ce fut l'attitude ambiguë du nationalisme traditionnel, mais aussi de la nouvelle bourgeoisie derrière la Révolution tranquille¹²⁹ : affirmer une spécificité tout en refusant la libération globale du peuple. Le Canadien français se maintient donc dans un perpétuel entre-deux et persiste à croire qu'il peut être à la fois Québécois et Canadien, que la meilleure façon d'être Québécois consiste avant tout à être un «bon Canadien», sans réaliser qu'il tente d'harmoniser deux ordres de valeurs qui se contredisent, sans percevoir dans l'aboutissement du projet canadien sa disparition en l'Autre :

Pour la plupart des canadiens-français, l'être canadien et l'être québécois ne forment qu'un mélange inextricable de contradictions sublimé[e]s dans un nationalisme bicéphale où la fierté d'être canadien-français nourrit (jusqu'à l'épuisement) la vanité d'être canadiens; où la revendication nationaliste oscille entre un "séparatisme" brouillon et mesquin et des doléances sans fin, suivies d'agenouillements pour les moindres miettes concédés par "notre" gouvernement d'Ottawa¹³⁰.

Dans cet univers bicéphale qu'est le Canada, à quel territoire le Canadien français doit-il s'identifier ? Pour Paul Chamberland, l'équivoque traduit clairement un problème d'identité : «Si nous nous plaçons au niveau du vécu quotidien, où situerons-nous les frontières du "pays" ? D'une mare à l'autre ? Dans les bornes de la "belle province" ? Tel paraît bien être ce "pays incertain" selon l'expression de Ferron. Or n'en doutons pas, cette incertitude, inhérente au plus

¹²⁸ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 63. En italique dans le texte. Voir aussi Paul Chamberland, «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé»..., p. 127.

¹²⁹ Voir l'analyse que fait Paul Chamberland du gouvernement Lesage dans son article «Les contradictions de la révolution tranquille», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 6-29.

¹³⁰ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 66-67.

secret de nos fibres, trahit *une hésitation fondamentale sur notre être*¹³¹.» Incapable de nommer simplement son territoire national, le Canadien français ne peut qu'éprouver le même type d'hésitation lorsqu'il tente de se définir :

Canadien français, suis-je davantage canadien que français ? Canadien, je suis presque assimilé, sur le plan international, au canadien (dans les faits...) ; – français... je ne suis pas français ; et alors... Et d'abord le terme, ainsi que son correspondant, "canadien-anglais", ne sont-ils pas essentiellement des *catégories de minoritaires* ? Parce qu'enfin, celui que nous appelons canadien-anglais ne se pense-t-il pas comme canadien ? [...] À ses yeux, le Canada c'est la nation, le pays, la patrie, simplement; tout cela ne fait qu'un. Il pourra bien vous concéder toutes les particularités que vous voudrez, pourvu qu'elle[s] serve[nt] l'"idée nationale". Le Canada, c'est la chose du canadien, et le canadien, c'est lui¹³².

Pour Paul Chamberland, la condition de minoritaire a donc fait du Canadien français un être ambigu, divisé quant à sa définition de lui-même, sur ce qu'il représente au sein du Canada, et ce que ce pays représente pour lui. Jean Bouthillette poursuit l'analyse de cette carence en se penchant sur le rapport langue-identité dans le contexte canadien. Pour Bouthillette, à la base, la langue française est totalité pour le Canadien français qui se voit plutôt comme un «*Canadienfrançais*» : il n'y a pas de distance entre la langue et l'identité. La présence de l'Autre, sa maîtrise de l'économique et du politique et les structures qu'il impose ont eu pour résultat de briser cette unité. Pour le Canadien (anglais) la langue française est un accident, une simple particularité individuelle au sein de l'identité canadienne :

La distance que la langue établit entre l'Anglais et nous, c'est en nous qu'elle s'est absurdement creusée, écartelant notre être *canadienfrançais* jusqu'à la rupture. Canadiens d'abord, français ensuite – ou ses variantes –, nous voyons maintenant que le langage courant traduit un éclatement réel de notre identité une et indivisible : nous nous séparons en deux parts qui ne se reconnaissent plus, qui se dressent même l'une contre l'autre. Déchirée notre unité intérieure et éclatée notre synthèse organique, nous projetons dans la réalité canadienne une image brisée de nous-mêmes qui est l'expression d'un dédoublement de la personnalité collective. Nous sommes atteints dans la notion même de notre identité¹³³.

La part «canadienne» du Canadien français est donc autonome face à sa part «française» : l'Autre, le Canadien (anglais), devient en quelque sorte son double. La langue n'est plus une «nécessité essentielle» et devient une simple citoyenneté que le Canadien français prend abusivement pour son identité réelle et suffisante. Elle devient une identité seconde, accessoire au sein de l'abstraction canadienne, elle ne le différencie plus de l'Autre. L'identité canadienne, depuis que l'Autre a décidé de se dire Canadien, ampute donc le «*Canadienfrançais*» d'une de ses

¹³¹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 64. En italique dans le texte.

¹³² *Ibid.*, p. 68. En italique dans le texte.

¹³³ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*..., p. 45-46.

entités, soit sa langue. Le dualisme vécu par le Canadien français se prolonge dans ses actions intellectuelles, morales, religieuses, et il se reporte aussi dans les institutions politiques :

Si j'identifie l'accident français à Québec et le sujet Canadien à Ottawa, je me brise en deux et élève une contradiction entre ces deux capitales. D'un autre côté, si, dans ce dualisme, ma similitude canadienne ne s'identifie qu'à Ottawa, et ma différence française qu'à Québec, je suis écartelé dans toute mon action politique : Québec deviendra un réflexe de défense, et Ottawa un processus d'assimilation. Voilà tout le mal au niveau des institutions politiques, mal qui reflète le mal dans l'être, ou vice versa¹³⁴.

Cet écartèlement apparaît comme mortel, les deux parts du Canadien français s'éloignant de plus en plus. La part «canadienne» de son être prend les traits de l'Autre, pendant que sa part «française» s'est réfugiée dans un passé mythique, «dans la mémoire d'un temps où il était seul dans ce pays et dans son identité de Canadien¹³⁵». L'écartèlement s'accroît et l'abandon d'une des deux parts semble le seul moyen de recouvrer une certaine santé, une certaine cohérence. L'ambiguïté identitaire du Canadien français réside dans la représentation qu'il se fait de lui-même : il est complètement étranger à lui-même. Les tiers-mondistes veulent agir sur la conscience du peuple, le mener à supprimer en lui sa part canadienne, supprimer l'être minoritaire afin qu'il devienne *autre*, qu'il devienne un être majoritaire, le Québécois, et que cesse l'ambiguïté. Mais, comme nous l'avons déjà mentionné, le Canadien français est impuissant à choisir entre une fidélité canadienne, qui a désormais les traits de l'Autre, et son émancipation qui implique la rupture d'avec cette part de lui-même. Une décision doit être prise, mais le Canadien français refuse d'affronter le problème, préférant se laisser convaincre qu'il est heureux. Être au monde par soi-même demande un effort et le Canadien français est excessivement fatigué.

3.2 Ambivalence et fatigue culturelle

Le Canadien français est atteint, selon le célèbre diagnostique d'Hubert Aquin, de fatigue culturelle. Cette fatigue est à la fois collective (ou historique) et individuelle. Elle est un état d'être éprouvé par Aquin «au plus profond de lui-même mais qu'il vit en même temps comme un legs, un héritage, une hérédité¹³⁶». Le Canadien français, comme être collectif, ne peut être tenu entièrement responsable de sa fatigue. Elle est subie, elle n'est pas le résultat d'actes délibérés mais bien une conséquence de la défaite initiale, de sa mise à l'écart de l'histoire. De tous les

¹³⁴ Jean Bouthillette, «Deux hommes et le drame d'un peuple. Une correspondance Jean Bouthillette-André Laurendeau (1961-1962)», *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no 10 (hiver 2000), p. 128-129.

¹³⁵ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 49-50.

¹³⁶ Michel Morin, «Le "déprimé explosif"»..., p. 46.

symptômes (masochisme, autopunition, autodévaluation, dépression, lassitude) découlant de cette fatigue ressentie par le colonisé, l'ambivalence est un des plus significatifs¹³⁷. À l'ambiguïté dans l'être semble correspondre l'ambivalence dans l'action. Cette ambivalence est liée à la fluctuation de la volonté du colonisé de se maintenir comme culture globale, ce qui implique qu'un peuple fatigué peut le demeurer longtemps et «s'éterniser dans son inconfortable indétermination¹³⁸» :

Qu'advient-il finalement du Canada français ? À vrai dire, personne ne le sait vraiment, surtout pas les Canadiens français dont l'ambivalence à ce sujet est typique; ils veulent simultanément céder à la fatigue culturelle et en triompher, ils prêchent dans un même sermon le renoncement et l'ambition. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les articles de nos grands nationalistes, discours profondément ambigus où il est difficile de discerner l'exhortation à la révolution de l'appel à la constitutionnalité, la fougue révolutionnaire de la volonté d'obéir. La culture canadienne-française offre tous les symptômes d'une fatigue extrême : elle aspire à la fois à la force et au repos, à l'intensité existentielle et au suicide, à l'indépendance et à la dépendance¹³⁹.

Étant placé hors de l'histoire, les actions du Canadien français ne portent pas à conséquence, ce qui le prédispose à la passivité et au fatalisme. Issu d'un peuple n'ayant jamais agi par lui-même, d'un peuple «fonctionnarisé¹⁴⁰», il n'a pas l'habitude du risque et des responsabilités. L'asservissement a fait des Canadiens français un peuple parasite et entretenu¹⁴¹. Ayant intériorisé sa situation de dominé, étant conditionné à la défaite, à l'impuissance, le Canadien français hésite avant d'entreprendre toute action d'envergure, ce dont témoigne le révolutionnaire de *Prochain épisode* au moment où il doit abattre l'ennemi. Il croule alors sous le poids du passé qui lui fut légué, un passé lesté de défaites et de résignation :

J'attends H. de Heutz la mort dans l'âme. La mémoire bancaire se fêle et fond dans la noirceur des larmes. L'acte tant attendu finit par sembler impossible. La violence m'a brisé avant que j'aie le temps de la répandre. Je n'ai plus d'énergie; ma propre désolation m'écrase. J'agonise sans style, comme mes frères anciens de Saint-Eustache. Je suis un peuple défait qui marche en désordre dans

¹³⁷ Daniel Jacques, «L'homme exorbité. Réflexion sur la notion de fatigue culturelle chez Hubert Aquin», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 4.

¹³⁸ Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 73-74.

¹³⁹ Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 321. Dans *Trou de mémoire*, cette ambivalence du fatigué est reliée à son statut de conquis : «La Conquête, ça me connaît : car j'ai eu le temps, depuis le temps, d'explorer cet état constitutionnellement oscillatoire et cet aller et retour écoeurant entre l'exaltation et la narcose, entre une tentative de révolution et une tentative de suicide [...]. Poison d'abandon contre poison de survivance, cri de mort contre cri ressuscité, conquête oui, conquête non ! Qui n'a pas connu ce two-steps binaire ne connaît rien à la conquête et il se peut alors que cette ignorance soit imputable au syndrome du conquérant [...].» Hubert Aquin. *Trou de mémoire...*, p. 38-39.

¹⁴⁰ Par ce terme Aquin exprime l'idée que le Canadien français ne peut qu'être un fonctionnaire au sein du Canada, qu'il ne peut qu'y occuper un rôle de subordonné. Aussi important qu'il puisse être, ce rôle est néanmoins concédé par l'Autre. Cette place de fonctionnaire peut être agréable, puisque sans grande responsabilité, et si le patron demeure juste et paternaliste. Le fonctionnaire accepte sa dépendance, sa subordination, il s'identifie au patron, refuse de le confronter et ne cherche qu'à améliorer son niveau de vie, sans plus. Il s'intègre au système dont il n'est qu'une fonction. Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 317-318.

¹⁴¹ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 91-92.

les rues qui passent en dessous de notre couche... Comment s'emparer du vent froid qui m'engourdit et nommer le mal indéfini qui me fait chanceler ? Mon amour, à moi ! J'ai peur de ne pas me rendre jusqu'au bout; je fléchis. Tu me détesteras si tu apprends ma faiblesse, la voici quand même, l'inévitable face de ma lâcheté. Le cœur me manque. Incertaine, la révolution me flétrit : ce n'est pas moi qui suis indigne, c'est elle qui me trahit et m'abandonne. Ah ! que l'événement survienne enfin et engendre ce chaos qui m'est vie ! Éclate événement, fais mentir ma lâcheté, détrompe-moi ! Vite, car je suis sur le point de céder à la fatigue historique...¹⁴²

Le fatigué voit sa volonté s'affaiblir et poindre la tentation de renier sa culture vacillante. Il oscille entre une volonté d'être, ou à tout le moins de se maintenir, et le renoncement définitif à la globalité, ce qui implique le passage à une survivance purement folklorique¹⁴³. Le Canadien français est certes fatigué, mais il n'est pas à l'étape de l'épuisement total. Il ne cède pas à l'abdication absolue, il demeure dans l'entre-deux, à la manière de «l'homme agonique» de Miron¹⁴⁴. Sa volonté d'affirmation est cyclique, chaque période de colère, d'effervescence nationaliste¹⁴⁵ étant inmanquablement suivie d'une période de silence, d'acceptation : «Le Canada français, culture fatiguée et lasse, traverse depuis longtemps un hiver interminable; chaque fois que le soleil perce le toit de nuages qui lui tient lieu de ciel, ce malade affaibli et désabusé se met à espérer de nouveau le printemps. La culture canadienne-française, longtemps agonisante, renaît souvent, puis agonise de nouveau et vit ainsi une existence faite de sursauts et d'affaissements¹⁴⁶.» Ce mouvement de va-et-vient de la volonté touche aussi les tiers-mondistes québécois qui, même s'ils ont réussi à prendre le dessus sur leur fatigue, ont parfois de la difficulté à ne pas replonger dans la torpeur et abdiquer :

«[O]n peut expliquer nos doutes par les pressions qui sont constamment opposées par les canadiens-français eux-mêmes à l'autonomie nationale. Pour un "séparatiste", on trouve cent "bon-ententistes" qui ont tous une batterie d'arguments prête et dont ils font feu. Nous nous épuisons presque à convaincre nos propres compatriotes qu'ils ont droit, eux et tous les Canadiens-français, à l'existence ethnique intégrale. La lassitude nous gagne parfois et l'on a envie de céder, de s'américaniser, d'abolir même les frontières entre le Canada et les USA. On rêve quelquefois de la continentalisation, quel affreux mot, de l'Amérique et pourquoi pas des deux ! Et puis la vie, comme vous le savez, reprend le dessus. Mais quel déchirement constant¹⁴⁷.

¹⁴² Hubert Aquin, *Prochain épisode...*, p. 132-133. Voir aussi Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 185-187.

¹⁴³ Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 73.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴⁵ Pour Aquin, le nationalisme est à l'opposé de la fatigue culturelle et est l'expression politique de la culture, donc revendication de sa globalité. Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise...*, p. 72.

¹⁴⁶ Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 321.

¹⁴⁷ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds Gérald-Godin, MSS-464/015/017. Lettre de Gérald Godin à Jacques Berque, 27 avril 1964.

Le fatigué canadien-français rejette son centre de gravité, sa culture chancelante lui refusant l'enracinement nécessaire lui permettant de s'ouvrir sur l'universel sans vertige. Le fatigué cherche à fuir un milieu où il ne peut se réaliser et aspire à trouver ailleurs un centre où se situer, se définir : il est en cela un «agent double». Sans enracinement, cette recherche de transcendance fait du Canadien français une «personne déplacée¹⁴⁸». Le fatigué est un être errant, fuyant sa condition plutôt que de tenter de la changer, transformation qui nécessite une action collective. La fuite peut être physique, comme dans le cas de l'exilé, mais elle peut être intellectuelle ou idéologique, comme dans le cas des nationalistes traditionalistes.

4) La fuite devant le réel et les comportements compensatoires

Le fatalisme et la résignation ont pour corollaire les rêves et les conduites d'évasion¹⁴⁹.

Le déni de la réalité et le besoin de compensation qu'observent les tiers-mondistes québécois chez leurs compatriotes sont des carences découlant de leur dépossession et de leur dépersonnalisation. Ces comportements sont des symptômes d'une absence d'identité et d'une incapacité à agir l'histoire. Le colonisé, étranger face à lui-même et à son milieu, incapable d'entrevoir comment il pourrait modifier sa situation, a le réflexe de fuir dans l'imaginaire et de cultiver l'illusion. Il tente d'échapper à sa conscience malheureuse, il cherche espoir et sens dans le mythe :

[L]a Conquête figure une rupture où c'est nous qui avons été rompus. Une part de nous-mêmes commença de vivre une histoire triste et monotone; l'autre part, laissée pour compte, a fait son chemin ailleurs, elle a réussi, et parfois aux heures creuses nous l'entendons qui nous appelle. C'est ce qu'à l'unisson chantent nos mythes : il n'y est jamais question que de survivre, de tenir bon, de se cramponner, ou alors, c'est le vertige, la chute¹⁵⁰.

Alors que le peuple tente d'oublier sa condition à l'aide de divers comportements ancrés dans son quotidien, de son côté, l'élite canadienne-française se détourne du réel essentiellement sur le plan de la pensée et de l'idéologie, élaborant ce que les tiers-mondistes québécois nomment le «nationalisme traditionnel».

¹⁴⁸ Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 320-321. Pour Aquin, «le déracinement, générateur inépuisable de fatigue culturelle, ou l'exil, le dépaysement, le reniement ne libèrent jamais tout à fait l'individu de son identité première et lui interdisent, en même temps, la pleine identité à son milieu second». *Ibid.*, p. 318-319.

¹⁴⁹ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 49.

¹⁵⁰ Jacques Brault, «Pour une philosophie québécoise», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 12.

4.1 L'élite canadienne-française et son idéologie mystificatrice

Pour les tiers-mondistes, le nationalisme traditionnel canadien-français est un nationalisme de colonisé car il n'aspire pas à la libération globale de la nation, se contentant de concessions symboliques de la part du colonisateur qui lui permettent de maquiller sa servitude. En fait, ce nationalisme est mû par la peur, d'où sa tendance à fuir dans le mythe¹⁵¹. Il témoigne d'une crainte de l'Autre, mais aussi de la liberté. Ayant vécu trop longtemps avec son mal, soit la tutelle infantilissante de l'Anglais, la classe dirigeante canadienne-française n'est plus en mesure de croire que la nation pourrait être au monde par elle-même. Cette élite a intériorisé la défaite et refoulé toute agressivité qu'elle a pu ressentir face à l'Autre devenu compatriote. Ce sentiment fait place, comme nous l'avons vu, à une culpabilité généralisée et à la honte de soi et des siens. Coupée du réel, elle perd son énergie créatrice et se replie sur les valeurs d'autorité, de sécurité, de tradition et d'ordre qu'elle diffuse par le biais de l'éducation. Son nationalisme n'est plus une volonté d'être, quête de soi impossible dans le contexte canadien, et devient plutôt un instinct élémentaire de survie¹⁵². Le nationalisme traditionnel s'acharne à nier le présent plutôt que d'œuvrer à le changer, faisant preuve d'une «suffisante vacuité» en se complaisant dans le verbalisme et le chauvinisme. Comme le remarque Jacques Brault : «Dans la structure affective du Canadien-français cette espèce de honte de soi-même s'exprime paradoxalement en termes de sur-évaluation, de petites grandeurs, de dérivatifs mensongers¹⁵³.» Isolée du monde, croupissant dans la solitude, la nation canadienne-française, par la bouche de son élite, peut divaguer en paix et sombrer dans la fatuité : «la seule parade qui lui reste pour éviter de voir la désespérante réalité, c'est de réclamer hautement son état [...]»¹⁵⁴. Le nationalisme traditionnel est le reflet de l'aliénation du Canadien français, il incarne une dépossession totale et est fondé sur la mystification.

Dans leur critique du nationalisme traditionnel, les tiers-mondistes insistent tout particulièrement sur ce qu'ils perçoivent comme une fuite dans un passé mythifié. Pour Jean Bouthillette, ce nationalisme est «une volonté obscure de nous façonner une vie nationale à l'image de ce que nous avons été et ne pouvons plus être. Il est une aspiration inconsciente à ce qui n'est plus. Plus qu'un simple conservatisme, il est essentiellement un arrêt du temps et des

¹⁵¹ Paul Chamberland, «Bilan d'un combat», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 21.

¹⁵² Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 53-54.

¹⁵³ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 11.

¹⁵⁴ Pierre Maheu, «L'oedipe colonial»..., p. 20-21.

choses¹⁵⁵.» Idéaliser le passé, entendre ici l'époque de la Nouvelle-France, c'est masquer le néant que constitue le présent : «Vivre le présent, c'est vivre l'histoire; nous n'avons pas de présent, nous n'avons pas d'histoire, nous nous sommes réfugiés dans l'éternel¹⁵⁶.» Se détourner du présent pour regarder vers le passé, c'est nier l'univers dépersonnalisant de l'Autre. Le passé devient le lieu où l'Autre n'est pas, le lieu préservé où le Canadien français se retrouve semblable à lui-même. Ce repli est donc une forme inconsciente de refus de l'Anglais, de la Conquête et de la dépossession qui s'en suit¹⁵⁷. Ce refus de l'Autre est aussi observable dans la vocation terrienne qu'attribue l'élite canadienne-française à son groupe. Cette vocation implique le refus de la réalité socio-économique issue de la révolution industrielle, mais surtout de l'Anglais à travers elle. L'élite désire créer, par l'agriculture et la colonisation, une réalité socio-économique séparée, un monde parallèle qui aurait les traits du Canadien français et où le temps se serait figé¹⁵⁸.

En inventant une vocation terrienne pour la nation et en se réfugiant dans un passé mythique, l'élite canadienne-française abandonne à l'Anglais un présent dont le groupe est déjà exclu. Le passé est le seul lieu où l'élite peut œuvrer librement à donner à la nation des fondements identitaires qu'elle ne peut lui offrir dans le présent. Toutefois, cette identité est une illusion, elle ne peut être que temporaire puisqu'elle est fixée dans le passé alors que la réalité, elle, continue d'évoluer :

Comme nous ne pouvons faire taire cette *volonté de soi*, cette quête de soi, et que, par ailleurs, nous persistons à l'engager dans un cul-de-sac, nous avons inventé les figures d'une compensation mythique, un *monde imaginaire* où nous projetons une différence absolue, une particularité sans conteste, où nous logeons les élans contrariés d'une "volonté de puissance". Ce royaume imaginaire, c'est le *passé*. Il est vrai que nous commençons à goûter l'amertume des réveils brutaux. Le choc "démystifiant" fut celui de nouvelles conditions sociales fort contraignantes : l'industrialisation et l'urbanisation¹⁵⁹.

Humiliée dans son quotidien, l'élite canadienne-française octroie à la nation un passé grandiose. Le vrai «Nous» est celui du passé. Plutôt que de reconnaître brutalement son infériorisation devant l'Anglais, ce qui pourrait engendrer un sentiment de révolte, premier pas vers la liberté, cette élite préfère s'inférioriser par rapport à ses ancêtres, voilant ainsi son échec et

¹⁵⁵ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 54.

¹⁵⁶ Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille»..., p. 22.

¹⁵⁷ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 53; Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 70.

¹⁵⁸ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 55.

¹⁵⁹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 69-70. En italique dans le texte.

retournant contre elle-même son ressentiment. Cette grandeur mythique rayonne jusque dans son présent et ne peut lui être enlevée par l'Autre : elle lui est acquise. Le respect investi dans ce «Nous» imaginaire cache le respect des vaincus à l'égard de l'occupant anglo-saxon. En valorisant ainsi son passé et ses ancêtres, l'élite canadienne-française légitime son inaction, dissimule sa crainte de l'affrontement et tente de compenser le mépris qu'elle ressent pour ce que la nation est devenue :

Nous obtenions notre grandeur du coup, par la grâce d'une pure vue de l'esprit, ce qui nous enlevait tout souci de réaliser une grandeur, une puissance contre le présent anglo-saxon. Nous pouvions vivre sans affolement le temps de l'échec, de la honte et du suicide parce que toute grandeur nous avait été donnée une fois pour toutes : l'humiliation et l'asservissement présents ne pouvaient, par définition, ternir l'éclat de nos origines. Aucune bassesse, aucune mesquinerie, aucune déroboade ne pourraient nous faire déchoir de notre essence, fixée une fois pour toutes¹⁶⁰.

Ayant déjà été un modèle de courage et de piété, la nation ne peut qu'être responsable de sa présente déchéance. L'élite développe cet alibi pour éviter toute confrontation avec le colonisateur. Plus le Canadien français respecte son passé, plus il se méprise dans le présent, plus il s'accuse de ne pas être digne de ses ancêtres, plus il s'éloigne des véritables causes de sa situation, soit le colonialisme.

Le messianisme, la mission civilisatrice canadienne-française en Amérique du Nord, est une autre illusion mise de l'avant par le nationalisme traditionnel. Le groupe dominé vit une sorte de revanche magique en s'attribuant un rôle, une mission irréaliste afin de se revaloriser et de se donner le courage de vivre. Il se dote d'un horizon d'attente. Petit peuple vaincu en apparence, les Canadiens français sont néanmoins supérieurs par la vertu et la Providence les destine à de grands desseins évangélisateurs : «Le messianisme canadien-français, qui fut le rêve de la conversion de l'Anglais-Protestant à notre singularité franco-catholique, n'est que le réflexe du conquis renversé en illusion de reconquête. C'est un désespoir insensé qui se berce d'un espoir également insensé; une misère insupportable qui se donne des airs de grandeur; une déréliction qui se prend pour une rédemption, un arrêt du cœur pour une fidélité¹⁶¹.» Pour Pierre Maheu, le messianisme est un mythe, répondant à une de ses caractéristiques fondamentales, soit de poser un temps autre, hors de l'histoire et plus vrai qu'elle. Cette grandeur conquérante qu'est le messianisme n'a pas à être située dans le temps : elle est, pour les nationalistes traditionnels, une

¹⁶⁰ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 71.

¹⁶¹ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*..., p. 79. Voir aussi Pierre Lefebvre, «Psychisme et valeurs nationales», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 16 et Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 45-46.

grandeur surnaturelle. Cette réalité est pour eux plus vraie que la réalité quotidienne, une sorte de face inverse du réel : «L'histoire, peu importe, de même que la défaite et notre médiocrité : l'essentiel est ailleurs, et dans cet ailleurs nous sommes transfigurés¹⁶².»

Cet ailleurs, c'est le ciel, l'au-delà qui est une compensation pour la misère vécue lors de la vie terrestre. L'élite canadienne-française, face à une nation maintenue à l'écart de l'histoire et incapable de créer, tente de la valoriser sur le plan moral. Elle renie la vie matérielle et affirme que dans l'ordre des «valeurs véritables», le Canadien français trône au tout premier rang. La culture cléricale canadienne-française prend donc sa source dans sa dépossession : «Dans la mesure même où les canadiens français ont été dominés, amoindris, déshumanisés, la société canadienne française a été une théocratie. L'omniprésence de Dieu était corrélative à notre intériorisation de la défaite. Dépossédés de moyens d'*agir* sur le monde, nous nous sommes repliés sur *l'être*, et avons cru que *l'essentiel, c'est le ciel*, et non ce monde où nous n'étions pas aux commandes¹⁶³». Ce repli sur l'être et sur la religion est un réflexe de survie commun à tous les colonisés. Comme l'explique Albert Memmi, l'homme asservi fige sa vie collective afin de lui conserver un minimum d'existence. La religion est une «valeur-refuge» et offre au groupe un semblant d'identité et de structure, sauvegardant ainsi la base d'une conscience collective :

Pour l'individu, elle [la religion] s'offre comme une des rares lignes de repli; pour le groupe, elle est une des rares manifestations qui puisse protéger son existence originale. La société colonisée ne possédant pas de structures nationales, ne pouvant s'imaginer un avenir historique, doit se contenter de la torpeur passive de son présent. Ce présent même, elle doit le soustraire à l'envahissement conquérant de la colonisation, qui l'enserme de toutes parts, la pénètre de sa technique, de son prestige auprès des jeunes générations¹⁶⁴.

La religion a donc permis au groupe canadien-français de durer, ce que les tiers-mondistes québécois reconnaissent, mais le haut clergé a aussi contribué à faire de cet homme un être profondément aliéné en voulant faire de lui l'incarnation de la vertu, de même qu'en collaborant loyalement avec le colonisateur. La religion canadienne-française se présente comme un absolu,

¹⁶² Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 46.

¹⁶³ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 35-36. En italique dans le texte. Chez Michel Van Schendel, cette fuite intellectuelle prend le nom de «moralisme» et ne concerne pas uniquement les nationalistes traditionnels : «Le moralisme, c'est l'idéalisme des sous-développés. Il a le même sens profond : un effort essentiellement conservateur pour maquiller, adoucir ou même nier l'événement, en lui proposant une dimension mythologique, en refusant de l'expliquer [...]. Croyance absolue en certaines valeurs morales chargées de régir le cours de l'histoire, le moralisme est l'axe commun des encycliques locales et des opinions angoissées de l'ancienne équipe de *Cité Libre*. Il peut aussi bien servir à découvrir dans la "race" canadienne-française une transcendance quelconque que, à l'autre extrême, à refuser tout nationalisme au nom d'une idée passablement ennuyeuse de la Justice et de la Démocratie.» «La maladie infantile du Québec»..., p. 26.

¹⁶⁴ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*..., p. 119-120. Voir aussi Pierre Lefebvre, «Croyance et révolution», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 11.

ayant longtemps été l'unique façon pour le Canadien français de s'identifier. Elle pénètre toutes les facettes de sa vie, la distinction entre monde spirituel et profane s'estompant. Le pouvoir du prêtre s'étend sur le monde profane par son contrôle, entre autres, sur les syndicats, l'éducation, les hôpitaux et les coopératives agricoles¹⁶⁵. Les désirs et besoins fondamentaux de l'homme sont niés puisque la vie terrestre elle-même est niée dans le discours religieux, seule la vie céleste étant digne d'être vécue. La morale d'ascète que cette religion impose comme idéal est coupée du réel et sépare l'homme canadien-français de son quotidien. Puisque cette religion ne peut s'insérer dans un réel qu'elle nie, le Canadien français ne peut vivre qu'en ressentant une extrême culpabilité, son quotidien, ses besoins, voire ses instincts contredisant en tous points la morale officielle¹⁶⁶. Et cette culpabilité ne peut qu'être exacerbée par le fait que le clergé et l'élite lui assurent que cet idéal de vertu est celui que lui ont légué ses ancêtres. La religion canadienne-française devient donc ritualiste et hautement hypocrite, la morale imposée étant irréalisable. La nation vertueuse appelée par le clergé et l'élite n'a aucun prolongement dans la réalité, elle n'est qu'un idéal déshumanisant puisque fondé sur l'illusion et un besoin de valorisation. Devant un quotidien lui apparaissant d'autant plus insignifiant qu'il est dépossédé des moyens pour le façonner et le vivre vraiment, le colonisé refoule ses besoins et ses envies et s'efforce de croire aux mythes proposés par la classe dirigeante pour donner un sens à sa vie. Il lui faut toutefois des exutoires, des compensations pour pallier l'insipidité de son quotidien et la médiocrité dans laquelle se complaît sa communauté.

4.2 Le peuple et les comportements compensatoires

Asservi, humilié, dépossédé, le peuple canadien-français compense cette situation à travers divers comportements et attitudes qui s'inscrivent dans son quotidien plutôt que dans l'idéologie, comme c'est le cas pour la classe dirigeante. Un de ces comportements compensatoires est observable dans l'autoritarisme qui caractérise, selon les tiers-mondistes, la société canadienne-française. Impuissant à l'extérieur de sa réalité nationale, le Canadien français compense par le culte de l'autorité et du pouvoir à l'intérieur de sa société. L'autorité est intériorisée par le Canadien français durant son éducation, l'école lui inculquant rapidement les valeurs d'obéissance et de soumission. L'autorité, une fois installée au cœur de l'individu, ne

¹⁶⁵ Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 25-28.

¹⁶⁶ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 47-48.

prend que rarement une figure de répression claire, ce qu'elle ne pourrait faire puisqu'elle ne repose pas sur une force réelle. Elle est une autorité d'impuissants et non une tyrannie. Elle repose plutôt sur la peur et la culpabilité qu'inspire une autorité prenant sa source en Dieu : «L'univers mental du Canadien français était envahi par la notion d'autorité¹⁶⁷.» Cette autorité se nourrit de sa passivité, de son fatalisme. Le Canadien français baisse la tête devant toute personne possédant un certain pouvoir et ne conteste pas cet état de fait, afin de «conserver intact le rêve nostalgique d'une puissance rayonnante et irrésistible¹⁶⁸». Il veut donc croire en cette autorité pour oublier son impuissance : «On n'avait pas à lui imposer d'autorité; il cherchait au contraire de toutes ses forces à y croire, pour ne pas voir qu'il vivait dans une société qui en avait été dépossédée¹⁶⁹.» Si les autorités religieuse et civile se distinguent mal, formant une seule autorité diffuse, l'autorité religieuse, elle, est intériorisée, alors que l'autorité civile ne dispose pas d'assises aussi solides. Au fond de lui-même, le Canadien français sait que l'autorité civile n'est qu'une illusion, qu'une hypocrisie et que ses dirigeants ne sont que des pantins : «L'autoritarisme était partout, mais quand on tente de dire où était l'autorité, on la voit se dérober sans cesse. L'autorité civile, par exemple, avait son côté dictatorial; Duplessis en est l'exemple parfait. Mais en même temps, chacun savait que l'autorité et la Loi camouflaient la corruption, et qu'au fond il s'agissait d'affirmer des principes tout haut et d'en profiter en secret¹⁷⁰.» Cette autorité de façade est aussi observable sur le plan familial dans la figure du père-tyran. Alors qu'il est diminué, soumis et exploité à son travail, le père devient un despote lorsqu'il revient à la maison, prenant sa revanche, se défoulant sur une famille qu'il ne parvient que difficilement à nourrir et à loger convenablement¹⁷¹. C'est ce dégoût pour son travail et sa réalité quotidienne que le père de famille ira oublier à la taverne.

Le thème de la taverne et de l'abus d'alcool revient dans plusieurs textes et quelques romans tiers-mondistes mettent en scène des Canadiens français dans ce haut lieu de l'illusion et de la compensation. La taverne symbolise le besoin chronique du colonisé de rompre avec la réalité, de s'évader, comme en témoigne ce passage de *La ville inhumaine* :

Mi-ivre, sans lunettes, je regarde les buveurs. Taverne, mon asile, où je puis toujours retrouver l'inconscience d'un peuple, la vie d'un rêve. Là où se rejoignent le présent, le passé et le futur,

¹⁶⁷ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 39.

¹⁶⁸ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 76.

¹⁶⁹ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 42.

¹⁷⁰ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 40.

¹⁷¹ Sur la figure du père-tyran, voir Pierre Maheu, «L'oedipe colonial»..., p. 24-25 et Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 39, 41.

cruautés délicieuses pour un philosophe, mais fictions dangereuses pour un homme. La taverne pourrait être le lieu du drame où l'aveugle peut enfin se boucher les oreilles. Seul dans son euphorie il peut enfin partir. Les Québécois ont leur manière bien à eux de se saouler. Ils atteignent enfin leur grande évasion. La taverne et l'église. La mortification est le prix que l'on doit payer tôt ou tard de nos...¹⁷²

Comme le formule Pierre Maheu, «la “brosse” est une parenthèse», le Canadien français va à la taverne pour se laisser vaincre par la bière, vivre quelques heures dans un autre monde. Il y change de personnalité, l'alcool donnant au dominé une illusion de grandeur : «Il affirme hautement une virilité tapageuse, il devient expansif, loquace, bagarreur, il gueule et s'engueule. C'est une manière de défoulement et de libération. Mais c'est une virilité bidon, qui ne s'affirme si bruyamment que pour se donner le change et oublier qu'elle n'est pas sûre de soi : car justement, il n'y a pas de femmes dans les tavernes¹⁷³.» Cette absence offre, selon Paul Chamberland, «une incarnation pratique au dégoût du canadien-français à l'égard d'une société “féminisée”, vouée à l'attente, la docilité, la passivité et la vassalité [...]»¹⁷⁴. Il règne dans la taverne une ambiance rassurante de complicité, les serveurs soutiennent le buveur, la gêne tombe, tout y est rassurant et amical. La taverne est un exutoire, le Canadien français peut laisser libre cours à l'agressivité refoulée dans son quotidien. Mais la réalité a tôt fait de rattraper le buveur au moment des premières nausées¹⁷⁵.

La taverne et la consommation excessive d'alcool sont un des multiples comportements d'évasion meublant le quotidien du Canadien français. Comme l'affirme Paul Chamberland, «à défaut d'une libération authentique et effective de notre société, au moyen de luttes politiques et sociales, le canadien-français moyen s'est forgé des exutoires efficaces, inoffensifs et dirigés vers l'imaginaire¹⁷⁶.» Le poète dresse une liste d'attitudes et d'habitudes : la taverne, le culte du hockey, le «sacre», les parades de la Saint Jean-Baptiste, le culte des héros légendaires et la recherche effrénée du confort matériel et du luxe criard. Ce dernier comportement est davantage

¹⁷² Laurent Girouard, *La ville inhumaine...*, p. 175. Ce passage du roman de Girouard se termine bien ainsi. Pour d'autres exemples du thème de la taverne et de l'alcool en littérature, voir André Major, *Le cabochon. Roman pour adolescents*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964, p. 158 et Jacques Godbout, *Le couteau sur la table...*, p. 90-91.

¹⁷³ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois...», p. 49-50. Voir aussi Pierre Maheu, «L'oedipe colonial...», p. 24. Il est intéressant de noter que pour Maheu, ce comportement face à l'alcool serait peut-être davantage lié à l'aliénation religieuse, notant un comportement similaire chez d'autres sociétés ayant une longue tradition chrétienne, citant les Polonais, les Russes et les Irlandais.

¹⁷⁴ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté...», p. 77.

¹⁷⁵ Laurent Girouard, *La ville inhumaine...*, p. 175.

¹⁷⁶ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté...», p. 77. La présence du personnage du «rêveur» dans la littérature canadienne-française serait une autre illustration du besoin du Canadien français de fuir une réalité qu'il ne croit plus pouvoir changer. Voir Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 69-81.

analysé par les tiers-mondistes qui y perçoivent une façon pour le dépossédé de s'affirmer. Le luxe et le confort signifient pour le Canadien français l'accès à la promotion dans une société d'abondance de type américain, «[c]'est un désir, à peine masqué, de nous identifier servilement à ceux qui ont “réussi”, à ceux qui ont le pouvoir et le rayonnement¹⁷⁷». Le Canadien français achète plus de décapotable, malgré un climat défavorable, il aime les «gadgets» et le chrome, préférences reflétant son insécurité et son besoin de compensation. Michel Van Schendel analyse de façon plus détaillée ces habitudes de consommation des Canadiens français en les comparant à celles des Américains :

[Q]uand l'Américain et le Québécois achètent le même objet, le Québécois le paie plus cher mais le choisit de moindre qualité esthétique, en manifestant sa préférence pour les ornements douteux, le clinquant, la parade, le signe extérieur de la richesse... C'est le signe intérieur de la pauvreté culturelle, qui n'est elle-même que l'alphabet de la dépossession. Il est évident qu'en agissant ainsi, le travailleur québécois s'aliène davantage. Car les objets qu'il achète lui rappellent constamment qu'ils portent un autre nom et ont un autre visage que le sien. Ils témoignent douloureusement de la situation qui lui est faite, de sa propre incapacité à inventer. En eux, par eux, il n'achète que l'illusion de sa capacité¹⁷⁸.

Comme nous l'avons vu plus haut, Paul Chamberland observe chez les jeunes militants la persistance d'une forme de mépris de soi dans leur façon de percevoir leur lutte comme moins signifiante que celle menée par d'autres pays contre l'impérialisme américain. La fuite du réel et les comportements compensatoires lui semblent aussi présents dans leurs actions, donnant comme exemple la réaction de groupes étudiants qui bombardèrent d'œufs et d'insultes une mascotte représentant la reine lors de sa visite au Québec en octobre 1964. Chamberland y voit une expulsion ritualisée de la violence, un geste symbolique se substituant à l'acte réel qui est craint. Il s'agit d'un geste de défoulement posé par compensation, représentatif de la tendance lourde d'un peuple à préférer l'illusion, la fuite, plutôt que d'affronter le réel pour le changer :

La conduite des étudiants signifie lumineusement le comportement profond de l'homme québécois : ce qui ne s'est pas produit à Québec, c'est précisément la réconciliation du colonisé québécois avec la violence fondamentale qui affecte son être de dominé, d'exploité. Le peuple s'est comporté comme un seul rhinocéros : encore une fois, il a inventé les alibis, les voies d'évitement qui le protègent contre le déchaînement de ce feu intérieur, de ces réserves de violence qui traduisent son besoin obstiné de libération, de personnalisation. Reculant toujours devant la seule dé-possession authentique qu'est le combat de libération nationale, encore une fois il a pris le parti de la dérision,

¹⁷⁷ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 77-78.

¹⁷⁸ Michel Van Schendel, «La maladie infantile du Québec»..., p. 41. Voir aussi Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 50-51.

du silence, de l'absence. Mais c'était là s'absenter à soi-même, tourner finalement la dérision contre soi-même puisque pas un maillon de la chaîne n'a sauté¹⁷⁹.

Par fatalisme, le colonisé fuit un réel qu'il craint d'affronter. Il hésite à poser un geste signifiant et se réfugie dans l'illusion, dans le symbolique. Il freine ses impulsions, oscille, se tient toujours «sur le seuil de la paralysie¹⁸⁰». Déshumanisé, le Canadien français se raidit dans l'indécision, son mal-être l'empêchant de risquer une action avec fougue et confiance. À la «catatonie nationale» empêchant le geste sûr s'ajoute l'«aphonie» qui le confine à l'incommunication. L'état de sa langue interdit au Canadien français toute possibilité de se *dire*.

5) L'état de la langue comme reflet de la situation sociale

voici me voici l'homme du langage pavlovien les réflexes conditionnés bien huilés et voici les affiches qui me bombardent voici les phares mixtes qui me sillonnent le cerveau verdoyant voici le garage les banques l'impôt le restaurant les employeurs avec leurs hordes et leurs pullulements de nécessités bilingues qui s'incrument dans la moelle épinière de l'espace mental du langage et te voici dans l'engrenage et tu attrapes l'aliénation et tu n'en sortiras qu'à coup de torture des méninges voilà comment on se réveille un bon jour vers sa vingtième année infesté cancéreux qui s'ignore et ça continue¹⁸¹

Pour les tiers-mondistes québécois, la langue est un fait social. Elle porte donc nécessairement les stigmates de l'asservissement collectif, les traces d'une histoire et d'un quotidien dont le Canadien français a perdu la maîtrise :

Située dans la masse sociale, la langue en subit tous les avatars. À ce point de vue, elle apporte un témoignage intéressant au point de vue sociologique. La langue sera valorisée ou dévalorisée au gré des événements vécus par la «masse parlante». Lorsque celle-ci se sera soumise au traumatisme d'une occupation étrangère persistante, et que ses valeurs collectives les plus inconscientes se verront par là remises en question, on peut supposer que la langue parlée en portera la marque. Les doutes et les ressentiments des individus modifieront peu à peu leur système de signes. Les additions linguistiques ne se feront plus en tant qu'*ingestions* positives, mais prendront l'allure de blessures. Elles mineront peu à peu la systématique interne de la langue. Elles pourront amener au point mort sa dynamique particulière¹⁸².

¹⁷⁹ Paul Chamberland, «Éditorial : Le samedi de la matraque», *Parti pris*, vol. 2, no 3 (novembre 1964), p. 3-4. Le terme *dé-possession* ici utilisé renvoie à l'idée de ne plus être possédé par les démons intérieurs issus de la situation coloniale, à l'idée de désaliénation, de repossession de soi. Il ne faut pas confondre avec la notion de dépossession matérielle décrite et utilisée dans le présent chapitre.

¹⁸⁰ Hubert Aquin, «Le joual-refuge» (1974), dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement...*, p. 337.

¹⁸¹ Gaston Miron, «Aliénation délirante, recours didactique» (écrit en 1964, publié en 1970), dans *L'homme rapaillé...*, p. 117.

¹⁸² Pierre Lefebvre, «Psychisme et valeurs nationales»..., p. 10.

En percevant la langue comme une blessure¹⁸³, les tiers-mondistes se placent en continuité des thèses développées par certains intellectuels néo-nationalistes, dont Michel Brunet, Jean-Marc Léger et André d'Allemagne. Au cours des années 1950 et au début des années 1960, ces intellectuels ont contribué à politiser le problème de la langue, dénonçant le caractère utopique d'un bilinguisme pancanadien et soutenant qu'une telle politique signifiait la lente mais inéluctable érosion de la langue du groupe minoritaire, institutionnalisait une situation transitoire vers son anglicisation. Pour ces penseurs, le problème de la marginalisation croissante du français au Québec en est un de structures. Une société étant un tout dont l'ensemble des parties sont interreliées, agir durablement sur la réalité linguistique implique inévitablement une action politique et économique. Dans le contexte québécois, seul l'État a les moyens de poser les gestes nécessaires¹⁸⁴. À cette équation «langue-politique», le médecin-écrivain Jacques Ferron ajoutera l'élément «littérature» : lorsque la langue commune est compromise, il devient difficile de faire oeuvre¹⁸⁵. Ferron jette alors les bases de ce que sera la conception de la littérature d'une grande partie des écrivains tiers-mondistes. Sur le plan théorique, les tiers-mondistes québécois n'apportent pas de grandes innovations à la problématique linguistique. Puisque que l'alarme a été donnée, le temps est désormais à l'action¹⁸⁶. Leur apport au débat réside dans leur façon de radicaliser, de se réappropriier les positions de leurs aînés, et plus particulièrement celles de Ferron, en donnant une charge politique à leur littérature par l'utilisation du joul comme mode de dévoilement de l'aliénation vécue. Le «mal écrire» devient un moyen de réfléchir le «mal vivre¹⁸⁷», sujet sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre. La présente section poursuit notre description du portrait du colonisé canadien-français et a pour but d'illustrer

¹⁸³ André d'Allemagne relève quatre formes de détérioration de la langue : la pauvreté du vocabulaire, les anglicismes, les contaminations syntaxiques et sémantiques et la contamination phonétique. *Le colonialisme au Québec...*, p. 81-82.

¹⁸⁴ Sur les thèses de Michel Brunet, Jean-Marc Léger et André d'Allemagne quant à la question linguistique, voir Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 41-57, 69-86. Brunet et Léger, dans les années 1950, analysent en des termes sociologiques la question linguistique, perçoivent la nécessité d'une action politique, sans toutefois lier, à cette époque, leur position à l'idée d'indépendance. C'est au tournant des années 1950 et 1960 que les notions d'unilinguisme et d'indépendance seront davantage associées, entre autres sous la plume d'André d'Allemagne.

¹⁸⁵ Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 109.

¹⁸⁶ Lise Gauvin, *Parti pris littéraire*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 67. Karim Larose affirme : «Au cours des années 1963-1968, [...] la spéculation sur la langue subit une réorientation radicale. Il est frappant de voir par exemple combien, chez les générations plus jeunes, celles de *Liberté/L'Hexagone* et de *Parti pris*, les difficiles et longues réflexions sur les rapports entre langue, culture et nation deviennent secondaires. Ce n'est pas qu'elles sont dépassées par la réalité historique; au contraire, elles apparaissent comme des évidences telles qu'il n'est plus nécessaire d'y insister ou de les repenser à nouveaux frais.» Par exemple, la nécessité de l'unilinguisme fait l'unanimité dans les milieux nationalistes. Elle est soutenue tant chez les révolutionnaires de *Parti pris* qu'à la traditionnelle société Saint-Jean Baptiste. Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 149.

¹⁸⁷ Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 111.

comment la condition coloniale, selon les tiers-mondistes, atteint l'être canadien-français jusque dans sa langue.

Pour les tiers-mondistes québécois, et pour plusieurs intellectuels nationalistes de l'époque, la langue est le fondement de l'existence d'un peuple car elle est le principal véhicule de sa culture. Dans une large mesure, la langue fait la nation¹⁸⁸. En s'appuyant sur cette conception, les tiers-mondistes affirment qu'un peuple qui voit sa langue faire progressivement place aux structures et aux signes d'une autre langue est un peuple atteint dans son «âme». Laissant l'Autre prendre d'assaut sa conscience, le Canadien français le voit aussi s'insinuer dans son langage. L'altérité envahissante, en atteignant le langage, s'attaque à la dernière digue empêchant le Canadien français de complètement se dissoudre dans l'Autre :

Je dis que je suis atteint dans mon âme, mon être, je dis que l'altérité pèse sur nous comme un glacier qui fond sur nous, qui nous déstructure, nous englut, nous dilue. Je dis que cette atteinte est la dernière phase d'une dépossession de soi comme être, ce qui suppose qu'elle a été précédée par l'aliénation du politique et de l'économique. Accepter CECI c'est me rendre complice de l'aliénation de mon âme de peuple, de sa disparition en l'Autre¹⁸⁹.

Peuple dominé, tenu à l'écart des grands problèmes et des grandes décisions, le Canadien français voit sa langue se scléroser, celle-ci étant dissociée des «réalités dynamiques», n'étant plus nourrie que par une vie quotidienne hors du temps historique. N'étant pas nécessaire pour interagir dans la sphère publique, la langue française est confinée à la sphère privée. Elle est associée par le Canadien français à sa condition de prolétaire, à son ignorance, à son humiliation. Quand elle ne cède pas carrément sa place à la langue de l'Autre, elle se fait simple traductrice de sa créativité et, ainsi asservie, renvoie à la pensée et à l'action de l'Autre, à sa puissance et à sa mainmise sur un ordre socio-économique qu'il a façonné à son image. La langue anglaise, surtout en milieu urbain, apparaît au Canadien français comme le mode d'expression normal de l'activité économique¹⁹⁰. Étant coupée du réel et d'un milieu qui a pris visage anglais, la langue ne peut plus se renouveler, étant de moins en moins utilisée : le français au Québec est presque une langue morte¹⁹¹.

¹⁸⁸ Ferdinand de Saussure, cité dans Pierre Lefebvre, «Psychisme et valeurs nationales»..., p. 10.

¹⁸⁹ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 127-128.

¹⁹⁰ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 41-42.

¹⁹¹ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec...*, p. 81, 86.

Pour l'écrivain et l'intellectuel, la langue française apparaît comme une langue étrangère, le Canadien français n'ayant pas su, ni pu, «l'adapter à l'expression de [son] emprise sur la réalité», emprise qu'il ne possède pas¹⁹². Son langage est emprunté, sans «racines quotidiennes» :

Les mots, les rapports de mots ne nous disent pas. Nous parlons, nous écrivons, comme le signale fort bien l'expression courante, "de manière empruntée". Ce langage n'est pas de nous, par nous, pour nous, entre nous, il n'est pas nous, il n'est qu'indirect, intransitif, il nous arrive tout fait, emballé, ficelé, d'ailleurs. Il connaît tout, il a vu le monde, il est bavard, bien nourri, il a des ancêtres et des enfants qui sont l'avenir, il raconte la justice, l'économie, la rue quotidienne et l'amour. C'est le français. C'est le miroir de notre honte¹⁹³.

Puisqu'il est un homme déraciné, le langage que parle le Canadien français est un «néant de signification», ou du moins, il n'est pas l'expression de son être authentique¹⁹⁴. Son langage est plutôt le reflet de son «inconsistance», de sa dépersonnalisation, et ne sera signifiant que lorsque le Canadien français sera libre et coïncidera avec son milieu. Sa langue n'est pour l'instant qu'une langue d'adaptation et de traduction, plutôt que de création. Elle est en constante tension avec son environnement :

Normalement une société crée ses mots en créant ses institutions. Or, au Québec, sur le plan des structures politiques, par exemple, il y a une tension irréductible entre la langue et les institutions, car notre langue adhère à des institutions qui ne sont pas ses créations mais des traductions. Il n'y eut pas, dans notre structuration cérébrale, de fusion entre l'institution et son signe verbal. Notre langue n'exprime donc pas nos structures politiques, pas plus qu'elle n'exprime une partie de notre *droit* et la plupart de nos *institutions économiques*. Ce sont des objets étrangers à nos structures mentales qui nous obligent à *adapter* notre langue, à faire de celle-ci un système de mots *traduits*. L'histoire de notre langue, depuis deux siècles, fut le drame d'un effort ardu *d'adaptation*. Nous lions sans cesse des mots à des réalités qui ne sont pas des produits de nos propres structurations cérébrales et donc verbales¹⁹⁵.

Alors que la bourgeoisie, grâce à son éducation, arrive à maîtriser un français standard, quoique vide de tout esprit spécifique, le peuple, de son côté, grandit dans un univers *français* et apprend une langue atrophiée. Il est bombardé, surtout en milieu urbain, de signes visuels ou auditifs qui lui sont étrangers et qui imprègnent son inconscient. Pour les tiers-mondistes, «[c]elui qui grandit dans un *milieu de bilinguisme*, fait l'expérience continuelle de la confusion mentale, de la lutte de deux langues à l'assaut de son cerveau; ses structures mentales sont ainsi

¹⁹² André Brochu, «D'un faux dilemme», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 58; Laurent Girouard, «Notre littérature de colonie», *Parti pris*, vol. 1, no 3 (décembre 1963), p. 33.

¹⁹³ Jacques Brault, «Notes sur le littéraire et le politique», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 44.

¹⁹⁴ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 36.

¹⁹⁵ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage», *Liberté*, vol. 6, no 2 (mars-avril 1964), p. 101-102. En italique dans le texte. Nous tenons à préciser que Ouellette partage avec les tiers-mondistes plusieurs idées, dont ses positions sur la question linguistique et sa façon de présenter le Québécois comme un être dont la psychologie se rapproche de celle du colonisé. Toutefois, sa conception de la révolution et de l'action révolutionnaire est moins radicale, Ouellette refusant catégoriquement toute utilisation de la violence.

affaiblies¹⁹⁶». Son univers est moins vaste puisqu'il fut privé des concepts lui permettant de l'appréhender : l'individu pense comme sa langue le lui permet. Fernand Ouellette décrit ainsi cette situation :

[A]u stade de l'apprentissage, ou bien mes proches ignoraient le mot français correspondant à l'objet, ou bien ils se servaient du mot anglais. Beaucoup d'objets de ma vie quotidienne n'avaient pas de nom ou leur nom était maladroitement et pernicieusement calqué sur celui d'une autre langue quand, d'ailleurs, on n'employait pas le nom étranger lui-même. On me façonnait à coups de "choses" et d'"affaire". [...] Nous transmettre moins de mots ou des mots calqués, c'était élargir le fossé de notre rupture avec le monde, comme si notre morale n'y suffisait déjà pas. On nous désincarnait. Notre univers était moins vaste. Alors nous fûmes condamnés à chercher des mots qui ne venaient pas. Dès ce moment je suis convaincu qu'une sérieuse insécurité nous a pénétrés¹⁹⁷.

À son travail, le travailleur québécois confirme son aliénation linguistique en devant travailler dans la langue de l'Autre et en étant confronté à une technologie qu'il est incapable de nommer dans sa langue, celle-ci n'étant pas le fruit de son génie¹⁹⁸. La dépossession initiale entraîne la dévitalisation de la langue, et elle-même, en étant appauvrie, accentue la dépossession puisque le Canadien français ne peut plus nommer son milieu. Incapable de le nommer, il ne peut donc pas le faire sien et ne peut que s'y sentir parfaitement étranger : «[...] hors de tout nom, les choses semblent alors proliférer dans une monstrueuse liberté, me cerner et me posséder. [...] Je ne peux les maîtriser, les soumettre à mon projet. Le nom est appropriation parce que, dans le langage quotidien, il signifie et accompagne ma maîtrise sur les choses par le travail et mes relations avec autrui¹⁹⁹.» La langue du peuple témoigne ainsi d'une aliénation globale, car c'est la vie quotidienne qui détermine les conditions et la fréquence de l'emploi d'une langue, donc de sa santé²⁰⁰. Le peuple ne peut plus «rendre compte de la réalité²⁰¹», il en est réduit à l'incommunication, au franglais, au joual²⁰².

¹⁹⁶ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage»..., p. 93. En italique dans le texte. Cette idée revient aussi chez Gaston Miron, voir Karim Larose, *La langue de papier*..., p. 233.

¹⁹⁷ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage»..., p. 91-92, 94.

¹⁹⁸ Le MLP et la revue *Parti pris*, «Manifeste 1965-66»..., p. 17.

¹⁹⁹ Paul Chamberland, *Langage poétique et langage quotidien*..., p. 103. Ici, le poète ne parle pas spécifiquement du cas canadien-français, mais traite du thème du langage aliéné en général.

²⁰⁰ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage»..., p. 98-99.

²⁰¹ Gaston Miron, «Un long chemin» (1965), dans *L'homme rapaillé*..., p. 199.

²⁰² André Langevin, qui ne partage pas toutes les idées des tiers-mondistes mais dont celles sur la langue sont similaires, exprime ainsi la difficulté de communiquer du Canadien français : «L'aliénation de notre langage est peut-être notre réalité la plus tragique, non seulement parce qu'elle fait de nous des êtres diminués, prisonniers d'un silence que les jurons les plus brutaux rompent à peine, à la manière des grognements d'un sourd-muet, mais encore parce qu'elle entraîne un réflexe d'hostilité qui rend suspecte toute communication difficilement amorcée et nous porte à fuir.» Cité dans Lise Gauvin, *Parti pris littéraire*..., p. 64.

Le joual est le nom donné à la langue populaire, une langue qui apparaît aux tiers-mondistes comme étant dans un état avancé de «pourrissement» : «Le joual n'est ni un patois ni un dialecte. Il relève plutôt d'une forme linguistique issue de l'absence d'une langue nationale et du voisinage d'une langue étrangère dominatrice. Il ne peut que devenir argot, ce serait sa place normale, ou bien marquer la dernière étape vers l'anglicisation²⁰³.» Le joual est le «décalque parfait de la décadence de notre culture nationale²⁰⁴», le résultat de la dépossession et de la dépersonnalisation qui affectent le Canadien français :

[...] encore un vertrat de bloke qui parle pas frança sus la djobe... j'te dis que j'te l'ai squeezé pis neckée à mort... monsieur c'est vrai chus pas capable de parler anglais avec les clients mais chus capable de donner mes ordres en anglais au cook prenez-moé comme waitresse... on s'est entendu full top... maudit locké ça m'arriverait pas une shot de fois à moé...²⁰⁵

Alors que l'élite traditionnelle méprisait le peuple et tentait de régler cette situation à l'aide de campagnes de bon langage, agissant comme si ce fut la langue qui était malade, pour les tiers-mondistes, c'est «la nation qui est mal en point, la culture nationale qui est pourrie, l'état québécois qui est infirme et l'âme québécoise qui est blessée jusques au plus profond d'elle-même²⁰⁶». Plutôt que du peuple, les tiers-mondistes ont honte d'une élite qui a fermé les yeux sur la situation, qui a refusé de voir les véritables causes engendrant cette infirmité culturelle. Puisque le problème est structurel, seule la création d'un État québécois assurant le respect de la nationalité québécoise et la pleine maîtrise de son destin donnera au peuple la possibilité de reprendre possession de lui-même et de son milieu. Dès lors, les Québécois pourront s'approprier la langue française, ce que leur vie quotidienne en milieu anglo-saxon rend pour l'instant impossible. Ils pourront donner à leur langue les traits de leur personnalité, en faire le véhicule de leur pensée et non plus un simple emballage au contenu anglo-saxon²⁰⁷. Une telle langue serait, comme l'appelait Miron, plus qu'une langue maternelle : elle serait «natale». Karim Larose décrit ainsi la portée du «natal» chez Miron : «[L]e natal, loin d'avoir chez lui le sens d'un retour à l'origine, marque plutôt une volonté de faire ressortir la force de renouvellement de la langue, le principe inchoatif qui lui permet de rompre avec le maternel et, par lui, avec les conditionnements de tous ordres. Non pas revenir à l'origine, mais “revenir à ce qui commence”

²⁰³ Laurent Girouard, «En lisant *Le Cassé*», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 62-64.

²⁰⁴ Gérald Godin, «Le joual et nous», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 18.

²⁰⁵ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème. Extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 118.

²⁰⁶ Gérald Godin, «Le joual et nous»..., p. 18.

²⁰⁷ Jacques Poisson, «La difficile naissance de Québec-presse», *Parti pris*, vol. 2, no 2 (octobre 1964), p. 45.

[...] ²⁰⁸.» Cette langue natale, créatrice, sera le reflet d'une dignité retrouvée, d'une identité intégrée, la langue d'un peuple acteur de l'histoire.

Voilà brossé à grands traits le portrait du colonisé québécois, être dépossédé et dépersonnalisé dont toutes les facettes de la personnalité sont affectées par un colonialisme dont la Conquête est le moment initial. En perdant le contrôle sur sa destinée, le groupe Canadien français est condamné à subir l'histoire, à ne pas être au monde par lui-même. C'est avec l'industrialisation que sa dépossession devient évidente, que son impuissance à agir sur les domaines économiques et politiques devient problématique. Avec l'échec des Rébellions et les mesures législatives qui s'en suivent, son univers prend le rythme et le visage de l'Autre. Il est alors évident que le peuple canadien-français ne peut plus agir sur le réel. C'est à ce moment que le Canadien français voit son identité être sérieusement ébranlée par son état d'asservissement, que la fuite et l'illusion deviennent nécessaires afin de compenser un quotidien humiliant et voiler son fatalisme et son impuissance. La religion, comme un moindre mal, fait alors figure de refuge afin de donner au groupe un minimum de structures et de conscience collective. Face à l'omniprésence de l'Autre, de ses signes et de ses objets, la conscience du Canadien français se disloque et fait une place au colonisateur. L'économie appartenant à l'Autre, le colonisé se replie sur son intérêt personnel et se désolidarise d'avec son groupe : sa société s'atomise. Sa langue, incapable de dire un quotidien façonné par l'Autre, est refoulée dans les limites de la sphère privée et fait place aux structures et aux mots du conquérant. Plutôt que de refuser une domination coloniale dont il peine à saisir les rouages puisqu'ils sont voilés, le Canadien français l'intériorise. Il se rend coupable de son état, innocentant ainsi le colonisateur admiré. Cette culpabilité est exacerbée par une morale religieuse portée sur l'expiation. Cette morale, niant la vie terrestre et la matière, présentant la vie céleste comme seule valable, pousse le Canadien français à se contenter de sa simple survivance en tant que collectivité et d'une demi-vie comme individu, la taverne lui servant d'exutoire pour adoucir une existence que l'on a privée de sens. Comme le dit Pierre Maheu : «Voilà ce qui arrive quand tout un peuple, pour la plus grande gloire de Dieu, veut faire l'ange... ce qui arrive quand un peuple, de par sa situation historique, n'a pas les moyens de faire l'homme²⁰⁹.»

²⁰⁸ Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 250.

²⁰⁹ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 52.

Ce que le portrait du colonisé tend à démontrer tient en ceci : le Canadien français ne s'appartient plus, il n'est plus, ou n'a jamais été lui-même et cette situation s'explique par son état d'asservissement. Le groupe n'est pas le seul responsable de sa condition. Le pari que tiennent les tiers-mondistes est celui d'arracher le peuple à sa fatigue culturelle, de lui faire prendre conscience de la nature coloniale de sa situation pour que le groupe se lève, sorte de son ambivalence atavique et bouleverse les structures qui le déshumanisent. Il faut, pour cet être collectif qui aura brisé ses chaînes, imaginer les fondements d'une nouvelle culture. Il faut aller au-delà des conditionnements et des séquelles psychologiques dont le peuple souffre et fonder le nouvel homme, le Québécois. Il s'agira dans le prochain chapitre de donner les grandes lignes de cette utopie marquée par une quête identitaire et de voir quelle était la démarche entrevue par les tiers-mondistes québécois pour s'en rapprocher.

CHAPITRE III : INVENTER L'HOMME D'ICI

*Voici qu'un peuple apprend à se mettre debout
Debout et tourné vers la magie du pôle debout entre trois océans
Debout face aux chacals de l'histoire face aux pygmées de la peur
Un peuple aux genoux cagneux aux mains noueuses tant il a rampé
dans la honte
Un peuple ivre de vents et de femmes s'essaye à sa nouveauté¹*

Dresser le portrait du colonisé est un moment de la démarche démystificatrice entreprise par les tiers-mondistes québécois, moment de pénible mais nécessaire retour sur soi. Entre 1963 et 1968, ce besoin d'introspection demeure présent chez certains tiers-mondistes, même si l'orthodoxie marxiste-léniniste gagne du terrain dans la deuxième partie de cette période. Les questions identitaires et culturelles ne sont pas délaissées, s'intégrant graduellement dans une volonté de plus en plus marquée de définir un idéal et d'œuvrer à son avènement, de développer une *praxis*. Une fois les causes et les mécanismes du mal-être collectif compris, une fois le malheur débusqué, il faut éviter de s'y enliser. Ces intellectuels entreprennent alors de dire un avenir collectif possible, de projeter une nouvelle façon d'être à soi et au monde². La décolonisation porte sur l'être; elle a pour but de créer un homme nouveau, ce qui nécessite d'agir sur sa conscience : le militant doit faire remonter le peuple «du puits, de la grotte³». Le colonisé doit se redonner une personnalité authentique, il doit liquider les carences fichées dans son être par la colonisation. Comme le dit Albert Memmi : «Il n'y a pas de doute qu'un groupe humain qui veut se libérer doit mener également un *combat contre lui-même*⁴.»

Pour les tiers-mondistes québécois gravitant autour de *Parti pris*, la construction du nouvel homme québécois et d'un nouveau «Nous», l'émergence d'un Québec indépendant, laïque et socialiste, s'amorce par la critique culturelle. Critiquer la culture canadienne-française, c'est œuvrer à son dépassement et contribuer à jeter les bases d'une nouvelle représentation de soi. Il faut créer une nouvelle culture, de nouvelles valeurs pouvant nourrir cet homme émancipé que sera le Québécois. Si la violence armée n'est pas exclue comme moyen possible pour ce peuple de conquérir sa liberté et d'accéder à l'histoire, elle doit être évitée tant que la conjoncture le

¹ Jacques Brault, «Suite fraternelle», *Parti pris*, vol. 1, no 2 (novembre 1963), p. 45.

² Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*. Montréal, l'Hexagone, 1989, p. 244.

³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris, La Découverte/Poche, 2002 [1961], p. 40, 283.

⁴ Albert Memmi, «Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?» (1967), dans *L'homme dominé (le Noir, le Colonisé, le Prolétaire, le Juif, la Femme, le Domestique)*. Édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1986 [1968], p. 94. En italique dans le texte.

permet. L'action politique quant à elle est nécessaire, primordiale dans le projet de (re)conquête des tiers-mondistes, étant l'unique moyen de transformer les structures de la société. Toutefois, comme en témoigne la production littéraire tiers-mondiste, la libération globale semble aussi passer «par l'amour et par l'art⁵». Tout en étant conscient de la nécessité d'une action politique, ces intellectuels insistent sur l'art, et plus particulièrement sur la littérature, comme moyen de se réappropriier le monde et leur culture, délaissant un peu la dimension du «faire». André-J. Bélanger observe ce fait chez les partipristes : «En fait *Parti pris* a surtout misé sur des qualités et des manières d'être, mettant un peu en veilleuse la dimension du *faire*. Et lorsqu'il s'y est intéressé, il a surtout réussi en fonction d'un *faire* artistique ou littéraire, qui revient en dernière analyse à une expression intéressant l'être au premier chef. Tout en étant objets de critique, l'économie et le politique demeuraient néanmoins éloignés et en bonne part insaisissables⁶.» C'est cette démarche axée sur le culturel et l'identitaire qui partage pour un temps les tiers-mondistes évoluant autour de *Parti pris* et ceux plus près des positions de Charles Gagnon et de Pierre Vallières, dont les idées sont diffusées dans la revue *Révolution québécoise* et au sein du FLQ, comme nous l'avons démontré dans notre introduction⁷.

Le présent chapitre, qui clôt notre mémoire, tend à démontrer que la question identitaire apparaît en filigrane dans l'utopie développée par les tiers-mondistes québécois, et qu'elle détermine aussi les moyens proposés par ces intellectuels pour se rapprocher de cet idéal. L'analyse de cette utopie permet d'observer un certain flottement entre une conception de l'identité comme «construite» ou comme «donnée». Une fois la conscience démystifiée, que faire avec l'identité à fonder ? À partir de son analyse de l'idéologie partipriste, André-J. Bélanger pose ainsi deux hypothèses qui s'offrent à ces intellectuels :

Ou bien la conscience se retrouve à un point alpha hypothétique qui se traduit par une table rase, un degré zéro d'identité collective; ou bien, il existe un fond d'authenticité, une identité vraie – par opposition à une fausse identité assumée depuis la Conquête – où la conscience peut se retrouver.

⁵ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 261.

⁶ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 199.

⁷ Rappelons qu'entre 1966 et 1968, deux approches se côtoient à la revue *Parti pris*. Pour faire bref, il y a celle qu'incarne la figure de Pierre Maheu, insistant sur l'importance d'une révolution culturelle et annonçant certains thèmes de ce que sera la contre-culture, puis celle de certains nouveaux collaborateurs comme Gilles Bourque, Gilles Dostaler et Luc Racine, tenant d'un marxisme-léninisme plus orthodoxe, analysant la situation québécoise à partir de la lutte des classes et pour qui les considérations identitaires sont secondaires. Cette deuxième tendance est plus proche des idées de Gagnon et Vallières, sans toutefois partager leur opinion sur l'utilisation de la violence dans la conjoncture alors en cours. Les deux tendances collaborent un temps au sein de la revue, se rejoignant entre autres sur l'idée d'un «socialisme québécois», sujet sur lequel nous reviendrons. Leurs divergences deviennent toutefois irréconciliables lorsque se pose la question de l'adhésion au Mouvement Souveraineté-Association.

Dans le premier cas, la collectivité se définit selon un processus d'identité qui se construit dans le temps et peut-être au travers d'une pratique; dans le second, le sens d'une certaine fidélité s'impose puisqu'il y préexiste une identité de base. Le choix de *Parti pris* n'est pas absolument tranché; il fait sienne la première hypothèse mais sans complètement nier la seconde, si bien que, dans ses visées les plus profondes, demeurera toujours sous-jacente la nostalgie d'un véritable "nous" irréductible à l'artifice des hommes⁸.

Nous croyons qu'après une première période davantage inspirée par un désir de faire table rase, plusieurs tiers-mondistes ont ressenti le besoin de rechercher dans le passé les bases d'une identité authentique et d'y trouver des assises sur lesquelles asseoir les actions à entreprendre dans le présent. Il faut rompre avec le passé, mais cette rupture doit être réfléchie : le passé doit être assumé afin de s'en servir comme tremplin vers l'avenir⁹. Il faut imaginer de nouvelles structures et une nouvelle façon de vivre qui seront conformes à l'homme québécois, qui lui permettront de rétablir un «système de liaisons» qui lui sera propre entre sa nature et sa culture, entre son être et son milieu¹⁰. Les tiers-mondistes tentent de définir cette nouvelle société et ce nouvel homme, ils s'efforcent d'imaginer une utopie pour que cette image d'une société humanisée fasse pression sur un quotidien dépourvu de signification. L'utopie doit être génératrice de révolte, première étape nécessaire au développement d'une conscience révolutionnaire. Elle doit pousser l'individu à remettre en question sa condition, à en être profondément insatisfait et ainsi l'inciter à prendre les moyens pour transformer ce réel rejeté et à œuvrer à rapprocher son groupe de l'idéal projeté. Pour ces intellectuels, concevoir une utopie est donc une modalité d'action car elle est engagée dans le concret, elle vise la transformation de l'existence. Elle dévoile l'horizon des possibles¹¹.

Nous aborderons dans ce chapitre différents aspects de l'idéal tiers-mondiste et divers moyens projetés ou utilisés pour s'en approcher, tous ces thèmes illustrant l'importance du questionnement identitaire au sein de cette idéologie. Dans un premier temps sera abordée la symbolique contenue dans le passage de la dénomination «Canadien français» à celle de «Québécois», pour ensuite voir comment la littérature était perçue par les écrivains tiers-mondistes comme une forme d'action, un outil pouvant contribuer à la démystification du peuple

⁸ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 160-161.

⁹ André Major, «Ainsi soit-il», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 16-17. Major fut un des premiers partipristes à jeter un regard moins émotif sur le passé, ce qui contribua probablement à l'isoler au sein de l'équipe de rédacteurs de la revue.

¹⁰ Pour Jacques Berque, «[c]oloniser, c'est sans doute bien au-dessous, bien au-delà des tensions infligées, des influences exercées, des réponses provoquées, troubler le système de liaison propre à une société, entre une nature et une culture.» Jacques Berque, *Dépossession du monde*. Paris, Seuil, 1964, p. 100.

¹¹ Paul Chamberland, «L'individu révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 29-30, note 3.

et à la création de ce nouvel homme. Nous traiterons ensuite des réflexions des tiers-mondistes sur l'américanité et la francité comme composantes de l'être québécois devant être synthétisées au sein de son identité, puis de leur aspiration à édifier un «socialisme québécois», système devant permettre une pleine adéquation entre l'être collectif et sa forme politique. Il sera ensuite question de la conception de la laïcité de Pierre Maheu, la laïcité étant entendue ici comme une volonté de fonder une nouvelle culture, voire une nouvelle morale pour un homme nouveau. Nous terminerons notre chapitre par une analyse des visées du mouvement «Ti-Pop», imaginé par Pierre Maheu et Pierre Théberge.

1) Penser le nouvel homme, le Québécois

1.1 Du colonisé canadien-français au nouvel homme québécois

*ô peuple intact sous la rature anglaise
 terre camarades
 ton nom Québec comme bondissement de
 comète dans le sommeil de nos os comme
 razzia du vent dans la broussaille de nos
 actes
 voici que le cœur de la terre déjà bouleverse nos
 labours et nos rues et que notre cœur lui répond
 dans le saccage des habitudes*

*Québec ton nom cadence inscrite en l'épaisseur du
 besoin unanime clameur franchis la forêt de
 nos veines et dresse à la face du monde l'orée de
 notre jour*

le temps de notre humanité¹²

L'être carencé dont les tiers-mondistes québécois ont fait la description correspond à la représentation qu'ils avaient du Canadien français. Le Canadien français est l'homme «d'hier», celui qui croit n'avoir pour alternatives que la survivance ou l'assimilation. Il est le produit du colonialisme, il est un homme totalement aliéné, il symbolise l'inhumanité d'une condition :

*je suis un homme qui a honte d'être homme
 je suis un homme à qui l'on refuse l'humanité
 je suis un homme agressé dans chacun des miens et
 qui ne tient pas de conduite sensée cohérente
 devant les hommes tant qu'il n'aura pas réussi*

¹² Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec* suivi de *L'afficheur hurle* de *L'inavouable* et de *Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 146-147.

à effacer l'infamie que c'est d'être canadien-français¹³

Le Canadien français se vit et s'accepte comme minoritaire, étant incapable de saisir que son existence au sein du Canada ne peut dépasser celle d'un rôle, d'une place attribuée par le Canadien anglais. L'identité canadienne-française est purement négative, définie de l'extérieur. Ne sachant pas qui il est, le Canadien français se cramponne à l'idée qu'il sait ce qu'il n'est pas : Anglais, Américain ou Français¹⁴. Coupé du monde, ayant de celui-ci une vision brouillée par ses illusions, l'existence de l'être canadien-français est un échec. Il lui faut désormais reconnaître cet échec pour pouvoir transformer son existence¹⁵. Se percevoir comme Québécois plutôt que Canadien français devient un signe de rupture, une prise de distance avec cette représentation de soi, avec la tradition et le passé qu'elle incarne : «LE CANADIEN FRANÇAIS N'EXISTE PLUS. "L'HOMME D'ICI" SERA TOUT AUTRE CHOSE QU'UN CANADIEN FRANÇAIS. CE MOT EST DÉJÀ PASSÉ À L'HISTOIRE¹⁶.» L'«objet Québec» devient synonyme de modernité, de renouveau et le passé apparaît comme un temps ancien et mort, ayant un autre nom et d'autres frontières¹⁷. L'identité québécoise alors projetée est davantage marquée par une volonté de rupture que par un désir de s'inscrire en continuité avec un fond d'authenticité jusque-là préservé. Ce besoin de rupture est particulièrement intense dans les deux premières années de notre période, moment où les intellectuels ici étudiés sont portés par un certain romantisme révolutionnaire et semblent croire en une «naissance fulgurante du Québec¹⁸».

Se dire Québécois est une façon d'exiger sa décolonisation, de revendiquer le droit pour son groupe d'entrer dans l'histoire comme une communauté autonome et responsable, de devenir des sujets de l'histoire et non plus en être l'objet¹⁹. Il est évident que pour vivre, le colonisé a besoin de supprimer la colonisation, «[m]ais pour devenir un homme, il doit supprimer le colonisé qu'il est devenu²⁰.» Mettre au monde le Québécois, c'est supprimer l'être minoritaire et colonisé que représente le Canadien français, c'est s'amputer de sa part canadienne : «Notre

¹³ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 109.

¹⁴ André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*. Montréal, Éditions Renaud-Bray, 1966, p. 93-94.

¹⁵ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 15-16.

¹⁶ Laurent Girouard, «Notre littérature de colonie», *Parti pris*, vol. 1, no 3 (décembre 1963), p. 30. En majuscule dans le texte.

¹⁷ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*. Montréal, Québec-Amérique, 2002, p. 230.

¹⁸ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 133.

¹⁹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 84-85.

²⁰ Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris, Gallimard, 2004 [1957], p. 161.

décolonisation commence par l'amputation volontaire de la part de nous qui, sans la servitude, aurait pu être mais qui n'a pas été et ne peut plus être et que seul un rêve de colonisé peut continuer d'entretenir : la part canadienne. Au-delà de la chimère canadienne, il y a la réalité québécoise. C'est là la vraie mesure de notre taille²¹.» Le nom «Québécois» incarne ce changement de perception de soi :

Ce parti pris langagier recouvre une transformation de concepts qui révèlent une transformation des réalités. Québec ne sera plus une "province" mais un "pays", le nom d'une totalité et non celui d'une partie honteuse d'un ensemble désorganisé. Québec constitue donc l'antithèse irréductible du Canada, du moins de ce qu'a été le Canada jusqu'à maintenant. Il y aura recouvrement, coïncidence entre le territoire, la nation, la patrie et la culture. La suppression du Canada français, du canadien-français signifie clairement celle de l'être minoritaire, de cet homme ou de cette communauté écartelés entre deux mondes, deux ordres de valeur (scission qui était la négation de son être, de son identité, de sa santé, de son existence)²².

L'identité québécoise projetée témoigne d'une recherche de cohérence, de coïncidence entre l'être et son milieu, entre ce que Miron nomme le «dedans» et le «dehors». Pour les tiers-mondistes, le Québécois sera le fruit d'une libération globale, d'une repossession de soi et de son environnement. Conscient de lui-même, son milieu étant devenu «l'ambiance d'un possible²³», cet homme pourra s'émanciper. Désaliéné, le Québécois sera libre de toute ambiguïté, de toute équivoque. La naissance de cet homme total est au cœur de la lutte de libération nationale :

[...] j'interprète ce motif fondamental en termes de suppression de notre être minoritaire, désintégré, et d'instauration d'un être intégré, unifié, identifié, c'est-à-dire maître de sa terre, maître des choses et de ses activités. Ce projet en est un de culturation, de liaison organique, effective, entre une nature et une culture, entre un univers fait de forêts, de fleuves et de mines et un monde de projets, de désirs, d'actes et de réalisations qui sont des industries, des villes, une littérature, un pays. Un monde où les objets et les signes soient à l'image et participent d'un homme pour qui ils sont des instruments d'humanisation, de personnalisation²⁴.

L'identité québécoise projetée est définie en opposition avec ce que représente l'identité canadienne-française, rendant toute continuité entre les deux perceptions de soi plutôt indésirable.

²¹ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*. Montréal, L'Hexagone, 1972, p. 96. Traitant de la difficile redéfinition de soi qu'implique le fait de se dire Québécois, Robert Major écrit ceci : «Sur le plan spatial, par exemple, se dire Québécois, c'est, au nom d'un projet politique réaliste, s'amputer d'un demi-continent, sacrifier ce qui, dans l'inconscient collectif, constitue un espace mythique sur lequel tous les francophones ont des droits ancestraux de par le privilège de la découverte et de la prise de possession initiale.» Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 102.

²² Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 78.

²³ Laurent Girouard fait dire à son personnage Émile Drolet ces phrases éclairantes : «Le pays n'est pas un élément positif... tout au plus l'ambiance d'un possible. Rien d'autre. Il te permet de. Il ne peut pas faire en sorte que. Il rend probable. Rien d'autre.» *La ville inhumaine*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964, p. 85.

²⁴ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 80.

Alors que l'identité canadienne-française est définie comme une fidélité au passé, l'identité québécoise se présente comme un projet :

C'est ce que la Conquête – et 1867 –, dans la servitude, avait virtuellement fait de nous : des Québécois. C'est ce que, contre elle et dans la liberté, nous devons devenir : des Québécois. Car il n'y a plus d'ethnie canadienne française : elle s'est dissipée dans la servitude canadienne. Ce que nous trouvons à la place – et qu'il nous faut construire –, jeune, moderne, enraciné et ouvert au monde, c'est le peuple québécois, soit un groupe culturel, homogène par la langue, et qui cherche – dans son nationalisme décolonisateur – son expression politique totale²⁵.

Pour les tiers-mondistes, la nation québécoise est une réalité à venir et elle se définit par son projet d'indépendance, signe de son désir d'exister. Avec la langue, l'autre fondement de cette nation rêvée réside dans ce qu'elle veut faire de son existence collective, le «style» qu'elle veut lui donner. Partant de cette définition de la nation comme volonté, comme projet²⁶, les tiers-mondistes affirment que sera Québécois tout individu décidant de participer à la mise au monde de ce pays :

Le Québec ne peut exister, comme fait politique, économique, social, culturel, que par et pour ceux qui *choisiront* d'être québécois, qui consentiront à ce *nous*, lequel délimitera et instaurera la totalité fondamentale de nos réciprocités. La race et la religion, par exemple, ne sont ici que des facteurs différentiels de seconde importance. J'ajouterai la même remarque à propos de la langue d'origine : francophones, anglophones, italo-phones, germanophones, aphones, tous ont un droit inaliénable à se vouloir, à se choisir québécois. Je ne crois pas nager en pleine utopie; le Québec, ce Québec *projeté*, est une hypothèse soutenable, pourvu qu'on ne l'enferme pas à nouveau dans le ghetto du nationalisme²⁷.

L'identité québécoise et le Québec désirés ne sont encore que des rêves. Comme le note Jacques Brault, il est impossible de parler du Québec au présent puisqu'il n'existe pas, ou du moins, parce qu'il ne s'appartient pas complètement : «Quand je vais dans le monde, quand je quitte le village de mes origines et de mes heures quotidiennes, je ne trouve à parler du Québec qu'au passé ou au futur; l'autre à qui je parle et qui me parle, l'autre demeure seul au rendez-vous du présent. Le Québec ne se dit pas au présent, il n'est pas au monde parce qu'il n'est pas lui-même [...]»²⁸.» Pour l'instant, comme le souligne Pierre Nepveu en discutant de la poésie de

²⁵ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double...*, p. 96.

²⁶ Yves Couture, «Le chemin de l'immanence», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 69-70. Cette conception de la nation doit beaucoup à l'existentialisme sartrien, comme en témoigne ici Hubert Aquin : «“Un homme se définit par son projet”, a dit Jean-Paul Sartre. Un peuple aussi.» Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français», *Liberté*, no 23 (mai 1962), p. 308. Comme nous le verrons plus loin, l'idée d'un socialisme québécois fait partie de cette recherche d'un style particulier et authentique d'existence collective.

²⁷ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 16. En italique dans le texte. Voir aussi la présentation que fait Paul Chamberland du texte de Patrick Straram, «Nationalité ? Domicile ?», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 52.

²⁸ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 9. En italique dans le texte.

Gaston Miron, le Québec ne peut être écrit qu'au futur antérieur : parler à la fois au futur et au passé, affirmer que ce Québec existe et du même souffle dire qu'il est encore à faire. C'est «[t]émoigner et promettre, souffrir et désirer : l'un n'allant pas sans l'autre²⁹.» Dans ces conditions, se dire Québécois c'est s'identifier par le projet de le devenir concrètement, et, par le fait même, se détacher d'un présent refusé. La seule raison d'agir et d'être Québécois réside dans le Québec de demain, libéré et fraternel. Alors que les nationalistes traditionalistes enraccinaient l'identité canadienne-française dans le passé, puisqu'ils ne pouvaient le faire dans un présent anglo-saxon, les tiers-mondistes, de leur côté, fondent le Québécois dans le futur, seul lieu où il lui est permis «d'être homme». À l'exil dans le passé, signe d'impuissance, on oppose l'exil dans l'avenir. Pour ces intellectuels, cet exil n'est pas une fuite, mais une volonté d'utiliser le désespoir comme moteur de l'agir, un rejet de tout fatalisme. Ce refus du présent constitue une première brèche dans le mur d'un quotidien déshumanisant :

Oui, nous avons choisi l'exil, l'exil de l'avenir, parce que le présent nous échappe, parce qu'il est le temps du mensonge et de l'aberration. Parce qu'il est le temps de l'*ambiguïté*. Mais ce n'est là qu'une *autre* façon de vivre le présent, d'assumer l'ambiguïté. Ce que nous refusons du présent, c'est l'*immédiat* : nous refusons de jouer le jeu des compromissions, des politiques qui, sous prétexte de sauvegarder le peu que nous avons, ne tendent qu'à perpétuer les contradictions qui nous détruisent. Nous refusons le "*réalisme politique*" qui ne ferait que hâter, pour nous, le processus de *démoralisation culturelle* qui nous mine. [...] Le seul devoir que nous puissions nous donner c'est de poser, comme nous le pouvons, les assises d'une révolution qui seule peut accomplir l'existence nationale³⁰.

Se réclamer de l'identité québécoise dans ces conditions, c'est tenter de s'enraciner dans une «réalité incomplète et en suspens³¹». Comme le dira plus tard Pierre Maheu : «[...] si le Québec ne surgissait pas, nous n'étions plus rien...³²». Le militant qui se perçoit alors comme un Québécois et qui critique l'héritage canadien-français se coupe littéralement de son peuple, celui-ci se voyant encore comme partie intégrante du Canada français. Ce militant risque de perdre toute référence collective. En évoquant un Québec idéal et une identité nouvelle, posée comme nécessaire, les tiers-mondistes québécois donnent sens et justifient leurs actions dans le présent. Par l'utopie, ils conservent dans l'imaginaire un «lien organique» avec le peuple, ils projettent leur

²⁹ Pierre Nepveu, «Préface», dans Gaston Miron, *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 12-13.

³⁰ Paul Chamberland, «Éditorial : Nous avons choisi la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 2-3. En italique dans le texte.

³¹ Yves Couture, *La terre promise...*, p. 72.

³² Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 295.

retour dans une communauté réelle désaliénée et participant à la révolution nationale³³ : «À un réel sans signification, à une identité jugée dérisoire et même infamante, à un principe de cohésion sociale rejeté, à un sacré traditionnel refusé et d'ailleurs jugé vide et froid, on oppose l'avenir, qui refonde tout³⁴.»

Le nom «Québécois» devient un symbole d'espérance. On imagine ce nouveau «Nous» et cet homme désaliéné, on les décrit aujourd'hui afin de les engendrer, de les rendre réels. Le Québécois tel qu'il est imaginé devient un «contre-mythe», en réaction au mythe du Canadien français, être colonisé qui est devenu l'image que le colonisateur se faisait de lui. En décrivant un Québécois personnalisé et maître de son destin, en donnant au peuple une image positive de lui-même, en lui montrant qu'il y a d'autres «possibles», ce qui est projection deviendra réel : la perception que l'on a de soi détermine le comportement³⁵. Jan Depocas fera plus tard ce commentaire qui témoigne de la charge symbolique qui était accordée au nom «Québécois» : «Le terme "canadien-français" est piégé. Il est le reflet d'une existence fédérale-provinciale synonyme de coloniale. Le terme "québécois" permettait de mieux cerner une réalité qui alors était à comprendre dans l'ordre d'une perspective inédite. En faisant basculer l'emploi du terme canadien-français vers un usage répété du mot québécois, *Parti pris* accomplissait déjà la moitié de son travail révolutionnaire³⁶.» La construction et la diffusion de cette image du Québécois, de même que la démystification du peuple devant mener à la prise de conscience de sa condition, passent, entre autres, par la littérature. Dans cette optique, publier devient une action contribuant à transformer le réel.

1.2 La littérature comme action : démystification et réappropriation de soi

Dans un pays dont la force est l'inertie, comment réussir une révolution si l'on n'est pas poète ? Quand les horizons sont bas et fermés, il faut prendre de l'altitude³⁷.

Être un écrivain québécois, c'est tenter de faire œuvre tout en faisant partie d'un «pays incertain» dont la culture est gangrenée par un colonialisme sournois, acculturation dont la

³³ Yves Couture, *La terre promise...*, p. 97-98, 117-118, 190-192.

³⁴ Yves Couture, *La terre promise...*, p. 194-195.

³⁵ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 232; Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage», *Liberté*, vol. 6, no 2 (mars-avril 1964), p. 112, note 70.

³⁶ Jan Depocas, «Interview», *La barre du jour*, nos 31-32 (hiver 1972), p. 137.

³⁷ Jacques Ferron, «La tête du roi», dans *Théâtre 2*. Montréal, Déom, 1975, p. 128.

langue, matériau de l'écrivain, témoigne par son état avancé de pourrissement. Jacques Ferron fut le premier à affirmer que «l'anémie linguistique touche l'écrivain au premier chef», l'acte d'écrire devenant pénible, l'écrivain n'étant plus «irrigué par la vague linguistique, désormais “salie”, de la société dont il fait partie³⁸». Ce qui n'avait été chez Ferron qu'une difficulté d'écrire devient une *impossibilité* chez les écrivains tiers-mondistes, qui sont pour la plupart des collaborateurs de la revue *Parti pris*. Comme l'observe Karim Larose, «à *Parti pris*, on écrit dans et malgré l'impossibilité d'écrire, on écrit à même une impossibilité constitutive de la condition d'écrivain [...]»³⁹. Pour ces intellectuels, si l'écrivain québécois est libre et choisit de s'enraciner dans la réalité de son peuple, il ne pourra alors qu'exprimer un mal-vivre, le sien et celui de son groupe. Selon le poète Paul Chamberland, écrire «vrai» au Québec, ce ne peut être que mal écrire et ainsi témoigner «d'une *incohérence*, d'un *désordre inscrits aux sources mêmes de la vie et de la conscience*⁴⁰». Mal écrire devient une manière de réfléchir ce mal-vivre, une façon de «pousser à la limite la déraison, l'incohérence fondamentale, pour qu'elle éclate sur le surgissement d'une parole, d'une *raison*, d'une vie qui soient produites à notre image⁴¹». L'écrivain témoigne d'une absence à soi-même, il écrit à même l'altérité envahissante dont il a pris conscience au cœur même de sa pratique. Comme tous ses compatriotes, il vit «la perte de soi, la substitution à soi de son double “désarticulé”, muet. Écrire, c'est alors vivre deux fois le mal puisque c'est défier en pleine lucidité l'impossibilité *d'être soi*. C'est défier CECI, l'“état d'infériorisé collectif”, CECI, “qui sépare le dedans et le dehors en en faisant des univers hostiles l'un à l'autre. [...]”⁴²». L'écrivain québécois sait que l'avenir de sa pratique dépend de la libération de son peuple, il ne peut donc pas ignorer son état d'asservissement. Il doit, dans sa pratique, «assumer pleinement et douloureusement» toute la difficulté d'être de son groupe⁴³. Il a un rôle à jouer dans la libération nationale, il a une responsabilité et il doit l'accepter, sinon, il ne sera qu'un exilé, qu'un être déraciné.

Selon Paul Chamberland, commentant une observation de Gaston Miron, la génération des poètes de l'Hexagone aurait été celle de la thématique de la dépossession et de l'appartenance,

³⁸ Karim Larose, *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec (1957-1977)*. Thèse de Ph.D. (Études françaises), Université de Montréal, 2003, p. 151.

³⁹ Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 109.

⁴⁰ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 36. En italique dans le texte.

⁴¹ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 36. En italique dans le texte.

⁴² Paul Chamberland, «Le lecteur est “averti”...», avertissement qui fut ajouté lors de la réédition en 1969 de «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 101. En italique dans le texte.

⁴³ Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français»..., p. 320.

alors que celle de *Parti pris* aurait commencé à faire de cette thématique une problématique : «En somme, il y aurait (eu) passage d'une parole *poétique* à une parole *politique*⁴⁴.» Il y a chez ces écrivains, et peut-être plus particulièrement chez les poètes, une volonté d'affirmer une certaine unité entre l'écriture et le politique, l'écriture suppléant le politique alors «insuffisant à manifester la conscience de l'identité nationale⁴⁵». Il ne s'agit pas d'un embrigadement de la littérature, ni de la réduction de celle-ci à la diffusion d'une idéologie. Ces littéraires refusent d'être domestiqués par le politique, la littérature n'acceptant de se mettre qu'au service de la liberté de l'individu ou de la collectivité, «[l]'une ou l'autre et la plupart du temps les deux à la fois [...]»⁴⁶. Écrivant dans une société déshumanisée, poètes et romanciers ne font que dire cette situation :

Rien en *moi* qui ne soit ébranlé par le *mal canadien* et le *combat* exigé pour nous en délivrer. Rien n'est plus faux que d'*interpréter mon engagement individuel dans une lutte collective comme la subordination d'un libre-écrire à un a-priori politique et idéologique*. À l'heure présente, je suis tout ce que *je fais* – lutte politique et dire poétique – à partir d'une seule et vitale exigence : *m'humaniser par l'humanisation de tous, défendre ma liberté en me fondant sur la libération commune*. Je n'obéis pas à un rêve de grandeur mais à un impératif d'hygiène [...]»⁴⁷.

La conception de la littérature des tiers-mondistes doit beaucoup à l'existentialisme sartrien, montrant la laideur en littérature dans l'espoir de provoquer un changement, croyant au pouvoir du *dire*. Malgré l'allégeance marxiste-léniniste de *Parti pris*, le type de littérature que la revue produit et édite ne véhicule pas une vision marxiste du Québec⁴⁸. Les écrivains tiers-mondistes en général ne s'appliquent pas à déboulonner les structures du système en place, mais cherchent plutôt à dire la réalité québécoise et à s'y enraciner. Malgré une même approche axée sur le dévoilement, chaque écrivain tiers-mondiste porte un regard particulier sur son rôle dans la société et sur celui de la littérature, ce que confirme Robert Major pour les littéraires de *Parti pris* en soutenant que la conception de la littérature y est «morcelée, fragmentaire, fondamentalement liée à l'événement⁴⁹».

⁴⁴ Paul Chamberland, «Le lecteur est "averti"..."», p. 102. Chamberland affirme que Miron est à la fois l'homme de cette thématique et de cette problématique. En italique dans le texte.

⁴⁵ Cette remarque sur l'écriture comme suppléant alors le politique fut ajoutée à la main par Chamberland sur une version préliminaire de l'avertissement inséré dans l'édition de 1969 de *L'afficheur hurle*. Cette version préliminaire se trouve à Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds des Éditions Parti-Pris, MSS-140, carton 4, chemise de l'auteur Paul Chamberland.

⁴⁶ Gérald Godin, «La poésie en 1968 : quelques réflexions», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 75; Lise Gauvin, *Parti pris littéraire*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 52-53.

⁴⁷ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 38. En italique dans le texte.

⁴⁸ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*..., p. 310-311.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 55-56.

Nous n'ambitionnons pas ici de présenter un portrait global de la conception de la littérature chez les écrivains tiers-mondistes. Maintenant que nous avons donné quelques-unes de ses lignes de force, nous désirons insister sur deux aspects se rapprochant davantage de l'optique de notre recherche, soit la littérature comme action par dévoilement, comme outil contribuant à la désaliénation du peuple, de même que la littérature en tant que lieu de réappropriation symbolique de soi et du pays et d'élaboration du nouvel homme québécois.

1.2.1 *La littérature comme genèse d'une présence*

Pour les écrivains tiers-mondistes, la littérature est un moyen de dévoiler l'horizon des possibles et de se rapprocher de l'utopie projetée, un moyen de faire advenir le Québécois et de se réappropriier le pays. La littérature peut être un outil pour transformer l'homme et sa société, ce que soutient Pierre Maheu lorsqu'il affirme qu'«[i]l y a des choses dites qui changent celui qui les dit et celui qui les lit⁵⁰». Ainsi, par leurs œuvres, dans la mesure même où ils nomment le nouvel homme, ces écrivains inventent le Québécois et, dans un même mouvement, constatent son émergence. Ils deviennent eux-mêmes cet homme qu'ils projettent et aident leurs lecteurs à le devenir à leur tour⁵¹. Nommer l'homme nouveau, dire le pays à bâtir, c'est témoigner de sa gestation en cours, de sa naissance prochaine. La littérature tiers-mondiste cherche ainsi à fonder une nouvelle identité pour «l'homme d'ici» et à l'enraciner dans un espace qui lui appartient.

Chez les poètes tiers-mondistes, le néant, le non-être devient un principe d'écriture. Il s'agit pour eux de fonder le pays et le Québécois par la parole à partir du constat de son inexistence, de rompre le silence en écrivant «que l'on n'est rien et par là devenir quelqu'un, acquérir un nom⁵²». Le poème prépare donc l'affranchissement en se faisant «genèse de présence» : «En CECI le poème prend tous les masques d'une absence, la nôtre-mienne. Mais contestant CECI, absolument, le poème est genèse de présence, la nôtre-mienne⁵³.» En reconnaissant l'homme carencé dans le poème, l'écrivain permet à son peuple de faire un pas vers

⁵⁰ Pierre Maheu, «Ce qu'on lit et rature ?», *Parti pris*, vol. 5, no 4 (janvier 1968), p. 48.

⁵¹ Pierre Maheu, «Le poète et le permanent», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 2. Laurent Girouard affirme : «Brusquement, sans m'y appliquer, je parle d'homme nouveau et je me sens dans le bon ton. Ce n'est peut-être pas un chant de victoire, mais c'est tout de même de la santé.» Laurent Girouard, «Considérations contradictoires», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 8.

⁵² Pierre Nepveu, «Préface», dans Gaston Miron, *L'homme rapaillé...*, p. 11.

⁵³ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 128; Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*. Montréal, Fides, 2002, p. 122-123.

la repossession de soi : «Le poème refait l'homme⁵⁴.» Selon Robert Major, des œuvres comme le poème *Suite fraternelle* de Jacques Brault et le recueil *L'afficheur hurle* de Paul Chamberland mettent en scène cette démarche de repossession de soi et du pays qui forme la trame de l'idéologie de la décolonisation : «Qu'est-ce que la décolonisation, en effet, sinon la marche vers la libération, la destruction de l'être aliéné, l'exorcisation des démons intérieurs, la dépossession ? L'homme colonisé entreprend une quête difficile dont le premier mouvement est de rejeter tout ce qui l'écrase et l'aboutissement, l'assomption de soi dans ses contradictions et la création d'un être et d'un pays nouveaux⁵⁵.» Dans ces deux œuvres, Brault et Chamberland synthétisent de façon symbolique cette quête identitaire : il y a une plongée dans l'enfer québécois pour y trouver les conditions d'une reconquête, puis un passage de la mort à la vie, une désaliénation, une prise de conscience de son inexistence dont la portée est collective, puisque le «Je» du poème est solidaire, voire indissociable du «Nous», du groupe. La condition collective est assumée, les traits spécifiques du groupe deviennent positifs. Ces œuvres expriment une volonté de s'enraciner dans ce pays, de lutter pour lui redonner sa dignité, son humanité. Cette ouverture vers l'avenir et ce début d'existence sont acquis par personne interposée dans *Suite fraternelle*, soit par la récupération de la figure du frère décédé, alors que dans *L'afficheur hurle*, Chamberland assume lui-même la malédiction québécoise⁵⁶.

À cette identité naissante qui devra se préciser dans la tourmente des luttes quotidiennes, le poète tente d'attribuer un espace où elle pourra s'enraciner. Nommer le pays par le poème est une manière de se l'approprier, de lui (re)donner un visage familier, de le fonder : «Homme appartenant à la terre, comblé en mes artères par la chaleur de la terre, je veux la dévoiler dans l'ouvert du chant. Je veux la *nommer*, la fonder par la parole, dans le poème. Homme de cette terre QUÉBEC, de ce "pays incertain", je veux nommer le pays, l'arracher aux serres du froid et de la nuit, le délivrer, dans mon poème, de cette obscure parole qui gémit encore aux limbes de sa préhistoire⁵⁷.» Nommer le pays, c'est dire le pays réel autant qu'évoquer celui à naître, c'est donner au pays rêvé une existence mythique pour qu'il puisse ensuite prendre forme concrètement :

notre pays c'était si loin entre Baffin et les Grands
Lacs entre la baie d'Hudson et les monts Notre-Dame

⁵⁴ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 134.

⁵⁵ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 258.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 258-265.

⁵⁷ Paul Chamberland, «De la forge à la bouche» (1963), dans *Terre Québec...*, p. 267.

cette chair vive et sourde-muette d'un faible et grand
oiseau crucifié sur l'Amérique des yankees

je verrai le visage du feu sourdre au terroir de
nos jurons fendre les portes barricadées de nos nuits
je le verrai d'un coup s'abattre contre nos vi-
sages et fouiller à fond nos veines rendre nos corps
intacts à la fougue jumelle du fleuve et de la mine
nous rendre neufs à l'Élément

[...]

ô visage du feu d'où les peuples fiers et nus se
forgent une raison un pays du seul cri né des liens
fracturés

vous aura-t-il fallu flamber de l'Asie à l'Afrique
et de l'Afrique aux nègreries latines incendier les tro-
piques d'une mer à l'autre

pour enfin nous tirer des mâchoires du pôle et
dresser dans nos corps ensommeillés de taupes l'in-
cendie d'être libres et d'épouser au long de ses mille
blessures notre terre Québec⁵⁸

La réappropriation du pays et du territoire dans la poésie tiers-mondiste passe aussi par l'image de la femme-pays, image très présente dans la poésie de Gaston Miron «dont la “marche à l'amour” est en même temps marche au pays⁵⁹». Cette image revient sous la plume de plusieurs poètes québécois de l'époque, dont celle de Paul Chamberland. Le pays y prend le visage de la femme aimée, cette dernière symbolisant les «noces mythiques avec le territoire⁶⁰» :

femme ou pays double terre conjugue dont
j'étais l'anneau de sève en elle et d'elle je trans-
gressais doucement du regard et de l'acte les abattis
de l'espace et du temps noué par tous mes mem-
bres à la substance natale aux ténèbres de la mine et
du sein⁶¹

*parler sans rompre le silence de ton corps
parler sans cesser de t'entendre et que mon corps soit
la criée de ton amour
par toi je me suis reconnu fils de sauvages faims
par toi j'accède à l'abondance de la terre
par toi l'homme tisonne en plein azur le bûcher des
désirs et prend le monde dans ses mains comme une
argile bientôt semblable⁶²*

⁵⁸ Paul Chamberland, «Terre Québec» (1964), dans *Terre Québec...*, p. 53-54.

⁵⁹ Gilles Marcotte, «Le thème du pays» (1969), dans *Littérature et circonstances. Essais*. Montréal, L'Hexagone, 1989, p. 147-148.

⁶⁰ Lise Gauvin, *Parti pris littéraire...*, p. 108.

⁶¹ Paul Chamberland, «Terre Québec» (1964), dans *Terre Québec...*, p. 43.

Par ces images, le poète tente «*d'inventer le présent, le futur : d'inventer la vie, le bonheur*⁶³», il «lance ses proches dans le mythe prochain de leur propre création⁶⁴». Alors que le «permanent», révolutionnaire à temps plein, prépare la révolution au quotidien, le poète vit d'images que d'autres, un jour, rendront réelles. La révolution requiert autant la poésie que le réalisme, elle doit se nourrir autant du mythique que du concret :

Le poète, en notre période pré-révolutionnaire, accomplit une démarche paradoxale, à la fois catharsis et prospective. Il est l'antithèse du *permanent*, dépassant sans cesse l'immédiat vers les deux pôles qui orientent leur action commune. Il retourne en arrière vers le pays nié, vers notre malheur collectif, pour l'assumer, et se projette dans l'[a]venir posant d'abord comme mythe l'homme nouveau que nous voulons devenir. L'un s'humanise par sa proximité aux choses, l'autre est au maximum cet "être des lointains" dont le projet et le dépassement définissent la liberté humaine. Mais le plus important est que chacun ne serait rien sans l'autre; seul, le *permanent* va vers la sclérose et la non-signification, le *poète* vers la futilité et la mythomanie. Je veux appeler révolutionnaires [sic] celui qui totalise ces deux démarches dans une praxis vivante⁶⁵.

Même si, en raison de sa forme, le roman est davantage utilisé par les écrivains tiers-mondistes pour dévoiler le réel, la construction de l'identité québécoise et la réappropriation symbolique du pays y prennent néanmoins place. Le romancier aussi désire cerner son aliénation et celle de son groupe par l'écriture. La quête du «moi» et la quête du pays sont indissociables, notamment chez Hubert Aquin, comme en témoigne cette note consignée dans son *Journal* :

Cette fois, je sais que je le tiens le roman qui me brûle intérieurement et par lequel véritablement je prendrai possession de mon pays ambigu et maudit, doublement identifié par l'évocation d'une ancienne faillite et l'angoisse intellectuelle qu'elle provoque encore. Et je ne rejoins pas ainsi ce qui me déchire de plus en plus : l'image de mon pays et la mienne semblable à ce qui les détermine, mais il n'y a pas de si ! [...] J'écrirai ce roman. Combien de mois, d'années me faut-il ? Mais qu'importe ! Puisque de toute façon je l'entreprends et que je suis sûr qu'il ressemblera à ce que j'ai imaginé : il est plus que moi-même. Il m'épuise sous tous mes aspects et, mieux encore, me révélera dans mon complexe existentiel le plus brûlant⁶⁶.

Le roman est ici une entreprise de connaissance de soi qui, puisque l'écrivain est le reflet de son groupe, dévoile aussi le pays et permet ainsi sa réappropriation. À la lumière de ce passage du *Journal* d'Aquin, François Leroux affirme que l'écriture pour cet intellectuel «devrait

⁶² Paul Chamberland, «L'inavouable» (1968), dans *Terre Québec...*, p. 177. En italique dans le texte.

⁶³ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 35.

⁶⁴ Paul Chamberland, «De la forge à la bouche» (1963), dans *Terre Québec...*, p. 268.

⁶⁵ Pierre Maheu, «Le poète et le permanent»..., p. 4-5. Voir aussi Jacques Berque, *Dépossession du monde...*, p. 161-162.

⁶⁶ Hubert Aquin, *Journal, 1948-1971*. Édition critique établie par Bernard Beugnot en collaboration avec Marie Ouellet. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1999 [1992], p. 243-244. Cette note date du 6 août 1962.

permettre de remonter à la source d'un mal qui n'en finit pas et qui reconduit l'existence à sa limite même⁶⁷». Le mal-être de l'individu prend sa source dans la condition historique du groupe.

L'image de la femme-pays revient dans certains romans, dont *Prochain épisode* où «le fantasme allégorique» du révolutionnaire libérant et inventant son pays en faisant l'amour est puissamment évoqué⁶⁸ : «Ton pays natal m'engendre révolutionnaire : sur ton étendue lyrique, je me couche et je vis. Au fond de ton ventre de nuit, je frappe en m'évanouissant de joie, et je trouve la terre meurtrie et chaude de notre invention nationale. Mon amour, tu m'es sol natal que je prends à pleines mains, sol obscur fuyant que je féconde et où je me bats à mourir, inventeur orgueilleux d'une guérilla infinie⁶⁹.» Le lyrisme poétique lié à l'image de la femme-pays est un aspect parmi d'autres de la symbolique sexuelle présente dans la littérature tiers-mondiste. À ce symbole positif s'oppose celui de la femme-ennemie. Celle-ci peut être la Mère, incarnation de l'idéologie traditionnelle, autrefois perçue comme la gardienne de la foi, de la langue et de la tradition. La femme-ennemie peut aussi personnifier l'oppression coloniale, la culture anglo-saxonne, le capitalisme, ou des comportements et des traits de caractère collectifs à répudier, comme la passivité et la faiblesse. Dans les romans tiers-mondistes, la femme-ennemie subit la violence virile et libératrice de l'homme canadien-français en quête de lui-même. Dans plusieurs œuvres, son corps est le «lieu» de l'attentat libérateur⁷⁰. Dans *Le couteau sur la table*, Madeleine, qui représente le Canada français traditionnel par sa religion, sa langue, son statut social, ses rêves et son impuissance, meurt (ou se suicide ?) dans un accident de moto. Plus loin, le narrateur tue Patricia (meurtre symbolique et hypothétique), femme-ennemie qui incarne le Canada anglais, et par extension l'Amérique entière par sa culture et sa richesse. Mort le Canada français traditionnel, «tués» le Canada anglais et la culture anglo-saxonne, le Québec peut maintenant naître. Ce pays désormais possible prend, selon le critique Maurice Arguin, les traits de Monique, sœur cadette de Madeleine, qui a séduit le narrateur⁷¹.

Certains romans tiers-mondistes mettent en scène des individus en pleine mutation, des êtres se réappropriant leur identité ou prenant conscience de leur situation. Ces romans

⁶⁷ François Leroux, «L'assassin d'Ulysse», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 13.

⁶⁸ Stéphanie Lanthier, *L'impossible réciprocité des rapports politiques et symboliques entre le féminisme radical et le nationalisme radical au Québec, 1960-1971*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Sherbrooke, 1998, p. 90-91.

⁶⁹ Hubert Aquin, *Prochain épisode*. Édition critique établie par Jacques Allard, en collaboration avec Claude Sabourin et Guy Allain. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1965], p. 137.

⁷⁰ Voir Stéphanie Lanthier, *L'impossible réciprocité des rapports politiques et symboliques...*, p. 78-113.

⁷¹ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 187-188, 245. Voir aussi Jozef Kwaterko, *Le roman québécois de 1960-1975. Idéologie et représentation littéraire*. Montréal, Éditions Le Préambule, 1989, p. 168-171.

s'appliquent à dire un renouveau possible et contribuent ainsi à fonder le nouvel homme. Pierre Maheu remarque qu'au moment où le peuple entreprend de devenir une nation adulte, les œuvres littéraires nouvelles décrivent des «rites de passage» et sont centrées sur le thème de l'épreuve initiatique, rappelant les traditions des tribus primitives qui marquaient ainsi la fin de l'adolescence. Les étapes de la métamorphose sont les mêmes que celles présentées pour le poème *Suite fraternelle* et le recueil *L'afficheur hurle*. Que ce soit, entre autres, dans *Le cabochon* d'André Major, dans *L'aquarium* de Jacques Godbout, *La nuit* de Jacques Ferron, et même dans le film de Gilles Groulx *Le chat dans le sac*, la démarche est la même : «le personnage doit assumer totalement son aliénation, l'épreuve qui lui est imposée est de se reconnaître colonisé, diminué dans son être, et de s'autodétruire, de tuer en lui le colonisé. Et toujours, comme le phoenix, il renaît de ses cendres, émerge de l'épreuve comme d'un baptême qui le rend à lui-même, pleinement homme à nouveau; ses caractéristiques spécifiques, assumés [sic], changent de signe, deviennent positives [...]»⁷². Par exemple, dans *Le cabochon*, Antoine fuit son milieu familial modeste dont il se sent de plus en plus étranger. Il le quitte pour les Laurentides, fuite de quelques jours se terminant par un retour honteux dans une voiture de policier. Cet échec n'en est toutefois pas un car Antoine, à travers cette épreuve, apprivoise son milieu et sa liberté et apprend à connaître sa famille, plus particulièrement son père avec qui il ira travailler, le père et le fils devenant des «alliés contre un même sort». Il passe de l'adolescence à la maturité et, à la fin du récit, commence à s'accepter, ayant désormais une perception plus claire de son identité, de son enracinement familial et social, de son rôle dans la vie : «Le voyage lui a permis de “recommencer à zéro”, sur un meilleur pied»⁷³.

Les œuvres qui, comme *Le cabochon*, tracent un mouvement du négatif au positif montrent le dépassement possible de l'aliénation en se situant au niveau de la réalité individuelle. Alors que ces œuvres à dominance positive tentent d'illustrer le passage d'une conscience aliénée à une conscience lucide, premier pas dans la «formulation d'une identité et d'un enracinement québécois», les œuvres à dominance négative, comme *Le cassé* ou *La ville inhumaine*, tentent plutôt de faire prendre conscience au lecteur de l'aliénation du groupe et de sa condition coloniale

⁷² Pierre Maheu, «Le poète et le permanent»..., p. 4.

⁷³ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 256-257. Sur la thématique du voyage dans certains romans parus aux Éditions Parti pris, thème que l'on peut rapprocher de celui de l'épreuve initiatique relevé par Pierre Maheu, voir Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 246-258.

en décrivant la laideur du milieu, en le plongeant au cœur de cette réalité⁷⁴. Une telle littérature se présente comme action par dévoilement.

1.2.2 La littérature comme action par dévoilement

Les écrivains tiers-mondistes, tout au long de la période étudiée, sont écartelés entre leur intérêt pour la littérature et l'action politique. Écrire, en pleine période prérévolutionnaire, n'est-ce pas gaspiller du temps pouvant être consacré à l'action politique ? Pour Hubert Aquin, la réponse semble évidente : «Dans ce pays désagrégé qui ressemble à un bordel en flammes, écrire équivaut à réciter son bréviaire, assis sur une bombe à la n[i]troglycérine qui attend que la grande aiguille avance de cinq minutes pour étonner⁷⁵.» Tant Aquin que Gaston Miron ont, à un moment de leur carrière, clamé leur refus d'écrire et de publier, affirmant qu'en situation coloniale, écrire, c'est faire «le jeu de ceux qui prétendent sans broncher que nous avons tous les moyens de nous réaliser en tant qu'être au monde de culture française [...]»⁷⁶. Ces intellectuels témoignent de la tentation présente chez les écrivains tiers-mondistes de renier leur intérêt pour la littérature par volonté politique. Ces écrivains ont mauvaise conscience d'écrire alors que le peuple demeure asservi⁷⁷. Devant l'urgence de la situation, ils recherchent une action dont l'efficacité serait immédiate, efficacité qui n'est pas le propre de la littérature. Toutefois, en affirmant que la littérature peut être une action favorisant l'éclosion de la révolution, un acte pouvant transformer le réel, les écrivains tiers-mondistes justifient un intérêt pour l'écriture qu'ils sont incapables de renier complètement, ils légitiment leur pratique. En refusant d'écrire pour la classe dominante, en présentant la littérature comme un moyen de libération, ils font de leur pratique un outil de combat.

Les écrivains tiers-mondistes refusent toute quête intérieure, démarche littéraire où l'écrivain se désolidarise du groupe pour se replier sur lui-même. Ils rejettent aussi la littérature d'évasion, qui permet au lecteur de se détourner d'un quotidien à changer. Chez Aquin par exemple, l'écriture doit être violente, vecteur de révolte, reflet d'une société en pleine métamorphose : «Bousculer le langage. Briser ses articulations, le faire éclater sous la pression

⁷⁴ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 257, 265 note 10.

⁷⁵ Hubert Aquin, «Profession : écrivain», *Parti pris*, vol. 1, no 4 (janvier 1964), p. 24.

⁷⁶ Gaston Miron, «Un long chemin» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 199. Miron affirme s'être remis «à courir [s]es milles de poésie» vers 1962. Pour l'opinion d'Aquin sur la pratique littéraire en situation coloniale, qui rejoint celle de Miron tout en ayant sa logique particulière, voir «Profession : écrivain», *Parti pris*, vol. 1, no 4 (janvier 1964), p. 23-31.

⁷⁷ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 57-58, 317.

intolérable de ma force : désécrire s'il le faut, crier, hurler plutôt que des phrases, utiliser les structures motiles comme des haut-parleurs de ma fureur et de ma cruauté. Écrire comme on assassine : sans pitié, sans régression émotive, avec une précision et dans un style intraitables. Que l'écriture retentisse cet acte fondamental premier : tuer. Créer la beauté homicide⁷⁸.» À l'image du meurtre symbolique de l'Autre, geste cathartique devant l'expulser de la conscience du Canadien français, s'ajoute le thème de la mort à soi-même afin de renaître : «la régénération passe par la mort⁷⁹». Puisque le Canadien français est incapable de se renouveler, qu'il ne cesse de mourir sans véritablement s'éteindre, mettre un terme à son agonie devient une condition à la naissance du nouvel homme québécois⁸⁰. Il faut s'acquitter de l'origine, entreprendre de s'en détacher, ce qui «ne va pas sans geste de rupture aux conséquences dramatiques puisqu'il concerne la mort : celle qui nous définit, celle que l'on inflige ou que l'on se donne⁸¹». Cette rupture, cette redéfinition de soi est toutefois pénible, comme l'illustre Hubert Aquin dans *Prochain épisode*. Dans ce roman, la libération passe par le meurtre de l'Autre, mais, comme nous l'avons vu précédemment, le révolutionnaire n'arrive pas à surmonter sa fatigue culturelle, étant pratiquement paralysé par la fascination que suscite chez lui son ennemi H. de Heutz. Selon l'interprétation de Patricia Smart, H. de Heutz personnifie le colonisateur, mais aussi, par son métier d'historien, le passé, ce qui ajoute une autre dimension à l'hésitation du révolutionnaire : «Si, dans le contexte de *Prochain épisode*, l'acte de révolte a une teinte de parricide, c'est que le narrateur, en affirmant sa propre identité et celle de son peuple, doit se mettre en opposition avec les forces mêmes qui l'ont façonné – en particulier les cultures britannique, européenne et canadienne-anglaise. Et puisque certains éléments de ces cultures ont été intériorisés chez le Canadien français, celui-ci ne peut les extirper de son moi sans se détruire lui-même⁸²». Ainsi, le révolutionnaire hésite à se débarrasser du colonisateur admiré et intériorisé, et, dans un même

⁷⁸ Hubert Aquin, *Journal, 1948-1971...*, p. 263. Cette note date du 4 août 1964.

⁷⁹ Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 239. Sur l'image littéraire du meurtre de l'Autre, voir la section 2.2.1 du deuxième chapitre.

⁸⁰ Yves Couture, qui voit dans l'idéologie des nationalistes radicaux des années soixante une structure analogue à celle du millénarisme, perçoit dans ce besoin de recreation une logique religieuse : «[...] plus fort et radical avait été le rejet de l'identité passée, ainsi que le sentiment d'isolement et de difficulté à se définir au sein de la nation qui en résultait, et plus pressant se fera le besoin de recreation d'une identité entièrement neuve, non entachée des tares du passé, recreation que permettait, que favorisait, sur le plan imaginaire, une structure millénariste radicale où l'avenir entrevu est une création sans obstacle. En quelque sorte, il s'agissait d'affirmer que "nous" serions tels que notre libération, qui devait être totale, nous ferait. C'est précisément la logique religieuse, transposée sur le plan de l'identité individuelle et nationale, de la nécessité d'une mort à soi-même pour renaître purifié.» Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Montréal, Liber, 1994, p. 192.

⁸¹ François Leroux, «L'assassin d'Ulysse»..., p. 14-15.

⁸² Patricia Smart, citée dans Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 230.

mouvement, de ce qui reste en lui du Canadien français, de l'être colonisé, partie de lui-même qu'il doit pourtant supprimer, ou à tout le moins assumer pour pouvoir devenir *autre*. Le révolutionnaire est, dans son ambivalence, le reflet de sa société.

Dans *La ville inhumaine*, le personnage d'Émile Drolet prend conscience que, pour qu'une nouvelle vie soit possible, il lui faut supprimer le «vieil homme», le Canadien français. Toutefois, devant l'inconscience de ses compatriotes, il abandonne son projet, désespère devant son impuissance et retourne contre lui-même sa haine et son besoin de vengeance, confirmant ainsi son échec. La rupture est nécessaire mais pénible à accomplir, le colonisé conscient de sa condition devant se battre contre son milieu et contre lui-même :

J'avais quelqu'un à tuer pour vivre demain. Je vivais en un état primitif, en marche vers la conscience. Puis les robots ont fait front. Non... ils étaient là de tout temps, bien avant le néant. Je les distinguais à l'horizon dans leur marche de poussière. C'était mon pays en assaut vers moi, enfant nouveau dans ce monde de ferraille. [...] Pourquoi ai-je préféré me détruire moi-même ? Cela est dû en une certaine mesure à mon impuissance. Je m'illusionne souvent. Je crois à certains moments d'optimisme que l'écrasement du vieil homme facilitera la vie future. [...] J'avais quelqu'un à oublier. Je tâche d'enterrer tous les mythes, toutes les folies, tout l'absurde de mes frères, d'envelopper dans le linceul [sic] de mon pays et son histoire et son insignifiance. Lorsque j'aurai bien enfoui tout cela sous la neige et le sable, je pourrai marcher à la conquête de la connaissance. [...] J'avais quelqu'un à tuer. Je l'achève péniblement⁸³.

Ces deux romans illustrent l'échec de l'existence canadienne-française et témoignent d'une volonté de liquider les mythes, de se libérer d'un passé lourd à porter. Ils démontrent la nécessité pour le groupe de faire un choix afin de dépasser sa situation ambiguë, incohérente, pour pouvoir enfin prendre prise sur le réel. Il y a donc chez les écrivains tiers-mondistes une volonté d'excéder le littéraire, la littérature étant pour eux plus qu'un moyen d'expression. Chez Aquin, le roman ouvre sur un «prochain épisode» : «C'est l'abolition du livre dans l'acte qui fait advenir un réel nouveau, d'un autre ordre "exhaussé" par rapport à ce qu'il était. [...] L'acte ainsi évoqué n'est littéraire que dans la mesure où le littéraire éclate de l'intérieur pour produire une réalité nouvelle⁸⁴.» La colère que transpose le roman ne doit pas se substituer à celle du lecteur mais la convertir en action «médiante ou immédiate⁸⁵». L'œuvre doit renvoyer le lecteur au réel, susciter une prise de conscience tout en veillant à ne pas lui servir d'alibi, de compensation pour son

⁸³ Laurent Girouard, *La ville inhumaine...*, p. 166-167. Devant l'accueil plus que mitigé que donne la critique à son roman, Girouard passe ce commentaire : «On a peut-être pressenti que le meurtre du monstre canadien-français libérerait le nouvel homme. Le nouvel homme ? Oui, le Québécois.» Laurent Girouard, «Considérations contradictoires»..., p. 8.

⁸⁴ Michel Morin, «Le "déprimé explosif"», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 57.

⁸⁵ Raoul Duguay, «Littérature québécoise», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 94.

inaction⁸⁶. Pour Patricia Smart, c'est ce qu'aurait réussi Aquin avec *Prochain épisode*. Après avoir démontré que la décolonisation implique l'amputation d'une partie de soi, l'auteur nous fait comprendre que l'issue du combat ne se décidera pas dans l'écrit : «La solution de ce dilemme appartient finalement à l'histoire, non pas à l'art : le caractère vraiment révolutionnaire du roman d'Aquin est de nous en faire prendre connaissance. Plutôt que d'offrir une solution compensatoire, il renvoie le lecteur au réel avec une nouvelle conscience de son propre rôle dans le dépassement du vertige collectif et dans la prise en main de l'histoire⁸⁷.» Publier ce type d'œuvre est, selon les tiers-mondistes, «un acte aussi probant que l'action politique⁸⁸».

Cette littérature se présente comme une action par dévoilement, conception basée sur l'idée sartrienne que *dire* une situation contribue à la changer : «Si la société se voit et surtout si elle se voit *vue*, il y a, par le fait même contestation des valeurs établies et du régime : l'écrivain lui présente son image, il la somme de l'assumer ou de se changer. Et, de toute façon, elle change; elle perd l'équilibre que lui donnait l'ignorance, elle oscille entre la honte et le cynisme, elle pratique la mauvaise foi; ainsi l'écrivain donne à la société *une conscience malheureuse* [...]»⁸⁹. Dans la présentation de leur revue, les partipristes affirment que dans une société aliénée, la parole, qui a souvent chez eux un caractère littéraire, est un moyen d'action : «La parole, pour nous, a une fonction démystificatrice; elle nous servira à créer une vérité qui atteigne et transforme à la fois la réalité de notre société. C'est dire que pour nous, l'analyse, la réflexion et la parole ne sont qu'un des moments de l'action : nous ne visons à dire notre société que pour la transformer⁹⁰.» Tel que nous l'avons mentionné plus haut, dire le Québécois est une façon de le faire advenir : dire le présent canadien-français est une façon d'activer son dépassement. La laideur canadienne-française, ces auteurs l'exhibent à travers des thématiques découlant de la problématique décolonisatrice, leurs œuvres dépeignant «un monde qui sert de repoussoir et de

⁸⁶ Michel Euvrard, «Pour situer "les choses"», *Parti pris*, vol. 3, no 8 (mars 1966), p. 64.

⁸⁷ Patricia Smart, citée dans Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965...*, p. 215.

⁸⁸ Gaston Miron, «Un long chemin» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 201.

⁸⁹ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*. Paris, Gallimard, 1975 [1948], p. 29-30, 104. En italique dans le texte. Dans un numéro spécial de *Parti pris* traitant du cinéma et des documentaires produits par l'équipe française de l'Office national du film, Jacques Godbout fait ce commentaire qui va dans le même sens que le propos de Sartre : «Or des hommes ne peuvent pas se regarder longtemps dans le miroir du documentaire sans choisir soit de casser le miroir, soit de se transformer.» Jacques Godbout, «L'année zéro», *Parti pris*, vol. 1, no 7 (avril 1964), p. 9. Voir aussi Paul Chamberland, *Langage poétique et langage quotidien. Phénoménologie du langage poétique, précédant une critique du langage poétique dans ses rapports avec la vie quotidienne*. Mémoire de licence (Philosophie), Université de Montréal, 1963, p. 94.

⁹⁰ *Parti pris*, «Présentation», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 2. Voir aussi Jean-Marc Pottle, «Autocritique de *Parti pris*», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 36.

justification négative de la révolution⁹¹». Ils mettent en scène la dépersonnalisation et la dépossession du Canadien français en décrivant les conditions de vie difficiles des protagonistes, la pauvreté physique et matérielle des milieux où ces derniers évoluent, en insistant sur la violence que leurs personnages, profondément aliénés, font subir ou subissent au quotidien, ainsi que sur leur solitude et leur déracinement, plusieurs d'entre eux étant orphelins de père ou de patrie⁹². Le roman *La ville inhumaine*, dont nous avons cité plusieurs passages, s'inscrit dans cette littérature du dévoilement : «En choisissant comme personnage un être médiocre, en lui faisant écrire un livre raté, [Laurent] Girouard se donnait la possibilité de nous montrer ce qu'il y a vraiment dans nos cerveaux et nos tripes de colonisés : et ça n'est pas beau⁹³.» En plus d'illustrer l'impossibilité de faire œuvre au sein d'une collectivité désarticulée, l'auteur transpose l'incohérence du Canadien français dans la structure même de ce qui est pour lui un «document» plutôt qu'un roman. Pour Pierre Maheu, ce type de littérature peut avoir fonction de catharsis :

Le succès de Girouard, c'est de nous forcer à le suivre sur la voie d'une vérité qui se fait fi de l'attitude esthétique des romanciers et lecteurs de romans. Je laisse à nos critiques d'ergoter sur la réussite littéraire de cette œuvre, sur la cohérence de sa thématique de l'échec. Mais je sais, quant à moi, qu'en refermant *La Ville inhumaine*, j'avais plutôt envie de me servir de mes poings ou d'une mitrailleuse que d'une plume. Et si c'est là la négation de toute littérature, ce peut être aussi, pour nous et la révolution, la catharsis qui nous fasse enfin sortir de nos marais intérieurs et accéder à l'Histoire en tuant, en chacun de nous, le Drolet qui nous hante⁹⁴.

Cette littérature reflète la réalité tout en refusant de simplement la contempler, cherchant plutôt à la modifier : il s'agit d'un réalisme critique. L'auteur est provoqué par la réalité et il s'y oppose en la critiquant. Comme le dit André Major, ces œuvres «sont des actes, et non des clichés⁹⁵», elles sont le lieu d'une intention. Dans les romans tiers-mondistes, plus particulièrement dans ceux publiés aux Éditions Parti pris, l'auteur interpelle fréquemment le lecteur, qui est probablement bourgeois, afin de s'assurer que ce dernier comprend qu'il n'est pas tout à fait devant une fiction, que ce qu'il lit demeure intimement lié au réel qu'il tente de fuir par la lecture. En utilisant le sarcasme ou l'ironie, l'auteur essaye délibérément de décevoir le lecteur, voire de l'agresser, de le déstabiliser. Par exemple, André Major interrompt la trame d'une de ses

⁹¹ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 245.

⁹² *Ibid.*, p. 223. Paul Chamberland résume ainsi la thématique de la littérature tiers-mondiste : «À chacun de produire ses propres modulations; je sais seulement qu'il n'existe qu'un seul thème : *notre écoeuement collectif.*» Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 35.

⁹³ Pierre Maheu, «À propos de *La ville inhumaine*», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 61.

⁹⁴ Pierre Maheu, «À propos de *La ville inhumaine*»..., p. 61. Sur ce roman, voir Lise Gauvin, *Parti pris littéraire...*, p. 123-127.

⁹⁵ André Major, «Pour une littérature révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 56-57. Voir aussi Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 269.

nouvelles pour se raconter, puis déclare : «Je sens que le lecteur s'irrite... Il ne veut rien savoir de moi; c'est Archibald le personnage. Mais j'ai le droit, me semble, de dire ce que j'ai sur le cœur. Essayez donc de me prouver le contraire⁹⁶ !» Ainsi, la littérature est niée, mais de l'intérieur. Comme le souligne Robert Major : «C'était ainsi priver les lecteurs du fade plaisir de la consommation, éveiller leur sens critique et faire de ces œuvres, non seulement au niveau de leur thématique mais aussi au niveau des procédés d'écriture, des outils pour la transformation du Québec⁹⁷.»

En plus de vouloir fonder le pays par la parole, la poésie tiers-mondiste s'applique à dévoiler la situation du groupe. Gaston Miron affirme que c'est avec *Refus global* que la poésie fait «irruption dans le social», «qu'elle prend conscience de ses pouvoirs à transformer l'homme⁹⁸». Paul Chamberland s'inscrit dans cette lignée lorsqu'il affirme que la poésie doit désormais se faire contre la poésie : la poésie doit être critique et s'inscrire dans le réel, et ainsi viser au vrai, contre le «Beau⁹⁹». Le poème devient «l'hydrolyse mentale et le courrier de la fureur nouvelle¹⁰⁰», il doit agir sur la conscience du lecteur. Le poème se fait arme, le «poème-bibelot» faisant place au «poème-salve». Maintenant, la poésie «s'emmanche et vibre au même bois que le couteau¹⁰¹». Alors que le roman se situe davantage au niveau d'une aventure personnelle, qu'il est toutefois possible de voir comme exemplaire de la condition commune, le poème se situe plus particulièrement au niveau de la collectivité¹⁰². Afin de dévoiler la profondeur de son aliénation et de celle du groupe, le poète se met en scène. Étant semblable à tous ses compatriotes et puisque sa situation individuelle est liée à la condition commune, lorsqu'il nomme son mal, il dit celui de tous, il rejoint la «vérité intime de tous¹⁰³». Le «nous» a investi le «je» :

⁹⁶ André Major, *La chair de poule*, cité dans Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 298.

⁹⁷ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 294-295, 300-301.

⁹⁸ Gaston Miron, cité dans Max Dorsinville, «Césaire au Québec : réception critique ou réception ?» (1979), dans *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, p. 46-47.

⁹⁹ André Brochu, «Préface», dans Paul Chamberland, *Terre Québec...*, p. 11, 16.

¹⁰⁰ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 134.

¹⁰¹ Paul Chamberland, «Terre Québec» (1964), dans *Terre Québec...*, p. 50. Voir aussi Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 42.

¹⁰² Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 245-246.

¹⁰³ Pierre Maheu, «Lettre à Chamberland», *Parti pris*, vol. 5, no 4 (janvier 1968), p. 43-44. Maheu dit de *L'inavouable* de Paul Chamberland qu'il s'agit d'un «livre-exorcisme», que le poète a trouvé le moyen de dire un «Je» permettant à chacun l'aveu de l'inavouable, de dépasser la «*torpeur servile et catholique*» et un passé «fait de démission et d'impuissance». En italique dans le texte.

Je ne sais plus quand je me dis ou je nous dit [sic] : le je de *l'afficheur hurle* dit l'homme québécois que *je* suis et que *nous* sommes. Dans ce *JE* collectif, je me perds et me retrouve à la fois; je me débarrasse de cette illusoire différence individuelle, de ce salut sans les autres qui sont les miens, et je m'engage par tout ce que je suis, *comme individu*, dans l'aventure du destin et du salut collectifs, dans cette *fondation de l'homme québécois*, qui peut seule me renouveler dans l'humanité¹⁰⁴.

Puisque la poésie est niée par le quotidien vécu, que l'individu-poète est «un *point* dérisoire, affolé dans le grouillement d'une sous-humanité déboussolée, d'un *nous* forcené et pantelant¹⁰⁵», le poème sera un cri, un appel d'air :

non non je n'invente pas je n'invente rien je sais
je cherche à nommer sans bavure tel que c'est de
mourir à petit feu tel que c'est de mourir poli-
ment dans l'abjection et dans l'indignité tel que
c'est de vivre ainsi
tel que c'est de tourner retourner sans fin dans un
novembre perpétuel dans un délire de poète fou
de poète d'un peuple crétinisé décervelé
vivre cela le dire et le hurler en un seul long cri de
détresse qui déchire la terre du lit des fleuves à la
cime des pins
vivre à partir d'un cri d'où seul vivre sera possible¹⁰⁶

Chez Gaston Miron, puisqu'en situation d'oppression, qu'en «CECI» le poème ne peut que naître mutilé, dégradé, écrire devient une façon de dévoiler la situation d'oppression. Le poème, parce qu'illisible, «pré-poétique», témoigne au monde de la situation vécue par le groupe dont il émane :

En CECI le poème n'est pas normal
l'humiliation de ma poésie est ici
une humiliation ethnique
pour que tous me voient
dans ma transparence la plus historique
j'assume, devers le mépris,
ce pourquoi de mon poème
où il s'oppose à CECI, le non-poème¹⁰⁷

Pour que le poème puisse devenir souverain, «post-colonial», le poète doit aller au bout de sa «démonstration monstrueuse et aberrante» :

Je mets en scène l'aliénation, je me mets en scène. Aujourd'hui je fais UN boulot, par suppléance, mais demain je ferai MON boulot, qui est d'écrire des poèmes. Aujourd'hui je mène un combat

¹⁰⁴ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 39. En italique dans le texte. Voir aussi Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 295, 298.

¹⁰⁵ Paul Chamberland, «Dire ce que je suis – Notes»..., p. 37.

¹⁰⁶ Paul Chamberland, «L'afficheur hurle» (1965), dans *Terre Québec...*, p. 107-108.

¹⁰⁷ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 132.

contre les dernières survivances de mon irréalité. Le poème est irréversible. Je vais jusqu'au bout dans la démission de ce que les auteurs de CECI (du dedans comme du dehors) ont voulu que je sois et que j'ai fini, mystifié, par vouloir être. Je déboulonne la mystification. Je ne trahis pas la poésie, je montre son empêchement, son encerclement¹⁰⁸.

Le poème dit l'incommunicable. Le colonisé étant atteint dans son langage, et par le fait même dans sa pensée, le poème doit prendre conscience de l'aliénation et dire la condition commune : «Dire, pour Miron, c'est détruire déjà les sources empoisonnées de notre conscience, de notre existence. Et c'est pourquoi il devient possible de nous envisager du point le plus sombre de notre condition, parce que déjà nous ne nous y tenons plus. Et le ressaut qui nous y arrache est la colère, premier acte d'amour qui nous réconcilie avec notre être, car il en expulse l'ennemi, cet autre qui nous ronge¹⁰⁹.» La plume devient un moyen de briser le silence, de pousser un hurlement pouvant sortir le peuple de sa catatonie. En situation coloniale, «parler, écrire, ne peut s'entendre que d'un processus d'arrachement à l'empêchement de parler, à la non-écriture, au mal d'altérité [...]»¹¹⁰.

Devant le spectacle de l'aliénation, la conscience politique du lecteur doit être éveillée. Il doit avoir honte devant cette réalité qui lui est projetée, «sentiment révolutionnaire» selon Marx et Sartre qui devrait le mener à agir¹¹¹. L'écrivain doit avoir honte avec les siens de leur situation commune, et non avoir honte des siens¹¹². L'utilisation «raisonnée¹¹³» du joul en littérature par certains écrivains tiers-mondistes s'inscrit dans cette démarche : c'est tenter de donner la parole au peuple, de lui donner la capacité de nommer son mal, et ainsi d'en prendre conscience. C'est tenter de mener le peuple à ne plus avoir honte de lui et de son langage, mais bien d'avoir honte des conditions de vie qui lui sont imposées et qui déterminent l'état de sa langue. Pour ce qui est des romanciers tiers-mondistes, l'utilisation du joul s'insère dans le réalisme critique décrit plus haut, et tant pour les poètes que les prosateurs, utiliser le joul témoigne d'un désir d'écrire «vrai», de voir «la parole écrite pren[dre] un bon bain de réalité¹¹⁴». Écrire en français au Québec, c'est écrire dans une langue impersonnelle, une langue que le groupe ne s'est pas encore

¹⁰⁸ Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 134.

¹⁰⁹ Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., 58-59.

¹¹⁰ Paul Chamberland, «Le lecteur est "averti" ...»..., p. 101-102.

¹¹¹ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 245.

¹¹² Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 135.

¹¹³ Gérald Godin, «Le joul politique», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 58.

¹¹⁴ André Major, cité dans Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 133.

appropriée¹¹⁵. À ce volet davantage esthétique s'ajoute le contenu politique, soit la volonté de ces écrivains de ne pas maquiller la joualisation de la langue, sa désintégration témoignant de celle, analogue, de la société québécoise. En utilisant le joul, ils dévoilent la situation qui en est la cause, ils dénoncent les infrastructures permettant l'existence d'un tel langage. Ils mettent ainsi à nu l'aliénation québécoise, espérant créer les conditions qui permettent de la dépasser en provoquant chez le lecteur un choc, une prise de conscience. Chez ces auteurs, le joul est idéologique et obéit à une fin extralittéraire, il est une forme de résistance active : «Dans les œuvres partipristes qui s'en servent, il n'est pas simplement couleur locale comme chez Ringuet ou [Germaine] Guèvremont. En intégrant ou en contaminant la narration, le joul change de sens, cesse d'être un truc littéraire. Il se présente comme menace à la littérature et renvoie simultanément à autre chose que la littérature : son support socio-culturel¹¹⁶.» L'utilisation du joul est aussi une façon pour l'écrivain, exclu du peuple en raison de son instruction et de la conscience qu'il a de sa condition, de se déclasser et d'affirmer sa solidarité avec ses compatriotes asservis, de montrer son refus d'être récupéré par le système : «Nous refusons de devenir de beaux eunuques protégés de la peste; les derniers français d'une "province of Quebec" composée d'une part de canadiens-anglais et d'autre part d'ex-canadiens-français anglicisés. Nous refusons d'être les français de service; une couronne française sur une tête jouale. Nous refusons de servir à maquiller par notre beau langage, le langage pourri de notre peuple¹¹⁷.» Pour les écrivains partipristes qui choisissent d'utiliser le joul, notamment les Jacques Renaud, André Major, Gérald Godin, et, de façon moins soutenue, Paul Chamberland, transposer ainsi la parole quotidienne dans la littérature est un cri de colère et de révolte, «une insurrection linguistique¹¹⁸» :

Vous voulez avoir mon avis ? Le joul, c'est, je crois, alternativement, une langue de soumission, de révolte, de douleur. Parfois, les trois constantes se mêlent et ça donne un bon ragoût. Mais moi, je n'arrive pas à me révolter dans la langue de Camus. Ni à y souffrir. (Par contre j'arriverais peut-être à y loger ma soumission, autant que dans l'anglais.) Ma révolte est celle d'un Canadien-français, ses mots et ses tournures de phrases sont canadiens-français, plus spécifiquement montréalais, jouaux¹¹⁹.

¹¹⁵ André Brochu, «D'un faux dilemme», *Parti pris*, vol. 2, no 8, (avril 1965), p. 58; Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 132.

¹¹⁶ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 286. Voir aussi Lise Gauvin, *Parti pris littéraire...*, p. 74.

¹¹⁷ Gérald Godin, «Le joul politique»..., p. 57.

¹¹⁸ Karim Larose, *La langue de papier...*, p. 136.

¹¹⁹ Jacques Renaud, «Comme tout le monde ou le post-scriptum», vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 23.

En utilisant le joul, l'écrivain adopte une attitude de défi, attitude qu'il conservera tant que ne seront pas réalisés l'indépendance et l'unilinguisme qui seuls donneront aux Québécois une situation structurelle normale où leur langue ne sera plus niée par leur quotidien. L'utilisation du joul est liée à l'immédiat : «Le bon français c'est l'avenir souhaité du Québec, mais le joul c'est son présent¹²⁰.» Cette démarche est donc transitoire et il n'est pas question pour ces littéraires d'inventer une «langue inédite¹²¹». L'utilisation du joul en littérature est un geste de provocation, un défi lancé au colonisateur et à tous ceux fermant les yeux devant la situation coloniale québécoise¹²², de même qu'une façon de dévoiler la réalité québécoise et d'ainsi favoriser la prise de conscience de cette réalité par le lecteur. Tout cri, tout hurlement est spontané et doit à un moment ou l'autre cesser : un cri interminable risque, après un certain temps, de ne plus être entendu, de ne plus être écouté.

À la fin de la période ici étudiée, vers 1967-1968, plusieurs écrivains tiers-mondistes constatent les limites de leur entreprise littéraire et reconnaissent leur impuissance à transformer le réel et à prendre possession du pays par le verbe. Ces limites furent rapidement éprouvées par Hubert Aquin qui, en 1964, écrit : «[...] je sens bien que devant la banalité de la vie quotidienne, la solution révolutionnaire est de vouloir transformer les conditionnements de cette vie, non par la fuite vers une vie autre, truquée, idéalisée. La révolution est une action et sans doute ce que j'ai renié dans la littérature, c'est qu'elle ne soit pas une action totale, qu'elle s'annonce révolutionnaire et ne soit qu'une pseudo-révolution¹²³.» Dans une lettre adressée à Gérald Godin datée de novembre 1967, Paul Chamberland décrit en quoi la fonction d'écrivain lui semble plus que jamais problématique au sein de la situation québécoise. Pour Chamberland, tant que l'indépendance nationale ne sera pas acquise, l'écrivain québécois ne pourra écrire ce qu'il veut, soit dire sa liberté et celle des siens, et le poète ne pourra produire ni faire éclater «de nouvelles significations», le sens de sa poésie demeurant suspendu. Sa fonction étant atteinte, l'écrivain est engagé de force dans la lutte pour la libération nationale :

¹²⁰ Gérald Godin, «Le joul et nous», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 19.

¹²¹ Laurent Girouard, «En lisant *Le cassé*», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 62-63.

¹²² Gérald Godin, «Le joul politique»..., p. 58.

¹²³ Hubert Aquin, *Journal, 1948-1971*..., p. 266. Cette note fut écrite le 22 août 1964, alors qu'Aquin relit *Critique de la vie quotidienne* de Henri Lefebvre et qu'il rédige *Prochain épisode*. Dans le même ordre d'idée, Patricia Smart affirme : «La tension entre lyrisme et prose dans *Prochain épisode*, c'est aussi la tension entre mythe et réalité, entre la prise de possession du pays par le verbe et la constatation de l'impuissance du verbe à transformer le réel, entre la perspective de l'artiste et celle du révolutionnaire.» Patricia Smart, citée dans Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965*..., p. 214-215.

En un premier temps, nous l'avons su et éprouvé cette vérité amère : par l'écriture "joual", la thématization du pays. Mais dans ce premier temps, c'est dans l'indistinction de notre fonction d'écrivain et de notre statut de canadien-français que nous avons agi; mais «disant», «écrivain» notre condition de canadien-français, nous trouvons un sens à l'écriture : NOTRE FONCTION ÉTAIT SAUVE. À trop de signes, je constate la fin de ce premier temps : NOTRE FONCTION SE RÉVÈLE ENRAYÉE : avoir dit, écrit le mal du pays ne conduit qu'à une seule conclusion : L'ACTION; j'irais jusqu'à penser [...] que continuer à «écrire» le mal canadien-français serait en porte-à-faux. Le fait est [...] que le temps des «écrivains-prophètes» est terminé [...] ¹²⁴.

Pour Chamberland, un deuxième temps s'ouvre, celui d'une action, d'un «engagement plus ferme que jamais, non seulement en tant que "canadien-français", mais parce qu'empêché dans [s]a fonction, dans [s]on métier». L'«engagement» dans l'œuvre étant insuffisant, voire «complice de sa négation» et «masque de bonne conscience», l'écrivain doit désormais s'engager hors de l'œuvre impossible en tant que «citoyen-écrivain» :

[...] désormais incapable de lutter dans mon œuvre, je fais de cette impossibilité de plus, qui s'ajoute à l'invivable national, le motif concret et objectif de mon insertion spécifique [...] dans les rangs de ceux qui luttent pour l'indépendance; je ne daigne plus délaissier mes "ouvrages en cours" pour donner un coup de main à ceux qui n'ont d'autre choix que la lutte, mais je me reconnais aussi, comme individu écrivain, acculé à ce seul choix, "pas mieux que les autres" : le terrain de la page et le mouvement de la plume (ou de la machine) sont napalmés ¹²⁵.

Maintenant que la littérature comme action par dévoilement a montré ses limites, qu'il est désormais évident que dire une situation ne suffit pas à la changer, il ne reste d'autres alternatives à l'écrivain québécois que de s'engager totalement dans l'action politique. Cette position tenue par Chamberland dans la lettre citée ici semble toutefois en être une de transition. Elle illustre surtout que les écrivains tiers-mondistes sont alors dans une période de remise en question. Devant les changements sociaux et culturels considérés trop lents et fragmentaires, le désenchantement s'accroît. Vers 1968, plusieurs intellectuels tiers-mondistes constatent leur

¹²⁴ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds Gérard-Godin, MSS-464/016/003. Lettre de Paul Chamberland à Gérard Godin, 18 novembre 1967. En majuscule et souligné dans le texte.

¹²⁵ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds Gérard-Godin, MSS-464/016/003. Lettre de Paul Chamberland à Gérard Godin, 18 novembre 1967. Souligné dans le texte. Dans sa lettre, Chamberland fait part à Godin de sa conception de cet «engagement nouvelle manière», ébauchant le projet de créer une Association des Écrivains Québécois, association qui serait engagée politiquement et qui «doit avoir pour fonction essentielle d'obliger les écrivains à prendre une fois pour toutes leur responsabilité devant la société québécoise; non par "générosité" [...], mais parce que dans leur peau d'écrivains, ils n'échappent pas au sort commun». Il s'agit de favoriser la solidarité au sein du groupe sociologique des écrivains devant l'«impossibilité objective d'un accomplissement authentique de leur fonction». Cet engagement nouvelle manière est principalement un combat de groupe : si les autres «"fonctions" intellectuelles» (les universitaires, les artistes, les cinéastes, les journalistes, etc.) créent des fronts similaires à celui ici défini pour les écrivains, il sera possible, selon le poète, de coordonner «ces fronts spécifiques en un front commun intellectuel, lui-même subordonné à la lutte politique d'ensemble».

incapacité d'agir efficacement sur le groupe¹²⁶, tant par la littérature que par l'action politique, désillusion qui les pousse à se replier sur l'individu, à s'éloigner du politique et à adopter les prémisses de la contre-culture où priment, comme moyens d'expression, la parole et l'audiovisuel, plutôt que la littérature¹²⁷. Une nouvelle conception de la littérature, de l'art et de la révolution émerge.

En conclusion de cette section sur la conception tiers-mondiste de la littérature comme outil de construction du nouvel homme et de réappropriation-fondation du pays, notons que l'on peut observer dans les réflexions des écrivains tiers-mondistes sur leur pratique une évolution dans la conception de l'identité projetée. D'une logique de destruction-crédation sous-tendant l'identité québécoise telle que projetée vers 1963-1965, on passe graduellement à une logique de récupération dont le critique littéraire André Brochu fut un des premiers tenants. En littérature, on en vient à concevoir la possibilité de faire la synthèse entre «la reconnaissance et la rupture». Dans une lettre adressée à André Major datant de 1968, Paul Chamberland affirme qu'aucun écrivain n'écrit comme il le voudrait, réécrivant, reformulant inconsciemment les textes qui l'ont précédé. De l'ancien au nouveau, le poète voit la synthèse possible entre la reconnaissance et la rupture, «sur le mode d'une transformation active, d'une transmutation totalement risquée» :

En ce qui me concerne, je suis plus que jamais persuadé de n'avoir pas fini de “réécrire” la poésie québécoise qui va de [Alain] Grandbois à P[aul]-M[arie] Lapointe. Je trouve à cela un intérêt remarquable. Non, bien sûr, que je le fasse volontairement. Au contraire, l'opération est et demeure en grande partie involontaire. Le “corpus” de poésie québécoise me paraît moins un agrégat de “messages” personnels que le lieu, et la substance du lieu, d'une création spirituelle, où trouve à se formuler, d'une façon spécifique et privilégiée, l'imaginaire québécois¹²⁸.

L'identité québécoise ici projetée et la manière dont est pensée la constitution de l'imaginaire collectif ne sont pas liées à une volonté de recommencement absolu, mais plutôt à

¹²⁶ Max Dorsinville, «Pays, parole et négritude» (1971), dans *Le pays natal...*, p. 40 et Max Dorsinville, «Le Québec Noir» (1978), dans *Le pays natal...*, p. 126-128.

¹²⁷ Max Dorsinville, «La problématique du livre québécois» (1973), dans *Le pays natal...*, p. 164-165. De son côté, Paul Chamberland délaisse la poésie dans ses publications postérieures au profit d'une pratique du «texte», écriture où est évacué tout enchantement, ou du moins, qui devient affaire de contenu seulement. André Brochu, «Préface», dans Paul Chamberland, *Terre Québec...*, p. 18.

¹²⁸ Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec, Fonds André-Major, MSS-046, carton 7, chemise «Paul Chamberland». Lettre de Paul Chamberland à André Major, 24 février 1968. Alors que Chamberland voit dans le corpus de poésie québécoise le lieu où se formule et se reformule l'imaginaire collectif québécois, le critique littéraire André Brochu se donne comme tâche de découvrir une identité québécoise à travers les œuvres canadiennes-françaises et québécoises des XIX^e et XX^e siècles. Il est évident pour le critique que la littérature québécoise ne commence pas avec *Parti pris*, qu'elle fut longuement préparée et que les valeurs mises de l'avant dans la littérature québécoise naissante se manifestent à l'état d'amorce dans les œuvres formant sa tradition littéraire. André Brochu, «La nouvelle relation écrivain-critique», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 53; Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 130-136.

une démarche de reconversion, de reformulation. Les tiers-mondistes québécois, et ce d'une manière plus marquée dans la deuxième partie de notre période, veulent donner des racines historiques à l'identité québécoise, créer une identité en continuité avec son être historique. Même l'utilisation du joul en littérature pour certains littéraires dépasse sa fonction de dévoilement d'une réalité insoutenable. Tout en contribuant à faire prendre conscience au lecteur de l'aliénation du peuple et de son acculturation, le joul «est aussi le signe évident d'une québécité; il est notre peau noire». Au départ, malédiction, le joul peut néanmoins «signaler le départ d'une reconquête de l'homme québécois et être l'indice ambigu d'une présence québécoise en littérature¹²⁹». L'utilisation du joul est une façon de donner à la littérature une teinte particulière, de cesser le mimétisme face à la littérature française, mais aussi de reprendre racine, d'assumer ses sources¹³⁰. Pour l'instant, cette différence est négative, mais elle peut prendre un caractère positif en situation révolutionnaire. Pour André Brochu, l'utilisation du joul en littérature est une étape vers l'émergence de ce qui sera une langue ancrée dans une vie collective libérée :

Ainsi, le recours (évidemment partiel et momentané) au joul, chez les écrivains de *Parti pris*, prend le sens d'une volonté d'assumer le langage quotidien, le langage **parlé**, ce qui permettra dans un second moment dialectique d'opérer **de l'intérieur** la transformation de notre langage, et d'assurer enfin la réconciliation entre la langue et la parole au Québec. On n'a pas à opposer le "joul" (parole) au "français" (langue), mais bien plutôt à en faire la vivante synthèse¹³¹.

Le joul contient donc en lui une part d'authenticité que le Québécois ne doit pas rejeter, puisqu'il renierait alors une partie de son être profond. Le joul est donc un début d'identité à assumer, et un signe évident de la différence du Québécois en Amérique.

2) Pour une communauté nord-américaine originale : américanité et socialisme québécois

2.1 Une américanité différenciée

— *Tu veux devenir écrivain ? hiha !*

¹²⁹ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 282.

¹³⁰ Pierre Maheu, «Laïcité 1966», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 72-73; Lise Gauvin, *Parti pris littéraire...*, p. 72.

¹³¹ André Brochu, «D'un faux dilemme»..., p. 59. En caractères gras dans le texte.

*Il se moquait de nous, de moi, disant : tu ne peux écrire une ligne sans choisir la métropole à laquelle tu destines ton livre; New York ou Paris ? Évidemment*¹³².

Dans son ouvrage *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Yvan Lamonde avance qu'en raison de sa critique virulente de la culture de masse et de l'impérialisme américain, ainsi que de sa méconnaissance de cette société, la gauche des années 1960 pouvait difficilement penser l'américanité du Québec¹³³. Nous ne souscrivons que partiellement à cette affirmation pour ce qui est des intellectuels ici étudiés. Il est vrai que l'américanité du Québec n'est pas un des thèmes de prédilection des tiers-mondistes, néanmoins, en faisant une distinction, comme le fait le sociologue Joseph Yvon Thériault, entre une américanité continentale et une américanité différenciée, il est possible de voir que la seconde conception cadre dans les préoccupations de ces intellectuels.

Selon Joseph Yvon Thériault, l'américanité continentale, qui est au cœur de plusieurs études récentes et dont il fait la critique¹³⁴, pose l'américanité comme le caractère fondamental du Québécois francophone, caractère qu'il doit assumer au risque d'être «aliéné en regard de sa véritable essence». Le Québécois, faisant partie d'une société neuve, partagerait avec le reste de l'Amérique, et plus particulièrement avec les États-Unis, une même culture continentale le différenciant des vieilles sociétés européennes. L'américanité serait la véritable identité du Québécois. Ainsi, «[i]l ne s'agit pas simplement du constat d'un partage d'une même civilisation technique, mais de l'affirmation de l'existence d'un *ethos*, d'une culture, dans le sens anthropologique, qui ferait du Québécois, depuis les origines mêmes de son implantation en terre d'Amérique, un être... américain¹³⁵». Pour le sociologue, l'américanité continentale, «c'est encore l'idée de la rupture, c'est-à-dire une hypothèse selon laquelle la culture québécoise contemporaine est une radicale nouveauté en regard de l'histoire du Canada français, groupement historique qui n'aurait jamais assumé son destin continental¹³⁶.» Cette conception de l'américanité vient relativiser l'importance des transferts culturels européens, surtout français, au sein de la matrice culturelle québécoise. Thériault perçoit dans la conception continentale de

¹³² Jacques Godbout, *Le couteau sur la table*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 113.

¹³³ Yvan Lamonde, *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*. Québec, Nota Bene, 2001, p. 97-98.

¹³⁴ Mentionnons l'ouvrage collectif dirigé par Gérard Bouchard et Yvan Lamonde, *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIX^e et XX^e siècles*. Montréal, Fides, 1995, 418 pages et l'étude d'Yvan Lamonde, *Ni avec eux ni sans eux : le Québec et les États-Unis*. Québec, Nuit blanche éditeur, 1996, 121 pages.

¹³⁵ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 13-14.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 14.

l'américanité une volonté de faire de ce concept une recherche des similitudes entre le parcours historique du Québec français et celui du reste de l'Amérique (anglo-saxonne), plutôt qu'une compréhension de parcours différenciés¹³⁷.

L'idée d'une américanité différenciée est présente, toujours selon Thériault, chez les sociologues de la Révolution tranquille, dont Guy Rocher et Marcel Rioux. Guy Rocher présente le Québécois comme un être nord-américain, partageant avec son voisin du sud une partie de sa vision du monde, son admiration pour la science et les techniques, sa définition du beau et du bon. Son style de vie et sa manière d'être et d'agir sont plus près de ceux de l'Américain que du Français¹³⁸. Chez Marcel Rioux, l'américanité est le fait de participer à la culture technique et matérielle particulière à l'Amérique du Nord. En s'adaptant à son nouvel habitat par l'emprunt d'outils et de techniques à l'amérindien, au colonisateur anglais, à l'immigrant irlandais, en modifiant sa maison normande pour l'adapter au climat québécois, l'habitant français acquiert les caractéristiques de l'américanité¹³⁹. Tant chez Rocher que chez Rioux, l'américanité est une des composantes identitaires du Québécois, et non sa composante fondamentale ou essentielle comme c'est le cas dans son pendant continental¹⁴⁰. L'américanité différenciée pose une appartenance continentale, mais non un destin continental. Il est donc possible qu'il existe plusieurs types d'américanité, plusieurs façons de vivre son appartenance continentale. Ainsi, il y a possibilité de constituer au Québec «une nation originale, singulière et personnalisée, nord-américaine par sa situation mais distincte non seulement par la langue mais aussi par une culture qui lui sera propre¹⁴¹». L'américanité différenciée, c'est vouloir vivre l'Amérique à sa manière, dans sa langue, mais aussi en établissant un modèle de société en phase avec l'être collectif, ce que le socialisme québécois ambitionne d'être, comme nous le verrons plus loin.

Pour les tiers-mondistes, le Québécois doit accepter son appartenance continentale, qui est une composante de son être, ce que n'a pas fait l'élite canadienne-française qui aspirait plutôt, selon eux, à une existence séparée, à la création d'un monde parallèle au reste du continent anglo-

¹³⁷ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 32.

¹³⁸ Voir Guy Rocher, «Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale» (1971), dans *Le Québec en mutation*. Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 89-108.

¹³⁹ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 67.

¹⁴⁰ Pour Marcel Rioux, l'américanité est une des sources de la québécoïté : «L'adaptation à l'habitat-continent – l'américanité –, en se coagulant avec la culture d'origine française – la francité – et en s'inscrivant dans l'expérience de la cohabitation politique canadienne – la canadienité –, avait engendré une culture particulière – québécoïse.» Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 67.

¹⁴¹ Guy Rocher, «Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale» (1971), dans *Le Québec en mutation...*, p. 95.

saxon. Comme dans la conception continentale de l'américanité, assumer cette appartenance pour les tiers-mondistes s'insère dans un désir de rupture avec le passé, rupture qui n'est toutefois pas absolue. Intégrer l'américanité dans la conscience identitaire du Québécois s'inscrit dans une volonté de créer une culture qui aurait des fondements historiques tout en étant orientée vers l'avenir¹⁴². Elle est une prise de distance avec ce que représente le Canadien français, qui renie son américanité et glorifie sa francité¹⁴³, tout en reflétant une volonté de donner au nouvel homme québécois des racines historiques. Davantage présentes à partir de 1965-1966, les réflexions des tiers-mondistes sur l'américanité québécoise sont imprégnées par une volonté de jeter les bases d'une identité nouvelle qui serait en continuité avec l'être profond, l'être historique de l'homme d'ici. Les tiers-mondistes sont plus près d'une conception de l'identité comme un «donné» lorsqu'ils abordent le thème de l'américanité québécoise, s'éloignant d'une conception de l'identité projetée comme étant le résultat d'une construction effectuée sur les cendres du passé, ce à quoi renvoyait la symbolique de rupture radicale et de recommencement absolu dont ils chargeaient le nom «Québécois» au début de la période.

Pour ces intellectuels, le Québécois est nord-américain, et il l'était bien avant la Conquête. Il avait commencé à structurer et à penser sa société en Français nord-américain. Il s'était adapté à son habitat, ce qui démontre qu'il est possible de penser l'Amérique en français, qu'il n'y a pas de vocation continentale, que l'Amérique du Nord peut faire place à une autre culture qu'anglo-saxonne¹⁴⁴. Pour le poète Fernand Ouellette, le Québécois est chez lui en Amérique du Nord et il se sent solidaire de son destin : «Notre conception du monde est la manifestation des cultures françaises et nord-américaine. Nous sentons bien l'Amérique, nous l'avons dans la chair¹⁴⁵.» Cette américanité doit être intégrée dans l'identité québécoise pour que cette dernière soit le reflet de son être authentique, ce qui ne doit pas se faire au prix d'un rejet de sa francité. Le Québécois

¹⁴² Jean-Marc Potte, «Sens et limites du néo-nationalisme», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 35.

¹⁴³ Ce témoignage de Laurent Girouard illustre le blocage qu'aurait eu l'élite canadienne-française face à la civilisation américaine, mais aussi le désir des tiers-mondistes de décloisonner leurs sources d'inspirations, de s'ouvrir à la haute culture américaine : «Nous avons appris que les grands penseurs, les écrivains les plus captivants, n'étaient pas canadiens-français. On nous a rassuré, en disant que c'était tout à fait normal, que nous étions un pays jeune, mais que par bonheur nous appartenions à la Grande Culture Française. On oubliait Faulkner et Henry Miller; les Américains sont des matérialistes.» Laurent Girouard, «Notre littérature de colonie»..., p. 32.

¹⁴⁴ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage»..., p. 108, 110-111. Notons que dans son article, Ouellette semble utiliser les expressions «Français d'Amérique du Nord» et «Québécois» comme des synonymes, contrairement à Jacques Brault par exemple. Ces deux termes renvoient chez Ouellette à l'idée d'un être participant des deux cultures.

¹⁴⁵ Fernand Ouellette, «La lutte des langues et la dualité du langage»..., p. 112.

demeurerait alors un être divisé sur lui-même, l'américanité n'étant pas toute sa réalité culturelle : «En chacun de nous, il y a un Français et un Américain; le Français est susceptible de devenir un intellectuel, mais l'Américain reste coureur des bois; en chacun de nous, il y a un pied-noir et un peau-rouge¹⁴⁶.» Issu de deux civilisations, provenant de France et d'Europe par son origine, sa langue et sa culture, étant d'Amérique par son économie, sa technique, ses habitudes de vie, la vision du monde du Québécois requiert donc «une intégration et un englobement réciproque des contraires¹⁴⁷». Inverser les termes de la culture diffusée par l'élite canadienne-française et insister sur l'américanité québécoise pour mieux nier sa francité conduirait l'homme d'ici à abandonner sa «singularité historique» en Amérique. Pour le Québécois, se centrer sur sa seule américanité, c'est faire de son identité une coquille vide : il ne ferait alors, au mieux, qu'exprimer en français un contenu américain.

Pour permettre l'émergence d'un homme intégré, unifié et identifié, il faut, comme le suggère Jacques Berque, «réinventer l'équilibre et les hiérarchies d'un être historique¹⁴⁸». Rééquilibrer l'être historique québécois, c'est y intégrer son américanité, mais aussi reconsidérer l'espace qu'y occupe sa francité. La francité comme composante de l'identité du Québécois n'est pas remise en question, elle cesse simplement de trôner seule au sein de la représentation qu'il a de lui-même. Composante de son identité touchant davantage les sphères culturelle et intellectuelle, le Québécois doit pouvoir percevoir dans la production intellectuelle de France non plus des œuvres et des idées à plagier, mais plutôt une influence à intégrer à sa propre culture : une identité intellectuelle québécoise doit voir le jour¹⁴⁹. Le Québécois doit dépasser le complexe d'infériorité qu'il ressent devant l'ancienne mère patrie afin de pouvoir se définir par lui-même.

¹⁴⁶ André Brochu, «À propos de *L'incubation*», *Parti pris*, vol. 3, nos 3-4 (octobre-novembre 1965), p. 80.

¹⁴⁷ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 21. Sur l'équilibre des deux composantes identitaires du Québécois, Jean-Marc Potte pose cette hypothèse : «Je me demande quelquefois si la composante émotive du Québécois ne serait pas surtout américaine, tandis que sa composante intellectuelle – sauf au niveau technico-scientifique – serait française. Mon intuition repose sur une vue très sommaire des objets offerts à nos sens : images américaines, sons américains et français, écritures françaises, etc., et sur l'hypothèse que l'image a surtout une portée émotive; les sons, une portée rationnelle et émotive; les écritures, une portée rationnelle.» Jean-Marc Potte, «Sens et limites du néo-nationalisme»..., p. 39, note 16.

¹⁴⁸ Jacques Berque, «Les révoltés du Québec», *Parti pris*, vol. 1, no 3 (décembre 1963), p. 51. Les tiers-mondistes ne semblent pas voir, dans les grandes composantes de l'être authentique du Québécois, de composante canadienne (comme la canadienité chez Rioux) ou britannique, ou bien ces deux composantes sont très peu pensées en comparaison à son américanité et sa francité. Dans l'identité canadienne-française, la part canadienne qui est présente est celle dont le Canadien français doit s'amputer afin de pouvoir devenir «le Québécois».

¹⁴⁹ Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève*, Cité libre, Parti pris et Possibles. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 153. Selon ces auteurs, en cultivant sa différence, entre autres devant les milieux intellectuels français, *Parti pris* a concouru à ce que se dessine une identité intellectuelle québécoise.

C'est ce complexe, de même que le paternalisme culturel des Français envers les Québécois, qu'Hubert Aquin tente de dévoiler et de critiquer en utilisant l'ironie :

[...] ils [les Français] nous parlent toujours avec cet accent pittoresque, ils emploient à profusion une rhétorique un peu démodée à nos yeux bien sûr, mais non moins touchante. Et puis, ils sont bien sympathiques et ils méritent vraiment qu'on s'occupe un peu plus d'eux. [...] Et n'oublions jamais, nous Québécois, que les Français sont nos petits cousins et qu'à cause de cela précisément ils ont des complexes. Ils arrivent comme ça de Toulouse ou de Saintonge; et ils sont tout perdus. Nous voulons bien les aider; mais les pauvres petits choux font des manières, ils boudent, ils se croient différents de nous. Au fond, notre sang coule dans leurs veines et ce ne sont après tout que des Québécois égarés. À nous d'être adroits. Il faut comprendre qu'ils sont périphériques par rapport à nous et qu'ils ont développé, depuis le temps, une certaine volonté d'indépendance, un certain régionalisme¹⁵⁰.

Il faut que les rapports entre le Québec et la France soient plus matures, qu'ils deviennent des échanges entre égaux, entre deux instances d'une francité mondiale¹⁵¹. Cette francité, entendue ici comme une solidarité liant tous les pays francophones à une culture française internationale, est le résultat de la décolonisation. Elle implique que les Français renoncent à leur monopole sur cette culture «au moment même où les autres peuples francophones sont en voie d'accéder à la culture française contemporaine; l'accès aux modes d'expression coïncidant avec l'accès à l'indépendance¹⁵²». Dans sa présentation de son roman *Le couteau sur la table*, Jacques Godbout situe son ouvrage dans une littérature de la francité, plutôt que française : «Dans cette francité nous nous reconnaissons, de Dakar à Montréal; mais plutôt qu'être Français, d'une façon personnelle, nous préférons maintenant être nous-mêmes, en français¹⁵³.» Le Québec participera pleinement à cette culture une fois sa décolonisation terminée. Sa francité, comme composante de son identité, sera définie non plus par des rapports à sens unique avec la France, mais par les relations d'échanges qu'elle entretiendra avec tous les pays francophones, tout particulièrement avec les jeunes nations africaines.

Intégrée son américanité, repensée sa francité, le Québécois doit, pour que son identité soit le reflet de toutes les facettes de son être historique, non pas choisir entre une de ces deux composantes de sa personnalité collective, ni les renier et tenter de créer une identité à partir d'un

¹⁵⁰ Hubert Aquin, «Nos cousins de France» (1966), dans *Point de fuite*. Édition critique établie par Guylaine Massoutre. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1971], p. 70.

¹⁵¹ Guy Rocher, «Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale» (1971), dans *Le Québec en mutation...*, p. 99.

¹⁵² Thérèse Dumouchel, «De Gaulle, un point tournant», *Parti pris*, vol. 5, no 1 (septembre 1967), p. 27.

¹⁵³ Jacques Godbout, *Le couteau sur la table...*, p. [9].

«degré zéro d'identité collective¹⁵⁴», mais plutôt en faire la synthèse et ainsi se donner une culture coïncidant avec lui-même et avec son milieu :

Enfin, le Québec se trouve au confluent de deux courants de civilisation – appelons-les *francité* et *américanité* – qui le mettent en demeure d'opérer une synthèse. C'est là une nécessité vitale, une dépendance à comprendre et à assumer. Notre destin, s'il n'est que destin, nous divise et nous contraint à une alternative absurde : ou la *francité*, ou l'*américanité*. Une solution de compromis n'offre que de piètres compensations : nous serions les Français de l'Amérique du Nord... la chanson est bien connue¹⁵⁵.

Une fois cette synthèse faite, actualisée par sa libération globale, le Québec sera une instance américaine de la francité, et non l'expression française d'un contenu américain ou un simple prolongement de la France en Amérique. Le Québec sera lui-même, authentiquement et singulièrement nord-américain¹⁵⁶. Aura cessé son écartèlement entre New York et Paris, entre une «Grande Culture Européenne et la Gigantesque Civilisation Américaine¹⁵⁷». Il sera en mesure de puiser où il le désire les éléments qu'il choisira d'intégrer à sa propre culture, à sa réalité. Alors que la francité touche davantage le domaine intellectuel, donc l'élite, et que l'américanité, liée à la réalité quotidienne, à l'économique, à la technique, touche davantage la réalité du peuple, la seule façon d'assumer l'ensemble de la réalité québécoise, et de mettre un terme à la brisure entre l'élite et le peuple, est de faire la synthèse de ces deux composantes¹⁵⁸. Pour les tiers-mondistes, intégrer l'américanité au sein de la conscience identitaire québécoise n'est pas qu'une façon de mieux embrasser l'Amérique, elle est surtout un moyen de mieux embrasser le Québec, d'en donner une image englobant l'ensemble de ses dimensions. Homme nord-américain, le Québécois est néanmoins différent du reste du continent et il ne pourra coïncider parfaitement avec son milieu qu'une fois instaurés chez lui un modèle de société et des structures à son image, issus de son imagination, adaptés à ses valeurs et à ses intérêts particuliers, ainsi qu'à sa singularité historique. Les tiers-mondistes québécois proposent une autre façon de vivre l'Amérique.

¹⁵⁴ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 160-161.

¹⁵⁵ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 21. En italique dans le texte.

¹⁵⁶ André Potvin, *L'alliée-nation de l'idéologie nationaliste de la revue Parti pris ou pour comprendre le nationalisme québécois*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université d'Ottawa, 1970, p. 104.

¹⁵⁷ Laurent Girouard, «Notre littérature de colonie»..., p. 33.

¹⁵⁸ Propos d'André Brochu recueillis par Normand Cloutier, «Le renouveau culturel en questions», *Culture vivante*, no 5 (1967), p. 55.

2.2 Un modèle de société original : le socialisme québécois

Comme nous venons de le démontrer, pour les tiers-mondistes, le Québécois est bien un être nord-américain. Toutefois, la civilisation anglo-saxonne, dominante sur le continent, n'est pas complètement la sienne. Il ne peut s'y sentir parfaitement à l'aise puisqu'elle n'est pas le résultat de son action sur l'histoire, elle ne fut pas érigée en fonction de ses besoins. Les tiers-mondistes croient qu'une fois que le groupe aura pris conscience que le projet de société de ses voisins ne lui convient pas et que son être collectif est différent tant par son histoire, ses idéologies que sa culture, dès lors, s'il décide de conserver ses différences, il voudra probablement donner une orientation particulière à sa vie collective en se basant sur ses particularités¹⁵⁹. Si les Québécois choisissent plutôt de participer au modèle de société de leurs voisins anglo-saxons, ils devraient alors abandonner leur langue et leur culture afin d'y participer pleinement¹⁶⁰. La tâche qu'entreprennent ces intellectuels est de démontrer qu'un socialisme adapté à la réalité québécoise permettrait à l'homme d'ici de forger son milieu à son image, de se doter de structures issues de son génie et correspondant à ses intérêts particuliers et à ses valeurs. Certains facteurs culturels, comme nous le verrons, semblent même le prédisposer au socialisme : une société socialiste serait en continuité avec l'être historique du Québécois. Si les Québécois veulent survivre économiquement et culturellement, ils doivent fonder un modèle de société original en Amérique, ils doivent «parier pour une utopie socialiste, dans le sens d'un projet global qui orienterait [leur] action vers une image idéale du futur¹⁶¹».

Chez les tiers-mondistes québécois, le socialisme est perçu comme le contenu de la révolution nationale. Alors que l'indépendance nationale devrait se faire dans un premier temps, l'instauration du socialisme, dans un deuxième temps, viendra lui donner tout son sens :

Nous proposons de distinguer ici deux moments dont l'un approfondit, élargit et authentifie le premier : premier moment : la lutte de libération nationale; deuxième moment : la révolution populaire et socialiste. L'émergence d'un homme québécois véritable n'est possible que si notre société en voie d'émancipation se dépasse dans le deuxième moment, et seulement si. En fait, le

¹⁵⁹ Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 102, 104, 119-120.

¹⁶⁰ Dans un article où il dissèque l'idéologie partipriste, Jean-Marie Domenach, directeur de la revue personnaliste française *Esprit*, fait ce commentaire intéressant : «Il faut convenir pourtant qu'une formidable question est posée là, qui nous concerne aussi, Français, Européens, même si nous l'apercevons encore mal : telle est la puissance du "modèle américain" qu'il n'est guère pensable qu'on songe à lui résister sans inscrire dans le système économique, dans les institutions, l'empreinte d'une volonté différente, l'amorce d'un autre projet de civilisation. [...] Quitte à rester capitaliste, ne vaut-il pas mieux devenir étasunien ? au moins on bénéficie de tous les avantages du système.» Jean-Marie Domenach, «Le Canada français. Controverse sur un nationalisme», *Esprit*, vol. 33, no 335 (février 1965), p. 321.

¹⁶¹ Gabriel Gagnon, «Les voies de l'autogestion», *Parti pris*, vol. 4, nos 7-8 (mars-avril 1967), p. 56.

dernier moment constitue le contenu, l'effectuation du premier, qui est, par rapport au second, sa forme et son agent moteur¹⁶².

L'indépendance sans socialisme signifierait, pour le travailleur québécois, un simple changement d'exploiteur, la bourgeoisie anglo-saxonne cédant alors sa place à la bourgeoisie québécoise comme classe dominante. Le socialisme dans le discours tiers-mondiste est un idéal total, abstrait, peu élaboré au niveau théorique. On soutient qu'il prendra forme dans l'action quotidienne, à travers l'expérimentation, ce qui devrait lui permettre d'être élaboré directement en fonction des besoins du peuple québécois, d'être le fruit de l'union des intellectuels et des travailleurs¹⁶³. Devant la particularité de la situation québécoise, nation dominée ayant toutefois un degré d'industrialisation assez élevé, les tiers-mondistes répètent inlassablement qu'aucun modèle extérieur de socialisme, conçus soit pour des sociétés sous-développées ou par des partis socialistes européens sclérosés, ne peut être appliqué à la réalité québécoise : le Québec devra créer son propre «style» de socialisme¹⁶⁴. Puisque le Québec est industrialisé, il pourra éviter la période de centralisme autoritaire liée à une industrialisation sous pression, ce qui fait dire à Pierre Maheu «que le Québec a la possibilité de faire une des premières révolutions de type marxien¹⁶⁵», qu'il pourra, plus facilement que bien d'autres pays, humaniser le travail et la société, satisfaire les besoins de chacun, transformer la vie quotidienne. Cet idéal révolutionnaire sera atteint par l'autogestion, par la participation des individus à tous les secteurs de la société. Cette démocratie populaire est possible, comme nous le verrons plus loin, uniquement dans une société laïque. Elle suppose aussi l'implantation d'une justice populaire, «faite par et pour le peuple et visant à assurer l'équité dans les rapports des hommes entre eux, et non à maintenir un ordre établi¹⁶⁶». Elle implique que le milieu agricole est structuré en coopératives rurales, que les entreprises ont été nationalisées et que les moyens de production ont été remis entre les mains des producteurs qui participent dès lors à la gestion de leur entreprise et de leur milieu¹⁶⁷ :

¹⁶² Paul Chamberland, «De la damnation à la liberté»..., p. 79. Cette hiérarchie donnant priorité à la réalisation de l'indépendance, qui, une fois acquise, devrait rendre possible la révolution populaire menant à l'instauration du socialisme, domine à la revue *Parti pris* à l'exception d'une courte période, soit de l'été 1965 à l'automne 1966, où la lutte pour le socialisme était perçue comme primant celle de l'indépendance. Voir à ce sujet Pierre Maheu, «Éditorial : L'indépendance au plus vite !», *Parti pris*, vol. 4, nos 5-6 (janvier-février 1967), p. 2-5.

¹⁶³ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 173, 175, 200; Paul Chamberland, «La révolution, c'est le peuple», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 2-10.

¹⁶⁴ Jean-Marc Pottle, «Éditorial : Le socialisme», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 2-4. Sur la notion de style dans la révolution, aussi présente chez Hubert Aquin, voir Frantz Fanon, *Les damnés de la terre...*, p. 96.

¹⁶⁵ Pierre Maheu, «Notes pour une politisation», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 48.

¹⁶⁶ Pierre Maheu, «La protection de l'État», *Parti pris*, vol. 3, nos 3-4 (octobre-novembre 1965), p. 8.

¹⁶⁷ Gabriel Gagnon, «Les voies de l'autogestion»..., p. 62-63.

Il faut pour cela que dans chaque usine, dans chaque bureau, etc., l'assemblée des travailleurs puisse élire un conseil de direction; les gestionnaires professionnels ne disparaîtront pas pour autant, mais ils seront responsables à ce comité d'ouvrier; la relation qui doit prévaloir, à tous les niveaux, usine ou gouvernement, entre les dirigeants et les dirigés, c'est une relation de contrat. Il faut donc que les travailleurs participent à l'élaboration du Plan, que les organismes d'autogestion et de planification ne soient pas séparés, et que les dirigeants, à tous les niveaux, répondent de l'exécution de ce plan : c'est là la relation de contrat, où une véritable souveraineté populaire doit remplacer le désistement des masses au profit des bureaucrates. Enfin, il est à prévoir qu'une telle organisation de la production entraînerait automatiquement la multiplication des organismes représentatifs démocratiques aux autres niveaux : associations culturelles, comités de quartier, etc.¹⁶⁸.

Dans une société ainsi structurée, l'État, ou le Parti révolutionnaire qui en a pris le contrôle, devrait graduellement se décentraliser et remettre ses pouvoirs aux organismes locaux, puis se limiter à un rôle de coordonnateur de cette démocratie populaire, processus qui devrait être favorisé par les traditions communautaires de la société québécoise. Le politique disparaîtrait ainsi dans l'économique et le social, faisant place à la spontanéité et à la créativité du peuple¹⁶⁹. Le bien-être de l'individu serait, dans une telle société, pleinement compatible avec celui de l'ensemble du groupe, les relations entre les individus n'étant plus déterminées par un rapport de compétition. La communauté humaine serait posée comme fin.

Dans l'optique de notre recherche, le socialisme québécois nous semble intéressant moins pour son contenu que pour le souci des tiers-mondistes, surtout vers la fin de la période ici étudiée, de démontrer que ce modèle de société serait cohérent avec l'être historique québécois, qu'il permettrait une pleine adéquation entre cet être et la forme politique de sa société. Ce socialisme serait repossession de soi et du milieu, mais aussi une façon de positiver l'héritage canadien-français, de donner à la différence québécoise en Amérique un contenu positif. Cette singularité, plutôt que de s'exprimer par un repli sur soi découlant de la crainte de l'Autre, deviendrait, par la construction d'un socialisme québécois, source de dynamisme et de progressisme. À partir d'une analyse de l'idéologie traditionnelle, d'attitudes et de comportements présents dans la culture canadienne-française, les tiers-mondistes concluent à la possibilité d'un cheminement différent pour la collectivité québécoise au sein de l'Amérique du Nord. En démystifiant l'idéologie traditionnelle, en la retournant vers l'avenir, on lui donne un caractère positif : le messianisme traditionnel se transforme en un projet collectif d'émancipation¹⁷⁰. Les

¹⁶⁸ Pierre Maheu, «Pas de révolution par procuration», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 53-54.

¹⁶⁹ Gabriel Gagnon, «Pour un socialisme décolonisateur», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 43, 51.

¹⁷⁰ «Cette conscience d'un pays à faire prend plus de charge positive avec l'évolution de la collectivité, alors que les vieux mythes disparaissent. On dirait que le messianisme traditionnel prend un contenu moderne, c'est-à-dire que ce

tiers-mondistes québécois reprennent à leur compte la démarche du sociologue Fernand Dumont qui réfléchit, dès le début des années soixante, aux possibilités d'un «socialisme d'ici». Pour Dumont, un tel socialisme devrait être articulé autour d'un «ensemble de thèmes et de perspectives susceptibles de s'enraciner dans les attitudes, de s'alimenter à ce qu'il y avait de meilleur dans nos traditions idéologiques, de rejoindre aussi des formes d'organisation sociale déjà à l'œuvre dans notre milieu¹⁷¹». Cette démarche passe donc par une réinterprétation de l'histoire, une récupération de la tradition, et non par un rejet sans appel¹⁷². Certaines attitudes et intentions du passé peuvent être actualisées. Pour convertir la culture canadienne-française au socialisme, pour qu'elle se reconnaisse dans cet idéal, il faut démontrer que «pour une société tourmentée depuis toujours par la précarité de sa condition et par la conscience impuissante de son exploitation, il n'est d'autre continuité de son destin et d'autre image de son avenir que dans le socialisme¹⁷³». Pour les tiers-mondistes, trois traits culturels pourraient favoriser la conversion de la culture canadienne-française au socialisme et être récupérés afin d'illustrer cette continuité dont parle Fernand Dumont : l'égalitarisme, la solidarité et l'héritage catholique.

L'égalitarisme de la société canadienne-française est en partie dû à son besoin maladif de différenciation, voire d'isolement découlant de sa volonté de conserver sa langue et sa foi. En rejetant les valeurs de la civilisation dominante, son matérialisme et son individualisme, elle opte de fait pour un certain égalitarisme et la valorisation de la communauté. Cette société résiste au milieu ambiant, qui est anglais et protestant, mais aussi capitaliste et industriel. Comme le note Pierre Maheu, «[l']agriculturisme était résistance au progrès, sans doute, mais à un progrès capitaliste. Et résistance au nom de la communauté. Or si la nostalgie de la communauté peut aussi bien déboucher sur le fascisme que sur le socialisme, son ambiguïté peut fort bien se

n'est plus du messianisme mais la conscience encore confuse d'une tâche concrète qui se manifeste.» Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 109.

¹⁷¹ Fernand Dumont, «La lutte contre la pauvreté» (1965), dans *La vigile du Québec*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 2001 [1971], p. 135. Ce thème du «socialisme d'ici», cette expression est de Fernand Dumont, se retrouve aussi chez les sociologues Marcel Rioux et Guy Rocher. Voir Guy Rocher, *Le Québec en mutation*..., p. 59-60 et Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*..., p. 313-315.

¹⁷² André Brochu va dans le même sens que Fernand Dumont lorsqu'il affirme : «La **révolution** est essentiellement une récupération, une conversion de la **tradition**; elle n'est pas créée **ex nihilo** comme le lapin du magicien; elle est la tradition reprise, métamorphosée en elle-même, mais affectée en sa totalité d'un signe positif. Ce qui n'était qu'un long, qu'un insupportable échec devient soudain la condition nécessaire de la réussite.» André Brochu, «D'un faux dilemme»..., p. 59. En caractères gras dans le texte.

¹⁷³ Fernand Dumont, «Un socialisme pour le Québec» (1967), dans *La vigile du Québec*..., p. 159-160.

résoudre et en faire une des “valeurs qui favorisent...”¹⁷⁴» Pour éviter que cette nostalgie de la communauté débouche sur le fascisme, les tiers-mondistes intègrent ce facteur culturel au sein d'un projet collectif positif, tourné vers l'avenir, soit la construction d'une société libre et humanisée. Pour Gaëtan Tremblay et Philippe Bernard, s'appuyant sur les observations de Fernand Dumont, l'égalitarisme de cette communauté est le signe d'une volonté historique de bâtir une société différente en Amérique. Se basant sur la pensée d'Henri Bourassa, ces intellectuels perçoivent dans l'idéologie traditionnelle une recherche d'égalité économique, un idéal de société égalitaire qui se distingue clairement d'avec l'esprit du capitalisme à l'américaine. Il y a dans cette pensée un idéal original de développement social, de démocratie économique. Cette volonté de limiter la disparité des richesses au sein du groupe aurait laissé des traces dans l'idéologie collective des Québécois, Bernard et Tremblay observant chez ces derniers une absence d'attachement aux valeurs et aux structures du système socio-économique en place, système qu'ils ont d'ailleurs ni créé, ni choisi, situation qui devrait favoriser son dépassement¹⁷⁵.

Cet égalitarisme présent dans la culture canadienne-française est aussi lié à sa situation de société colonisée et exploitée. Asservie, différente de ses voisines, la société canadienne-française se perçoit comme un tout, comme une seule classe sociale, une classe ethnique. Cette situation aurait empêché la naissance dans le Canada français de structures hiérarchiques ou de strates sociales, comme ce fut le cas dans les sociétés européennes¹⁷⁶. La pauvreté, avec la langue et la religion, ferait même partie de la définition du «Nous» canadien-français. Celui qui s'enrichit est exclu du groupe, trahissant la nation en participant à la prospérité nord-américaine, industrielle et urbaine alors que le «Nous» est rural et agricole¹⁷⁷. Plus tard, vers 1960, le «Nous» traditionnel s'effrite, mais un sentiment d'appartenance subsiste, de même qu'une conscience de «classe ethnique», une «conscience d'être français et défavorisé», indissociablement¹⁷⁸. N'étant pas divisé par une lutte des classes, tous ses membres subissant une même oppression, le groupe serait alors plus enclin à se mobiliser dans une action collective. Habitué à une certaine égalité des richesses (ou de la pauvreté) au sein de leur société, les Québécois devraient plus facilement

¹⁷⁴ Pierre Maheu, «Vers une culture québécoise responsable. Les valeurs culturelles qui favorisent la construction du socialisme au Québec», *Socialisme* 67, nos 12-13 (printemps 1967), p. 57.

¹⁷⁵ Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 106-107. Pour les réflexions de Fernand Dumont sur l'idéal de société sans classe chez Henri Bourassa, voir «La lutte contre la pauvreté» (1965), dans *La vigile du Québec*..., p. 137-140.

¹⁷⁶ Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 118-119.

¹⁷⁷ Pierre Maheu, «Vers une culture québécoise responsable...», p. 56.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 57-58; Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 104-105.

accepter l'établissement d'un système socialiste. Cette absence de classe sociale a engendré une «mentalité collective», mentalité qualifiée de «mouton», souvent conservatrice, qui donna néanmoins naissance à des organisations coopératives, signe de la présence de traditions communautaires et d'une certaine solidarité¹⁷⁹.

La solidarité est le caractère culturel le plus favorable à la construction d'un socialisme québécois. Historiquement, cette solidarité instinctive entre les Canadiens français s'est manifestée lors de moments de crises nationales, comme le furent l'affaire Riel et les deux crises de la conscription. Quand il se sent attaqué, le groupe, dans un accord tacite, informel, s'unit pour atteindre un but commun : il réagit collectivement. C'est après avoir relevé cette constante historique que Bernard et Tremblay posent comme condition nécessaire à un soulèvement collectif un état de crise économique ou nationale, conjoncture où le Québécois verrait, sans que puisse subsister aucune équivoque, que sa nation est dominée au sein du système canadien. Pour ces intellectuels, cette solidarité présente au sein de la société canadienne-française limiterait même la poursuite d'une émancipation individuelle par ses membres : «La solidarité sociale empêche que le citoyen recherche sa libération individuelle indépendamment de la libération nationale; ce phénomène joue normalement à travers la solidarité de classe, mais se transforme dans une société colonisée en une solidarité nationale¹⁸⁰.» De son côté, Pierre Maheu fait une distinction entre complicité et solidarité. Selon lui, la complicité, thème que les tiers-mondistes ont repris de Jacques Ferron, est l'envers de la dépossession :

Vivant dans une société qui ne lui appartient pas, le Canadien français, si docile qu'il soit en apparence, se vit comme "autre" : il ne s'identifie ni aux autorités ni aux institutions sociales. Sous la passivité de Jean-Baptiste dort une révolte profonde qui peut à tout moment faire surface : émeute Maurice Richard, conscriptions, etc. Ce que j'appelle "complicité culturelle", c'est la conscience commune et tacite de cette révolte, de cette volonté de ne pas se laisser avoir, conscience de notre différence, sorte de résistance passive¹⁸¹.

Cette complicité est méfiance face à une autorité perçue comme étrangère, «une espèce de scepticisme de paysan narquois, rusé et moqueur, qui fait bon ménage avec le fatalisme¹⁸²». Elle s'observe dans le réseau d'alcool clandestin et dans le patronage, phénomènes qui persistent

¹⁷⁹ Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 118.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 119. Cette réflexion est en contradiction avec l'idée que la société coloniale est atomisée, disloquée, thème que nous avons abordé dans le chapitre précédent. Cette contradiction permet de voir que le ton plus misérabiliste des premières années cède sa place, vers 1967-1968, à une évaluation plus optimiste de la réalité québécoise.

¹⁸¹ Pierre Maheu, «Vers une culture québécoise responsable...», p. 58.

¹⁸² Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 51.

uniquement parce que tout le monde ferme les yeux. Elle explique aussi la fréquence des parjures dans les cours civiles et criminelles, l'exploité soutenant alors son semblable face à une justice dans laquelle ils ne se reconnaissent pas¹⁸³. Il y a chez le Canadien français une volonté de défier l'autorité, sans toutefois aller jusqu'à la révolte. Pour Maheu, le joul serait aussi une forme de complicité. Se basant sur une «expérience récente», il affirme que tout joulisant connaît le «français correct», mais qu'il ne veut pas le parler. Il parlerait le joul par choix, «[p]arce qu'il s'identifie à son joul, qu'il s'y sent bien, à cause de la loi du moindre effort, et aussi à cause d'une sorte de consensus social : le joul sert aux joulisants d'instrument de reconnaissance, grâce à lui ils sont entre eux, dans un monde qui leur convient¹⁸⁴». La complicité est une façon de se complaire dans sa médiocrité, «chacun n'exigeant pas trop de son voisin et confiant qu'on n'exigera pas trop de lui. Une démission béate et satisfaite¹⁸⁵.» Instinctive et fataliste, ne visant pas le renversement de la situation d'oppression dans laquelle croupit le groupe, cette complicité peut cependant être le point de départ d'une véritable solidarité :

Pour que le moi soit vivable et que, tout en restant solitude, il soit foule, il soit peuple, il faut lui adjoindre une autre théorie, celle de la complicité. Mes complices, je ne suis pas tellement intéressé à savoir qui ils sont. Il vaut mieux que j'en sache le moins possible. Leur complicité suffit. "Un tel ? je ne le connais pas ou si peu". Mais quand je fais mon pas, il fait le sien et quand il y va du sien, j'emboîte le mien. C'est tout. Cela n'a l'air de rien mais peut devenir l'amitié secrète de tout un peuple pour lui-même. Elle seule compterait; le reste ne serait que feintes et parades¹⁸⁶.

Selon Pierre Maheu, cette complicité, cette résistance passive semble prendre une forme positive et se muer en solidarité, valeur favorisant la construction d'une société socialiste. Si la révolution est l'œuvre de la solidarité populaire, elle tendra à placer au pouvoir cette solidarité¹⁸⁷. La multiplication des grèves, des mouvements ouvriers, des organisations locales et la naissance de partis populaires lui apparaissent comme des signes de cette mutation. Pour Maheu, «la conscience vécue et assumée de la solidarité est la seule valeur qui ouvre sur un avenir de transformations peut-être révolutionnaires¹⁸⁸.»

Le troisième et dernier facteur culturel pouvant favoriser la construction d'un socialisme québécois réside dans l'héritage catholique de cette société. Cet héritage, qui explique en partie l'esprit communautaire des Canadiens français, serait largement récupéré au sein d'un socialisme

¹⁸³ Pierre Maheu, «Leur democracy», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 20-21.

¹⁸⁴ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 51.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁶ Jacques Ferron, «Un excellent prétexte», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 42.

¹⁸⁷ Pierre Maheu, «Leur democracy»..., p. 22.

¹⁸⁸ Pierre Maheu, «Vers une culture québécoise responsable...», p. 58.

québécois, les valeurs principales du christianisme étant pleinement compatibles, une fois laïcisées, avec celles du socialisme. De l'Évangile, Pierre Maheu retient une forte revendication de justice et d'égalité, soulignant les «structures communautaires, sinon communistes» de l'Église primitive. Il voit même dans le christianisme une tradition révolutionnaire :

Tout au long du Moyen Âge, en dehors de l'Église féodale et établie, le christianisme a donné naissance à de forts mouvements de messianisme millénariste et égalitariste qui débouchaient toujours sur la lutte révolutionnaire; ce mouvement, des Cathares à Thomas Münzer, est déjà la préfiguration du socialisme moderne. Je suis persuadé, quant à moi, que ce n'est pas par hasard que le socialisme est né du monde chrétien : il y a là une tradition ininterrompue d'exigence de justice et de fraternité humaine...¹⁸⁹

Alors que la morale protestante, morale capitaliste par excellence, est individualiste et pousse à l'accumulation de biens, la morale catholique, «au contraire, met l'accent sur les valeurs communautaires; elle donne plus d'importance au groupe comme tel. Elle devrait donc être moins rébarbative à l'idée de collectivisation. Et il n'y a pas tellement de différence entre "pauvres" et "prolétaires". Il n'y a que "toute la différence" ! Il s'agirait somme toute d'un renversement : faire à la culture canadienne-française traditionnelle ce que Marx a fait à Hegel : la remettre à l'endroit¹⁹⁰.» L'homme serait alors au centre de la société québécoise, plutôt que Dieu. Les valeurs essentielles de l'héritage catholique seraient conservées, et même revivifiées au sein d'un socialisme québécois puisqu'elles seraient vécues au quotidien. Les valeurs de partage et d'entraide, de même que l'esprit communautaire déjà présents dans la culture canadienne-française seraient récupérés et feraient partie des fondements de ce modèle de société.

Égalitariste, mettant l'accent sur la solidarité, assez près des valeurs chrétiennes, le socialisme n'est donc pas complètement étranger à la culture canadienne-française. Ces aspects de la spécificité culturelle canadienne-française, une fois intégrés dans un mouvement de transformation sociale, devraient orienter cette société vers la décolonisation et la construction du socialisme¹⁹¹. Ce modèle sociétal original, différent de celui de la civilisation dominante sur le continent nord-américain, est en adéquation avec l'être historique québécois, avec ses valeurs, ses besoins et ses intérêts particuliers. La société québécoise idéale et le nouvel homme québécois seront donc le produit d'une conversion de la tradition : la rupture n'est pas totale. Penser le

¹⁸⁹ Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 40.

¹⁹⁰ Pierre Maheu, «Vers une culture québécoise responsable...», p. 56-57.

¹⁹¹ Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 120; Robert Schwartzwald, *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec (1940 à 1976)*. Thèse de Ph.D. (Lettres), Université Laval, 1985, p. 194.

socialisme québécois, c'est combiner «l'antique et le neuf, l'hérité et l'innové¹⁹²». L'identité collective est perçue essentiellement comme un «donné», une reconversion de la représentation traditionnelle de l'homme d'ici à laquelle viennent se greffer des éléments nouveaux. On peut observer qu'il y a chez les théoriciens du socialisme québécois tout comme chez les nationalistes traditionalistes, une même recherche d'une «substance», ou, comme le formule Jacques Berque, une quête du «fondamental», de «l'anthropologique», qui guiderait la marche du peuple vers l'avenir¹⁹³. Le social et le culturel déterminent ici le politique¹⁹⁴.

Le socialisme québécois est un désir de faire de la nation libérée une communauté, espoir tranchant avec l'individualisme du modèle américain. Il y a dans cet idéal une volonté de faire d'une intention collective, soit celle d'œuvrer à l'humanisation de l'homme, le moteur de la cohésion du groupe. Les tiers-mondistes québécois aspirent à ce que cette fraternité et cet esprit communautaire remplacent la religion, mais aussi le nationalisme, symptôme de la situation coloniale, comme «mode de *conscience homogène et totalisant*¹⁹⁵» du groupe. Cet idéal suppose la création d'une nouvelle morale, d'une nouvelle culture où seraient repensés les éléments récupérés du passé canadien-français.

3) Prospective d'une nouvelle culture : laïcité et Ti-pop chez Pierre Maheu

3.1 Laïcité et laos-ité

De sa fondation en 1961 jusqu'à sa dissolution en 1969, le Mouvement laïque de langue française (MLF) fait la promotion de sa conception d'une laïcité québécoise et lutte pour une séparation de fait entre l'Église et l'État, une déconfessionnalisation des institutions scolaires, juridiques et politiques, de même que la fin des privilèges accordés à l'Église, entre autres sur le

¹⁹² «C'est dans leur capacité de construire, de se construire, c'est-à-dire de combiner en synthèse personnelle l'antique et le neuf, l'hérité et l'innové, qu'elles [les nations nouvelles] voient la preuve, la morale et le moyen de leur liberté reconquise.» Jacques Berque, *Dépossession du monde...*, p. 88.

¹⁹³ En introduction de leur article, Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay présentent ainsi un des buts poursuivis : «Dans une première partie, nous nous proposons d'analyser les facteurs culturels qui se sont manifestés historiquement et jusqu'à nos jours pour en tirer des indications quant à leur signification pour l'avenir.» Philippe Bernard et Gaëtan Tremblay, «Facteurs culturels et décolonisation»..., p. 103.

¹⁹⁴ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité...*, p. 314. Cette réflexion de Thériault sur la nature substantielle du peuple est faite à partir de son analyse des positions de Fernand Dumont et Marcel Rioux, mais, selon nous, elle s'applique aussi à la pensée des tiers-mondistes.

¹⁹⁵ Paul Chamberland, «Les contradictions de la révolution tranquille», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 13.

plan fiscal¹⁹⁶. Les militants du MLF semblent partager une même certitude, soit que la déconfectionnalisation des institutions publiques, principalement dans le domaine scolaire, est nécessaire pour permettre au Québec de participer activement à la «nouvelle civilisation technologique». Bien que la religion, en tant que fondement identitaire et par la structure collective qu'elle offrait, ait été un facteur décisif dans la survivance de la société canadienne-française, elle doit désormais être limitée au domaine privé. Alors qu'un Louis-Joseph Papineau, après l'échec des Rébellions, dut se résoudre à mettre entre parenthèses son incroyance pour mieux défendre la nation et assurer sa survie, Marcel Rioux croit qu'aujourd'hui «ce sont plutôt les catholiques qui doivent mettre leur religion entre parenthèses, non plus pour assurer la survie du groupe, mais pour assurer son développement et son épanouissement. Si les catholiques continuent d'insister pour que l'école publique soit confessionnelle, ils mettront ainsi en danger les progrès de la communauté québécoise¹⁹⁷.» La cité moderne, rationnelle, ne peut être que laïque : «La déconfectionnalisation, c'est-à-dire la disparition de la dominante religieuse, est le résultat net et pratique d'une évolution quotidienne de l'homme vers une plus grande rationalisation et possession des choses¹⁹⁸.» Le christianisme pourrait survivre à la révolution technologique en cours, mais l'Église catholique, qui est une invention de la civilisation agricole, pourrait bien ne pas «passer l'hiver du XX^e siècle¹⁹⁹».

Chez les partipristes, Pierre Maheu est celui qui se penche davantage sur la question de la laïcité. Il milite au sein du MLF, tout en gardant face à ce dernier une distance critique. Il développe une conception plus radicale et englobante de la laïcité où sont aussi pensés les deux autres fondements de l'idéologie tiers-mondiste, soit l'indépendance et le socialisme. Le thème de la laïcité revient plus fréquemment sous sa plume à partir de 1965, et encore davantage après l'élection de l'Union nationale en 1966. La victoire du parti de Daniel Johnson lui fait prendre conscience que si la déconfectionnalisation au Québec semble se faire, elle a par contre un caractère *subi*, et non *voulu*²⁰⁰ : l'urbanisation et l'industrialisation, qui s'effectuent sous l'impulsion du colonisateur anglo-saxon, et l'influence grandissante des médias et de la culture de masse américaine en sont les véritables responsables. La déconfectionnalisation s'est donc

¹⁹⁶ Pour une liste des revendications du MLF, voir Jacques Godbout, «Le mouvement du 8 avril» (1966), dans *Le réformiste. Textes tranquilles*. Nouvelle édition. Montréal, Boréal, 1994 [1975], p. 131-132.

¹⁹⁷ Marcel Rioux, *La nation et l'école*. Montréal, Mouvement Laïque de Langue Française, 1966, p. 18-19.

¹⁹⁸ Jacques Godbout, «Le mouvement du 8 avril» (1966), dans *Le réformiste...*, p. 126.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁰⁰ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 184-185.

imposée dans la vie quotidienne. Malgré le fait qu'elle s'effrite sous le poids de la réalité ambiante, la culture canadienne-française traditionnelle, profondément cléricale, produit du colonialisme et de la mise à l'écart de l'Histoire qu'il implique, imprègne encore la société, ce dont témoigne le retour au pouvoir de l'Union nationale. La persistance de ce caractère cléricale est visible dans les réflexes, les habitudes, les idées, les valeurs du Canadien français, bref, dans un «moralisme omniprésent». Elle est aussi observable dans l'organisation sociale, les institutions étant toujours dominées par le clergé malgré son poids politique déclinant²⁰¹. Au Québec, un individu ne peut naître, se marier, avoir des enfants ou en adopter, se prévaloir des services sociaux et du droit (par exemple, un athée ne peut prêter serment), assurer à ses fils et ses filles l'école et le travail puis mourir sans qu'intervienne obligatoirement l'Église²⁰². Certes le taux de pratique religieuse dans les villes diminue rapidement, les mécanismes traditionnels d'intégration sociale ne jouent plus, le folklore est abandonné, la famille est en pleine mutation, mais le changement dans les mentalités, puisqu'il n'est pas pleinement conscient, demeure parcellaire²⁰³. Maheu relève la persistance de schèmes de pensée découlant de cette culture cléricale même chez les jeunes révolutionnaires québécois. Par exemple, il souligne «une certaine conception que nous nous faisons parfois de la lutte, et qui nous fait confondre militantisme et dévouement, qui nous porte à croire que le seul bon militant est celui qui *se perd pour que la Révolution soit*». Il mentionne aussi le fait que les révolutionnaires québécois ont beaucoup de facilité à dénoncer et à montrer les méfaits de la colonisation et du capitalisme tout en ayant des difficultés à inventer des solutions spécifiquement québécoises, à penser par eux-mêmes, ce qu'une éducation marquée par le dogme catholique et axée sur la soumission devant l'autorité ne pouvait leur inculquer²⁰⁴.

Le Canadien français est donc toujours pétri d'une culture cléricale moribonde alors que les structures correspondant à sa vision du monde ont commencé à s'écrouler, et ce, avant même qu'il n'en formule le souhait. Le peuple canadien-français se retrouve sans repères, plongé dans une situation de vide culturel et moral. La morale qu'il a intériorisée l'empêche de s'adapter pleinement à sa situation réelle et de dépasser une représentation de soi, tant individuelle que collective, qui est essentiellement religieuse. Le Dieu canadien-français est mort avec

²⁰¹ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 58.

²⁰² Jacques Godbout, «Le mouvement du 8 avril» (1966)..., p. 125.

²⁰³ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 61.

²⁰⁴ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 56.

l'urbanisation et l'industrialisation, mais le Québécois n'est pas encore né, et cette marche vers le nouvel homme est ralentie «par le poids de ce Dieu défunt que nous portons encore sur nos épaules comme des bossus. D'ici sa naissance au sein d'un bouleversement qu'il faut bien appeler révolution, nous sommes en sursis, nous vivons dans l'*entre-deux*, l'incertitude et l'ambiguïté²⁰⁵.» Sans Dieu, le Canadien français se retrouve abandonné à lui-même puisqu'il était à la base de sa culture, de sa façon de percevoir le monde : «En tous cas, l'effondrement de la vieille culture, c'est celui du Canada français. C'est une déstructuration, une dépersonnalisation qui a conduit tout un peuple à une sorte d'hébétude²⁰⁶.»

De cet état de vide culturel pourrait bien surgir le nouvel homme, le Québécois. Un renouveau culturel est observable en littérature, en chanson, en peinture, et même dans le mouvement syndical. Toutefois, ce renouveau ne semble pas pénétrer le peuple qui est obnubilé par les puissants médias de masse et les divertissements qu'ils offrent. Cette déconfessionnalisation sans but, puisque impensée, pourrait donc mener à la naissance d'un Américain francophone plutôt que du Québécois, surtout que, vers 1967-1968, il devient évident pour Maheu que l'indépendance du Québec ne sera pas réalisée par un parti socialiste élu ou encore héroïquement arrachée au colonisateur dans la foulée d'une révolution populaire. Il lui semble manifeste qu'elle sera plutôt faite par la nouvelle bourgeoisie montante regroupée au sein du Rassemblement pour l'indépendance nationale et du Mouvement Souveraineté-Association, puis dans les rangs du Parti québécois : «La décléricalisation se fait toute seule, par la force des choses et de l'Histoire, et elle nous laisse dans un moment de vide culturel, propice à l'envahissement de la culture de consommation à l'américaine. Si cette tendance s'accroît, l'État du Québec que nous prépare notre néo-bourgeoisie sera peut-être francophone, mais il ne sera au fond qu'un état américain de plus, aussi bien par la mentalité que par l'économie²⁰⁷.» Par la publicité qu'il absorbe, les biens qu'il consomme, les divertissements qu'il s'offre, et même par les manuels scolaires qu'il utilise, le Canadien français s'américanise. Ses valeurs et sa volonté d'exister par lui-même sont minées, la seule évocation d'une baisse possible de son niveau de vie

²⁰⁵ Pierre Maheu, «Le dieu canadien français contre l'homme québécois»..., p. 36.

²⁰⁶ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 61. Jacques Godbout observe le même phénomène : «Une religion, c'est, bien sûr, d'abord la relation personnelle d'un individu avec un être supérieur; structurée, la religion devient hiérarchie et morale. Cette morale – surtout en Occident – mise sur des punitions et récompenses après la mort. Faites disparaître cette notion, la sainte carotte au bout d'un bâton, et les hommes sont désorientés comme des fourmis dont vous avez distraitemment détruit la demeure. Or la civilisation technologique est ce pied distrait : elle a fait disparaître tant de craintes, de frayeurs et d'angoisses métaphysiques que les fondements de la morale traditionnelle se sont écroulés, s'écroulent tous les jours.» Jacques Godbout, «Le mouvement du 8 avril» (1966), dans *Le réformiste*..., p. 127.

²⁰⁷ Pierre Maheu, «Québec laïque ou Québec yankee ?», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 28.

à la suite de l'indépendance étant suffisante pour la lui faire craindre, voire pour qu'il s'y oppose. Pour Maheu, comme pour l'ensemble des tiers-mondistes québécois, un Québec indépendant n'a de sens que s'il édifie un modèle de société différent du reste de l'Amérique tant par sa culture que sa manière de vivre, projet que ne risque pas de proposer la petite bourgeoisie nationale qui ne voit dans l'indépendance qu'un moyen d'augmenter son pouvoir politique et économique : «Si le Québec doit en venir à ne vivre que pour le bifteck et la bagnole, il sera bien illusoire de le dire indépendant. La nouvelle bourgeoisie s'enrichira dans des structures constitutionnelles nouvelles – elle ne demande pas mieux – et les classes laborieuses plus ou moins satisfaites s'endormiront devant l'appareil de T.V.²⁰⁸.»

Pour Maheu, la laïcité québécoise passe donc par une critique de la culture cléricale, par une désaliénation du Canadien français qui lui permettra de se donner une nouvelle représentation de lui-même et une nouvelle culture adaptées à sa situation. Il pourra alors participer à la nouvelle civilisation technologique tout en demeurant lui-même, plutôt que d'y accéder en adoptant les traits de l'Autre. Le laïcisme pour Maheu est création d'une nouvelle culture qui sera proprement québécoise plutôt qu'un «sous-produit du capitalisme²⁰⁹». C'est donner un nouveau contenu à la spécificité de l'homme d'ici. Pour être authentique et originale, la culture québécoise doit être populaire, elle doit refléter les aspirations du peuple, et non plus celles d'une minorité dominante :

La seule autre possibilité, c'est que se développe une authentique culture populaire. Et c'est à cela que le laïcisme peut servir aujourd'hui. Dans le vide laissé par la décléricalisation, il y a place pour un pouvoir nouveau : celui d'une nouvelle conscience, celle qu'élaborent nos poètes, écrivains, chansonniers, intellectuels. Cette nouvelle culture est nationale, elle assume une identité proprement québécoise. Elle est populaire, elle propose un idéal de liberté collective et individuelle, un idéal d'épanouissement personnel et de créativité. [...] C'est à cela que doit servir le laïcisme : l'apparition d'une morale nouvelle. Il ne s'agit plus simplement de réclamer justice pour une minorité [laïciste ou athée]; il ne s'agit même plus seulement de changer des structures scolaires et civiles; il s'agit d'inventer une nouvelle façon de vivre. Il s'agit de donner un contenu culturel, idéologique et éthique à l'être québécois²¹⁰.

Cette culture sera populaire dans le sens où le peuple ne sera plus exclu de la culture et contribuera à la façonner : la culture sera faite par et pour tous. Un lien est fait entre la redéfinition du «Nous» et la création artistique : le nouveau «Nous», soit une collectivité libre et consciente d'exister en tant que groupe, reposera sur la nouvelle culture québécoise qui sera le

²⁰⁸ Pierre Maheu, «Québec laïque ou Québec yankee ?»..., p. 28.

²⁰⁹ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 185.

²¹⁰ Pierre Maheu, «Québec laïque ou Québec yankee ?»..., p. 28-29.

fruit de l'expression et de l'action créatrice de tous ses «Je», et non de quelques privilégiés. La pleine repossesion de soi passe, dans un même élan, par celle du groupe²¹¹. Pour que cette participation des masses à la culture soit possible et que le renouveau culturel déjà en marche puisse les toucher, les révolutionnaires doivent prendre le contrôle du réseau des médias de masse et «le planifier pour l'humaniser». Ils doivent aussi créer les moyens et les instruments qui permettront aux hommes «d'arriver à l'activité créatrice» : créer des maisons de la culture, des émissions à la radio et à la télévision où le peuple pourra s'exprimer²¹². Le culturel deviendra alors «un instrument de signification par le biais du langage symbolique d'une réalité totale, c'est-à-dire de la réalité telle qu'elle est vécue, ressentie et faite par l'ensemble de la collectivité²¹³». Cette culture populaire permettra à l'homme d'ici de s'inventer lui-même et de se créer de nouvelles valeurs, mettant ainsi fin à son hésitation entre des valeurs désuètes et celles, inadaptées à ses besoins et à son être historique, que lui imposent les médias : «Tant que nous n'aurons pas réussi à créer une nouvelle culture québécoise et une société laïque, nous serons des êtres divisés entre deux cultures, mi-Jean-Baptiste, mi-Drinkwater (le nom que prennent les Boileau en Nouvelle-Angleterre), hybrides de la culture cléricale épuisée et de la culture colonisatrice²¹⁴.» Pour être populaire, afin de permettre la participation d'un maximum d'individus, cette culture doit nécessairement être laïque. Tous doivent pouvoir s'identifier à la nation, la culture du groupe ne doit pas laisser à l'écart les athées et les croyants de diverses religions minoritaires désirant participer à cette société qui sera centrée sur les besoins et les aspirations de l'homme quotidien. La morale de cette société sera faite pour l'homme, en fonction de l'homme et non plus d'un «dieu-juge» déshumanisant qui nie toute liberté créatrice : le Dieu canadien-français.

Cette culture populaire et laïque ne peut se réaliser véritablement que par le socialisme qui remet «aux hommes qui la composent une société dont ils sont enfin seuls maîtres, seuls

²¹¹ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 162. Sur le lien entre la création artistique, la découverte de soi et l'authenticité dans l'idée moderne d'individu, voir Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*. [s.l.], Éditions Bellarmin, 1992, p. 81-85. Pour Maheu, une fois l'expression et la création rendues possibles pour l'ensemble des «Je», une redéfinition constante du «Nous» devrait alors être possible. Cette identité collective en constante évolution serait authentique, elle serait le reflet de la conscience de l'ensemble du groupe car produite par tous, et non par une minorité favorisée.

²¹² Pierre Maheu, «Inventer l'homme (notes)», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 200-201.

²¹³ Luc Racine, Narciso Pizarro, Michel Pichette et Gilles Bourque, «Production culturelle et classes sociales au Québec», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 64.

²¹⁴ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 62.

responsables, et seuls propriétaires²¹⁵.» La laïcité et le socialisme sont nécessaires au plein contrôle par la communauté de sa vie sociale et économique. Puisqu'elle se fonde sur l'égalité de tous et implique la désaliénation du peuple, la laïcité, tout comme l'indépendance nationale, est un préalable à la révolution socialiste tout en ne se réalisant totalement qu'une fois cette dernière effectuée. Après que l'indépendance est accomplie, le voile que jette le colonialisme sur la lutte des classes qui a lieu au sein même de la nation devrait tomber et le peuple prendre alors conscience de la nécessité de s'emparer du pouvoir pour lui-même afin d'achever sa libération²¹⁶. D'une conscience de classe ethnique, on passera alors à la conscience de classe sociale nécessaire à la révolution socialiste. Pour que cette indépendance, qui sera vraisemblablement réalisée par la petite bourgeoisie nationale, soit faite le plus à gauche possible, il apparaît indispensable pour Maheu d'organiser le peuple sur le plan social et culturel : «Le Québec va bientôt naître. À nous de voir à ce qu'il soit libre. Assez libre pour entreprendre sa marche vers le socialisme²¹⁷.» Alors que la bourgeoisie anglo-saxonne contrôle l'économie du Québec et que la petite bourgeoisie nationale a la mainmise sur les structures politiques provinciales, le peuple doit prendre le contrôle de la culture, troisième pouvoir pour le moment accaparé par un clergé dont l'influence et les forces vacillent. En plus d'utiliser les médias de masse, la nouvelle culture et la nouvelle morale laïques doivent émerger et être diffusées au sein d'organisations populaires : groupes de loisirs, groupes de pression, comités de citoyens et de chômeurs, syndicats, etc. Dès lors, le peuple organisé et davantage conscient de son asservissement économique et politique et de son aliénation religieuse et culturelle ravira au clergé ce troisième pouvoir qu'est la culture. Participant activement à la nouvelle culture laïque, uni par un même idéal de société humaine, lié par une nouvelle solidarité dépassant les barrières religieuses, le peuple formera un «Nous» se définissant autrement que par la religion. Le culturel devient concrètement un facteur de cohésion et de prise de conscience collective. Le peuple organisé et porteur d'une culture laïque sera une force de changement. Il se posera face à la bourgeoisie montante et forcera celle-ci à faire l'indépendance en s'appuyant sur ces forces populaires dynamiques et à prévoir des structures permettant la participation du peuple au pouvoir. L'État indépendant que cette petite

²¹⁵ Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres»..., p. 38.

²¹⁶ «Il est en effet impossible que les travailleurs aient une conscience nette de l'opposition des classes tant que la situation coloniale entretient la confusion entre l'exploitation du travail par le capital et la domination des canadiens-anglais sur les québécois.» Pierre Maheu, «Éditorial : L'indépendance au plus vite !»..., p. 2-5.

²¹⁷ Pierre Maheu, «Québec laïque ou Québec yankee ?»..., p. 28-29.

bourgeoisie créera, un État de démocratie nationale, servira ainsi de phase de transition vers le socialisme.

Pour Maheu, le laïcisme est l'«humanisme de la révolution²¹⁸». Une société laïque telle qu'il l'imagine implique la création d'une nouvelle sociabilité fondée sur le respect et l'égalité réelle de tous, elle vise l'élaboration d'une véritable démocratie. À la culture populaire doit donc correspondre un ordre populaire :

Le mot **laïcité** vient de **laos**, le peuple. Cette idée[,] "**la même... pour tous**", est donc la base de la laïcité. Elle ne s'applique pas qu'à l'école, mais à tout : le même mariage pour tous, le même état civil, etc. Elle implique la souveraineté unique de l'État sur toute la vie civile. Puisque jusqu'à nouvel ordre (selon l'ordre établi) c'est l'État qui représente la collectivité, le peuple. Serait-ce donc que la laïcité se résume à l'exigence de la séparation de l'Église et de l'État ? Alors il s'agit seulement d'être logique avec les principes de la loi actuelle, et d'éliminer ce qui dans la loi contredit ces principes. Il s'agit de démocratie bourgeoise. C'est sans doute ce que croient la majorité des laïcistes au Québec. Quant à moi, quand je dis laïcité, je pense plutôt à un ordre **populaire**. Et pour bien spécifier, j'aurais souvent envie de parler plutôt de **laos-ité**²¹⁹.

Laïciser, c'est créer un domaine commun où tous les individus du groupe, libres et égaux, se rencontrent, et non une société neutre où tous se tolèrent faute de pouvoir mieux s'entendre sur les questions religieuses. Pour Maheu, créer une société laïque n'est pas le fait de bâtir une société fondée sur un accord minimum, il s'agit plutôt «de créer une société civile qui pose les valeurs de la laïcité parce que, indépendamment [sic] de leurs options religieuses, les hommes se trouvent d'accord sur l'essentiel de ce qui concerne leur vie civile; il s'agit d'un accord maximum [...]»²²⁰. Seule une telle société peut véritablement devenir une communauté, un groupe lié par une culture et un authentique vouloir-vivre collectif, plutôt qu'une mosaïque de petites communautés isolées qui ne communiquent pas entre elles. La laïcisation des écoles publiques est primordiale pour dépasser l'esprit de ghetto présent entre les confessions religieuses qui empêche l'établissement d'un véritable sentiment de communauté à l'échelle de la nation. L'école publique deviendrait un lieu favorisant la rencontre entre les élèves de diverses confessions et permettrait un brassage des traditions et des valeurs présentes dans les différentes couches de la population²²¹.

Dans cette société laïque et véritablement démocratique, les institutions publiques seraient sous le contrôle du peuple afin qu'elles coïncident parfaitement avec la collectivité réelle, ce qui

²¹⁸ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 76.

²¹⁹ Pierre Maheu, «Inventer l'homme (notes)»..., p. 197. En caractères gras dans le texte.

²²⁰ Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres»..., p. 36.

²²¹ Pierre Maheu, «Le laïcisme et l'école», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 108; Marcel Rioux, *La nation et l'école...*, p. 21-23.

s'inscrit dans l'idéal d'autogestion décrit brièvement dans la partie du présent chapitre abordant l'idée d'un socialisme québécois. L'autogestion s'oppose à l'ordre bourgeois qui ne prend pas en compte la collectivité réelle mais plutôt sa fiction légale, qui perçoit la société comme un «ensemble inerte» et abstrait, et l'individu comme un «atome social», ne se préoccupant pas de sa vie quotidienne, de sa réalité concrète. La société de droit bourgeois pose la concurrence, la recherche du profit personnel comme règle des rapports entre les individus. Elle sépare l'homme d'avec l'homme, elle impose une «sociabilité antagoniste»²²² : «La société bourgeoise-capitaliste-démocratique se donne comme étant à soi-même son propre but; mais il ne s'agit plus de la collectivité réelle. On a perdu l'homme en chemin pour ne conserver que le citoyen, on a perdu le **laos** pour ne conserver que l'État. La **laos-ité** serait l'ordre nouveau d'une société où l'homme serait pour soi-même sa propre fin, dans une collectivité réelle enfin retrouvée. C'est ce que Marx appelle le dépérissement de l'État²²³.» Maheu parle de dépérissement de l'État car dans cette société humanisée, le politique se fond dans l'économique et le social. Les structures sociales et les institutions, pensées et gérées par la collectivité, ne seraient plus des limites à la liberté de l'individu mais l'expression d'une nouvelle morale centrée sur l'homme et son épanouissement plutôt que Dieu ou le profit :

Ces institutions, basées sur des critères édictés par la seule raison humaine, doivent viser d'abord à permettre à chacun de s'épanouir librement, encourager les citoyens à construire leur individualité, en demandant à chacun de faire sa part pour assurer à tous les moyens matériels de cet épanouissement. La laïcité, c'est la morale d'une société organisée pour permettre à chacun de penser et de faire ce qu'il veut. D'une société qui donnerait à chacun selon ses besoins, et demanderait à chacun selon ses moyens²²⁴.

Dans cette société humanisée, la liberté de l'autre viendrait confirmer la liberté de soi plutôt que la limiter, elle serait enrichissement plutôt que contrainte. Les rapports entre les individus seraient directs, authentiques, ils ne seraient plus viciés par les structures bourgeoises et leur «médiatisation déformante»²²⁵. Cette utopie aspire à l'établissement d'une société qui, «au lieu d'être au-dessus de tous», serait «*nous tous* en tant que groupe», un «groupe en fusion»²²⁶ :

Dans notre société morcelée, atomisée, déchirée par la concurrence, on ne trouve que le citoyen et l'homo economicus, qui est un loup pour l'homme. L'humanité n'existe pas encore; ce que nous affublons de ce nom n'est que la somme en pure extériorité des solitudes, la Tour de Babel. Et j'appelle **laos-ité** la nostalgie de la collectivité réelle, d'une humanité enfin réconciliée, qui serait la

²²² Pierre Maheu, «La protection de l'État», *Parti pris*, vol. 3, nos 3-4 (octobre-novembre 1965), p. 8-9.

²²³ Pierre Maheu, «Inventer l'homme (notes)»..., p. 197-198. En caractères gras dans le texte.

²²⁴ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 70.

²²⁵ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 162.

²²⁶ Pierre Maheu, «De la révolte à la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 16.

totalisation vécue en intériorité des consciences singulières poursuivant leur épanouissement dans la réalisation de la communauté²²⁷.

Maheu tente de projeter un «“nous” qui ne se fonderait pas sur l'annullement [sic] des “moi” qui le composent²²⁸». Il cherche un équilibre entre la liberté individuelle, la possibilité de s'inventer soi-même, de ne pas être, comme individu, défini de l'extérieur, et la quête d'une communauté, d'une collectivité réelle. Il cherche à définir une société où il serait possible d'être authentiquement soi-même, de se réaliser pleinement, tout en participant à un projet collectif dépassant l'individu. Il aspire à remplacer par la fraternité et le respect de l'autre, par le partage d'un idéal commun, celui d'une société humanisée, et par la participation à une véritable démocratie la sociabilité qu'assurait autrefois la pratique religieuse. Alors que la culture cléricale, d'esprit féodal, était une «culture de l'être» ayant pour unique but la sauvegarde de l'être immuable canadien-français et où le droit divin fixait les structures sociales, que la démocratie bourgeoise et capitaliste est une société de l'avoir où la possession des biens donne le pouvoir réel, où tout est orienté par la consommation, la civilisation de l'homme, elle, laïque et socialiste, sera une «civilisation du faire et de la liberté²²⁹». Dans cette civilisation où l'homme sera vraiment libre, Maheu croit que se réalisera un athéisme de fait, que l'homme n'aura plus besoin de l'illusion compensatoire qu'est la religion : Dieu n'existera plus pour les hommes, même comme donnée psychologique. L'humanisme socialiste remplacera graduellement la religion, les valeurs religieuses compatibles s'intégrant d'elles-mêmes dans cette nouvelle morale, dans cette nouvelle manière de vivre²³⁰.

Pour Maheu, la laïcité, ou plutôt la laos-ité, c'est la construction d'une société humanisée, projet collectif passant par l'indépendance nationale, mais aussi par l'élaboration d'une nouvelle culture et d'une nouvelle morale, transformations vitales dont le peuple doit prendre conscience de l'urgence s'il veut participer à la nouvelle civilisation technologique sans se dissoudre dans la culture anglo-saxonne, s'il décide de conserver sa différence. Toutefois, comme le remarque

²²⁷ Pierre Maheu, «Inventer l'homme (notes)»..., p. 198. Dans ce même article, Maheu affirme que contrairement au fascisme qui lui aussi table sur une nostalgie de la collectivité réelle, mais qui se fait de la communauté l'image de la fourmière, sacrifiant l'individu à la nation et les nations à l'humanité (aryenne), l'humanisme socialiste «ne peut être, au contraire, qu'affirmation des spécificités : affirmation de l'homme dans sa variété, individuelle et collective. À chaque fois qu'une de ses expressions possibles disparaît, l'humanité s'appauvrit.» «Inventer l'homme (notes)»..., p. 199.

²²⁸ Pierre Maheu, «Lettres de Pierre Maheu au “Grand Inannexable”», *Possibles*, vol. 29, nos 3-4 (été-automne 2005), p. 216. Cette lettre est adressée à Jacques Ferron et date du 9 septembre 1965.

²²⁹ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 77.

²³⁰ Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres»..., p. 41; Luc Racine, «Bilan du cléricanisme. Le clergé et les classes sociales : pour une stratégie de la gauche», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 21.

Marcel Rioux, la redéfinition du «Nous» qu'implique la laïcité, le fait qu'elle heurte davantage les traditions du groupe que le socialisme et l'idée d'indépendance rend plus difficile son acceptation par le peuple : «[...] chez nous la laïcité fait difficulté parce qu'elle met en cause beaucoup plus que la laïcité; elle met en cause une certaine image de nous-mêmes, un certain système de sécurité, un lien profond avec un certain passé dont nous avons du mal à nous détacher²³¹.» Donc, comment favoriser l'émergence d'une culture laïque sans se couper complètement de l'être historique de l'homme d'ici ? En assumant le passé et la culture cléricale plutôt qu'en les reniant afin d'y trouver ce qui peut être récupéré, et ainsi donner des racines à cette culture nouvelle et à l'homme nouveau. C'est le but visé par Pierre Maheu et Pierre Théberge lorsqu'ils élaborent l'attitude Ti-pop.

3.2 «Où est Ti-Pop ? Ti-Pop est en vous.»

Inventer l'homme nouveau, au Québec, ce devra d'abord être inventer l'homme québécois, l'homme d'après ti-pop²³².

L'attitude Ti-Pop s'inscrit dans la démarche de critique culturelle entreprise par Pierre Maheu dans les pages de *Parti pris*. Comme l'utilisation du joual en littérature, elle est présentée comme un moyen d'accélérer la démystification du peuple. Elle vise à transformer la perception qu'a l'homme d'ici de son passé et à lui faire prendre conscience du caractère obsolète d'une culture qui demeure encore partiellement cléricale. Cette étape de désaliénation est un préalable à la construction d'une culture laïque proprement québécoise. Une des manifestations de l'attitude Ti-Pop est la transformation d'objets représentant la culture traditionnelle en objets de conscience esthétique. Il s'agit, par cette démarche, d'assumer un certain passé national, mais de «l'assumer comme passé justement», c'est-à-dire de «le poser du même coup comme dépassé²³³». Maheu expose ainsi les grandes lignes de l'attitude Ti-Pop :

Qu'est-ce donc que TI-POP ? Eh bien, le TI, c'est le Québec, comme dans “Chez Ti-Jean Snack Bar”, “Ti-Lou Antiques”, ou tout simplement comme dans “Allo, ti-cul”. Et le POP, c'est si on veut le Pop Art. Mais il ne s'agit pas spécialement d'art. C'est plutôt d'une culture qu'il s'agit, notre vieille culture, qui se mérite bien le titre de Culture Ti-Pop. Le Ti-Pop, c'est une attitude; fondamentalement, elle consiste à donner valeur esthétique aux objets de la culture Ti-Pop. Vous y êtes ? Un Sacré-Cœur en carton tout sanglant, avec la mention “Pourquoi me blasphémez-vous”, une affiche électorale du temps de Duplessis, le cœur du Frère André dans le formol [...], voilà

²³¹ Marcel Rioux, *La nation et l'école...*, p. 9-10.

²³² Pierre Maheu, «Inventer l'homme (notes)»..., p. 199.

²³³ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 74.

autant d'objets à l'attitude Ti-Pop. À la fois nostalgie et sarcasme, ironie et bonheur, retrouvailles et rupture²³⁴.

Cette démarche s'inspire entre autres d'une observation de Marshall McLuhan que reprend à son compte Pierre Maheu : «Each new technology creates an environment that is itself regarded as corrupt and degrading. Yet the new one turns its predecessor into an art form.» Maheu affirme que l'attitude «tipopiste» assume consciemment ce processus et tente de s'en servir : le Ti-Pop veut faire du Canada français traditionnel en pleine décadence un objet esthétique, il aspire à «faire de son effouèremment la structure même de l'œuvre d'art²³⁵».

L'attitude Ti-Pop s'exprime en arts visuels sans toutefois s'y restreindre, quelques chansons de Robert Charlebois et certains monologues d'Yvon Deschamps, artistes alors émergents, correspondent à l'esprit du Ti-Pop. Au cinéma, le personnage de Jean-Baptiste dans le film de Jean-Pierre Lefebvre *Patricia et Jean-Baptiste* est l'incarnation même de la culture Ti-Pop, culture colonisée et maintenue hors du temps historique :

Sa vie, c'est le toujours pareil, le pas d'horizons, les journaux jaunes et les retailles d'hosties, la répétition, la petite vie. Sûrement pas de désespoir, mais ce qu'on pourrait appeler le non-espoir. À quoi ça sert, pas moyen, laisse-moi tranquille. La bière. Il n'y a pas de valeurs. Tout est banal, quotidien, à ras de terre; les grands sentiments, les actes importants, ça existe peut-être, mais ailleurs, pour les autres. Une totale passivité qui au fond se sent coupable, qui n'a rien à répondre aux réprimandes, qui ne peut que baisser la tête. Jean-Baptiste, c'est Ti-pop, et Ti-pop c'est ne pas voir la possibilité d'autre chose que Ti-pop²³⁶.

Le Ti-Pop est une démarche qui tente de faire le joint entre le «Canada français révolu et le Québec à inventer», l'homme d'ici étant toujours en sursis. Tout comme dans la conception tiers-mondiste de la littérature où l'écriture est présentée comme une action par dévoilement, le Ti-Pop repose sur l'idée que montrer ou dire une situation, c'est contribuer à la changer. Lorsqu'il s'attaque à des objets à caractère religieux, le Ti-Pop devient une attitude profanatrice, désacralisant ces objets en leur donnant une valeur esthétique²³⁷. En transformant ces objets

²³⁴ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 73-74. Pour avoir une meilleure idée du ton de l'attitude Ti-Pop, voir les documents issus du mouvement Ti-Pop reproduits en annexe.

²³⁵ Pierre Maheu, «Patricia et ti-pop ou tu te sauveras pas de même baqua !», *Parti pris*, vol. 5, no 6 (mars 1968), p. 54.

²³⁶ *Ibid.*, p. 54-55.

²³⁷ Faite à partir des observations du critique Yves Robillard, voici la description d'une œuvre qui est bien Ti-Pop tant par sa thématique que son humour grinçant. Cette œuvre fut créée en 1967 par André Montpetit, dit Arthur, en collaboration avec Marc-Antoine Nadeau et a pour titre *Le sous-marin jaune de la force de frappe québécoise* : «L'œuvre, dont le titre fait référence au *Yellow Submarine* des Beatles, mesure 4,8 mètres (480 cm) de long et est réalisée à partir d'un kayak de fabrication artisanale. Peint en jaune, déposé sur des tréteaux et transformé pour l'occasion à l'aide de différents rebuts, il est présenté comme un prototype de sous-marin. En guise de bouée de sauvetage, les artistes ont utilisé un siège de toilettes sous le couvercle duquel on trouve, si on s'avise de le soulever,

sacrés en objets de contemplation, il y a une prise de distance face à ce qu'ils pouvaient représenter et le spectateur prend conscience de l'anachronisme de la culture cléricale qu'ils incarnent. Cette prise de conscience peut aussi s'effectuer à partir d'un comportement, d'une activité ou d'un geste particulièrement Ti-Pop que l'on refait dans un tout autre état d'esprit qu'autrefois. Par exemple, Maheu évoque la possibilité d'organiser une grande journée Ti-Pop, avec pèlerinage à l'Oratoire Saint-Joseph et «pique-nique le long de la route 9²³⁸».

Le Canadien français est en métamorphose, il est à l'étape du cocon, «ni chenille ni papillon, à la fois négation et affirmation, moment paradoxal d'une mise au monde qui est aussi une mise à mort²³⁹.» La démarche Ti-Pop veut accélérer cette transformation de l'homme d'ici, elle veut lui faire comprendre la nécessité d'être de son temps et de bâtir une nouvelle culture laïque, moderne : «Ce n'est qu'en se transformant de fond en comble que la culture québécoise ne sera pas tout à fait dévalorisée dans le monde des voyages interplanétaires²⁴⁰.» Toutefois, la démarche Ti-Pop va plus loin qu'une simple rupture face à un passé qui meurt par lui-même, croulant sous le poids de l'industrialisation et de l'urbanisation : «[...] ce n'est qu'en assumant notre origine dans ce monde périmé que nous nous donnerons à nous-mêmes et à nos idées le poids de réalité nécessaire pour vaincre l'inertie qui maintient encore le Québec dans la culture d'un autre âge²⁴¹.» La démarche Ti-Pop, c'est aussi œuvrer à récupérer dans ce passé ce qui peut être réchappé, y déceler «de quoi nous composer une identité²⁴²» : il s'agit, en quelque sorte, de

une fente pour verser l'aumône et, fixée à la face intérieure du couvercle, une bénédiction papale (authentique !) portant la signature du pape Jean XXIII. Un tuyau de poêle décoré d'un ruban à gland fait office de périscope. Attachée à la cabine, une trompette projette l'image du cardinal Léger et des images pieuses : l'image d'un Sacré-Cœur portant l'inscription "Pourquoi me blasphémez-vous ?" et une figurine de plâtre peint représentant une *pietà*. Les câbles du pont sont faits d'anciens chapelets. Enfin, la cabine du navire accueille "le Saint-Esprit en personne", dit Robillard : une perruche vivante. Sur la coque figurent des inscriptions : d'un côté, "Force de frappe québécoise", et de l'autre, "Par la foi nous vaincrons".» Cette œuvre, présentée au pavillon de la Jeunesse de l'Expo 67, fit scandale. Serge Allaire, «Pop art, Montréal, P.Q.», dans Francine Couture, dir., *Les arts visuels au Québec dans les années soixante*. Tome II : *L'éclatement du modernisme*. Montréal, VLB éditeur, 1997, p. 193-198.

²³⁸ André-J. Bélanger note une inspiration psychanalytique dans ce type d'action, y voyant une intention cathartique : «on se purge en reposant des gestes qui autrefois avaient une tout autre signification. À la limite, il serait permis d'y voir la replongée dans un subconscient collectif qu'il faut débarrasser de ses phantasmes.» André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes...*, p. 159. Voir en annexe le plan de la «Grande soirée ti-pop du jour de l'an» pour un exemple de rassemblement Ti-Pop.

²³⁹ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 75.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁴² Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire...*, p. 298. Dès 1965, Jacques Brault affirme «qu'on ne choisit son passé qu'au présent et qu'on ne le choisit pas entièrement, ni gratuitement, ni définitivement. [...] Tout passé, personnel et collectif, requiert une incessante *interprétation*, au sens musical du mot.» Il ajoute : «Quand le passé n'a rien de systématique, il porte les créations les plus diverses, tout alors devient possible et plus aucune fatalité originelle n'enchaîne la conscience à une fidélité absurde comme par exemple celle qui consiste à

«récupérer notre âme²⁴³». C'est un moyen d'assumer le passé récent, le passé clérical, et de le «transfigurer» pour trouver le moyen d'y planter le laïcisme. Ce défi doit être relevé, «[a]utrement nous serons peut-être laïques, mais pas québécois²⁴⁴». La démarche Ti-Pop témoigne d'une volonté de se donner des racines, d'assumer ses origines et sa spécificité, elle implique que le Québécois ne surgira pas du néant et qu'il sera plutôt le produit d'une métamorphose : «La vieille culture cléricale, après tout, c'est elle qu'il s'agit de renouveler, puisqu'elle *est* le Québec²⁴⁵.» L'identité québécoise ne sera pas façonnée à partir d'un rejet sans appel du passé.

Réfléchissant sur la modernité au Québec et partant du cas de Paul-Émile Borduas pour se pencher sur son rapport problématique avec le passé, Yvan Lamonde pose une question intéressante :

Ce refus [d'une filiation] se fait le plus souvent de façon dynamique, pour ne pas dire véhémence, agressive, radicale. Chez Borduas, la libération du passé pour être “un homme neuf dans un temps nouveau” ne se fait pas sans qu'il reconnaisse que le passé le “trouble encore”. Pourquoi ce passé trouble-t-il encore et toujours ? Je pense qu'il faut reconnaître qu'au Québec la modernité est toujours fonction de l'ancienneté, du poids spécifique du passé et de la mémoire. Le passé passe ou casse : y a-t-il une alternative à ce scénario, une troisième voie ? Y répondre, c'est dire comment l'on peut penser la modernité et la rupture, qui n'est pas un mode majeur de la pensée et de la mentalité québécoises²⁴⁶.

En élaborant l'attitude Ti-Pop et l'idée d'un socialisme québécois, modèle de société original qui serait en adéquation avec l'être historique du Québécois tout en étant adapté à la nouvelle civilisation technologique et au continent nord-américain, Pierre Maheu et les tiers-mondistes près de la revue *Parti pris* semblent justement chercher «une troisième voie» entre un refus agressif du passé, qu'ils ont toutefois prôné au début de la période étudiée, et une acceptation globale. L'attitude Ti-Pop, c'est penser la rupture, c'est aspirer à regarder le passé avec sérénité, voire avec une «presque-nostalgie», c'est une façon de s'en dégager, de faire en sorte que le passé cesse de «troubler» l'homme d'ici pour qu'il puisse enfin le dépasser. Assumer

nous définir, *ad vitam aeternam*, en termes de *minorité*.» «Un pays à mettre au monde»..., p. 16-17. En italique dans le texte.

²⁴³ Pierre Maheu, «Patricia et ti-pop ou tu te sauveras pas de même baqua !»..., p. 55.

²⁴⁴ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 72.

²⁴⁵ Pierre Maheu, «Laïcité 1966»..., p. 72.

²⁴⁶ Yvan Lamonde, «“Être de son temps” : pourquoi, comment ?», dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge, dir. *Constructions de la modernité au Québec*. Actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003. Outremont, Lanctôt Éditeur, 2004, p. 35.

le passé, c'est cesser de le mépriser et, par le fait même, de se mépriser : «TI-POP C'EST QUAND VOUS AVEZ HONTE²⁴⁷.»

L'attitude Ti-Pop est aussi le reflet d'un changement dans le regard que portent les tiers-mondistes sur la réalité québécoise. Elle marque une décrispation du discours et témoigne d'une capacité d'humour qui tranche avec le misérabilisme des premières années. La réalité de l'homme d'ici est toujours aliénante, mais elle semble en voie d'être transformée : le mal-être s'estompe lentement, «une nouvelle ère s'inaugure²⁴⁸». Maheu observe avec enthousiasme que le mépris de soi cède la place à la fierté :

[...] après les années dures de la déréliction assumée, voici qu'apparaît au Québec un phénomène nouveau : une certaine façon de s'assumer dans le bonheur et la fierté d'une identité enfin retrouvée et affirmée. On découvre cela par exemple à lire le numéro de *La Barre du jour* sur [Roland] Giguère; c'est un hommage, une sorte d'acte d'amour; c'est, chose jusqu'ici assez rare chez nous, le témoignage d'une continuité entre deux générations. Comme si tout à coup il n'était plus toujours nécessaire de tout reprendre à zéro, comme si avoir des aînés était une richesse et non un obstacle, comme si le Québec neuf avait déjà une tradition. [...] Cette ferveur, cette unanimité, cette fierté sont nouvelles et essentielles. Elles nous ouvrent les portes de la vie. Elles témoignent de la réconciliation de l'homme québécois avec lui-même, dans une vie assumée globalement, complète, sans faille ni mal-être d'origine culturelle. On est beaux, stie ! Quelle découverte²⁴⁹!

Devant cette nouvelle conjoncture, devant cet espoir de renouveau, Maheu exhorte Gaston Miron à publier ses poèmes en livre, ce que le poète refusait de faire, comme nous l'avons déjà mentionné, afin de ne pas «pactiser avec le système par le biais de quoi que ce soit²⁵⁰». Selon Maheu, l'être fracturé que dévoile Miron dans sa poésie commence à coïncider avec lui-même :

Tu as assumé en toi, nommé, pris en charge nos carences. Dans ta poésie, et dans ton personnage : Miron-le-malheureux, Miron-le-malaimé est une sorte de figure exemplaire du québécois dépossédé. Et cette démarche avait fonction de catharsis. Il fallait pour assumer cette charge de pathétique une sorte de courage désespéré, une douloureuse lucidité qui fait la grandeur de ce que tu as écrit. Mais voilà, je le redis, la situation a changé. Nous sommes au moment de nous défaire de notre mal, de prendre possession de notre être et du monde²⁵¹.

«Miron-le-malheureux» fait partie d'un passé maintenant dépassé, il est le symbole d'un moment de la quête identitaire menée par les tiers-mondistes, celui du dévoilement de l'aliénation. Pour Maheu, le peuple colonisé est à s'inventer un pays, à se donner une âme. Il s'agit de mener à bien l'accouchement de l'homme québécois, et non de s'enliser dans le malheur.

²⁴⁷ Pierre Maheu, «Patricia et ti-pop ou tu te sauveras pas de même baqua !»..., p. 55.

²⁴⁸ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 103.

²⁴⁹ Pierre Maheu, «On est beaux, stie !», *Parti pris*, vol. 5, no 8-9 (été 1968), p. 74.

²⁵⁰ Gaston Miron, «Un long chemin» (1965), dans *L'homme rapaillé...*, p. 197.

²⁵¹ Pierre Maheu, «Engueulez Miron !», *Parti pris*, vol. 5, no 5 (février 1968), p. 49.

La publication de l'œuvre de Miron marquerait une étape charnière dans l'évolution de l'homme d'ici dont elle rend compte de façon exemplaire. Publier ces poèmes, ce serait

[r]endre au domaine public cette œuvre qui est déjà d'une certaine façon historique, et du même coup t'en délester. La laisser derrière toi, et avec elle peut-être, objectivé, passé, dit, publié, le malheur originel. Car il est temps de le dépasser, ton (notre) malheur. Continuer à le dire, à le pourchasser dans ses racoins, à le ressasser serait aujourd'hui une forme de masochisme [...]. Il est temps de publier ce que tu as écrit, parce qu'il est temps de passer à autre chose²⁵².

Comme le souligne Robert Major, Maheu «entrevoit que le Québec en genèse devra donner naissance à une littérature animée d'un autre esprit²⁵³». Puisque l'aliénation a été mise à nu, que «l'inavouable» a été dit et exorcisé, la parole peut désormais se permettre de se prendre moins au sérieux : un «Miron-lumineux», un «Miron-heureux» est maintenant concevable. Maheu écrit à Paul Chamberland que la littérature peut, ou pourra bientôt être autre chose que cri, colère et dénonciation violente : «Et alors, poète, tu nous feras des chansons à boire et à danser, une bonne histoire de fesses de temps à autre (ça fait du bien), des chansons à pleurer aussi²⁵⁴.»

L'épanouissement individuel et collectif semble en voie de devenir possible au Québec : «Notre malheur lui-même se relativise. Bientôt nous pourrions en rire. L'ignominie nous apparaît sous les traits de la tipoperie. Nous commençons à nous accepter, parce que nous commençons à changer²⁵⁵.» Une nouvelle morale semble prendre place, le «moralisme omniprésent» s'éclipse, les vieux repères de la culture cléricale face à la sexualité s'écroulent. L'«érotisme sain et heureux» qui apparaît alors en poésie illustre cette transformation significative des mentalités, Maheu y voyant une «libération de l'instinct de vie²⁵⁶». Contrairement à l'ancienne culture cléricale qui prétendait que «l'essentiel, c'est le Ciel» et que la souffrance était un moyen d'y accéder, cette nouvelle morale donne droit au bonheur :

L'idée du bonheur est en train de remplacer ici celle du salut, parce que le bonheur est enfin possible, qu'il est à notre portée. C'est là une découverte que nous faisons à la fois collectivement et chacun pour soi. Nous avons le droit de vivre la chance du bonheur. À compter de maintenant nous n'avons plus à nous complaire dans notre dépossession. Il y aura ceux qui oseront, et qui deviendront des hommes libres. Et il y aura les autres, ceux qui ne verront jamais la promesse de cette liberté. [...] Tant pis pour eux. Ils seront laissés pour compte. Le Québec qu'ils nient est déjà inventé, déjà dit dans les mots d'hommes déjà libres²⁵⁷.

²⁵² Pierre Maheu, «Engueulez Miron !»,..., p. 49.

²⁵³ Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*..., p. 169.

²⁵⁴ Pierre Maheu, «Lettre à Chamberland»..., p. 44; Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature*..., p. 169.

²⁵⁵ Pierre Maheu, «Lettre à Chamberland»..., p. 44.

²⁵⁶ Pierre Maheu, «Un tabou vaincu», *Parti pris*, vol. 5, no 7 (avril 1968), p. 51.

²⁵⁷ Pierre Maheu, «Un tabou vaincu»..., p. 51.

La dimension politique et sociale de la révolution projetée s'amenuise pour laisser graduellement toute la place à une révolution culturelle. Le «Nous» est en passe de devenir celui de la contre-culture, soit un «Nous» formé de ceux ayant accompli leur révolution intérieure : il ne renvoie plus à l'ensemble du Québec. La quête d'une identité collective authentique fait place à une recherche d'authenticité personnelle, individuelle²⁵⁸. Un nouveau discours prend forme.

L'utopie développée par les tiers-mondistes québécois, de même que les moyens qu'ils proposent pour se rapprocher de l'idéal projeté, illustrent l'importance que prennent les préoccupations identitaires dans leur idéologie. La littérature est un des moyens utilisés pour mener l'homme d'ici à prendre conscience de sa condition coloniale et à agir pour transformer sa situation et celle de son groupe. La littérature est un geste concret, elle est une action par dévoilement. Elle transforme le réel en le décrivant. Elle est aussi un lieu où sont pensés le nouvel homme québécois et la société humanisée qu'il bâtira à son image : elle est prospection des possibles. Si la parole, écrite ou dite, peut contribuer à transformer le réel, elle peut aussi être genèse de présence : le poète, explorant son inexistence et, dans un même geste, celle de son groupe, contribue à donner vie au pays, à lui donner un nom. Nommer les choses, c'est en partie commencer à se les approprier, à les faire exister.

Les tiers-mondistes ont cru au début de la période étudiée à l'émergence prochaine d'un homme neuf, d'un Québécois dont l'identité serait construite à la suite d'une rupture radicale avec le passé canadien-français et la culture colonisée. Au terme de ce moment iconoclaste, ces intellectuels tempèrent leur volonté de rupture, ressentant le besoin de récupérer dans le passé les éléments pouvant être actualisés, d'y chercher des repères pour l'action future. Il s'agit, par cette démarche, de donner à l'utopie un certain poids de réalité pour que le peuple puisse s'y reconnaître et qu'il désire ensuite participer à sa réalisation. C'est de cette façon que l'utopie peut faire pression sur un quotidien déshumanisant, que sa diffusion devient une modalité d'action. Lorsqu'ils projettent le Québec idéal, une société humanisée, les tiers-mondistes pensent cette société en fonction d'une continuité avec l'être historique du Québécois. Percevant le Québécois comme un être nord-américain singulier, posant l'américanité comme une composante majeure de son identité qui doit être le résultat d'une synthèse entre son américanité et sa francité, les tiers-

²⁵⁸ Andrée Fortin, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 186-187, 383-384; Robert Major, *Parti pris : Idéologies et littérature...*, p. 168-169; Yves Couture, «Le chemin de l'immanence»..., p. 74.

mondistes postulent que le Québécois ne pourra s'épanouir que s'il est en mesure de vivre l'Amérique à sa manière. Le Canadien français n'a pas participé au façonnement de la civilisation anglo-saxonne puisque son groupe était maintenu à l'écart de l'histoire, qu'il ne pouvait agir sur le réel. Il est donc nécessaire de bâtir en Amérique une société originale dont les structures seront en adéquation avec les besoins, les valeurs et les intérêts spécifiques de l'homme d'ici. C'est ce que le socialisme québécois devrait être, un modèle de société coïncidant avec l'être historique québécois dont certains traits culturels, comme l'égalitarisme, la solidarité et l'héritage catholique illustrent une prédisposition pour le socialisme. Pour les tiers-mondistes, le social et le culturel semblent déterminer le politique.

Cette société authentiquement québécoise, pour être pleinement égalitaire et pour participer activement à la «nouvelle civilisation technologique», doit être laïque. Cette laïcité passe par une déconfessionnalisation de la société qui s'effectue alors par elle-même, la dominante religieuse s'estompant devant l'industrialisation et l'urbanisation menées par le colonisateur anglo-saxon. Cette déconfessionnalisation est donc subie, impensée, laissant le Canadien français dans un état d'hébétude, sa vision du monde et sa morale demeurant cléricales et par le fait même complètement inadaptées à la réalité ambiante. Cet état de vide culturel laisse la voie libre à la culture de masse américaine dans laquelle se dilue le Canadien français à la recherche de nouveaux repères. Il faut donc donner à l'homme d'ici une nouvelle culture et une nouvelle morale qui collent à son être profond et qui sont adaptées au monde moderne. Il s'agit, par l'élaboration d'une culture laïque, de donner un contenu à l'homme québécois et de définir une nouvelle manière de vivre en groupe, une nouvelle sociabilité fondée sur la fraternité, la liberté, l'égalité et le respect de l'autre. Cette utopie repose sur une volonté de voir émerger un sentiment de communauté au sein du groupe, elle s'appuie sur la nostalgie d'une collectivité réelle où les rapports entre les individus sont authentiques et directs. Pour que ce nouveau «Nous», qui ne se définit plus par la religion mais par une nouvelle culture laïque, soit bien québécois, il faut intégrer dans cette culture les éléments du passé pouvant être actualisés, il faut jeter sur ce passé un regard serein, dépourvu de honte et mépris, afin de pouvoir y prendre racine. L'attitude Ti-Pop vise à aider le Canadien français à assumer ses origines pour pouvoir les renouveler, pour qu'il puisse se réinventer, se métamorphoser, et qu'il devienne le Québécois. La volonté de rupture totale cède la place à une démarche de redéfinition de soi : la rupture est pensée. La conception tiers-mondiste de l'identité change au cours de la période, suivant l'évolution de leur

rapport avec le passé et la culture traditionnelle. Vers 1968, le Québécois n'est plus perçu comme devant être l'envers du Canadien français, de l'être colonisé. Ces intellectuels, ayant pris une certaine distance face au passé, aspirent maintenant à le plier à leurs besoins : le passé, lorsqu'on le choisit au présent, peut porter «les créations les plus diverses²⁵⁹».

²⁵⁹ Jacques Brault, «Un pays à mettre au monde»..., p. 16-17.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le discours des tiers-mondistes québécois, dont la période 1963-1968 marque le moment fort, naît d'un sentiment d'étrangeté face à un milieu jugé sclérosé, un environnement où il semble impossible de s'épanouir. Ce moment, celui de la révolte, est celui du rejet des valeurs, de la morale cléricale, puis de l'ensemble du milieu, sans que soient compris par le révolté les véritables fondements de sa colère et de son mal-être. Pour plusieurs jeunes intellectuels, les premières actions du FLQ marquent le passage «de la révolte à la révolution¹» : les bombes viennent happer leur imaginaire et bouleverser leur représentation de la réalité canadienne-française. Ces explosions donnent une nouvelle dimension aux analogies tracées par les premiers groupes indépendantistes entre la situation canadienne-française et celle des pays colonisés du tiers-monde. Plusieurs jeunes radicaux découvrent chez les théoriciens du tiers-mondisme un nationalisme positif, un nationalisme de libération où la pensée débouche sur l'action. Ils y puisent des concepts leur permettant de jeter un nouvel éclairage sur leur réalité, un vocabulaire leur permettant d'expliquer leur mal-être. Il est désormais évident pour ces intellectuels que le groupe n'est pas l'unique responsable de sa situation : il est, quoique d'une façon singulière, colonisé. Il ne peut vivre pleinement au sein des structures canadiennes, contrôlées par la majorité canadienne-anglaise. Il doit construire ses propres structures, concevoir un système pensé en fonction de ses besoins et de ses valeurs, afin de maîtriser son destin et donner sens à ses actions. Le Canadien français est le produit du colonialisme. Il a intériorisé sa condition de colonisé, ce qui explique son inertie, voire sa médiocrité.

La décolonisation passe, pour les tiers-mondistes près de la revue *Parti pris*, par la création d'une nouvelle identité, tant collective qu'individuelle, les deux étant intimement liées. Il s'agit de reprendre possession de soi et de son milieu, de donner naissance à une nouvelle réalité, de fonder un nouvel homme et un nouveau «Nous», libre et ouvert sur l'avenir. C'est ce projet, cette quête identitaire qui était le fil conducteur de notre mémoire. Comme nous l'avons démontré dans notre introduction, ce sont ces préoccupations identitaires et culturelles qui différencient la démarche des tiers-mondistes évoluant autour de *Parti pris* et celle des tiers-mondistes près de Pierre Vallières et de Charles Gagnon, qui, tant dans les pages de la revue *Révolution québécoise* que dans les rangs du FLQ, insisteront davantage sur la question sociale

¹ Pierre Maheu, «De la révolte à la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 5-17.

que sur la question nationale. Notre analyse portait donc sur le discours d'une tendance de l'idéologie tiers-mondiste telle qu'elle fut reprise au Québec.

Nous avons montré que même s'il est fortement influencé par des idéologies provenant d'outre-mer, par le tiers-mondisme qu'il tente d'adapter à la situation canadienne-française, mais aussi par le marxisme et l'existentialisme sartrien, le discours tiers-mondiste québécois s'inscrit en continuité avec l'évolution du nationalisme au Québec, dans le passage d'un nationalisme canadien-français à un nationalisme québécois. Le premier jalon de cette filiation que nous avons retenu est la pensée de Lionel Groulx, filiation que nous avons qualifiée de souterraine, les tiers-mondistes québécois s'intéressant peu à la pensée d'un intellectuel qu'ils perçoivent comme un représentant de l'idéologie traditionnelle rejetée. L'influence de Groulx est observable surtout sur le plan de la structure de la pensée des intellectuels étudiés. Les deux idéologies ont pour problématique centrale l'identité canadienne-française et visent le recouvrement de sa conscience brisée par la Conquête.

Pour Groulx, la Conquête fut une catastrophe pour l'organisme national, interrompant sa croissance. À cette défaite militaire s'ajoute, par l'industrialisation et l'urbanisation, l'envahissement du Canada français par la civilisation américaine qui vient briser le rythme de vie ancien, événement qui affecte à son tour l'organisme national. Perdant le contrôle de son quotidien et de son économie, le Canadien français se résigne à la servitude et en vient à douter des capacités de sa culture à s'adapter au progrès moderne. L'esprit de la nation est perturbé par ce décalage entre la culture et une réalité quotidienne de plus en plus anglo-saxonne. Face à cette dichotomie, plutôt que de se ressaisir et de travailler à renverser cette situation, Groulx note que le Canadien français aspire à prendre les traits du Canadien anglais, ce qu'illustrent son mépris pour sa langue maternelle et sa valorisation de la langue anglaise. En traçant un lien entre l'économique et le culturel, entre l'absence de maîtrise sur les choses et la perception de soi, Groulx annonce la dynamique entre dépossession et dépersonnalisation exposée par les tiers-mondistes. Chez Groulx, ces comportements sont liés au fait que la Conquête et l'envahissement du mode de vie américain ont touché l'organisme national dans son unité, dans sa cohérence. Ces observations découlent de sa conception organiciste de la nation. Chez les tiers-mondistes, les effets de la défaite sur le groupe sont expliqués à l'aide de notions provenant de la psychanalyse et ils sont observés à partir des comportements et de la psychologie de l'individu, ce dernier étant

représentatif de la conscience collective, de l'être collectif. Un lien presque biologique relie l'individu et le groupe tant chez Groulx que chez les tiers-mondistes de *Parti pris*.

Comme nous l'avons vu, il est évident pour Groulx que la solution à ce problème total ne peut provenir des milieux politiques traditionnels, dont l'action est motivée par l'intérêt pécuniaire : la solution ne peut qu'être «métapolitique». Cette conception particulière du politique, malgré le fait qu'elle soit définie par des penseurs de la droite française, rejoint certains aspects de la pensée tiers-mondiste. Une conception métapolitique repose sur la thèse qu'il faut entreprendre une guerre des idées avant de prendre le pouvoir politique, que tout changement authentique passe par une «révolution culturelle», par un changement des mentalités devant permettre la naissance d'un type d'homme prêt à accepter une nouvelle organisation du politique. Elle vise la transformation radicale d'une culture politique donnée. Cette volonté de changement des mentalités revient chez les tiers-mondistes et elle passe entre autres par l'éducation populaire, les manifestations et la littérature. Il s'agit de faire prendre conscience au peuple de sa situation, l'action sur la conscience devant déboucher sur une action collective. L'utopie tiers-mondiste vise une réorganisation totale du politique puisque, tout comme chez Groulx, mais pour des raisons différentes, la démocratie libérale et la politique partisane qui est à sa base sont rejetées. Ces idéologues souhaitent, par l'établissement d'un socialisme autogestionnaire, la disparition du politique dans le social et l'économique. Cette nouvelle façon de concevoir la vie en groupe suppose l'émergence d'une nouvelle morale et d'une nouvelle culture, elle nécessite un profond changement dans les mentalités. Les tiers-mondistes se rapprochent de la conception métapolitique présente chez Groulx par leurs préoccupations culturelles et leur refus de fonder leur action uniquement sur des considérations économiques. La lutte pour la décolonisation dépasse les enjeux matériels et implique tout l'être.

Ces deux idéologies donnent à l'intellectuel la tâche d'agir sur le groupe et de favoriser la naissance d'un «nouvel homme» : il doit agir sur la conscience de la nation. Chez le chanoine, l'intellectuel doit recréer puis renforcer le sens national des Canadiens français, entre autres en redonnant au peuple le sens d'une continuité dans le temps, la tradition jouant ici un rôle majeur. Selon une conception hiérarchique de la société et dans une perspective métapolitique, l'intellectuel et la classe dirigeante doivent guider, voire décider pour la masse des hommes. Puisque le peuple ne peut entreprendre par lui-même son redressement vital, il est du devoir de l'intellectuel d'agir et de participer à la revivification de l'esprit national. L'action intellectuelle,

en passant par l'éducation, doit combattre la dynamique d'asservissement collectif engendrée par la Conquête. L'intellectuel doit œuvrer à reconstituer un corps social disloqué qui n'a plus conscience d'être et n'arrive plus à penser nationalement, écartelé qu'il est par la dualité nationale introduite par la Confédération. Groulx souligne le pouvoir des mots et des idées, les écrits de l'intellectuel pouvant mener jusqu'au soulèvement d'un peuple. L'action intellectuelle peut prendre la forme de la création artistique, littéraire entre autres. Chez les tiers-mondistes, l'intellectuel doit recréer un corpus de valeurs communes et donner à l'homme d'ici une nouvelle représentation de lui-même, tournée vers l'avenir. L'intellectuel, enraciné dans son milieu, doit travailler à faire passer la société d'un état d'aliénation à un état de conscience lucide et active : au sein d'une société aliénée, l'intellectuel est donc nécessairement révolutionnaire. Les tiers-mondistes prêtent aux mots et à la parole une force démystificatrice, ce qui est observable dans le rôle qu'ils accordent à la littérature. L'intellectuel doit, par son action, faire advenir au sein du groupe un sentiment de solidarité, démontrer aux individus en quoi leurs intérêts sont communs et leur faire comprendre que seule une action collective pourra durablement transformer leur situation. Cet idéal de société-communion est aussi présent dans le nationalisme traditionaliste, mais sous la forme d'un repli sur soi, d'une volonté de s'isoler du reste de l'Amérique. C'est davantage, à cet égard, sur la nécessité de l'action collective organisée que l'idéologie tiers-mondiste est en rupture avec la pensée groulxiste².

C'est à l'École historique de Montréal que les tiers-mondistes empruntent le cadre historique sur lequel repose leur analyse de la situation coloniale canadienne-française, tirant toutefois de nouvelles conclusions de cette interprétation quant à l'action à entreprendre. Les tiers-mondistes reprennent les grandes lignes de l'interprétation des effets de la Conquête développée par Maurice Séguin et ses collègues Michel Brunet et Guy Frégault. Pour ces historiens, la Conquête est un procès de déstructuration et de restructuration. La présence anglaise devait inmanquablement bouleverser les structures d'une nation qui était encore en formation. Le peuple défait, une fois minoritaire, est condamné à l'infériorité socioéconomique et politique : il devient une «nation annexée». Par un phénomène structurel, le peuple vaincu est placé en marge de la sphère économique, situation qui perdure et que les tiers-mondistes présentent comme un effet du colonialisme. Ce processus d'infériorisation économique des

² André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 189.

Canadiens français explique leur repli sur l'agriculture, le haut commerce et l'exploitation des ressources naturelles autres que le sol étant contrôlés par les marchands anglais. Le repli sur l'agriculture n'est donc pas un choix historique, ni le signe d'une supériorité morale, mais un effet de la Conquête, un fait démontrant que la nation n'a plus le contrôle sur sa vie économique. Le peuple canadien-français n'a jamais eu une vocation agricole : il s'agit d'une illusion compensatoire, une façon de nier la réalité, de faire de ses faiblesses des qualités. Ce type de comportement revient dans le portrait du colonisé dressé par les tiers-mondistes. Une autre illusion concerne la conquête de la responsabilité ministérielle, gage qu'un jour il n'y aura plus «ni vainqueurs, ni vaincus». Les exclusions de la vie économique et politique sont confirmées par la Confédération qui n'est pas un pacte entre deux nations, mais bien le prolongement de l'Acte d'Union et de l'asservissement de la nation minoritaire.

Par le jeu des structures présent au sein d'une société, la double infériorité économique et politique entraîne nécessairement une atrophie de la culture nationale, processus qui illustre le caractère global du problème canadien-français. Ne pouvant se prolonger dans les sphères économique et politique, la pensée canadienne-française est coupée de la réalité. Elle se sclérose, cultivant les illusions et sombrant dans le mimétisme. Le Canadien français perd son esprit créateur et son goût pour la liberté. L'état de servitude de la nation affecte le comportement des individus. À la suite de Lionel Groulx, ces intellectuels observent un dédoublement de la personnalité chez le Canadien français, une dualité qui s'explique par la superposition des structures canadiennes-anglaises à son appartenance nationale distincte. À ce dualisme politique s'ajoute un dualisme culturel causé par l'attitude de l'élite canadienne-française qui, plutôt que de créer une culture originale, préféra se tourner vers les cultures française, anglaise, américaine ou canadienne-anglaise, condamnant ainsi le Canadien français à subir un colonialisme intellectuel humiliant et à souffrir d'un vide culturel qui, ajouté au dualisme politique, le plonge en pleine ambiguïté identitaire. Ils observent aussi un profond complexe d'infériorité qui se traduit par une honte de soi et une volonté de s'assimiler à la société canadienne-anglaise, l'assimilation étant ici moins le fait de perdre sa langue maternelle que de perdre le sentiment d'être distinct. Selon cette définition, l'intellectuel francophone prônant le pancanadianisme et croyant en une nation canadienne unique, biethnique et biculturelle a changé de nationalité : chez les tiers-mondistes, il sera présenté comme un intellectuel colonisé.

C'est à la suite de ces historiens que les tiers-mondistes présentent la Conquête comme le moment initial de la dépossession, enlevant au peuple conquis tout moyen de façonner son milieu à son image et entraînant inévitablement sa dépersonnalisation. La dynamique dépossession-dépersonnalisation qu'ils présentent doit beaucoup à la représentation de la société comme un tout systémique que développe Séguin dans ses *Normes*. Superposant au schéma interprétatif séguiniste la grille d'analyse anticolonialiste, les tiers-mondistes insistent davantage sur l'impact psychologique de la Conquête, sur le traumatisme qu'elle provoque chez l'être collectif, aspect de leur pensée en continuité avec celle de Groulx. Pour l'École historique de Montréal, la nation canadienne-française est toujours dans la même durée politique qui débute avec la Conquête. À cette interprétation, les tiers-mondistes ajoutent que le Canadien français est maintenu dans la même «durée psychologique». La naissance de l'être québécois passe par une reconquête économique et politique dont l'École historique de Montréal a démontré l'importance, mais aussi par une reconquête de sa personnalité. Maurice Séguin et ses collègues ont tenté d'expliquer la situation canadienne-française à partir des facteurs extérieurs à l'homme canadien-français. Ces explications étant acquises, les tiers-mondistes portent leur regard ailleurs et tentent d'expliquer la situation de la nation à partir de l'intériorité de l'individu.

Les tiers-mondistes intègrent à leur discours l'analyse de la dynamique interne de la société qu'expose Maurice Séguin et sur laquelle il s'appuie pour postuler la nécessité de l'indépendance nationale pour permettre le plein épanouissement de la nation et des individus la composant. L'indépendance nationale, qui est un bien en soi, ferait du Québécois un être majoritaire, évoluant au sein d'une situation structurelle normale. Au sein de la Confédération, la nation canadienne-française subit ce que Séguin nomme une «oppression essentielle». Elle ne peut agir par elle-même, son agir collectif est remplacé par celui de la nation canadienne-anglaise, la coupant ainsi du réel et par le fait même des défis et des expériences que vit normalement une nation en agissant par elle-même. La nation, comme le disent les tiers-mondistes, est placée à l'écart de l'histoire. Toute privation d'indépendance est synonyme d'oppression. Malgré le fait qu'ils posent la nécessité de l'indépendance nationale, les historiens de l'École historique de Montréal croient, du moins dans les années cinquante, qu'il est peu probable que la nation y accède. Les Canadiens français doivent être lucide face à leur situation de minorité au sein du Canada afin d'aménager avec un maximum d'efficacité leur survivance et ainsi «se réserver l'espérance». Ils doivent rejeter leurs illusions et réaliser l'importance du

décalage de leur société face à la réalité occidentale. Le nationalisme de ces intellectuels ouvre sur l'avenir, sur un idéal à réaliser plutôt qu'un à préserver. Il aspire autant à l'épanouissement de l'individu que de la nation, l'individu étant lié au sort du groupe sans toutefois s'y diluer, type de rapport que tentent aussi de penser les tiers-mondistes québécois. Comme l'affirme Léon Dion, cette pensée nationaliste réinsère la dimension collective dans le cheminement de la modernité. Les tiers-mondistes reprennent l'essentiel de l'interprétation de l'École historique de Montréal du passé canadien-français, tout en refusant son pessimisme quant à son devenir à long terme. Ils posent la situation canadienne-française comme un problème global, sans toutefois se résigner à se plier à un déterminisme des structures. Ces intellectuels reprennent en quelque sorte le volontarisme présent dans la pensée de Groulx, un volontarisme qui a été actualisé avant eux par André d'Allemagne et Raoul Roy.

André d'Allemagne est un autre penseur nationaliste dont les écrits et l'action ont favorisé l'émergence du discours étudié, entre autres en dépouillant de son pessimisme la vision du devenir de la nation canadienne-française présentée par l'École historique de Montréal. Pour le théoricien du RIN, l'indépendance est possible dans un avenir rapproché et il faut montrer au peuple qu'elle est une hypothèse valable. D'Allemagne reprend l'interprétation du passé développée par Maurice Séguin et ses collègues et y intègre le vocabulaire de la décolonisation, vocabulaire que Raymond Barbeau avait commencé à diffuser au Québec en fondant en 1957 l'Alliance laurentienne et la revue *Laurentie*. La Confédération est perçue par d'Allemagne comme un prolongement de la Conquête, mais aussi comme une tentative du colonisateur de voiler une situation d'oppression. D'Allemagne, comme ses prédécesseurs, observe la dualité et l'incertitude identitaire du Canadien français causées par la Confédération. Cette ambiguïté est selon lui recherchée par le colonisateur qui désire faire oublier au colonisé son existence en tant que groupe distinct. La violence et la contrainte sont ainsi remplacées par la confusion. Le régime colonial se donne un air libéral pour mieux soumettre le colonisé : il s'agit d'un «colonialisme de gentlemen», entre Blancs, entre peuples ayant un niveau de vie élevé. Cette façon de présenter la spécificité de la situation coloniale canadienne-française revient dans l'idéologie étudiée.

D'Allemagne reprend les réflexions de ses devanciers sur le comportement et les attitudes du Canadien français, relevant chez lui un complexe d'infériorité, une honte de soi, une tendance à la passivité et une ambiguïté identitaire. Son apport se situe surtout dans le fait d'exposer ces

attitudes en utilisant le vocabulaire de l'idéologie tiers-mondiste, annonçant ainsi la démarche des intellectuels près de *Parti pris*. Sous sa plume, ces comportements deviennent des symptômes du colonialisme, ils s'expliquent par le fait que toute l'histoire de la nation s'est déroulée en régime colonial. Le Canadien français a développé une mentalité de perpétuel vaincu, il a intériorisé la Conquête au point de ne plus être conscient de son asservissement. Il craint les responsabilités qu'implique la liberté, il a peur de vivre : il faut donc le convaincre de la nécessité de cette liberté fondamentale qu'est l'indépendance, la pleine liberté de l'individu passant par celle du groupe. D'Allemagne reformule le volontarisme goulxiste et certains aspects de sa conception métapolitique. Il insiste sur la nécessité de l'éducation populaire et d'un changement des mentalités pour mener le peuple à l'indépendance nationale, la prise du pouvoir par un parti indépendantiste n'étant pas suffisante pour briser la mentalité coloniale des Canadiens français. Pour le théoricien du RIN, ce sont les hommes qui font l'Histoire et la volonté d'un peuple est plus forte que le poids des structures, ce que la révolution cubaine et les mouvements de libération africains semblent alors démontrer.

Une fois le peuple politisé et conscient de sa situation, la prise du pouvoir par l'opposition idéologique au régime sera possible. Le théoricien du RIN insère la lutte pour la libération nationale dans le mouvement de la décolonisation, proposant ainsi un nationalisme humaniste et ouvert sur l'universel, dépassant le particularisme dans lequel s'isole selon lui le nationalisme traditionaliste. Toutefois, il ne va pas jusqu'à affirmer que la situation canadienne-française requiert une démarche décolonisatrice similaire à celle des pays colonisés du tiers-monde. La libération nationale doit se faire dans la légalité, sans violence. Les tiers-mondistes du groupe *Parti pris* ne se résoudront jamais à refuser tout recours à la violence comme moyen de libération, posant cependant plusieurs conditions à son utilisation. Contrairement à ces jeunes révolutionnaires, d'Allemagne et le RIN utilisent le vocabulaire de l'idéologie tiers-mondiste surtout pour préciser la condition du Canadien français, se réclamant peu de ses théoriciens.

Le dernier précurseur dont nous avons traité, Raoul Roy, présente aussi la situation canadienne-française comme analogue à la situation des pays colonisés. Le fondateur de l'Action socialiste pour l'indépendance du Québec (ASIQ) se réclame davantage que d'Allemagne des penseurs tiers-mondistes d'outre-mer, découvrant chez eux un nationalisme de gauche. La pensée de Roy en est une de transition, abordant des thèmes comme la décolonisation, l'indépendance et le socialisme, tout en étant fortement imprégnée par le nationalisme canadien-français radical des

années trente et les idées de Lionel Groulx, ce qui fait de lui un des passeurs possibles de la structure de pensée du chanoine vers les partipristes. Roy pose l'indépendance nationale comme une nécessité, reprenant l'argumentaire de l'École historique de Montréal tout en voyant dans son interprétation pessimiste du devenir de la nation une source d'immobilisme. Pour Roy, les mouvements de libération africains et la révolution cubaine montrent que tout peuple audacieux peut reconquérir sa liberté. Dans les pages de sa *Revue socialiste*, Roy réfléchit sur les limites de l'action électorale et évoque la possibilité de sortir des cadres de la légalité. Il songe à l'utilisation d'une violence symbolique, à la nécessité de lier action idéologique et coups d'éclat pour frapper l'imaginaire du peuple et lui faire prendre conscience de sa condition. Il contribue à la radicalisation du discours de l'avant-garde indépendantiste.

Son apport le plus important à l'idéologie analysée est d'avoir joint la question sociale et la question nationale. En fusionnant indépendantisme et socialisme, Raoul Roy crée un composé idéologique que radicaliseront les jeunes révolutionnaires québécois. L'indépendance devient l'expression d'une volonté de libération totale. Son nationalisme prime son socialisme, ce dernier étant néanmoins présenté comme un outil indispensable à la libération globale de la nation. Il propose un socialisme modéré, ne visant pas l'abolition de la propriété privée. Il développe l'idée d'une «voie québécoise du socialisme», insistant sur le fait que le socialisme doit prendre sa source dans la nation et tenir compte de la dimension culturelle, occultée par le socialisme classique. Par la construction d'un socialisme adapté à la situation et aux besoins du Canadien français, l'épanouissement de sa culture sera assuré, la soustrayant à la pression uniformisatrice du capitalisme. Par ces préoccupations, Roy annonce l'utopie tiers-mondiste d'un «socialisme québécois». Afin de combiner libération sociale et libération nationale, Roy présente la nation canadienne-française comme une «classe ethnique», comme une «nation presque entièrement prolétarisée». Cette représentation de la société lui permet de décrire l'indépendance comme une libération nationale et sociale, qui trouvera sa pleine réalisation dans l'établissement d'un régime socialiste. Cette idée de «classe ethnique» revient dans le discours tiers-mondiste étudié.

Ce survol en quatre temps de l'évolution du nationalisme au Québec montre que les préoccupations des tiers-mondistes québécois, notamment identitaires, ne sont pas complètement nouvelles, qu'ils radicalisent et reformulent celles de leurs précurseurs à l'aide d'un vocabulaire nouveau. Ils posent toujours la question nationale, mais différemment. L'originalité du discours tient davantage à l'utopie projetée, qui est fortement imprégnée par une réflexion sur l'identité, et

les moyens proposés pour la faire advenir. Ces intellectuels vont plus loin qu'André d'Allemagne et Raoul Roy, qui utilisent eux aussi le vocabulaire de la décolonisation, en affirmant qu'à une analogie de situation avec les pays colonisés du tiers-monde doit correspondre une analogie de moyens³. L'action collective appelée nécessite un peuple conscient de sa situation. Une grande partie des écrits de ces intellectuels porte sur les stratégies à suivre pour désaliéner le peuple puisque sans lui, rien ne peut changer. Le portrait du colonisé québécois s'inscrit dans cette démarche de désaliénation. Il s'agit de faire un état des lieux, d'explorer l'être colonisé pour comprendre son mal-être, y débusquer les effets du colonialisme et y trouver ce qu'il recèle d'authentique, base sur laquelle sera fondé l'être québécois. En dressant ce portrait, il s'agit de constater l'ampleur de l'aliénation de cet homme afin de mieux définir l'action à entreprendre, mais aussi de montrer au Canadien français son vrai visage, individuel et collectif, de lui faire prendre conscience de ses carences et de le mener à vouloir reprendre possession de lui-même et de son milieu. Puisque dire une situation contribue à la transformer, dresser ce portrait devient une forme d'action, un moyen d'activer la naissance du nouvel homme québécois.

Pour les tiers-mondistes partipristes, le Canadien français montre plusieurs des symptômes relevés chez l'être colonisé par les théoriciens tiers-mondistes que sont Albert Memmi, Frantz Fanon et Jacques Berque. Il est toutefois évident que la situation coloniale canadienne-française est particulière. Colonie de peuplement arrêtée dans son développement par la Conquête, le Québec forme une société inachevée partageant plusieurs caractéristiques spécifiques aux colonies d'exploitation. Il forme une société de l'entre-deux, une société colonisée participant aux valeurs et à la richesse de l'Occident. Les tiers-mondistes québécois doivent donc adapter l'idéologie tiers-mondiste originale à la réalité canadienne-française. C'est en explorant la spécificité de sa condition que le groupe pourra la dépasser, sa démarche décolonisatrice devant être adaptée à sa situation. Une de ses spécificités est son haut niveau de vie qui dissimule son état d'asservissement. Être opprimé sur une terre de richesse n'atténue pas les conséquences psychologiques de l'oppression. À la suite d'Albert Memmi, les tiers-mondistes québécois affirment que toute domination est relative et spécifique, que l'on n'est pas dominé dans l'absolu, mais bien par rapport à quelqu'un. Les symptômes typiques de l'être colonisé

³ Daniel Latouche, *Une société de l'ambiguïté : libération et récupération dans le Québec actuel*. Montréal, Boréal Express, 1979, p. 90.

peuvent donc être observés chez les individus d'une société industrialisée et vivant dans des conditions matérielles enviables.

Une autre particularité de la situation coloniale canadienne-française est de vivre, comme le souligne André d'Allemagne, sous un «colonialisme de gentlemen». Ce colonialisme voilé s'explique par la faiblesse du colonisateur canadien-anglais, lui-même dominé par l'impérialisme américain. Le colonisateur véritable est donc l'Amérique anglo-saxonne. Le Canada anglais, conscient de sa faiblesse, met en place, avec la Confédération, un colonialisme mitigé qui est basé sur la dépersonnalisation du colonisé. Il crée une situation d'asservissement où le Canadien français a suffisamment de pouvoirs pour oublier que son peuple n'est pas vraiment libre et assez de confort matériel pour se leurrer sur sa situation de prolétaire colonisé. Le Canadien français n'arrive pas à saisir que ce qu'il croit être sa liberté est en fait celle de l'Autre, celle du Canadien anglais. Ce colonialisme mitigé pousse les tiers-mondistes québécois à insister davantage sur les carences identitaires et la psychologie du colonisé, que sur la dimension économique, sans l'évacuer naturellement. Toute domination étant relative et spécifique, les tiers-mondistes s'appliquent à démontrer que, malgré son niveau de vie élevé, la dépersonnalisation du Canadien français prend sa source dans sa dépossession, dans son exclusion de la vie économique et politique causée par la Conquête.

C'est à partir du couple dépossession-dépersonnalisation que les tiers-mondistes tentent de comprendre les effets du colonialisme sur la personnalité du colonisé, qu'ils théorisent l'aliénation coloniale. Lorsque les tiers-mondistes analysent les carences de l'être colonisé, ils utilisent la notion d'aliénation dans son sens hégélien qui renvoie à l'idée de ne plus s'appartenir, d'être étranger à soi-même et à son milieu, sentiment d'étrangeté qu'exprime Gaston Miron dans sa poésie. Aliéné dans sa conscience et son identité, l'être colonisé l'est aussi au niveau économique, dans son travail, l'aliénation dans son sens marxiste s'ajoutant à la difficulté d'être qu'implique son sens hégélien. La dépossession est à la source de cette dépersonnalisation car elle vient couper l'être dépossédé de son milieu. Avec la Conquête, le Canadien français perd tout contrôle sur son milieu de vie. Déconnectée du réel, n'agissant plus par elle-même, n'ayant plus de responsabilité, n'affrontant son quotidien que par la médiation de l'Autre, la société canadienne-française se sclérose. Incapable de façonner son milieu à son image puisqu'elle n'a plus de maîtrise sur les choses, elle voit son milieu prendre le visage de l'Autre. Ce phénomène s'accélère avec l'industrialisation et l'urbanisation qui sont menées par le colonisateur et qui

forcent le Canadien français à quitter ses terres et l'agriculture où il s'était réfugié pour devenir prolétaire en ville. Un sentiment d'inconfort tenaille le colonisé, un sentiment d'être de trop. Ce malaise est surtout ressenti à Montréal, qui, par son architecture et son visage anglais, témoigne de la dépossession du Canadien français et de la supériorité des Canadiens anglais. Le Canadien français est en exil chez lui, évoluant dans un milieu auquel il ne peut plus s'identifier, à moins de prendre les traits de l'Autre. Lentement, le lien social se dissout, la société s'atomise puisque le colonisé ne voit plus de traces de son action, de sa propre existence en tant que groupe. L'individu se replie sur son intérêt personnel, étant seul et impuissant devant la domination anglophone et un monde qui lui est étranger. La nation canadienne-française ne se reconnaît plus comme un groupe distinct, ne possédant qu'un «État culturel» que le colonisateur lui a concédé par la Confédération. Un tel État ne lui donne pas les outils pour pouvoir se reconnaître comme une réalité politique, sociale et économique : la nation n'est alors qu'une donnée culturelle.

La dépossession est perçue par les tiers-mondistes québécois comme une mise à l'écart de l'histoire. Étant au monde uniquement par la médiation de l'Autre, le colonisé est exclu du temps historique, temps vécu, défini par l'action de l'homme sur la nature. Hors des chantiers du monde, les actions du colonisé ne portent plus à conséquence, il n'a plus de responsabilité historique ou sociale. Il sombre dans la passivité et en vient à ne plus réclamer sa participation active à l'histoire. Le colonisé devient objet de l'histoire, il est cantonné dans un temps biologique où rien ne lui arrive, où le temps passe sans que rien ne change. Le peuple canadien-français vit un éternel recommencement, il ne se réinvente pas, se contentant de survivre. Le colonisé a le sentiment d'être issu du néant, de ne pas avoir d'histoire, ni de mémoire, et son milieu, dépouillé de toute trace de son existence, lui confirme cette impression. N'ayant rien vécu par lui-même, la seule histoire qu'il connaît est formée de mythes, ou appartient à l'Autre. Pour pouvoir agir sur l'histoire, la nation doit être indépendante, être au monde par elle-même. C'est «l'événement collectif», le soulèvement du peuple qui marquera son entrée dans l'Histoire : tant que la décolonisation n'a pas eu lieu, l'homme d'ici reste en sursis, bloqué dans le temps «d'avant la révolution».

La dépossession retire au groupe tout moyen d'agir sur l'histoire et entraîne la dépersonnalisation de l'individu en lui enlevant la possibilité de forger son milieu à son image. Le Canadien français n'est plus en mesure de se réaliser en transformant les choses qui l'entourent selon ses besoins et ses désirs. Lorsque l'industrialisation et l'urbanisation le forcent à sortir de

l'agriculture et à s'installer en ville, il se retrouve dans un monde qui s'est formé sans lui, il est plongé dans la civilisation anglo-saxonne sans avoir les moyens de s'adapter à cette réalité, sans pouvoir s'approprier des éléments de cette civilisation en vue de les intégrer à sa personnalité collective. Les structures de sa vie économique, les signes, la technique et la technologie formant son quotidien lui sont imposés, pensés et produits par et pour d'autres. Le colonisé est donc lentement digéré par cette culture étrangère qui façonne sa réalité. Le Canadien français se dissout lentement dans l'univers de l'Autre, prenant goût au confort matériel que lui offre cette civilisation. Dépersonnalisé, l'être colonisé croit que cet univers culturel est le sien et que les préoccupations du colonisateur sont aussi les siennes, accentuant ainsi sa dépossession. Le Canadien français va jusqu'à faire de sa condition de minoritaire au sein du Canada une vocation historique, se croyant indispensable à la réalisation de l'être canadien, sans comprendre qu'il brime la réalisation de son être propre pour que le colonisateur puisse réaliser le sien.

S'identifier ainsi aux préoccupations de l'Autre découle d'une altérité envahissante, autre signe de la dépersonnalisation de l'être canadien-français relevé par les tiers-mondistes québécois. Ressentant confusément son inadéquation avec son milieu et étant convaincu de son infériorité, le Canadien français en vient à s'identifier au colonisateur. Incertain de son identité, il laisse l'Autre prendre place dans sa conscience, il intériorise la représentation de lui-même que lui projette le colonisateur. Cette représentation négative est axée sur les thèmes de la paresse et de l'incompétence et permet ainsi au colonisateur de justifier moralement sa domination. En acceptant cette représentation de lui-même, le colonisé en vient progressivement à l'intégrer à sa personnalité, à se faire tel que le colonisateur le perçoit. Le colonisé fait sien le regard de l'Autre, son identité se résume à celle que lui attribue le conquérant puisqu'il est incapable de se définir par lui-même. Devant le dynamisme de la société canadienne-anglaise, sa réussite et son prestige qui contrastent avec sa condition de dépossédé, le colonisé canadien-français valorise la culture et le mode de vie du colonisateur. Ses valeurs sont tenues en estime et sa langue devient un symbole de réussite et de compétence. L'ambition première du colonisé est de ressembler à son colonisateur, jusqu'à disparaître en lui. Il est fasciné par l'Autre et craint de lui déplaire, ce qui engendre chez lui, lorsqu'il désire s'affirmer, une hésitation à passer à l'acte, à poser des gestes concrets. Cette révolte passagère du colonisé est souvent exorcisée par des gestes symboliques, par la littérature ou par de grands discours enflammés.

Cette fascination pour le colonisateur a pour corollaire un mépris de soi, le colonisé préférant se voir comme l'unique responsable de sa condition plutôt que d'en accuser le conquérant, évitant ainsi tout affrontement avec ce dernier. Le Canadien français est son propre bourreau. Ce comportement masochiste s'accroît avec la Confédération, le colonisateur devenant alors un compatriote. La «haine originelle» qu'a pu ressentir le Canadien français au moment de la Conquête devient alors illégitime. Cette culpabilité devant la situation nationale est intensifiée par une culpabilité religieuse causée par une éducation catholique axée sur la pureté, la soumission, l'idée de Rédemption et le refus d'un monde trop matériel. Cette morale présente la richesse comme inévitablement coupable. Dès lors, si un malheur survient à l'individu ou à la nation, c'est que l'on a buté sur la matière. Le problème national devient un problème religieux : les malheurs de la nation lui sont dus et sont voulus par Dieu pour la grandir. Cette culpabilité généralisée confine le Canadien français dans sa dépossession, l'éloignant encore davantage de la vie économique et politique.

Ce sentiment de honte est surtout présent chez l'élite et les tiers-mondistes québécois voient dans l'idéologie de *Cité libre* un exemple de cette intériorisation du regard de l'Autre. Les citélibristes prônent «l'intégration lucide» à la nation canadienne-anglaise : le gouvernement central est alors présenté comme l'incarnation de l'honnêteté et du progressisme alors que celui du Québec, contrôlé par Duplessis, est considéré comme statique et arriéré. Pour reprendre possession de lui-même, le Canadien français doit expulser l'Autre de sa conscience, il doit refaire l'unité en lui-même. La notion de catharsis présente dans le discours étudié explique la thématique du meurtre de l'Autre récurrente dans la littérature produite par les tiers-mondistes québécois près de *Parti pris*. Il s'agit d'être en mesure de se définir par soi-même plutôt que de voir son identité être imposée de l'extérieur. Une fois que le colonisé aura refait l'unité en lui-même et qu'il aura repris la maîtrise de son destin, il pourra vivre une altérité positive, il pourra aller à la rencontre de l'Autre qui sera alors son égal.

Comme plusieurs intellectuels nationalistes avant eux, les tiers-mondistes observent une ambiguïté identitaire chez leurs compatriotes, autre symptôme de la dépersonnalisation du Canadien français qui est causé par un colonialisme mitigé et les structures canadiennes qui sont à sa base. L'homme d'ici est divisé en lui-même, ne sachant pas s'il est Canadien, ou Canadien français, ni ce que ces expressions signifient vraiment. Il voudrait participer à la société canadienne en tant qu'être égal, tout en conservant une certaine spécificité, situation que les

structures en place rendent improbable puisqu'elles sont contrôlées par le majoritaire. Le Canadien français n'a pas conscience que dans ce cadre structurel, la réalisation de l'être canadien se fait nécessairement au détriment de la réalisation de son être propre. Il continue à croire qu'il peut être à la fois Québécois et Canadien, et que la meilleure façon d'être Québécois est d'être un «bon Canadien». L'ambiguïté tient dans le fait qu'il refuse de s'assimiler complètement tout en niant la nécessité de s'émanciper globalement par l'indépendance. Par admiration pour le colonisateur ou par crainte de la liberté, le Canadien français refuse de voir qu'il doit faire un choix. Comme nous l'avons vu, Jean Bouthillette présente le Canadien français comme un être écartelé au sein de l'univers bicéphale qu'est le Canada. Avant la Conquête, le Canadien français se dénommait «Canadien», identité complète où sa part «canadienne» et sa part «française» ne faisaient qu'une. Depuis que le colonisateur a pris le nom de «Canadien», sa part «canadienne» est devenue autonome face à sa part «française» : il est alors devenu «Canadien français». L'identité canadienne forgée par le colonisateur à la suite de la Confédération est assez abstraite pour que la langue n'y soit qu'une identité seconde, alors que pour le Canadien français, elle est une part fondamentale de son identité. La part «canadienne» de son être, qui a pris les traits de l'Autre, s'éloigne progressivement de sa part «française». Il ne peut conserver ces deux parties de lui-même qui s'opposent, il doit s'amputer de sa part «canadienne», supprimer l'être minoritaire canadien-français pour retrouver une certaine cohérence identitaire en fondant l'être majoritaire québécois.

Le Canadien français est donc un être de l'entre-deux. Incertain de son identité, il est aussi ambivalent dans l'action, symptôme illustrant une fatigue culturelle qui est commune aux individus et aux sociétés colonisés. Comme l'a décrite Hubert Aquin, cette ambivalence est liée à la fluctuation de la volonté du colonisé de se maintenir comme culture globale. Le fatigué aspire en même temps à l'affirmation nationale, puis à céder à cette même fatigue et à laisser sa culture devenir simple folklore. Il prône dans un même discours le renoncement et l'ambition, la révolution et la constitutionnalité. Peuple d'entretenus n'ayant jamais agi par lui-même, les Canadiens français n'ont pas l'habitude du risque et des responsabilités. Devant un choix à faire, une action à entreprendre, le Canadien français hésite et cède à la fatigue historique qu'il reçoit comme un legs du passé. Il n'est pas à l'étape de l'épuisement total, il n'abdique pas totalement, demeurant dans l'entre-deux, sa volonté oscillant entre des périodes de fièvre nationaliste et des moments de silence et de résignation. Le fatigué cherche à fuir son milieu plutôt que de s'y

enraciner et tenter de le transformer. Cette fuite peut être concrète, par l'exil vers un autre pays ou en cherchant à s'assimiler à la société du colonisateur, ou intellectuelle, notamment en s'exilant dans un passé mythique.

Le déni de la réalité et le besoin de compensation sont des comportements historiques du Canadien français et ils sont des signes de sa dépossession et de sa dépersonnalisation, de son incapacité à agir sur le réel et de son mal-être. L'élite et le peuple se détournent de la réalité par des comportements différents. L'élite fuit le réel sur le plan de la pensée, entre autres en élaborant ce que les tiers-mondistes désignent comme le «nationalisme traditionnel», un nationalisme de colonisé puisqu'il n'aspire pas à la libération globale de la nation et se contente de concessions symboliques venant voiler son asservissement. Ayant intériorisé le regard de l'Autre, l'élite doute de la capacité de la nation à vivre par elle-même, une nation qu'elle méprise et qu'elle croit coupable de ses malheurs. Elle s'acharne à nier le présent plutôt que de le transformer, se complaisant dans le verbalisme et le chauvinisme afin de compenser sa honte d'elle-même et de son groupe. Une autre façon de compenser pour un présent vidé de tout sens est de donner au groupe une mission afin de se revaloriser et de se donner un horizon d'attente. Le messianisme, la mission civilisatrice canadienne-française en Amérique du Nord joue ce rôle : ce petit peuple, supérieur par sa vertu, est destiné à évangéliser l'Amérique anglo-saxonne. La nation n'ayant pas les moyens de maîtriser la matière, l'élite va renier la vie matérielle et poser la primauté des valeurs morales où le peuple canadien-français serait au premier rang : «l'essentiel, c'est le ciel», et non ce monde matériel. La religion devient le fondement identitaire principal du Canadien français, la seule chose à laquelle il peut s'identifier. Elle pénètre toutes les facettes de sa vie et lui impose une morale déshumanisante, coupée de la réalité puisqu'elle nie la vie terrestre, seule la vie céleste étant digne d'être vécue. Cette morale nie ses besoins, ses désirs, le menant à développer un profond sentiment de culpabilité face à son incapacité à correspondre à l'idéal de vertu qui lui est imposé.

Coupée de l'économique et du politique, du monde concret, l'élite peut élaborer une pensée détachée de la réalité sans qu'elle ne soit vraiment remise en question. Son idéologie est le résultat d'une dépossession totale, une façon de nier la Conquête et ses effets. Face à un présent qu'elle ne contrôle pas, l'élite se crée un passé idéal où l'Autre n'est pas, un passé où elle dote le Canadien français de fondements identitaires qu'elle ne peut lui donner dans le présent. Elle crée dans le passé un «Nous» idéal, grandiose, modèle de piété et de courage, afin que sa

gloire rayonne jusque dans le présent. La vocation terrienne qu'elle attribue aux Canadiens français est aussi une façon de nier le présent, soit la réalité socio-économique issue de la révolution industrielle. L'élite désire créer, par l'agriculture et la colonisation, un monde parallèle qui serait à l'image du Canadien français. Ce projet, de même que l'identité canadienne-française, est une illusion, reposant sur un passé mythique, une vocation terrienne et une religion que la réalité, avec l'industrialisation et l'urbanisation, érode graduellement.

Alors que l'élite fuit dans la pensée une réalité médiocre, le peuple s'en détourne ou tente de la compenser par des comportements s'inscrivant dans son quotidien. Un de ces comportements compensatoires est la valorisation de l'autorité, religieuse ou civile, qui compense l'impuissance du Canadien français à l'extérieur de sa réalité nationale. L'autorité est omniprésente dans la société canadienne-française et dès l'école, l'individu se voit inculquer les valeurs d'obéissance et de soumission. Il craint l'autorité religieuse et respecte l'autorité politique, ou du moins, il tente de croire à cette autorité qui n'est souvent qu'une façade, comme sous Duplessis où, malgré son côté dictatorial, l'autorité et la Loi camouflaient la corruption. Il s'agit d'une autorité d'impuissant, comme celle du père-tyran qui, diminué et humilié à son travail, devient un despote à la maison. Un autre comportement, souvent représenté dans la littérature tiers-mondiste, est l'abus d'alcool et le refuge de l'homme canadien-français à la taverne. C'est dans ce lieu qu'il tente de rompre avec son quotidien déshumanisant et qu'il fuit le moralisme ambiant. Le Canadien français y change de personnalité et affirme bruyamment sa virilité, l'alcool lui donnant une illusion de grandeur. Il compense aussi sa dépossession par une recherche du luxe criard, du clinquant, utilisant le paraître comme moyen de s'affirmer. Ces objets lui donnent l'illusion de sa réussite et de sa ressemblance avec le colonisateur admiré. Par ces comportements, le colonisé tente de fuir ou de compenser une réalité qu'il croit immuable.

Le dernier aspect de l'aliénation coloniale que nous avons abordé est celui de l'état de la langue comme reflet de la dépossession et de la dépersonnalisation du Canadien français. En percevant la langue comme une blessure, les tiers-mondistes québécois radicalisent le discours de plusieurs penseurs néo-nationalistes, dont Michel Brunet, Jean-Marc Léger et André d'Allemagne. Étant tenue hors de la sphère publique, hors du quotidien, la langue française au Québec se sclérose, ne faisant que traduire la créativité du colonisateur. Pour l'écrivain canadien-français, la langue française est pratiquement étrangère puisqu'elle n'a pu s'enraciner dans sa réalité, être modelée à sa vision du monde. Son langage est donc emprunté, il n'est pas

l'expression de son être authentique. Il est en constante tension avec le milieu qu'il tente de traduire, plutôt que de le nommer. Bombardé par les signes de l'Autre, tant auditifs que visuels, l'homme d'ici voit les structures de son langage faire place aux structures de la langue de l'Autre : il est en quelque sorte atteint dans son âme. Surtout en milieu urbain, le Canadien français grandit dans un environnement de bilinguisme et fait l'expérience continue d'une confusion mentale, deux langues prenant d'assaut son cerveau. L'altérité envahissante atteint ainsi le langage et la pensée, marquant la profondeur de l'aliénation dont souffre le Canadien français, raison pour laquelle le joual est perçu comme le symbole de son aliénation, sa peau noire. L'émergence d'une langue « natale », créatrice et adaptée à l'être authentique québécois, passe par sa réappropriation du milieu et des moyens de le façonner à son image.

Notre dernier chapitre portait sur l'utopie tiers-mondiste et les moyens utilisés pour la faire advenir. Une fois dressé le portrait du colonisé québécois, ces intellectuels s'appliquent à définir l'idéal visé afin de donner sens à l'action. Leur projet est transcendé par une quête identitaire : il aspire à la création d'un nouvel homme québécois et d'une nouvelle société qui correspondra à son être authentique. Après une première période où leur discours est teinté par une volonté de rupture globale avec le passé, où l'identité est perçue comme une construction plutôt qu'un « donné », les tiers-mondistes partipristes vont ressentir le besoin de chercher dans ce passé des repères pour guider l'action à entreprendre. Dans ce deuxième temps, leur conception de l'identité est davantage liée à une recherche du « fondamental », d'un fond d'authenticité que le colonialisme n'a pu corrompre. Cette démarche, axée sur une critique culturelle et visant la construction d'une nouvelle représentation de l'homme d'ici et du groupe, est, dans la deuxième partie de notre cadre temporel, surtout le fait des partipristes près de Pierre Maheu. Une autre tendance s'installe alors dans les pages de la revue, une tendance plus près d'un marxisme orthodoxe et qui s'éloigne de ces considérations culturelles et identitaires pour mettre l'emphase sur l'économique et le social.

Cette nouvelle perception de soi que cherchent à édifier les tiers-mondistes partipristes est symbolisée par une rupture sémantique, un passage du Canadien français au Québécois. L'identité canadienne-française est un échec, elle est fondée sur la mystification en plus d'être largement définie par l'Autre dont elle a fait une part d'elle-même. Il faut reconnaître lucidement cet échec afin de transformer cette réalité. Se percevoir comme Québécois devient un signe de rupture qui, au début de la période étudiée, est sans nuance : les tiers-mondistes partipristes

croient alors en une «naissance fulgurante» de l'homme québécois. Le passé devient un temps ancien et mort, ayant un autre nom et d'autres frontières. Se dire Québécois, c'est s'amputer de sa part «canadienne» pour fonder une nouvelle réalité qui sera celle d'un pays, d'un tout cohérent, et non celle d'une partie asservie d'un ensemble étranger. Cette repossession du milieu rendra possible la repossession de soi, les objets entourant l'homme d'ici devenant des instruments de sa personnalisation. Le pays devenant le lieu de tous les possibles, le Québécois pourra s'émanciper, évoluer au rythme des défis quotidiens qu'il affrontera désormais par lui-même. L'identité québécoise est donc un projet, il est impossible de la dire au présent, elle est en cours de création. Elle se définit par sa langue et sa volonté d'être, tout individu choisissant de participer à sa réalisation étant Québécois. Alors que l'identité canadienne-française prenait sa source dans le passé, l'identité québécoise est fondée dans le futur, elle s'enracine dans une réalité en suspens. À l'exil dans le passé on oppose l'exil dans l'avenir, un exil positif, utilisant le désespoir comme moteur de l'agir. En décrivant un Québécois personnalisé et maître de son destin, ces intellectuels donnent au peuple une image positive de lui-même, une image qui, en faisant pression sur le réel, contribue à le transformer. Le Québécois tel que projeté devient un «contre-mythe», s'opposant au mythe du Canadien français incompetent et fainéant diffusé par l'Autre.

La littérature tiers-mondiste s'applique à créer ce nouvel homme québécois en le décrivant et en lui octroyant un imaginaire. En plus de fonder le pays par la parole, la littérature a aussi une fonction démystificatrice, plaçant le peuple devant une image de lui-même pour le forcer à se voir tel qu'il est. Pour les écrivains tiers-mondistes, écrire en situation coloniale c'est exprimer un mal-être, le sien et celui du groupe. Écrire vrai dans cette situation d'aliénation ne peut être que mal-écrire et ainsi témoigner de la situation vécue par le groupe, c'est écrire à même l'altérité envahissante qui affecte tout l'être canadien-français. L'écrivain, en tant qu'intellectuel, a un rôle à jouer dans la libération de son peuple, surtout que l'avenir de son œuvre dépend de l'émancipation du groupe et de sa culture. La thématique de la dépossession et de l'appartenance développée par la génération de l'Hexagone devient, avec la génération partipriste, une problématique : il y a passage d'une «parole poétique» à une «parole politique». L'écriture supplée le politique alors incapable d'incarner la conscience de l'identité nationale. Il ne s'agit pas pour ces écrivains d'un embrigadement de la littérature, mais plutôt de défendre leur liberté

individuelle qui est brimée par la situation coloniale, une liberté qui ne sera retrouvée que par la libération de tous.

La littérature, et plus spécialement la poésie, participe à la fondation de l'homme québécois en affirmant son inexistence : il s'agit de dire que l'on n'existe pas, et par cette constatation, fonder une présence, acquérir un nom. La poésie met en scène la démarche de repossession de soi et du pays à la base de la décolonisation, elle s'applique à illustrer la destruction de l'être aliéné et la création d'un homme et d'un pays nouveaux. Le poète vit d'images que d'autres rendront réelles, il prospecte les possibles, la révolution nécessitant autant le réalisme que le mythique. Il nomme le pays, autant le pays réel que celui à naître, afin de se l'approprier, de lui donner un visage familier et ainsi attribuer à l'homme québécois un espace où s'enraciner. Cette réappropriation passe par l'image de la femme-pays, présente entre autres dans la poésie de Gaston Miron et de Paul Chamberland, mais aussi dans le roman *Prochain épisode* d'Hubert Aquin, où le pays prend le visage de la femme aimée. À cette image littéraire positive s'oppose celle de la femme-ennemie, qui peut représenter le colonisateur ou une autre facette de l'aliénation coloniale. La femme-ennemie subit la violence virile et libératrice de l'homme canadien-français, son corps est souvent le «lieu» de l'attentat libérateur, de la violence cathartique.

Certains romans, comme *Le cabochon* d'André Major, sont centrés sur le thème de l'épreuve initiatique et mettent en scène un personnage qui en vient à assumer son aliénation. D'autres œuvres, comme *Le cassé* de Jacques Renaud ou *La ville inhumaine* de Laurent Girouard, sont à dominances négatives, cherchant à faire prendre conscience au lecteur qu'il est opprimé en décrivant la laideur du milieu et en dévoilant les comportements du colonisé. Par le thème de la mort à soi-même, présent entre autres dans *La ville inhumaine* et *Prochain épisode*, les auteurs montrent la nécessité de «tuer» le Canadien français pour permettre la (re)naissance du Québécois. Ils montrent aussi tout ce qu'il y a de pénible dans le fait de poser un tel geste de rupture, de se couper d'une partie de soi-même afin de pouvoir s'épanouir. L'ambivalence et l'incohérence des personnages de ces œuvres illustrent celles du Canadien français. Ces romans excèdent le littéraire, ils renvoient le lecteur à sa condition de colonisé, à sa réalité, lui démontrant que la transformation de sa situation passe par une action collective. Cette littérature se présente comme une action par dévoilement, reprenant l'idée sartrienne que *dire* une situation contribue à la changer. Elle repose sur l'idée que le lecteur, devant son image, sera forcé de

l'assumer ou de se changer. C'est ce qui fait dire aux tiers-mondistes partipristes que la parole a une valeur démystificatrice, que la littérature peut avoir fonction de catharsis. En mettant en scène des êtres profondément aliénés dans une réalité qui renvoie à celle du lecteur, dans un univers où il lui apparaîtra évident que ce qu'il lit n'est pas pure fiction, le lecteur ne pourra que prendre conscience de cette réalité et, par honte ou par révolte, vouloir agir pour la transformer. La poésie participe aussi à cette littérature démystificatrice en s'inscrivant dans le réel. Le poète tente d'agir sur la conscience du lecteur en se mettant en scène, dévoilant le mal-vivre du groupe en exprimant le sien, sa situation individuelle étant liée à la condition commune. Le «je» devient alors collectif. Une véritable littérature ne pouvant émaner d'un peuple aliéné, le poème en situation coloniale naît donc dégradé. Dès lors, le poème, parce qu'illisible, mutilé, témoigne de la situation vécue par le groupe, il dévoile au monde une situation d'oppression.

L'utilisation du joul en littérature s'inscrit dans cette volonté de dévoiler l'aliénation coloniale, d'ancrer la littérature dans la réalité. En utilisant le joul, l'écrivain affirme sa solidarité avec le peuple. Il tente de lui donner la parole et de le mener à ne plus avoir honte de son langage, mais d'avoir honte des conditions de vie qui lui sont imposées et qui conditionnent l'état de sa langue. Le joul devient politique, il est une dénonciation des structures en place. L'utilisation du joul en littérature vise à montrer les effets du colonialisme qui touche le Canadien français jusque dans sa langue. Il ne s'agit pas pour ces écrivains d'inventer une langue inédite mais de dévoiler une situation insoutenable afin de pousser le lecteur à l'action. À cette fonction cathartique s'ajoute une autre dimension : le joul est le signe d'une québécoité, il marque une différence avec la littérature française. Son utilisation en littérature est une façon d'assumer ses origines. Pour les tiers-mondistes partipristes, le joul contient en lui une part d'authenticité qu'il faut conserver, il est un début d'identité, ce qui illustre le passage vers une conception de l'identité comme ayant une part de «donné», et non plus comme étant une pure construction.

Le joul est un signe de la particularité québécoise en Amérique. L'homme d'ici est un être nord-américain, mais, étant issu d'ailleurs, il sera toujours un Nord-Américain différent⁴. Nous avons démontré que pour les tiers-mondistes étudiés, l'identité québécoise projetée passe par une rééquilibration, une synthèse des composantes identitaires de l'homme d'ici, soit son américanité et sa francité. Le Canadien français glorifiait sa francité pour mieux nier son américanité, désirant s'isoler du reste du continent. Le Québécois doit accepter son appartenance

⁴ Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 294.

continentale puisqu'elle fait partie de sa réalité culturelle. Il est de France et d'Europe par son origine, sa langue et sa culture, mais d'Amérique par son économie, sa technique et ses habitudes de vie. S'il n'assume pas cette réalité, il demeurera un être divisé sur lui-même, et s'il intègre son américanité au prix de sa francité, il perdra sa singularité et ne fera qu'exprimer en français un contenu américain. Cette rééquilibration des composantes identitaires de l'homme d'ici nécessite de repenser l'espace qu'occupe la francité au sein de son identité. Il doit se forger une identité culturelle propre à laquelle il pourra intégrer des influences extérieures, françaises ou autres. Les échanges entre le Québec et la France se feront entre égaux, entre deux instances d'une francité mondiale. En synthétisant son américanité et sa francité au sein de son identité, le Québécois englobera l'ensemble de sa réalité culturelle, il sera pleinement et authentiquement lui-même.

Puisque le Québécois est un être nord-américain singulier, que la civilisation anglo-saxonne n'est pas complètement la sienne, il doit élaborer une façon bien à lui de vivre l'Amérique, créer une société nord-américaine originale correspondant à ses besoins et à sa vision du monde. C'est ce que recherchent les tiers-mondistes lorsqu'ils esquissent ce que serait un «socialisme québécois». Comme nous l'avons souligné, pour ces intellectuels, la révolution ne sera accomplie qu'une fois le socialisme établi dans un Québec indépendant, un socialisme autogestionnaire et adapté à sa réalité. Vouloir faire du Québec une société socialiste est une façon de prolonger la singularité du Québécois dans ses institutions, de proposer un cheminement différent de celui de la société capitaliste anglo-saxonne. Nous avons insisté sur le souci de ces tiers-mondistes de démontrer qu'une telle société socialiste serait en continuité avec l'être historique du Québécois, qu'il y aurait adéquation entre cet être et la forme politique de la société. Le social et le culturel semblent alors déterminer le politique chez ces idéologues. L'utopie d'un socialisme québécois s'accompagne d'une recherche dans le passé des éléments pouvant être actualisés, elle est présentée comme une reconversion de la tradition, et non comme une rupture totale avec cette dernière. Cette prospection du passé vise à y trouver des repères pour l'action à entreprendre, mais aussi à montrer au peuple que ce modèle sociétal est en continuité avec son histoire. Ces intellectuels relèvent certains facteurs culturels qui démontreraient que le peuple canadien-français est prédisposé à opter pour le socialisme. Ces traits culturels sont l'égalitarisme de la société traditionnelle, qui découle de son refus de la civilisation industrielle et capitaliste anglo-saxonne, la solidarité ou la complicité, qui lie les Canadiens français face à un sort commun, puis son héritage catholique, qui lui a légué un sens aigu de la communauté. Il s'agit là

de valeurs qui, une fois laïcisées, sont compatibles avec l'idéal socialiste et qui seront récupérées dans la société humanisée évoquée.

Pour Pierre Maheu, l'humanisation de la société doit passer par sa laïcisation, par la mise en place d'une nouvelle culture, d'une nouvelle morale et d'une nouvelle façon de vivre en groupe, ensemble de changements qu'implique la laïcité telle que l'entend cet intellectuel. Une déconfectionnalisation s'effectue au Québec, mais elle est subie, et non voulue, se faisant sous la pression de l'industrialisation et de l'urbanisation menées par le colonisateur anglo-saxon. Le peuple, dont la vision du monde est toujours imprégnée par la morale cléricale, voit sa culture s'effondrer devant l'univers de l'Autre qui s'impose dans son quotidien. Incapable de s'adapter à cette réalité, se retrouvant dans un état de vide culturel, le Canadien français se dissout progressivement dans la culture de consommation à l'américaine diffusée par les médias. Le peuple canadien-français doit donc se doter d'une culture laïque, transformer la représentation qu'il a de lui-même afin de pouvoir participer, à sa façon, à la «nouvelle civilisation technologique». Il faut penser une culture laïque afin de donner un contenu culturel, idéologique et éthique au nouvel homme québécois, une culture qui lui soit propre, et non une traduction de la culture de masse anglo-saxonne.

Pour Maheu, cette culture québécoise sera originale si elle témoigne des aspirations du peuple. Elle sera le reflet de la conscience collective car elle sera produite par l'ensemble du groupe, une nouvelle représentation du «Nous» devant alors naître de l'expression créatrice de tous les «Je» qui le forment. Cette culture populaire permettra à l'homme d'ici de se définir par lui-même, de se donner de nouvelles valeurs ou d'actualiser des valeurs traditionnelles. Pour être populaire, pour être la culture de tout le peuple, cette culture doit être laïque. Une telle culture permettra à l'ensemble des individus, catholiques ou non, athées ou croyants, de s'identifier à la nation qui placera l'homme au centre de ses préoccupations, plutôt que Dieu ou le profit. Une culture et une morale laïques favoriseront l'émergence d'un véritable sentiment de communauté au sein de la nation, une solidarité et une fraternité faisant d'elle un groupe en fusion plutôt qu'une simple mosaïque de petites communautés. Cette nouvelle sociabilité, où laïcité et socialisme se rejoignent, est fondée sur le respect et l'égalité de tous, sur un projet d'humaniser l'homme et la société. L'individu s'épanouissant contribuera à la réalisation de la communauté : il pourra s'inventer et se réinventer tout en participant à un projet collectif qui l'arrimera au groupe.

Pour qu'elle soit québécoise, cette nouvelle culture laïque doit, comme le socialisme québécois, passer par une reconversion de la culture traditionnelle, elle ne doit pas en être la copie inversée. L'attitude Ti-Pop est un autre moyen d'agir sur la conscience du peuple, visant plus précisément à favoriser le dépassement de la culture cléricale et du passé auquel elle est rattachée. En donnant une valeur esthétique à des objets symbolisant la culture traditionnelle, l'artiste permet au peuple, par distanciation, de porter un regard nouveau sur ces objets et de constater l'inadéquation de la culture qu'ils incarnent avec son quotidien. L'attitude Ti-Pop, c'est aussi être en mesure de regarder le passé avec nostalgie, de ne plus en avoir honte, tout en refusant la situation coloniale qui a modelé ce passé. Cette démarche est similaire à celle d'assumer le joual, d'y percevoir ce qu'il y a d'authentique, tout en décrivant la situation l'ayant engendré. L'attitude Ti-Pop témoigne d'une volonté de créer une nouvelle culture laïque et moderne qui assume ses origines, tempérant la charge de rupture que pouvait contenir ce désir de donner une culture laïque à un peuple s'identifiant par sa religion. Le Ti-Pop tente donc de faire le joint entre le Canadien français et le Québécois. Il s'agit de prendre le passé et de s'y choisir une généalogie⁵ à la lumière des besoins et des projets du présent. La rupture est réfléchie, il n'y a pas refus global, ni acceptation totale. Cette idée résume selon nous la direction que prend la quête identitaire des tiers-mondistes étudiés après un premier moment iconoclaste.

Dans un texte où il revient sur l'expérience partipriste et l'idéologie révolutionnaire qu'elle diffusait, Pierre Maheu critique un refus du présent qui coupa ces intellectuels des préoccupations quotidiennes et de leur vie personnelle :

Il me semble évident aujourd'hui que c'est à ce niveau que se situe la plus grande faiblesse de ce que fut *Parti pris* : nous clamions de grandes idées, mais ne nous occupions pas de notre vie. Cette revue ne parlait jamais des rapports homme-femme, des enfants, de nos façons de vivre, manger, nous vêtir, dormir, travailler, de l'amour ni de l'amitié, ni de nos sentiments, ni de nos doutes, ni de nos angoisses... Tout était passé à critiquer un avenir à projeter, et le présent n'était que le lieu de cette bataille idéologique. Il aura fallu à plusieurs, comme à moi, un beau malheur personnel pour revenir à leur vie : moi, ici, maintenant, toujours en exil, toujours impuissant à changer cette vie, toujours malheureux. Et par où donc fallait-il commencer⁶ ?

⁵ Lors d'une rencontre avec Paul-Émile Borduas en 1953, Gaston Miron, pour impressionner le peintre, aurait clamé la nécessité de sabrer le passé. Borduas aurait répondu au jeune poète qu'il s'agit non pas de sabrer le passé, mais d'y trouver notre véritable généalogie. Miron raconte cette anecdote dans une entrevue accordée à Cedric May. Voir *Cedric May interviews 1) Marie-Claire Blais 2) Gaston Miron* [Enregistrement vidéo], réalisé par Paul Morby, University of Birmingham, Department of French, 1983, 1986. 96 minutes.

⁶ Pierre Maheu, «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire...*, p. 301.

La littérature démystificatrice, l'attitude Ti-Pop et dresser un portrait du colonisé québécois étaient, pour les tiers-mondistes partipristes, des moyens permettant d'agir sur la conscience du peuple, de lui faire prendre conscience de ses carences, de lui montrer la nécessité d'une action collective pour mettre fin à l'aliénation coloniale. Penser une nouvelle culture laïque et un socialisme québécois, c'était projeter une société qui serait en continuité avec l'être historique de l'homme d'ici, c'était tenter de lui donner une nouvelle identité et de la prolonger dans le politique. C'était aspirer à faire de l'homme d'ici un être coïncidant avec son milieu, l'épanouissement de l'individu et du groupe se faisant alors dans un même mouvement. C'est ce lien entre l'individu et la nation qui se brise à la fin de la période étudiée, la conscience collective devenant planétaire plutôt que nationale, ce qu'illustre le discours de la contre-culture. La société-communion que ces intellectuels désiraient voir naître à l'échelle de la nation, certains, dont Pierre Maheu et Paul Chamberland, tenteront de la créer dans des communes expérimentales. Constatant l'impossibilité d'agir sur tout le groupe, de transformer l'ensemble de la société par une action globale, plusieurs tiers-mondistes partipristes vont «revenir à leur vie», comme le dit Maheu. Ils voudront alors changer la vie une personne à la fois, en commençant par se changer soi-même. La quête d'absolu et la recherche d'authenticité qui englobaient la collectivité se feront désormais au niveau de l'individu.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

I- Archives

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds André-Garand, MSS-360.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds André-Major, MSS-046.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Éditions Parti pris, MSS-140.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Gaétan-Dostie, MSS-434.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Gaston-Miron, MSS-410.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Gérald-Godin, MSS-464.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Jacques-Ferron, MSS-424.

Montréal. Bibliothèque Nationale du Québec. Fonds Patrick-Straram, MSS-391.

Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents. Fonds Charles-Gagnon, 124P.

Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents. Fonds Collections de publications de groupes de gauche et de groupes populaires, 21P.

Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents. Fonds Gérald-Godin, 81P.

Université du Québec à Montréal. Service des archives et de gestion des documents. Fonds Hubert-Aquin, 44P.

II- Sources imprimées

1) Périodiques dépouillés

La Revue socialiste (printemps 1959 – printemps 1965). 8 numéros.

Parti pris (automne 1963 – été 1968). 5 volumes.

Québec-Libre (avril 1964 – septembre 1965). 1 volume.

Révolution québécoise (septembre 1964 – avril 1965). 8 numéros.

2) Livres et éditions critiques

Allemagne, André d'. *Le colonialisme au Québec*. Montréal, Éditions Renaud-Bray, 1966. 190 pages.

Allemagne, André d'. *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000. 250 pages. (Coll. «Mémoire des Amériques»).

Aquin, Hubert. *Journal, 1948-1971*. Édition critique établie par Bernard Beugnot en collaboration avec Marie Ouellet. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1999 [1992]. 407 pages. (Coll. «Édition critique d'Hubert Aquin»).

Aquin, Hubert. *Mélanges littéraires I. Profession écrivain*. Édition critique établie par Claude Lamy avec la collaboration de Claude Sabourin. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995. 571 pages. (Coll. «Édition critique de l'œuvre d'Hubert Aquin»).

Aquin, Hubert. *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*. Édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995. 609 pages. (Coll. «Édition critique de l'œuvre d'Hubert Aquin»).

Aquin, Hubert. *Point de fuite*. Édition critique établie par Guylaine Massoutre. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1971]. 316 pages. (Coll. «Édition critique de l'œuvre d'Hubert Aquin»).

Aquin, Hubert. *Prochain épisode*. Édition critique établie par Jacques Allard, en collaboration avec Claude Sabourin et Guy Allain. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1965]. 289 pages. (Coll. «Édition critique d'Hubert Aquin»).

Aquin, Hubert. *Trou de mémoire*. Édition critique établie par Janet M. Paterson et Marilyn Randall. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1993 [1968]. 346 pages. (Coll. «Édition critique d'Hubert Aquin»).

Barbeau, Raymond. *Le Québec est-il une colonie ?*. Montréal, Éditions de l'Homme, 1962. 158 pages.

Bergeron, Léandre. *Pourquoi une révolution au Québec ?*, Montréal, Éditions Québécoises, 1972. 185 pages.

Berque, Jacques. *Dépossession du monde*. Paris, Seuil, 1964. 214 pages.

Borduas, Paul-Émile. *Refus global et autres écrits*. Édition préparée et présentée par André-G. Bourassa et Gilles Lapointe. Montréal, Éditions Typo, 1997. 301 pages. (Coll. «Essais»).

Bourgault, Pierre. *Écrits polémiques*. Montréal, VLB éditeur, 1988. 373 pages. (Coll. «Boréal Compact»).

Bourque, Gilles et Gilles Dostaler. *Socialisme et indépendance*. Montréal, Boréal Express, 1980. 223 pages.

Bouthillette, Jean. *Le Canadien français et son double*. Montréal, L'Hexagone, 1972. 97 pages.

Brunet, Michel. *Canadiens et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Fides, 1971 [1954]. 173 pages. (Coll. «Bibliothèque économique et sociale»).

Brunet, Michel. *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958]. 292 pages.

Chamberland, Paul. *Langage poétique et langage quotidien. Phénoménologie du langage poétique, précédant une critique du langage poétique dans ses rapports avec la vie quotidienne*. Mémoire de licence (Philosophie), Université de Montréal, 1963. 134 pages.

Chamberland, Paul. *Terre Québec suivi de L'afficheur hurle de L'inavouable et de Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003. 299 pages. (Coll. «Poésie»).

Chamberland, Paul. *Un parti pris anthropologique*. Montréal, Parti pris, 1983. 325 pages. (Coll. «Aspects»).

Congrès des affaires canadiennes. *Les nouveaux Québécois*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964. 204 pages.

Costisella, Joseph. *Le peuple de la nuit. Histoire des Québécois*. Montréal, Éditions Chénier, 1965. 126 pages.

Dumont, Fernand et Jean-Charles Falardeau, dir. *Littérature et société canadiennes-françaises. Deuxième colloque de la revue Recherches sociographiques*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964. 272 pages.

Dumont, Fernand. *La vigile du Québec*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 2001 [1971]. 239 pages.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface de Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). Paris, La Découverte/Poche, 2002 [1961]. 311 pages. (Coll. «Essais»).

Ferron, Jacques et André Major. *«Nous ferons nos comptes plus tard». Correspondance (1962-1983)*. Édition préparée par Lucie Hotte et présentée par André Major. Montréal, Lanctôt Éditeur, 2004. 126 pages. (Coll. «Cahiers Jacques-Ferron»).

Ferron, Jacques. «La tête du roi», dans *Théâtre 2*. Montréal, Déom, 1975, p. 63-152.

- Girouard, Laurent. *La ville inhumaine*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964. 187 pages.
- Godbout, Jacques. *Le couteau sur la table*. Paris, Éditions du Seuil, 1965. 157 pages.
- Godin, Gérald. *Cantouques & Cie*. Édition préparée par André Gervais. Montréal, L'Hexagone, 1991. 207 pages. (Coll. «Typo Poésie»).
- Groulx, Lionel. *Une anthologie*. Textes choisis et présentés par Julien Goyette. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1998. 312 pages.
- Leclerc, Gilles. *Journal d'un inquisiteur*. Montréal, Éditions du Jour, 1974 [1960]. 332 pages.
- Maheu, Pierre. *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983. 303 pages. (Coll. «Aspects»).
- Major, André. *Le cabochon : roman pour adolescents*. Montréal, Éditions Parti pris, 1964. 195 pages.
- Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris, Éditions de Minuit, 1968 [1964]. 312 pages. (Coll. «Points»).
- Memmi, Albert. *L'homme dominé (le Noir, le Colonisé, le Prolétaire, le Juif, la Femme, le Domestique)*. Édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1986 [1968]. 224 pages.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*. Précédé de *Portrait du colonisateur* et d'une préface de Jean-Paul Sartre. Paris, Gallimard, 2004 [1957]. 162 pages. (Coll. «Folio actuel»).
- Milner, Henry et Sheilagh Hodgins. *The Decolonization of Quebec: an Analysis of left-wing nationalism*. Toronto, McClelland and Stewart, 1973. 257 pages. (Coll. «Carleton Contemporaries»).
- Miron, Gaston. *À bout portant : correspondance de Gaston Miron à Claude Haeffely, 1954-1965*. Montréal, Leméac, 1989. 174 pages. (Coll. «Documents»).
- Miron, Gaston. *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988]. 252 pages.
- Piotte, Jean-Marc. *De la société bourgeoise à la dictature du prolétariat. Étude effectuée dans une perspective marxiste-léniniste*. Thèse de licence (Philosophie), Université de Montréal, 1963. 93 pages.
- Piotte, Jean-Marc. *Un parti pris politique*. Montréal, VLB Éditeur, 1979. 250 pages.
- Renaud, Jacques. *Le cassé. Suivi de quelques nouvelles*. 4^e éd. Montréal, Parti pris, 1968 [1964]. 125 pages. (Coll. «Paroles»).

Rioux, Marcel. *La nation et l'école*. Montréal, Mouvement Laïque de Langue Française, 1966. 23 pages. (Coll. «Collection MLF numéro 2»).

Rioux, Marcel. *La question du Québec*. Édition revue et augmentée. Paris, Seghers, 1971 [1969]. 230 pages. (Coll. «Événements/Poche»).

Rocher, Guy. *Le Québec en mutation*. Montréal, Hurtubise HMH, 1973. 345 pages.

Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1975 [1948]. 374 pages. (Coll. «Idées»).

Sartre, Jean-Paul. *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*. Paris, Gallimard, 1964. 253 pages.

Séguin, Maurice. *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850). Essai d'histoire économique*. Préface de Jean Blain. Trois-Rivières, Boréal Express, 1970. 279 pages. (Coll. «17/60»).

Séguin, Maurice. *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*. Ouvrage préparé par Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant. Montréal, Guérin, 1999. 273 pages. (Coll. «Bibliothèque d'histoire»).

Vadeboncoeur, Pierre. *La dernière heure et la première*. Montréal, L'Hexagone/Parti pris, 1970. 78 pages.

Vadeboncoeur, Pierre. *La ligne du risque*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1994 [1963]. 280 pages. (Coll. «Sciences humaines (BQ)»).

Vallières, Pierre. *Nègres blancs d'Amérique*. Montréal, Typo, 1994 [1968]. 472 pages. (Coll. «Typo Essais»).

Vallières, Pierre. *Paroles d'un nègre blanc*. Anthologie préparée par Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot. Montréal, VLB, 2002. 284 pages. (Coll. «Partis pris actuels»).

3) Articles et textes cités ou significatifs

Allemagne, André d'

Allemagne, André d'. «Assemblée publique en préparation des élections» (1966), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 154-163.

Allemagne, André d'. «Le complexe de la défaite» (1959), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 43-53.

Allemagne, André d'. «Le RIN à Paris» (1963), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 119-136.

Allemagne, André d'. «Le RIN et l'indépendance nationale» (1961), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 62-70.

Allemagne, André d'. «Pourquoi je suis séparatiste» (1961), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 71-75.

Allemagne, André d'. «Premier congrès national du RIN» (1961), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 76-83.

Allemagne, André d'. «Réponse à l'enquête sur la Laurentie» (1958), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 17-24.

Allemagne, André d'. «Visage du colonialisme» (1965), dans *Une idée qui somnolait. Écrits sur la souveraineté du Québec depuis les origines du RIN (1958-2000)*. Préface de Pierre Bourgault, anthologie préparée par Michel Martin, Montréal, Comeau et Nadeau, 2000, p. 143-149.

Aquin, Hubert

Aquin, Hubert. «Essai crucimorphe» (1963), dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*. Édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 115-118.

Aquin, Hubert. «La fatigue culturelle du Canada français», *Liberté*, no 23 (mai 1962), p. 299-325.

Aquin, Hubert. «Le joul-refuge» (1974), dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*. Édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 333-341.

Aquin, Hubert. «L'existence politique» (1962), dans *Mélanges littéraires I. Profession écrivain*. Édition critique établie par Claude Lamy avec la collaboration de Claude Sabourin. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995, p. 139-152.

Aquin, Hubert. «Nos cousins de France» (1966), dans *Point de fuite*. Édition critique établie par Guylaine Massoutre. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1995 [1971], p. 67-70.

Aquin, Hubert. «Profession : écrivain», *Parti pris*, vol. 1, no 4 (janvier 1964), p. 23-31.

Brault, Jacques

Brault, Jacques. «Notes sur le littéraire et le politique», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 43-51.

Brault, Jacques. «Pour une philosophie québécoise», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 9-16.

Brault, Jacques. «Suite fraternelle», *Parti pris*, vol. 1, no 2 (novembre 1963), p. 39-46.

Brault, Jacques. «Un pays à mettre au monde», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 9-25.

Brunet, Michel

Brunet, Michel. «Canadianisme et *canadianism*» (1958), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 167-190.

Brunet, Michel. «Centralisme et fédéralisme» (1954), dans *Canadiens et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Fides, 1971 [1954], p. 153-173.

Brunet, Michel. «La Conquête anglaise et la déchéance de la bourgeoisie canadienne (1760-1793)» (1955), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 49-112.

Brunet, Michel. «La pratique du patriotisme dans un pays multinational et la situation particulière des Canadiens français» (1957), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 211-220.

Brunet, Michel. «Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la nationalité canadienne-française» (1951), dans *Canadiens et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Fides, 1971 [1954], p. 69-82.

Brunet, Michel. «Le nationalisme canadien-français et la politique des deux Canadas» (1955), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 233-292.

Brunet, Michel. «Les crises de conscience et la prise de conscience du Canada français», *L'Action nationale*, vol. 44, no 7 (mars 1955), p. 591-603.

Brunet, Michel. «Pourquoi les Canadiens français manquent-ils de sens national ?» (1950), dans *Canadiens et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Fides, 1971 [1954], p. 83-93.

Brunet, Michel. «Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme» (1957), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 113-166.

Brunet, Michel. «Un problème historique mal posé : la survivance collective des Canadiens et leur résistance à l'assimilation» (1958), dans *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal, Beauchemin, 1964 [1958], p. 191-209.

Chamberland, Paul

Chamberland, Paul. «1837-1963», *Liberté*, vol. 7, nos 1-2 (janvier-avril 1965), p. 50-63.

Chamberland, Paul. «Aliénation culturelle et révolution nationale», *Parti pris*, vol. 1, no 2 (novembre 1963), p. 10-22.

Chamberland, Paul. «Bilan d'un combat», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 20-35.

Chamberland, Paul. «De la damnation à la liberté», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 53-89.

Chamberland, Paul. «De la forge à la bouche» (1963), dans *Terre Québec suivi de L'afficheur hurle de L'inavouable et de Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 265-269.

Chamberland, Paul. «Dire ce que je suis – Notes», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 33-42.

Chamberland, Paul. «Éditorial : Le samedi de la matraque», *Parti pris*, vol. 2, no 3 (novembre 1964), p. 2-5.

Chamberland, Paul. «Éditorial : Nous avons choisi la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 2-5.

Chamberland, Paul. «La révolution, c'est le peuple», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 2-10.

Chamberland, Paul. «Le joual» (décembre 1966-janvier 1967), dans *Un parti pris anthropologique*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 233-234.

Chamberland, Paul. «Les contradictions de la révolution tranquille», *Parti pris*, vol. 1, no 5 (février 1964), p. 6-29.

Chamberland, Paul. «L'individu révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 6-31

Chamberland, Paul. «L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 119-130.

Chamberland, Paul. «Mise au point» (décembre 1966-janvier 1967), dans *Un parti pris anthropologique*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 235-238.

Chamberland, Paul. «M. Jean-Charles Harvey, un “mystique de la race”», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 55-58.

Maheu, Pierre

Maheu, Pierre. «À propos de *La ville inhumaine*», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 59-61.

Maheu, Pierre. «Ce qu'on lit et rature ?», *Parti pris*, vol. 5, no 4 (janvier 1968), p. 48.

Maheu, Pierre. «De la révolte à la révolution», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 5-17.

Maheu, Pierre. «Éditorial : L'indépendance au plus vite !», *Parti pris*, vol. 4, nos 5-6 (janvier-février 1967), p. 2-5.

Maheu, Pierre. «Engueulez Miron !», *Parti pris*, vol. 5, no 5 (février 1968), p. 48-50.

Maheu, Pierre. «En guise d'introduction», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 10-20.

Maheu, Pierre. «Inventer l'homme (notes)», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 196-201.

Maheu, Pierre. «Laïcité 1966», *Parti pris*, vol. 4, no 1 (septembre-octobre 1966), p. 58-78.

Maheu, Pierre. «La protection de l'État», *Parti pris*, vol. 3, nos 3-4 (octobre-novembre 1965), p. 6-15.

Maheu, Pierre. «Le dieu canadien-français contre l'homme québécois», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 35-57.

Maheu, Pierre. «Le laïcisme et l'école», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 107-109.

Maheu, Pierre. «Le poète et le permanent», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 2-5.

Maheu, Pierre. «Les fidèles, les mécréants et les autres», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 20-43.

Maheu, Pierre. «Lettre à Chamberland», *Parti pris*, vol. 5, no 4 (janvier 1968), p. 43-44.

Maheu, Pierre. «Lettres de Pierre Maheu au “Grand Inannexable”», *Possibles*, vol. 29, nos 3-4 (été-automne 2005), p. 197-218.

Maheu, Pierre. «L'oeidipe colonial», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 19-29.

Maheu, Pierre. «Leur democracy», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 5-24.

Maheu, Pierre. «Notes pour une politisation», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 45-56.

Maheu, Pierre. «On est beaux, stie !», *Parti pris*, vol. 5, no 8-9 (été 1968), p. 74.

Maheu, Pierre. «Pas de révolution par procuration», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 52-54.

Maheu, Pierre. «Patricia et ti-pop ou tu te sauveras pas de même baqua !», *Parti pris*, vol. 5, no 6 (mars 1968), p. 54-55.

Maheu, Pierre. «Pierre Maheu, écrivain» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 282-285.

Maheu, Pierre. «Postface» (1978), dans *Un parti pris révolutionnaire*. Montréal, Parti pris, 1983, p. 285-303.

Maheu, Pierre. «Québec laïque ou Québec yankee ?», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 26-29.

Maheu, Pierre. «Un tabou vaincu», *Parti pris*, vol. 5, no 7 (avril 1968), p. 50-51.

Maheu, Pierre. «Vers une culture québécoise responsable. Les valeurs culturelles qui favorisent la construction du socialisme au Québec», *Socialisme 67*, nos 12-13 (printemps 1967), p. 55-58.

Major, André

Major, André. «Ainsi soit-il», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 13-17.

Major, André. «Dehors, messieurs les croulants : votre société est mal faite !», *Maclean*, vol. 3, no 12 (décembre 1963), p. 20, 60-62.

Major, André. «Les armes à la main», *Liberté*, vol. 5, no 2 (mars-avril 1963), p. 83-91.

Major, André. «Pour une littérature révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 1, no 8 (mai 1964), p. 56-57.

Major, André. «Problème bicéphale», *Cité Libre*, no 43 (janvier 1962), p. 4-5.

Major, André. «The Decline of America», dans Al Purdy, dir., *The New Romans. Candid Canadian Opinions of the U.S.* Edmonton, M. G. Hurtig, 1968, p. 141-143.

Major, André. «Un héritage clandestin», *Le Devoir*, jeudi 31 mars 1966, p. 20.

Miron, Gaston

Miron, Gaston. «Aliénation délirante, recours didactique» (écrit en 1964, publié en 1970), dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 115-122.

Miron, Gaston. «Le mot juste» (1987), dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 234-243.

Miron, Gaston. «Monologues de l'aliénation délirante», dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 92-94.

Miron, Gaston. «Notes sur le non-poème et le poème, extraits» (1965), dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 123-136.

Miron, Gaston. «Un long chemin» (1965), dans *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 193-204.

Piotte, Jean-Marc

Piotte, Jean-Marc. «Autocritique de *Parti pris*», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 36-44.

Piotte, Jean-Marc. «Du duplessisme au FLQ», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 18-30.

Piotte, Jean-Marc. «Éditorial : Le socialisme», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 2-4.

Piotte, Jean-Marc. «Où allons-nous ?», *Parti pris*, vol. 3, nos 1-2 (août-septembre 1965), p. 64-85.

Piotte, Jean-Marc. «Sens et limites du néo-nationalisme», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 24-39.

Roy, Raoul

Roy, Raoul (auteur présumé). «Propositions programmatiques de *La Revue socialiste*», *La Revue socialiste*, no 1 (printemps 1959), p. 13-33.

Roy, Raoul. «Efficacité de la violence», *La Revue socialiste*, no 6 (automne 1962), p. 23-25.

Roy, Raoul. «La Révolution de Cuba», *La Revue socialiste*, no 4 (été 1960), p. 41-52.

Roy, Raoul. «Québec est une colonie ! Sus au colonialisme !», *La Revue socialiste*, no 6 (automne 1962), p. 5-9.

Roy, Raoul. «Québec, une sous-colonie ?», *La Revue socialiste*, no 3 (hiver 1959-60), p. 17-61.

Roy, Raoul. «Trahison du socialisme», *La Revue socialiste*, no 2 (automne 1959), p. 1-8.

Vallières, Pierre

Hébert, Mathieu [Pierre Vallières]. «Le FLQ. L'affaire des travailleurs», *La Cognée*, édition syndicale, vol. 1, no 13 (31 mai 1966), p. 2.

Hébert, Mathieu [Pierre Vallières]. «Notre lutte : Une guerre nationale, révolutionnaire et sociale», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 15-28.

Vallières, Pierre. «Le RIN et les travailleurs ou la solution-omnibus», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 4 (décembre 1964), p. 3-9.

Vallières, Pierre. «Pour l'union de la gauche», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 102-104.

Vallières, Pierre. «Pour un Québec libre», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 8 (avril 1965), p. 3-10.

Autres auteurs

Beaudin, René. «Critique des fondements théoriques de la stratégie anarchiste», *Parti pris*, vol. 3, no 6 (janvier 1966), p. 9-23.

Benoist, Jean-Pascal. «Dépaysement», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 44-51.

Bernard, Philippe et Gaëtan Tremblay. «Facteurs culturels et décolonisation», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 102-120.

Berque, Jacques. «Les révoltés du Québec», *Parti pris*, vol. 1, no 3 (décembre 1963), p. 48-51.

Boudreau, Émile, Jacques Dofny, Roland Martel et Marcel Rioux. «Matériaux pour la théorie et la pratique d'un socialisme québécois», *Socialisme 64*, vol. 1, no 1 (printemps 1964), p. 5-23.

Bourque, Gilles, Gilles Dostaler et Luc Racine. «Pour un mouvement socialiste et indépendantiste», *Parti pris*, vol. 5, no 8 (été 1968), p. 29-35.

Bourque, Gilles, Michel Pichette, Narcisso Pizarro et Luc Racine. «Production culturelle et classes sociales au Québec», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 43-75.

Bourque, Gilles. «On est pas le Congo», *Parti pris*, vol. 5, no 5 (février 1968), p. 10-11.

Bouthillette, Jean et André Laurendeau. «Deux hommes et le drame d'un peuple. Une correspondance Jean Bouthillette-André Laurendeau (1961-1962)», *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no 10 (hiver 2000), p. 119-131.

Brochu, André. «À propos de *L'incubation*», *Parti pris*, vol. 3, nos 3-4 (octobre-novembre 1965), p. 80-82.

Brochu, André. «D'un faux dilemme», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 58-59.

Brochu, André. «La nouvelle relation écrivain-critique», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 52-62.

Cloutier, Normand, «Le renouveau culturel en questions», *Culture vivante*, no 5 (1967), p. 54-57.

«Débat-forum», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 36-47.

Depocas, Jan. «François Aquin : Il n'y a pas d'ersatz de la liberté», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 48-56.

Depocas, Jan. «Interview», *La barre du jour*, nos 31-32 (hiver 1972), p. 136-137.

Desrosiers, Pierre R. «“Le castor rouge”. La genèse et le développement de la pensée politique et sociale de Henri Bourassa», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12 (mai-août 1967), p. 146-164.

Dionne, Yvon. «Vers une révolution totale», *Parti pris*, vol. 1, no 1 (octobre 1963), p. 31-36.

Dofny, Jacques et Marcel Rioux. «Les classes sociales au Canada français», *Revue française de sociologie*, vol. 3, no 3 (juillet-septembre 1962), p. 290-300.

Domenach, Jean-Marie. «Le Canada français. Controverse sur un nationalisme», *Esprit*, vol. 33, no 335 (février 1965), p. 290-332.

Dostaler, Gilles. «Le RIN : un parti de gauche ?», *Parti pris*, vol. 4, nos 5-6 (janvier-février 1967), p. 17-32.

Duguay, Raoul. «Littérature québécoise», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 94-101.

Dumais, Mario. «Notes pour une morale révolutionnaire», *Parti pris*, vol. 3, no 5 (décembre 1965), p. 32-40.

Dumont, Fernand. «De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français», *Cité Libre*, no 19 (janvier 1958), p. 22-28.

Dumont, Fernand. «La lutte contre la pauvreté» (1965), dans *La vigile du Québec*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 2001 [1971], p. 119-141.

Dumont, Fernand. «Un socialisme pour le Québec» (1967), dans *La vigile du Québec*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 2001 [1971], p. 151-160.

Dumouchel, Thérèse. «De Gaulle, un point tournant», *Parti pris*, vol. 5, no 1 (septembre 1967), p. 27-43.

Euvrard, Michel. «Pour situer “les choses”», *Parti pris*, vol. 3, no 8 (mars 1966), p. 63-66.

Ferron, Jacques. «Un excellent prétexte», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 32-43.

Gagnon, Charles. «Quand le “joual” se donne des airs», *Révolution québécoise*, vol. 1, no 6 (février 1965), p. 18-24.

Gagnon, Gabriel. «Les voies de l'autogestion», *Parti pris*, vol. 4, nos 7-8 (mars-avril 1967), p. 56-72.

Gagnon, Gabriel. «Pour un socialisme décolonisateur», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2 (septembre-octobre 1966), p. 40-56.

Gilles, André. «L'individualisme notre pire ennemi», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 33-37.

Girouard, Laurent. «Considérations contradictoires», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 6-12.

Girouard, Laurent. «En lisant *Le Cassé*», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 62-64.

Girouard, Laurent. «Notre littérature de colonie», *Parti pris*, vol. 1, no 3 (décembre 1963), p. 30-37.

Godbout, Jacques. «L'année zéro», *Parti pris*, vol. 1, no 7 (avril 1964), p. 6-10.

Godbout, Jacques. «Le mouvement du 8 avril» (1966), dans *Le réformiste. Textes tranquilles*. Nouvelle édition. Montréal, Boréal, 1994 [1975], p. 123-135.

Godin, Gérald. «La poésie en 1968 : quelques réflexions», *Parti pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 75.

Godin, Gérald. «Le joual et nous», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 18-19.

Godin, Gérald. «Le joual politique», *Parti pris*, vol. 2, no 7 (mars 1965), p. 57-59.

Guevara, Ernesto «Che». «Créer deux, trois... de nombreux Vietnam, voilà le mot d'ordre !», reproduit dans *Parti pris*, vol. 5, nos 2-3 (octobre-novembre 1967), p. 37-46.

Jacques, André. «Violence, clandestinité et révolution», *L'Avant-garde*, no 4 (juin 1966), p. 3-14.

La Revue socialiste. «L'aliénation anticléricale de *Cité libre*», *La Revue socialiste*, no 5 (printemps 1961), p. 1-18.

Lefebvre, Pierre. «Croyance et révolution», *Parti pris*, vol. 2, no 8 (avril 1965), p. 7-19.

Lefebvre, Pierre. «Psychisme et valeurs nationales», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 6-18.

Léger, Jean-Marc. «Urgence d'une gauche nationale», *Cité libre*, no 34 (février 1961), p. 12-13.

Le Mouvement de Libération Populaire et la revue *Parti pris*. «Manifeste 1965-1966», *Parti pris*, vol. 3, nos 1-2 (août-septembre 1965), p. 2-41.

Limoges, Camille. «Éditorial : De l'homopoliticus à nous», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964), p. 2-5.

Memmi, Albert. «Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?» (1967), dans *L'homme dominé (le Noir, le Colonisé, le Prolétaire, le Juif, la Femme, le Domestique)*. Édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1986 [1968], p. 86-95.

Ouellette, Fernand. «La lutte des langues et la dualité du langage», *Liberté*, vol. 6, no 2 (mars-avril 1964), p. 87-113.

Parti pris. «Manifeste 1964-1965», *Parti pris*, vol. 2, no 1 (septembre 1964), p. 2-17.

Parti pris. «Présentation», *Parti pris*, vol. 1, no 1, (octobre 1963), p. 2-4.

Pierre, André. «L'indépendance, nous l'aurons», *La Cognée*, édition étudiante, vol. 1, no 10 (17 avril 1966), p. 6.

Poisson, Jacques. «La difficile naissance de Québec-presse», *Parti pris*, vol. 2, no 2 (octobre 1964), p. 40-52.

Racine, Luc. «Bilan du cléricanisme. Le clergé et les classes sociales : pour une stratégie de la gauche», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966), p. 13-25.

Rassemblement pour l'Indépendance Nationale. «Manifeste du Rassemblement pour l'Indépendance Nationale» (1960), dans André d'Allemagne. *Le RIN de 1960 à 1963. Étude d'un groupe de pression au Québec*. Préface de Marcel Rioux. Montréal, L'Étincelle, 1974, p. 139-140.

Renaud, Jacques. «Comme tout le monde ou le post-scriptum», vol. 2, no 5 (janvier 1965), p. 20-24.

Rioux, Marcel. «Aliénation culturelle et roman canadien», dans Fernand Dumont et Jean-Charles Falardeau, dir., *Littérature et société canadiennes-françaises*. Deuxième colloque de la revue *Recherches sociographiques*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 145-150.

Rioux, Marcel. «Conscience ethnique et conscience de classe au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 6, no 1 (janvier-avril 1965), p. 23-32.

Rioux, Marcel. «La gauche et le tiers monde», *Cité Libre*, no 29 (août-septembre 1960), p. 22-23.

Rocher, Guy. «Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale» (1971), dans *Le Québec en mutation*. Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 89-108.

Séguin, Maurice. «La Conquête et la vie économique des Canadiens», *L'Action nationale*, vol. 28, no 4 (décembre 1946), p. 308-326.

Straram, Patrick. «Nationalité ? Domicile ?», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965), p. 52-79.

Trudel, Jacques. «Notre environnement urbain, Montréal, ville capitaliste et colonisée», *Parti pris*, vol. 2, no 4 (décembre 1964), p. 21-31.

Van Schendel, Michel. «La maladie infantile du Québec», *Parti pris*, vol. 1, no 6 (mars 1964), p. 25-44.

Van Schendel, Michel. «L'Amour dans la littérature canadienne-française», dans Fernand Dumont et Jean-Charles Falardeau, dir., *Littérature et société canadiennes-françaises*. Deuxième colloque de la revue *Recherches sociographiques*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 153-165.

4) Numéros thématiques de périodiques

«Bilan du cléricisme», *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (novembre-décembre 1966). 136 pages.

«La difficulté d'être Québécois», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11 (juin-juillet 1965). 116 pages.

«Numéro du centrentenaire : aliénation et dépossession», *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12, (mai-août 1967). 223 pages.

«Parti pris», *La Barre du jour*, nos 31-32 (hiver 1972). 156 pages.

«Portrait du colonisé québécois», *Parti pris*, vol. 1, nos 9-10-11 (été 1964). 174 pages.

«Pour une littérature québécoise», *Parti pris*, vol. 2, no 5 (janvier 1965). 88 pages.

Outils bibliographiques, dictionnaires et notes de recherches

Bélanger, Damien-Claude. «L'histoire intellectuelle du Canada et du Québec : bibliographie sélective», *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 1 (1), printemps 2001, p.189-223.

Degagné, Sébastien. «Sur la gauche et l'extrême-gauche au Québec : 30 ans après mai 1968», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 6, no1 (automne 1997), p. 75-87.

Harbi, Mohamed. «Tiers-Monde et Tiers-Mondisme», dans Akoun, André et Pierre Ansart, dir., *Dictionnaire de Sociologie*. Paris, Le Robert-Seuil, 1999, p. 536. (Coll. «Dictionnaires Le Robert-Seuil»).

Provencher, Jean. *Chronologie du Québec (1534-1995)*. Édition mise à jour. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1997 [1991]. 365 pages.

Trépanier, Pierre. «Vie intellectuelle», dans Jacques Rouillard, dir. *Guide d'histoire du Québec du Régime français à nos jours. Bibliographie commentée*. Nouvelle édition revue et augmentée. Laval, Méridien, 1993, p. 253-266.

Études générales

1) livres

Boey, Conrad. *L'aliénation dans «la phénoménologie de l'esprit» de G.W.F. Hegel*. Préface de Joseph Chauvin. Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1970. 311 pages.

Crête, Jean et Pierre Favre, dir. *Génération et politique*. Paris/Québec, Economica/Presses de l'Université Laval, 1989. 370 pages. (Coll. «Politique comparée»).

Dion, Léon. *Québec 1945-2000. Tome II : Les intellectuels et le temps de Duplessis*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993. 452 pages.

Dosse, François. *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. Paris, La Découverte, 2003. 353 pages. (Coll. «Armillaire»).

Dumont, Fernand, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir. *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. 3 tomes. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981.

Gagné, Gilles, dir. *L'antilibéralisme au Québec au XX^e siècle*. Québec, Nota Bene, 2003. 344 pages. (Les Séminaires Fernand-Dumont).

Gagnon, Alain-G. et Michel Sarra-Bournet, dir. *Duplessis. Entre la Grande Noirceur et la société libérale*. Montréal, Québec-Amérique, 1997. 396 pages.

Gagnon, Alain-G, dir. *Québec : État et société*. Montréal, Québec-Amérique, 1994. 509 pages. (Coll. «Dossiers documents»).

Gagnon, François-Marc. *Paul-Émile Borduas, 1905-1960. Biographie critique et analyse de l'œuvre*. Montréal, Fides, 1978. 560 pages.

Linteau, Paul-André et al. *Histoire du Québec contemporain*. Tome II : *De 1930 à nos jours*. Nouvelle édition revue. Montréal, Boréal Compact, 2001 [1989]. 834 pages.

Monière, Denis. *Le développement des idéologies au Québec. Des origines à nos jours*. Montréal, Québec/Amérique, 1977. 381 pages.

Neatby, Nicole. *Carabins ou activistes ? L'idéalisme et la radicalisation de la pensée étudiante à l'Université de Montréal au temps du duplessisme*. Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999. 264 pages.

Ricard, François. *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*. 2^e éd., Montréal, Boréal, 1994 [1992]. 282 pages. (Coll. «Boréal Compact»).

Rouillard, Jacques. *Histoire du syndicalisme québécois des origines à nos jours*. Montréal, Boréal, 1989. 535 pages.

Roy, Fernande. *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*. Montréal, Boréal, 1993. 127 pages. (Coll. «Boréal Express», n^o 8).

Touraine, Alain et al. *Lutte étudiante*. Paris, Éditions du Seuil, 1978. 373 pages. (Coll. «Sociologie permanente»).

Vincenthier, Georges. *Une idéologie québécoise de Louis-Joseph Papineau à Pierre Vallières*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979. 119 pages.

2) Articles et chapitres de livres

Allaire, Serge. «Pop art, Montréal, P.Q.», dans Francine Couture, dir., *Les arts visuels au Québec dans les années soixante*. Tome II : *L'éclatement du modernisme*. Montréal, VLB éditeur, 1997, p. 149-223.

Hamelin, Jean et Jean-Paul Montminy, «La mutation de la société québécoise, 1939-1976. Temps, ruptures, continuités», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 33-67.

Latouche, Daniel. «Anti-séparatisme et messianisme au Québec depuis 1960», *Revue canadienne de science politique/Canadian Journal of Political Science*, vol. 3, no 4 (décembre 1970), p. 559-578.

Laurin, Nicole. «Genèse de la sociologie marxiste au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol. 37, no 2 (automne 2005), p. 183-207.

Meunier, E-Martin et Jean-Philippe Warren. «De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité Libre* (1950-1963)», *Recherches sociographiques*, vol. 39, nos 2-3 (mai-décembre 1998), p. 291-316.

Mills, Sean. «Québécoises deboutte ! Le Front de libération des femmes du Québec, le centre des femmes et le nationalisme», *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol. 4, no 2 (printemps 2004), p. 183-207.

Racine, Luc et Roch Denis. «La conjoncture politique québécoise depuis 1960», *Socialisme québécois*, nos 21-22 (avril 1971), p. 17-78.

Études thématiques

1) Sur la modernité au Québec et ailleurs

Dumont, Fernand. *Raisons communes*. 2^e éd., Montréal, Boréal, 1997 [1995]. 260 pages. (Coll. «Boréal Compact»).

Fortin, Andrée. *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993. 406 pages.

Lamonde, Yvan. «“Être de son temps” : pourquoi, comment ?», dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge, dir. *Constructions de la modernité au Québec*. Actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003. Outremont, Lanctôt Éditeur, 2004, p. 23-36.

Mavrikakis, Catherine. «“Qu'on en finisse donc...” : l'inscription du posthume, de la survivance et du prénatal modernes», dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge, dir., *Constructions de la modernité au Québec*. Actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003. Outremont, Lanctôt Éditeur, 2004, p. 305-318.

Michaud, Ginette et Élisabeth Nardout-Lafarge, dir. *Constructions de la modernité au Québec*. Actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003. Outremont, Lanctôt Éditeur, 2004. 380 pages.

Piotte, Jean-Marc. *Les Neuf Clés de la modernité*. Montréal, Québec-Amérique, 2001. 235 pages. (Coll. «Essai»).

Taylor, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. [s.l.], Éditions Bellarmin, 1992. 150 pages. (Coll. «L'Essentiel»).

2) Sur la Révolution tranquille

Beaudreau, Sylvie. «Déconstruire le rêve de nation. Lionel Groulx et la Révolution tranquille», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 56, no 1 (été 2002), p. 29-61.

Carel, Ivan. «La Révolution tranquille en paradigmes», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, no 1 (automne 2003), p. 201-210.

Dion, Léon. *La Révolution déroutée, 1960-1976*. Montréal, Boréal, 1998. 324 pages.

Gingras, François-Pierre et Neil Nevitte. «La Révolution en plan et le paradigme en cause», *Revue canadienne de science politique/Canadian Journal of Political Science*, vol. 16, no 4 (décembre 1983), p. 691-716.

Labelle, Gilles. «Gilles Leclerc. Un inquisiteur oublié», *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol. 3, no 2 (printemps 2003), p. 193-231.

Latouche, Daniel. «La vraie nature de la Révolution tranquille», *Revue canadienne de science politique/Canadian Journal of Political Science*, vol. 7, no 3 (septembre 1974), p. 525-536.

Latouche, Daniel. *Une société de l'ambiguïté : libération et récupération dans le Québec actuel*. Montréal, Boréal Express, 1979. 262 pages.

«Le chaînon manquant», *Société*, nos 20-21, (été 1999). 448 pages. (Numéro double sur les intellectuelles et la Révolution tranquille.)

«Regards sur la Révolution tranquille», *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol. 3, no 2 (printemps 2003). 294 pages.

Tanguay, Daniel. «Une question sacrilège de Pierre Vadeboncoeur», *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol. 3, no 2 (printemps 2003), p.129-147.

3) Sur l'identité québécoise et la notion d'identité

Attias-Donfut, Claudine. «La génération, un produit de l'imaginaire social», dans *L'identité. L'individu, le groupe, la société*. Coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1998, p. 157-161.

Bouchard, Gérard et Yvan Lamonde, dir. *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*. Montréal, Harmattan, 1997. 350 pages.

Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. 2^e éd., Montréal, Boréal, 2001 [2000]. 503 pages. (Coll. «Boréal Compact»).

Dion, Léon. *Québec 1945-2000. Tome 1 : À la recherche du Québec*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987. 182 pages.

Dumont, Fernand. *Genèse de la société québécoise*. Montréal, Boréal, 1993. 393 pages.

Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest, dir. *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Harmattan, 1996. 374 pages. (Coll. «Sociétés et mutations»).

Elbaz, Mikhaël. «Introduction», dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, dir., *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Harmattan, 1996, p. 5-10.

Labrèche, Christian. «De l'utilisation politique de la mémoire des Patriotes de 1837-38 au Québec depuis la Révolution tranquille», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, no 2 (hiver 2002), p. 150-162.

Latouche, Daniel. *Le bazar. Des anciens Canadiens aux nouveaux Québécois*. Montréal, Boréal, 1990. 286 pages.

Létourneau, Jocelyn. *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, Boréal, 2000. 194 pages.

L'identité. L'individu, le groupe, la société. Coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1998. 394 pages.

Ruano-Borbalan, Jean-Claude. «Introduction», dans *L'identité. L'individu, le groupe, la société*. Coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1998, p. 1-13.

Wilden, Anthony. *Le Canada imaginaire*. Avec une préface de Marcel Rioux. Québec, Presses Coméditex, 1979. 213 pages.

4) Sur l'américanité

Bouchard, Gérard et Yvan Lamonde, dir. *Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIX^e et XX^e siècles*. Montréal, Fides, 1995. 418 pages.

Lamonde, Yvan. *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*. Québec, Nota Bene, 2001. 265 pages.

Lamonde, Yvan. *Ni avec eux ni sans eux : le Québec et les États-Unis*. Québec, Nuit blanche éditeur, 1996. 121 pages. (Coll. «Terre américaine»).

Nepveu, Pierre. «Le poème québécois de l'Amérique», *Études françaises*, vol. 26, no 2 (automne 1990), p. 9-19.

Thériault, Joseph Yvon. *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*. Montréal, Québec-Amérique, 2002. 373 pages. (Coll. «Débats»).

5) Sur les organisations radicales et la gauche indépendantiste au Québec

Allemagne, André d'. *Le RIN de 1960 à 1963. Étude d'un groupe de pression au Québec*. Préface de Marcel Rioux. Montréal, L'Étincelle, 1974. 160 pages.

Angers, Stéphanie et Gérard Fabre. *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004. 248 pages. (Coll. «Sociologie contemporaine»).

Bédard, Éric. *Chronique d'une insurrection appréhendée : la crise d'Octobre et le milieu universitaire*. Sillery, Septentrion, 1998. 199 pages.

Bédard, Éric. «De la quête millénariste à la thérapie de choc : la pensée felquiste jusqu'à la Crise d'octobre 1970», *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies*, vol. 37, no 2 (été 2002), p. 33-46.

Bélanger, André-J. *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977. 219 pages. (Coll. «Sciences de l'homme et humanisme»).

Bouchard-Saint-Amant, Pierrette. «L'idéologie de la revue *Parti pris* : le nationalisme socialiste», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 315-353.

Comby, Marc. «Le Front d'action politique (FRAP) à Montréal : de la naissance aux élections (1969-70)», *Bulletin du RCHTQ*, vol. 27, no 2 (2001), p. 3-22.

Denis, Roch. *Luttes des classes et question nationale au Québec, 1948-1968*. Montréal, Presses socialistes internationales, 1979. 601 pages.

Duchastel, Jules. «Culture et contre-culture : idéologie et contre-idéologie», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome II : *Les Mouvements sociaux — Les Syndicats*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 173-216.

Fournier, Louis. *FLQ : histoire d'un mouvement clandestin*. Édition revue et augmentée. Outremont, Lanctôt, 1998. 533 pages.

Jourdain, Jacques. *De Cité Libre à l'Urgence de choisir. Pierre Vallières et les palinodies de la gauche québécoise*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1995. 115 pages.

Lazure, Jacques. *La jeunesse du Québec en révolution : essai d'interprétation*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971 [1970]. 141 pages.

Lazure, Jacques. *L'asociété des jeunes québécois*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1972. 204 pages.

Major, Robert. *Parti pris : Idéologies et littérature*. Montréal, Hurtubise HMH, 1979. 341 pages. (Coll. «Littérature»).

Mataigne, Bernard. *Le mouvement socialiste au Québec, 1965-1970*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1979. 133 pages.

Monière, Denis. *Le développement de la pensée de gauche au Québec à travers trois revues : Cité Libre, Socialisme et Parti pris*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université d'Ottawa, 1970. 241 pages.

Pelletier, Jacques. *La gauche a-t-elle un avenir ? Écrits à contre-courant*. Québec, Nota bene, 2000. 235 pages. (Coll. «Interventions»).

Pelletier, Réjean. «Le militant du RIN et son parti», *Recherches sociographiques*, vol. 13, no 1 (janvier-avril 1972), p. 41-72.

Pelletier, Réjean. *Les militants du RIN*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974. 82 pages.

Piotte, Jean-Marc. *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*. Montréal, VLB éditeur, 1987. 141 pages. (Coll. «Études québécoises»).

Potvin, André. *L'alliée-nation de l'idéologie nationaliste de la revue Parti pris ou pour comprendre le nationalisme québécois*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université d'Ottawa, 1970. 377 pages.

Primeau, André [Francis]. «André d'Allemagne et le projet indépendantiste québécois», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, no 1 (automne 2003), p. 170-192.

Provost, Francis. *Étude sur les dissensions entre la droite et la gauche au sein du RIN entre 1966 et 1968*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université du Québec à Montréal, 2003. 109 pages.

Rioux, Marcel. «Remarques sur le phénomène Parti pris», dans Joseph Bonenfant, dir., *Index de "Parti pris" (1963-1968)*, Sherbrooke, Centre d'étude des littératures d'expression française, 1975, p. 3-9.

Saint-Amant, Pierrette. *La revue Parti pris et le nationalisme socialiste*. Mémoire de M.A. (Sociologie), Université Laval, 1976. 143 pages.

6) Sur la littérature et sur les écrivains tiers-mondistes

Arguin, Maurice. *Le roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*. Montréal, l'Hexagone, 1989. 277 pages.

Arguin, Maurice. «Aliénation et conscience dans le roman québécois (1944-1965)», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, dir., *Les idéologies au Canada français, 1940-1976*. Tome 1 : *La Presse — La Littérature*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1981, p. 73-100.

Boivin, Aurélien. «Présentation», dans Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*. [s.l.], Bibliothèque québécoise, 1990 [1916], p. 7-17.

Brochu, André. «Préface», dans Paul Chamberland, *Terre Québec suivi de L'afficheur hurle de L'inavouable et de Autres poèmes*. Nouvelle édition. Montréal, Typo, 2003, p. 7-19.

Dargnat, Mathilde. «Langue, littérature et contexte esthétique : le *Parti pris* du Pop Art», dans *Actes du 2^e Congrès International des Études Canadiennes*. Bucarest, 2003, p. 141-150. Publication des actes en ligne : <http://dkf.ics.muni.cz/~xvalicek/docconvert/files/22-Mathilde+Dargnat+F.doc>

Dorsinville, Max. «Césaire au Québec : réception critique ou réception ?» (1979), dans *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, p. 41-55.

Dorsinville, Max. «La problématique du livre québécois» (1973), dans *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, p. 149-165.

Dorsinville, Max. *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983. 193 pages. (Coll. «Études littéraires»).

Dorsinville, Max. «Le Québec Noir» (1978), dans *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, p. 117-131.

Dorsinville, Max. «Pays, parole et négritude» (1971), dans *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Monde et du Québec*. [Dakar], Les Nouvelles Éditions Africaines, 1983, p. 31-40.

Gauvin, Lise. «Littérature et nationalisme : une question piégée, pourtant inévitable», *Possibles*, vol. 8, no 1 (automne 1983), p. 71-84.

Gauvin, Lise. "*Parti pris*" littéraire. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975. 217 pages. (Coll. «Lignes québécoises»).

Kwaterko, Jozef. *Le roman québécois de 1960-1975. Idéologie et représentation littéraire*. Montréal, Éditions Le Préambule, 1989. 268 pages. (Coll. «L'univers des discours»).

Larose, Karim. *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec (1957-1977)*. Thèse de Ph.D. (Études françaises), Université de Montréal, 2003. 371 pages.

Littérature et société. Anthologie préparée par Jacques Pelletier avec la collaboration de Jean-François Chassay et Lucie Robert. Montréal, VLB Éditeur, 1994. 446 pages. (Coll. «Essais critiques»).

Marcotte, Gilles. «Le thème du pays» (1969), dans *Littérature et circonstances. Essais*. Montréal, L'Hexagone, 1989, p. 135-149.

Nepveu, Pierre. «Préface», dans Gaston Miron, *L'homme rapaillé*. 3^e éd., Version définitive, Montréal, Typo, 1998 [1988], p. 7-16.

Saint-Martin, Lori. *Contre-voix. Essais de critique au féminin*. Québec, Nuit blanche, 1997. 294 pages. (Coll. «Essais critiques»).

Schwartzwald, Robert. *Institution littéraire, modernité et question nationale au Québec (1940 à 1976)*. Thèse de Ph.D. (Lettres), Université Laval, 1985. 298 pages.

Thérien, Gilles. «La littérature québécoise, une littérature du tiers-monde ?», *Voix et images*, vol. 12, no 1 (automne 1986), p. 12-20.

7) Sur Hubert Aquin et sur la notion de fatigue culturelle

Couture, Yves. «Le chemin de l'immanence», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 59-75.

Jacques, Daniel. «L'homme exorbité. Réflexion sur la notion de fatigue culturelle chez Hubert Aquin», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 1-9.

«La fatigue culturelle du Canada français», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 1-84.

Leroux, François. «L'assassin d'Ulysse», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 11-29.

Morin, Michel. «Le "déprimé explosif"», *Horizons philosophiques*, vol. 3, no 1 (automne 1992), p. 43-58.

Pleau, Jean-Christian. *La révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*. Montréal, Fides, 2002. 270 pages. (Coll. «Nouvelles études québécoises»).

Smart, Patricia. *Hubert Aquin, agent double. La dialectique de l'art et du pays dans Prochain Épisode et Trou de mémoire*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973. 138 pages. (Coll. «Lignes québécoises»).

8) Sur le tiers-mondisme et l'idée de décolonisation au Québec et ailleurs

Brauman, Rony, dir. *Le tiers-mondisme en question*. Paris, Olivier Orban, 1986. 225 pages. (Coll. «Liberté sans frontières»).

Bruckner, Pascal. «Tiers-monde, culpabilité, haine de soi», dans Rony Brauman dir., *Le tiers-mondisme en question*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 82-93.

Chaliand, Gérard. «La fin des mythes révolutionnaires», dans Rony Brauman dir., *Le tiers-mondisme en question*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 65-70.

Deleuze, Magali. *Les médias au Québec et la guerre d'Algérie, 1954-1964*. Thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Montréal, 1999. 293 pages.

Gay, Daniel. *Les élites québécoises et l'Amérique latine*. Montréal, Matériaux/Nouvelle Optique, 1983. 341 pages.

Monière, Denis. «Le développement idéologique en situation coloniale : essai de théorisation», *Revue canadienne de science politique/Canadian Journal of Political Science*, vol. 9, no 1 (mars 1976), p. 49-62.

Nezeys, Bertrand. *L'autopsie du tiers-mondisme*. Paris, Economica, 1988. 262 pages.

Pagé, Carole. *Décolonisation et question nationale québécoise*. Mémoire de M.A. (Science politique), Université du Québec à Montréal, 1978. 154 pages.

Tremblay, Marthe-Francine. *Culture colonisée et ethnocentrisme (Québec 1950-1975) : Cité Libre, Liberté, Maintenant, Parti pris*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université du Québec à Montréal, 1983. 329 pages.

Yannakakis, Ilios. «Le tiers-mondisme, de Lénine à nos jours», dans Rony Brauman dir., *Le tiers-mondisme en question*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 36-54.

9) Sur le nationalisme

Anderson, Benedict. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte/Poche, 2002. 212 pages. (Coll. «Sciences humaines et sociales»).

- Balthazar, Louis. *Bilan du nationalisme au Québec*. Montréal, L'Hexagone, 1986. 212 pages. (Coll. «Politique et société»).
- Blain, Jean. «Maurice Séguin ou la rationalisation de l'histoire nationale», dans Maurice Séguin, *La nation «canadienne» et l'agriculture (1760-1850). Essai d'histoire économique*. Trois-Rivières, Boréal Express, 1970. p. 17-40.
- Boily, Frédéric. *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*. Sillery, Septentrion, 2003. 229 pages. (Coll. «Cahiers des Amériques»).
- Bouchard, Catherine. *Les nations québécoises dans L'Action nationale. De la décolonisation à la mondialisation*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. 146 pages.
- Bouchard, Éric. *Raymond Barbeau et l'Alliance laurentienne : les ultras de l'indépendantisme québécois*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1997. 219 pages.
- Couture, Yves. *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Montréal, Liber, 1994. 221 pages.
- Dion, Léon. *Nationalismes et politique au Québec*. Montréal, Hurtubise HMH, 1975. 177 pages.
- Lamarre, Jean. *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*. Sillery, Septentrion, 1993. 561 pages.
- Lamarre, Jean. «Les Normes pour une sociologie du national», dans *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*. Ouvrage préparé par Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant. Montréal, Guérin, 1999, p. 49-67.
- Lanthier, Stéphanie. *L'impossible réciprocité des rapports politiques et symboliques entre le féminisme radical et le nationalisme radical au Québec, 1960-1971*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Sherbrooke, 1998. 127 pages.
- Lapointe, Mathieu. *Nationalisme et socialisme dans la pensée de Raoul Roy, 1935-1965*. Mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 2002. 212 pages.
- Ricard, François. «Quelques hypothèses à propos d'une dépression», *Liberté*, no 153, (juin 1984), p. 40-48.
- Sarra-Bournet, Michel, dir., avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre. *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2001. 364 pages. (Coll. «Prisme»).
- Tousignant, Pierre. «Maurice Séguin et l'historiographie québécoise revisitée par Ronald Rudin», dans *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*. Ouvrage préparé par Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant. Montréal, Guérin, 1999, p. 245-258.

ANNEXE 1 : DOCUMENTS TI-POP

IN MEMORIAM

Les Grands Héros Ti-Pop

L'abbé Gadbois Louis Cyr
Maman Plouffe La Bolduc
Gilbert Croteau Camillien Houde

Les Saintes Reliques Ti-Pop

La Tête à Papineau
Le Cœur du frère André
La Jambe de bois à Sévigny
La celle à Vanier (Son Excellence, le
Général Georges P., P.C., D.S.O., R.I.P.)

Qui crache en l'air n'amasse pas mousse.
Pis nous autres les Canayens-Français,
comme on est nés pour un Ti-Pain, on
sait que qui s'instruit s'enrichit. Mais
d'un autre côté, on fait pas toujours ce
qu'on veut dans la vie. Comme l'instruc-
tion ça vaut pas l'cul, même si quand ça
grouille c'est obscène, y a toujours un
crisse de bout à cause de qu'est-ce que
les voisins vont dire. En tous cas, une
famille Ti-Pop est une famille unie, rap-
port que l'essentiel c'est le ciel.
(300 jours d'indulgence)

V'LA



Ti Cat'chisse Ti-Pop

De Ti-Pop

Qu'est-ce que Ti-Pop?

Ti-Pop c'est nous autres. Pis hi ha ha
les gens du Canada ont du poil au...^o
comme des vrais soldats. Atla, atla,
atla, les Canadiens sont là. On a
gagné nos épaulettes, maluron, malu-
rette...

Où est Ti-Pop?

Ti-Pop est partout.

Si Ti-Pop est partout, pourquoi ne le voyons-nous pas?

Nous ne voyons pas Ti-Pop parce que
c'est un état d'esprit qui ne peut être
vu quand on est collé d'sus.

Quels sont les effets de Ti-Pop?

Ti-Pop rend l'homme semblable à la
bête et souvent le fait pourrir.

^o pattes

DU Ti-Popisse

Qu'est-ce qu'un Ti-Popisse?

Le Tipopisse est un Ti-Pop déconstipé,
amélioré, 99.44% pur: il flotte.

Comment le Ti-Popisse trouve-t-il Ti-Pop?

Le Ti-Popisse trouve Ti-Pop ben l'fonne
parce que c'est toute notre force, tou-
te notre âme, toute notre coeur et
toute notre esprit.

Comment le Ti-Popisse trouve-t-il Ti-Pop ben l'fonne?

Le Ti-Popisse trouve Ti-Pop ben l'fonne
en achetant régulièrement tous les
boutons Ti-Pop; en visitant assidu-
ment le Cap de la Madeleine^o, le
Musée de cire, le Parc Belmont et
tous nos lieux historiques nationaux;
en souscrivant généreusement aux
Chevaliers de Colomb, aux Chevaliers
de Croteau et au Chevalier Ajax.

^o Faites ben attention de pas tomber en bas du
Pont des Chapelots.

ANNEXE 2 : ÉVÉNEMENT TI-POP

Nous vous rappelons qu'aucun accroc moral ou physique commis à la loi éternelle de l'intégrité Ti-pop ne sera toléré. Un comité de censure et de douanes sera composé de Lisa Maheu et Marguerite Duparc, qui auront une autorité matriarcale absolue et définitive. N'oubliez pas d'apporter la nourriture (ti-pop) que vous penserez consommer pendant le temps que vous serez là (entre vendredi matin et samedi soir) - et la boisson aussi. Vous pouvez être Ti-pop ancien ou Ti-pop moderne; à vous de vous définir - mais vous devez vous justifier à tout point de vue. Sinon vous ne serez pas admis. Ne faites pas 55 miles pour rien.



