Les manifestes politiques québécois : médium ou message?

Diane Poliquin-Bourassa et Daniel Latouche

Volume 16, numéro 3-4, octobre 1980

Le manifeste poétique/politique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036716ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036716ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Poliquin-Bourassa, D. & Latouche, D. (1980). Les manifestes politiques québécois : médium ou message? *Études françaises*, 16(3-4), 31–42.
<https://doi.org/10.7202/036716ar>

Les manifestes politiques québécois : médium ou message ?

DIANE POLIQUIN-BOURASSA
et
DANIEL LATOUCHE

Il s'est toujours trouvé des Québécois pour parler politique et problèmes sociaux à d'autres Québécois, tant et si bien que certains en sont venus à expliquer notre prétendue infériorité économique par le fait que trop souvent nous parlions «à travers notre chapeau». Au lieu de parler pour ne rien dire, les Canadiens français, a-t-on si souvent répété, auraient dû s'appliquer à acquérir «le sens pratique, le réalisme, l'esprit d'ordre et de discipline» des Canadiens anglais¹. C'est cette prédilection pour le discours qui aurait fait du Canada français une société «non instruite où le sentiment tient lieu d'idées et le préjugé tient lieu de connaissance»².

Mais d'autres analystes de notre tempérament national³ ont suggéré que, pour un peuple vivant en marge de l'espace et du

1. Jean-Charles Harvey, *Pourquoi je suis anti-séparatiste*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1962, p. 81.

2. Pierre E. Trudeau, «La nouvelle trahison des clercs», *Cité libre*, 13, 1962, p. 13.

3. Notamment Pierre Vadeboncoeur, *la Dernière heure et la première*, Montréal, Parti Pris, 1970.

temps, parler n'est pas un luxe, c'est souvent la seule façon de se prouver que l'on est encore en vie. Sans cette facilité de communiquer entre eux, les Canadiens français auraient sans doute perdu cette cohérence interne indispensable pour résister aux assauts d'un environnement hostile.

Ainsi, selon la perspective du lecteur, les manifestes politiques seront donc autant de témoignages de la vigueur avec laquelle les Canadiens français ont su imposer leur existence, ou de la facilité avec laquelle ils se sont conté des histoires qui leur donnaient l'impression d'exister. Qu'en est-il exactement des Québécois : un peuple pour qui la parole est un gage d'existence ou un peuple de grands parleurs et de petits faiseurs ? Le manifeste politique est-il, avant tout, pour les Québécois un moyen de se prouver qu'ils existent, qu'ils sont bien là, qu'ils occupent l'espace et le temps, c'est-à-dire un médium — la preuve que nous existons : nous écrivons des manifestes — ou ne serait-il pas plutôt un véhicule de la pensée, une justification de leur existence, un moyen de revendiquer leur place en Amérique et au Canada, ou en d'autres termes, le message, la parole et surtout la façon de le dire sont-ils plus importants ?

Définir ce qu'est un manifeste, c'est déjà y répondre en grande partie ; mais il nous faut raffiner les diverses définitions qu'en donnent les dictionnaires car elles ont un caractère trop diplomatique ou trop englobant. Nous avons donc privilégié, afin de nous guider dans notre choix de textes, six caractéristiques qui nous semblent bien définir le manifeste.

La caractéristique essentielle du manifeste réside, selon nous, dans le fait qu'il est toujours porteur d'un *message*. Contrairement à d'autres formes littéraires (poésie, roman) le contenu du texte est, dans ce cas-ci, plus important que le contenant. En d'autres termes, le médium n'est pas le message. Non seulement ce message doit-il exister mais il doit exister de façon explicite car il constitue la raison d'être même du manifeste. Le message doit donc être évident (ou *manifeste*) et non pas dissimulé entre les lignes ce qui n'exclut pas que le manifeste puisse comporter une part importante de non-dit. N'oublions pas que le manifeste est un document à forte connotation

idéologique ce qui nous oblige à en faire une double lecture : il y a, dans un premier temps, le message et, dans un second temps, la façon dont est présenté ce message. L'interprétation des événements, le choix des données historiques, l'oubli, conscient ou inconscient, de certaines variables, autrement dit, ce que masque, dissimule ou camoufle le message, sera tout aussi important lors de l'analyse de contenu que le message lui-même si nous voulons saisir les intentions réelles des auteurs.

Ensuite, le manifeste n'existe qu'en fonction d'un environnement socio-politique. Il ne saurait être un discours sur le discours mais plutôt un discours qui cherche à prendre prise sur la *réalité*. Contrairement à l'essai avec lequel on l'apparente souvent, le manifeste « ne prend pas la propre contingence (de l'auteur) comme point de départ » mais plutôt la réalité économique ou politique⁴. Un manifeste n'est pas une œuvre littéraire au sens où Todorov la définit, c'est-à-dire un discours refermé sur lui-même tant sur les plans syntaxique et sémantique que verbal⁵. Le manifeste est avant tout un geste, il *part de et revient* toujours à la réalité. Bref, il est un écrit « en situation ». Et pour employer la distinction mise de l'avant par Roland Barthes, on dira qu'il est le produit d'un *écrivain* et non d'un *écrivain*⁶. Pour l'écrivain la parole n'est qu'un moyen de témoigner, d'expliquer, de condamner. Le langage qu'il utilise n'est pas un produit fini, fermé sur lui-même, au contraire il est avant tout un instrument de communication. Il s'approprie la parole de l'écrivain pour qui elle est une *fonction* pour la transformer en une *activité*.

Dans la majorité des cas, le manifeste se réfère à une action concrète soit pour la condamner, l'empêcher ou l'appeler. La description et l'analyse sont rarement les éléments essentiels du manifeste sauf si elles constituent en elles-mêmes des gestes

4 Joseph Bonenfant, « La pensée inachevée de l'essai », *Études littéraires*, 5, 1, 1972, p. 16

5 T. Todorov, « Poétique », *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968, p. 155

6 Roland Barthes, « Écrivains et écrivains », *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 147

politiques par leur contenu, ce qui est généralement le cas pour les manifestes qu'on peut qualifier de néo-nationalistes et qui doivent décrire et ré-analyser l'histoire du Québec afin de démontrer la nécessité d'un nouveau projet politique. Tout manifeste est donc un acte politique dans la mesure où il veut changer l'ordre des choses grâce à cet outil révolutionnaire qu'est la parole. Il y a donc entre le manifeste et la réalité une relation fondée sur le refus. Il ne saurait y avoir d'acceptation et de paix entre les deux.

La dimension collective est un quatrième trait qui distingue le manifeste des autres types de documents. Le plus souvent le manifeste est le produit d'un groupe et toujours il s'adresse non pas à des individus-lecteurs, mais à des individus en tant que membres d'une collectivité. Même lorsqu'il est écrit par un seul individu, ce dernier parle le plus souvent en tant que membre d'un groupe. Le *nous* plutôt que le *je* prédomine dans le manifeste car ce dernier assume une fonction idéologique qui est justement de définir de façon précise la composition d'un *nous* qui soit différent des autres nous déjà existants ou comportant de nouvelles variables non incluses jusque là dans le *nous*. Grâce à cette définition, ou à cette redéfinition — qu'on pense seulement à la définition de la nation canadienne-française ou québécoise qui varie selon les époques, les auteurs ou leurs besoins —, les individus peuvent ou bien se reconnaître comme éléments de la collectivité décrite et donc comme des adhérents potentiels aux idées ou projets politiques émis dans le manifeste ou bien, au contraire, s'exclure irrémédiablement de ce groupe et alors s'attaquer à ce que prône ou véhicule le manifeste, entraînant possiblement la définition d'un autre *nous* et la nécessité de rédiger un manifeste pour se justifier. D'ailleurs, de nombreux manifestes commencent par une définition précise de la composition de ce *nous* : c'est le cas, entre autres, du *Manifeste du Refus global*⁷ (« Rejetons de modestes familles canadiennes-françaises, ouvrières ou petites bourgeoises... ») du *Manifeste pour une politique fonctionnelle* (« Nous sommes des

7. Nous conservons les titres des manifestes tels qu'ils apparaissent dans *le Manuel de la parole* ; manifestes québécois, 3 t., Montréal, Éditions du Boréal Express, 1977-1978-1979.

citoyens radicalement opposés à l'état de fait...»), du *Manifeste du F.L.Q.*, 3^e édition («Le Front de libération du Québec n'est pas le Messie, ni un Robin des temps modernes...») et du *Manifeste souverainiste* («Nous sommes des Québécois...»).

La cinquième caractéristique du manifeste réside dans sa *publication* et non dans son écriture. Le langage lui-même a consacré ce fait. Ainsi, il n'est pas suffisant d'écrire un manifeste, encore faut-il le rendre public. L'aspect diffusion dans le public est essentiel au manifeste pour qui la relation texte-auditoire passe avant la relation auteur-texte ou auteur-auditoire. Le manifeste parle aux autres, il ne réfléchit pas sur lui-même. Il est un cri qui veut être entendu et qui doit être entendu s'il veut remplir sa fonction. Un manifeste ne saurait, du moins en principe, rester sur les tablettes.

Finalement, et c'est là la sixième caractéristique, il y a le plus souvent dans le manifeste un certain degré de *violence* verbale, comme si le langage lui aussi était mis à contribution pour mieux faire passer le message ; le manifeste est aussi un instrument de défoulement collectif, un exutoire qui, poussé à la limite, peut prendre figure d'exorcisme. Cette violence verbale se veut à la fois la démonstration des frustrations vécues par les auteurs et un avertissement quant à ce qui pourrait arriver si la situation n'était pas corrigée. Dans ce sens, le manifeste peut jouer un certain rôle thérapeutique bien qu'il puisse *effectivement* déboucher sur la violence comme ce fut le cas pour les manifestes du Front de libération du Québec.

Tous les manifestes politiques québécois partagent, à des degrés divers, ces six caractéristiques — message, réalité, action, collectivité, publication, violence. Dans certains cas, certes, l'analyse est privilégiée aux dépens de l'action (*Manifeste pour une politique fonctionnelle*), dans d'autres, c'est l'appel à l'action (*Manifeste de Saint-Ours*) ou le recours à la violence verbale (les manifestes du F.L.Q.) qui définissent avant tout le message du manifeste. Mais tous ces textes révèlent une volonté de changer les choses que ce soit en revenant à un état de fait antérieur (*Manifeste messianique*) ou en se projetant dans l'avenir (*Manifeste de l'U.T.O.P.I.E.*).

Se pencher sur les manifestes politiques québécois, c'est un peu comme feuilleter un album de vieilles photographies. Pris individuellement, ils font ressurgir à la mémoire des moments précis de notre histoire, nous pouvons mettre des dates, des noms et même quelquefois des visages ; pris dans leur ensemble, ils expriment la continuité de l'existence d'un peuple tout comme la littérature, l'architecture ou les œuvres d'art. Évidemment, les manifestes ne traduisent pas toute la richesse idéologique d'une époque. Ils ne le prétendent pas non plus. Tout au plus constituent-ils des moments privilégiés où les hommes ont pris sur les événements, où des projets s'élaborent, où des tournants sont pris. Certains de ces manifestes, notamment les *92 résolutions* ou le *Refus global*, ont marqué la conscience collective des Québécois et sont parvenus jusqu'à nous. Mais la majorité d'entre eux n'eut qu'une existence éphémère, mourant au gré d'une actualité sans cesse renouvelée, comme ce fut le cas pour le *Manifeste pour un drapeau* ou pour le *Manifeste pour un monument*. On ne saurait donc considérer tous ces textes comme des exemples représentatifs de la pensée politique du Canada français : tout au plus sont-ils des témoignages des problèmes que cette pensée politique a rencontrés et des solutions qu'elle a proposées.

Il existe plusieurs sortes de manifestes selon la façon dont ils combinent les six caractéristiques mentionnées plus haut. Certains manifestes se contentent de dénoncer un état de fait que l'on juge inacceptable sans nécessairement proposer une action concrète (*Manifeste du Refus global*). D'autres manifestes sont avant tout revendicatifs en ce sens qu'ils exigent l'implantation d'un nouvel ordre tout en énonçant les mesures concrètes pour y arriver (*Manifeste de Saint-Ours*). C'est le type le plus courant de manifestes politiques car on peut y faire entrer plusieurs programmes de partis politiques ainsi que tous les manifestes rédigés par des groupes contestataires qui revendiquent des meilleures conditions de vie (*Manifeste de la C.S.N.*, *de la C.E.Q.*, *de la F.T.Q.*, *des grévistes*, *des femmes de la petite-Bourgogne*). Un troisième type de manifeste englobe ceux pour qui l'aspect de *proclamation* est le plus important. Il ne s'agit plus ici de dénoncer un passé ou de revendiquer un nouveau pré-

sent mais d'énoncer un nouvel état de fait dont on voudrait faire connaître et faire accepter l'existence. C'est le cas du manifeste de Nelson proclamant l'indépendance du Bas-Canada. Enfin, il y a ces manifestes où l'on *annonce la venue d'une nouvelle réalité qui remplacera inévitablement la réalité présente (Manifeste de l'U.T.O.P.I.E.)*. Le manifeste se situe alors carrément dans un avenir dont il cherche à définir le contenu.

Il semble donc maintenant clairement établi que l'important ce n'est pas tant le médium que le message ; mais que doit-on retenir de la lecture de ces revendications, condamnations et proclamations ? Trois choses surtout :

A. *L'omniprésence de l'«Anglais»*

À travers la majorité des manifestes politiques se profile la présence écrasante de l'*Anglais*. Notons tout de suite que nous «manifestions» peu en Nouvelle-France et qu'il aura fallu que débarquent les Anglais pour que nous commençons à le faire. Dès lors, on a beau le combattre, le supplier, l'imiter, le refuser ou s'y allier, il est toujours là. Que ce soit par ses généraux, ses marchands ou ses premiers ministres, on ne saurait s'en défaire. Pas un problème, pas une solution qui ne soient reliés de façon immédiate à sa présence. Très souvent ce n'est pas tant par les solutions qu'ils proposent que se différencient les manifestes mais bien par l'image qu'ils projettent de l'Anglais. Le plus étonnant cependant ne réside pas tant dans la survivance à travers les années de cette omniprésence de l'Anglais, mais plutôt dans la redécouverte que ne cesse d'en faire chaque génération de Canadiens français et finalement de Québécois. À trente ans d'intervalle, soit en 1790, 1837, 1867, 1890, 1925, et 1960, on se découvre *un Anglais* qui devient immédiatement la cause de la situation d'infériorité économique et politique du groupe. En termes plus clairs : «*C'est la faute aux Anglais*». L'Anglais n'est-il pas, à travers les manifestes québécois, cet «Autre» qui permet de définir le *Nous*⁸.

8. De nombreuses explications culturelles ayant trait aux différences entre Canadiens anglais et Canadiens français ont été avancées afin de cerner cette prétendue infériorité. On pourra consulter Jean-Luc Migué, «Le nationalisme, l'unité nationale et la théorie économique de l'information», *Revue canadienne d'économie*, 3, 2, 1970, p. 183-198 ; voir aussi C. Langlois, «Cultural Reasons Given for the French Canadian Lag in Economic Progress», *Cultures*, 21, 2, 1960, p. 152-170.

B. *Le messianisme politique*

Dès la première lecture des manifestes politiques québécois, on est frappé par les changements importants qui surviennent tant sur le plan du ton que sur celui du contenu à partir de 1840. Jusqu'à cette date, le sort des Canadiens français n'est pas considéré comme tragique ; la défaite de 1760 et le changement de régime colonial sont plutôt perçus comme des accidents de l'histoire avec lesquels il faudra bien composer. Il se dégage des manifestes de cette période non pas des signes de résignation ou un sentiment d'impuissance, comme on serait porté à le croire, mais plutôt l'impression d'une escalade continue des demandes qui passent de la revendication, de la reconnaissance officielle du caractère français et catholique de la collectivité à l'affirmation pure et simple de son indépendance. Le ton change, lui aussi. En 1769, c'est en tant que *sujets* que l'on s'adresse au roi ; soixante ans plus tard, on le fait en qualité de citoyens. Si le médium demeure encore le manifeste, les auteurs du message se voient différemment peut-être parce que le vocabulaire de la révolution française s'est finalement rendu jusqu'ici ou que tout simplement leurs besoins ainsi que la définition du *nous* ont dû se transformer au fil des ans. On est également frappé par le caractère politique et pragmatique de la plupart de ces manifestes. Des objectifs limités et réalisables sont définis ; des moyens d'action réalistes sont identifiés. Somme toute, on y retrouve très peu d'appel à l'histoire ou au destin divin. On ne se compare pas à Israël ni à la Grèce antique mais on fait le rapprochement avec des pays vivant des situations politiques similaires, soit l'Irlande, les États-Unis ou la France.

Après 1840, le ton change ; plus question de revendiquer des droits ou de proclamer son indépendance. On cherche plutôt à coexister dans une situation dont le contrôle échappe aux Canadiens français. On entre alors de pied ferme dans le domaine du mythique et du spiritualisme politique⁹. C'est à cette époque que naîtra le messianisme qui persistera jusqu'en 1960.

9. Michel Brunet a très bien décrit ce processus dans « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme », *la Présence anglaise et les Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1958, p. 113-166.

La colonisation, qu'elle soit française ou anglaise, avait été pour les nouveaux arrivants une tentative : construire sur une terre nouvelle une société différente des sociétés européennes de l'époque¹⁰. Mais très rapidement, ces deux tentatives de construire des sociétés utopiques en vinrent à s'opposer l'une à l'autre. Finalement, à partir de 1760 et surtout après 1840, l'utopie telle que rêvée par les Français doit céder le pas à celle des Anglais. Ces derniers entreprennent alors d'étendre à toute la planète leur *american way of life*. Tandis que les colons anglais devenaient des Américains (s'appropriant par le fait même un nom qui revenait de droit à tous les citoyens de l'hémisphère), les colons français, eux, s'appliquent à apprendre leur nouveau rôle de Bas-Canadiens et de Canadiens français. Incapables de se donner un nom simple, ils se réfugient dans des noms composés, trahissant par le fait même la confusion et la multiplication de leur identité collective. L'utopie qu'avait été la Nouvelle-France sombre alors dans le messianisme qui, comme l'ont souligné Desrochers et Bastide, est toujours une rationalisation d'un échec¹¹.

Alors que les États-unis sont placés devant un *dilemme*, réussir ou échouer dans leur *Manifest Destiny*, le Canada français, lui, se donne un *destin*, réussir et échouer. Il réussit à survivre mais il échoue dans sa tentative de vivre. L'idéologie de conservation devient idéologie de survivance et ayant abandonné l'espace nord-américain aux colons anglais, le Canada français choisit de se réfugier dans le temps... comme si l'un pouvait exister sans l'autre. Ainsi, la devise du Québec est *Je me souviens*, ce qui implique une dimension temporelle alors que la devise du Canada (*D'un océan à l'autre*) implique plutôt la dimension spatiale. Jusqu'en 1960, ce messianisme sert à désamorcer le sentiment d'impuissance et d'anxiété qui

10. Ces considérations sont tirées d'un article publié il y a quelques années : Daniel Latouche, « Anti-separatisme et messianisme au Québec depuis 1960 », *Revue canadienne de science politique*, 3, 4, 1970. p. 559-578.

11. Henri Desroches, « Le messianisme et la catégorie de l'échec », *Cahiers internationaux de sociologie*, 35, 1963 et Robert Bastide, « Les mythes politiques nationaux de l'Amérique latine », *Cahiers internationaux de sociologie*, 33, 1962.

caractérise la pensée canadienne-française. Il est toujours plus facile d'accepter son statut d'infériorité si on peut faire appel à une vocation divine pour l'expliquer. C'est maintenant Dieu qui, par une malédiction ou par un *signe sur le front* appelle le Canada français à une vocation spirituelle en Amérique du Nord. Qu'il s'agisse alors de M^{re} Paquet et du *Manifeste messianique* ou encore du *Manifeste pour un drapeau* ou du *Manifeste pour un monument*, on est bien loin des appels à la révolution de 1838.

Durant toute cette période 1840 à 1960, ce sont des luttes d'arrière-garde que mènent les Canadiens français : contre l'Union, contre la Confédération, contre le gouvernement central, contre le communisme, contre l'éducation obligatoire, contre les conscriptions. Sauf Mercier et Duplessis, respectivement en 1890 et en 1936, aucun leader ne propose de projet politique susceptible d'entraîner une adhésion collective. Ainsi, peu de temps avant la prise du pouvoir par Maurice Duplessis, les manifestes politiques commencent à exploiter un thème nouveau : l'absence de chef véritable. C'est d'abord la jeunesse national-socialiste qui demande un Mussolini québécois (*Manifeste national-socialiste*), puis l'Union nationale et l'Action libérale nationale qui entendent bien remplacer Taschereau et Godbout (*Manifeste de l'Union nationale*). Et loin de disparaître sous Duplessis, la nécessité d'un chef responsable se fait de plus en plus grande : d'abord le *Manifeste de Valdombre*, puis le *Manifeste du Bloc populaire* suivi du *Manifeste du chef* et finalement le *Manifeste humaniste*. Pendant toute cette période, il semble bien que les Canadiens français se cherchent ou que du moins ils cherchent quelqu'un qui saurait, lui, les aider à se découvrir.

C. La libération

À partir de 1960, les manifestes politiques changent à nouveau de ton et de contenu. À travers toute cette littérature, on retrouve toujours le thème de la libération. Rarement un peuple aura tant dénoncé les servitudes dont il était affligé. Nous serions tenté de dire que jamais un peuple n'a su tirer un meilleur profit de toutes ces servitudes car il y a toujours quelque part, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du Québec, une servitude à

vaincre, une liberté à gagner : les marchands, le Colonial Office, les banquiers, les «Anglais», les Américains, le clergé, le dogmatisme, l'ignorance ; tous à tour de rôle ont joué le rôle de cet ennemi, ennemi qui variait selon les époques et surtout selon la définition que l'on donnait de la nation canadienne-française. Tous, à leur façon, ils ont permis que perdure une certaine cohérence entre les Canadiens français qui ne savaient pas toujours à quel saint se vouer.

Jusqu'à 1960, on a surtout parlé de la libération de la collectivité. À partir de 1960, deux nouveaux thèmes apparaissent : celui de la libération du groupe et celui de la libération de l'individu. Pour les auteurs des multiples manifestes publiés depuis 1960, le Québec n'est plus perçu comme une collectivité homogène faite d'un seul bloc et à la survie duquel il faut être prêt à tout sacrifier. Dans bien des cas, la libération des femmes, des jeunes, des Gaspésiens et des locataires qui composent cette société passe avant la libération de l'ensemble. La période de la révolution tranquille est le signal de la prise de la parole massive pour tous les groupes jusque-là négligés : si le manifeste est toujours porteur d'un message, il n'en demeure pas moins que le fait de publier un manifeste, peu importe sa longueur ou son contenu, devient un geste de reconnaissance et d'affirmation. C'est comme si chaque groupe se devait d'avoir son manifeste pour démontrer non seulement qu'il existe mais qu'il veut qu'on se penche enfin sur ses problèmes. Le manifeste est alors autant médium que message.