

Université de Montréal

Une (sur)vie de colon – en quête d’une conquête

Dynamiques identitaires et territoriales de la
culture coloniale québécoise

Par

Olivier Bissonnette-Lavoie

Département de communication
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l’obtention
du grade de Ph. D. en communication

Décembre 2020

© Olivier Bissonnette-Lavoie, 2020

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Département de communication, Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Une (sur)vie de colon – en quête d’une conquête

Dynamiques identitaires et territoriales de la
culture coloniale québécoise

Présentée par :

Olivier Bissonnette-Lavoie

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Line Grenier, Université de Montréal

Présidente-rapporteuse

Brian Massumi, Université de Montréal

Directeur de recherche

Pierrot Ross-Tremblay, Université d’Ottawa

Membre du jury

Dalie Giroux, Université d’Ottawa

Examinatrice externe

Résumé

Une certaine tendance se dessine, au sein de moult mouvements sociaux, territoires ou collectifs en lutte, de même que dans plusieurs champs des sciences sociales et, dans une certaine mesure, dans la culture populaire, quant à la nécessité de repenser les rapports aux territoires et au vivant (et plus généralement le rapport à la terre). En opposition aux diktats productivistes et extractivistes du libéralisme colonial, nombreuses sont celles qui invoquent la nécessité d'un habiter renouvelé, arrimé aux territoires : d'un habiter en prise sur un entour et en phase avec celui-ci. Bien que fécondes à de nombreux égards, de telles formes d'habitabilité ne peuvent rester imperméables aux critiques anticoloniales ou décoloniales qui soulignent comment un strict rapport innocent ou romantique à un territoire colonisé implique une reproduction de la colonialité.

Dans cette thèse, j'étudie cette problématique générale telle qu'elle se déploie dans la colonie de peuplement québécoise contemporaine. Dans chaque chapitre, on aura affaire à un exemple (ou à une composition d'exemples apparentés, liés par un certain thème) dont il s'agira de problématiser à la fois les dimensions actuelles (historicité, contexte socioculturel, forces politiques en présence, discours et pratiques) et virtuelles (tendances plus abstraites se rapportant à un certain niveau de généralisation). On abordera ainsi : 1) le bréviaire du métissage, de la rencontre, des contacts ou alliances, bréviaire « horizontal » et aplanissant fortement mobilisé par la société franco-descendante pour faire sens de ses rapports aux Premiers Peuples et pour inscrire sa trajectoire en sol américain; 2) diverses conceptions du lien politique qui, chacune à leur façon, sous-tendent un refus total et une compréhension de l'action et de la collectivité politiques qui ne soit pas basée sur des rapports communautaires ou identitaires; 3) la figure du colon québécois, telle qu'elle émerge et se cristallise pendant la vague néonationaliste radicale des années 1960-1970; 4) les possibles d'un habiter anticolonial, notamment via un déplacement de la question du fondement et de l'origine.

Chaque chapitre pourrait donc être compris comme offrant un plan de coupe de la problématique générale, tout en lui ajoutant des dimensions concrètes et matérielles. Somme toute, aucun dénouement théorique imposant ne doit être attendu; cette thèse est plutôt animée par une exigence : *poser un problème*, en abordant à la fois les considérations actuelles et virtuelles, en tentant d'ajouter de la perspective et en ravivant les aspérités du réel lui donnant de la complexité et de la texture. Ainsi, cette thèse prend avant tout la forme d'un essai visant à élaborer et approfondir la problématique coloniale (d'abord depuis ses implications identitaires et territoriales), de manière à ce que des prises sur celle-ci se consolident; de manière à ce que, confrontés à ses conditions, répercussions et effets souvent paradoxaux, nous, colons, puissions et souhaitons initier une rupture radicale.

Mots-clés : colonialisme de peuplement, culture, identité, territoire, métissage, terre, matérialisme, constructivisme, pouvoir, résistance, Québec , innocence, privilège

Abstract

There is an emerging trend in social movements, territories and collectives in struggle, as well as in several fields of social sciences and to a certain extent in popular culture. It concerns the need to rethink relationships to the land and the living, and more generally relationships to the earth. In opposition to the productivist and extractivist diktats of colonial liberalism, many invoke the need for a renewed way of dwelling, anchored in the land: a dwelling in touch and in phase with its milieu. Although fruitful in many respects, such forms of dwelling cannot remain impervious to anti-colonial or decolonial critiques, which underline the way in which innocent or romantic relationships to colonized territories entail a reproduction of coloniality.

This thesis studies this general problematic as it unfolds in the contemporary Quebec settlement colony. Each chapter deals with an example (or a composition of related examples), problematizing both its actual dimensions (historicity, socio-cultural context, political forces, discourses and practices) and its virtual dimensions (more abstract tendencies relating to a certain level of generalization). An account is developed that includes : 1) the breviary of miscegenation, contacts and alliances strongly mobilized by Franco-descendant society in a "horizontal" and flattening manner to make sense of its relationships with Indigenous peoples and to inscribe its trajectory on the American land; 2) various conceptions of the political action which, each in their own way, underlie a total refusal and a conception of the collective formation not based on communitarian nor identitarian relationships; 3) the figure of the « *colon* » as it emerges within the radical neo-nationalist wave of the 1960s and 1970s; 4) the possibilities of an anticolonial dwelling, in particular through a shift in the question of foundation and origin.

Each chapter can be understood as offering a cross-section of the general problematic, while adding concrete and material dimensions to it. No imposing thetic outcome is aimed for. Instead, the thesis is driven by a requirement: to expose and investigate a problem by addressing both its actual and virtual dimensions,

attempting to add perspective reviving the roughness of the real, adding complexity and texture to it. The thesis takes the form of an essay aiming to elaborate and deepen the colonial problem (starting from its identitarian and territorial implications), consolidating our grasp of it so that, faced with its often paradoxical conditions, repercussions and effects, we, « *colons* », can and should opt to initiate a clear and radical break with it.

Keywords: settler colonialism, culture, identity, territory, miscegenation, earth, materialism, constructivism, power, resistance, Quebec, innocence, privilege

Remerciements

Chaleureuses embrassades à celles et ceux dont la présence, la chaleur, l'affection, les mots et pensées m'auront accompagné tout au long de ce parcours.

À mon directeur de recherche, Brian, qui a accepté de superviser une thèse qui, s'inscrivant a priori dans le sillage de ses travaux, n'a cessé de dériver depuis. Merci pour ton support, ta vision et ton exigence à penser une complexité ne se cantonnant jamais à ce qui est et cherchant à faire advenir ce qui pourrait.

Aux collègues et ami·e·s de l'université – Myriam D., Karine, Bachir, Khaoula, Siavash, Myriam M., Ricardo, Philippe T., Thierry, Line, Clément, Tamara –, pour les discussions, interrogations, bières ou rires partagés. Aux membres du jury, qui se sont prêté·e·s au jeu.

Aux créatures rencontrées au SenseLab – dont Halbe, André, Anique, Érik, Erin, Skye, Mariana, Céline, Joel, Matthew – pour les expérimentations et mouvements, les leurres et l'ouverture généreuse; pour cette propension à penser, faire et percevoir autrement ce que l'on appelle le politique.

Aux camarades qui persistent à refuser et à créer : Hubert, Marie-Pier, Sophie, Nadia, Marj, Phil, Jérémie, Laura, David, Simon, Louis, Laura, François, Dominique, Nico, Anna, Renato, Maxence, Adrien, JP, Léah...

À Marie-Hélène, pour la généreuse révision linguistique dont a bénéficié ce texte.

À la famille, parce que je suis très bien tombé.

À Maha, pour tout.

Table des matières

Résumé	4
Abstract	6
Remerciements	8
Prologue	12
CHAPITRE 1	
Le problème : identité, territorialité, colonialité	19
Prélude : les ferments de l'enquête	19
Inflexions premières	20
Terre et territoires : vers un habiter renouvelé.....	23
Un « nouvel » espace	23
Territoires en lutte.....	26
L'événement-anthropocène et le <i>retour à la terre</i> en sciences sociales	31
Retour sur une intrusion	36
Circulation et stase : l'étoffe du monde.....	39
La Terre, cette « grande hybride » : aperçu d'un glissement.....	45
Question de méthode	55
CHAPITRE 2	
Le Québec et la question du métissage. Quel « nous » métissé?	62
Le cas québécois : panorama des mouvances historiographiques.....	68
<i>L'empreinte</i> autochtone : colonialité, métissage et auto-autochtonisation dans le Québec contemporain	73
Métissage et colonialité : sur la piste du colon « métissé ».....	81
Quelques modalités du métissage	81
Conclusion – de quoi le métissage est-il le nom?.....	97
CHAPITRE 3	
Les possibles de la défection : se désidentifier, devenir-indien, ou le spectre de la Grande Immanence Révolutionnaire	102
L'identité conspuée : pourquoi donc parler d'identification?	105
La question du collectif et les politiques identitaires	107

Un travail révolutionnaire situé : le Combahee River Collective	111
Désidentification et anonymat : n'avoir que le refus en partage	113
Les (im)possibles du devenir.....	123
Mouvement premier : le devenir-n**** – ou comment le pouvoir fonctionne-t-il (sur <i>moi</i>)?	123
Mouvement second : le devenir-indien des colons.....	130
Conclusion : ruiner et (se) refuser.....	140
 CHAPITRE 4	
Maître et innocent : un portrait du colon québécois	145
Les dualismes en colonie	148
Émancipation à la sauce colon – ou coloniser pour se décoloniser	153
Revisiter nos rengaines : mélancolie de la survivance et naturalisation identitaire.....	154
Décolonisation et maîtrise : le « nouveau dieu-homme du QUEBEC ».....	163
Privilège, innocence et déni relationnel : l'exceptionnalisme québécois	172
Excursus – sur la piste du colon.....	177
 CHAPITRE 5	
Habiter cette Terre qui révolutionne : une arche anarchisante	189
Intuitions premières : ce qui nous fonde	193
La nostalgie d'une base « commune ».....	193
Du souffle de la Terre.....	199
Quelques principes de précaution.....	206
Sous les ruines des fondements, la Terre.....	211
Devoir conquérir pour « survivre » : habiter en colon.....	217
Des fronts pionniers au territoire.....	219
Excursus – Une question posée à la Terre : comment révolutionner?.....	226
La transcendance révolutionnaire du tellurique.....	226
Territoires et autochtonies.....	229
Un habiter se faisant résonance des cris, de ce qui gît.....	233
 Épilogue	236
Bibliographie	239

Prologue

*Il faut bien commencer. Commencer quoi? La seule chose au monde
qu'il vaille la peine de commencer : La Fin du monde parbleu.*
Aimé Césaire

Cette thèse se déploie comme résonance d'un cri, d'une nécessité, d'une exigence : ce monde où règnent dépossession, maîtrise, extraction, accumulation et spoliation doit prendre fin. Ce monde obnubilé par « l'éclat aveuglant du spectacle par lequel l'État met en scène sa propre gloire¹ », ce monde capitaliste, patriarcal, racial et colonial; ce monde *en crise*, héritant de structures, de logiques, de dispositifs et d'esthétiques mortifères : on doit s'en déprendre.

Devant l'ampleur d'une telle tâche, on pourrait bien verser dans l'apathie ou se conforter dans nos privilèges. Pourtant, une façon de procéder continue de faire ses preuves. Partir des conditions situées, mettre en évidence les enchevêtrements entre les divers régimes de pouvoir, d'administration et d'ordonnement de nos vies, et demander : ici, maintenant, depuis le ras du sol, *depuis les marges*, comment tout cela se matérialise-t-il? Quelles sont les brèches, les failles par lesquelles s'immisce du

¹ James C. Scott, *Homo domesticus : une histoire profonde des premiers États*, La Découverte, 2019, p. 33.

possible et comment, s’y aventurant, y figurer collectivement des déprises pour la suite du monde?

C’est en ce sens qu’on aura relevé ces dernières années une infinité de propositions nous exhortant à renouveler les façons dont nous vivons et grâce auxquelles nous nous lions à d’autres formes de vie et aux territoires – à ce qui nous entoure et nous permet de vivre. Depuis de multiples confins de la résistance s’ourdit une conspiration : renouveler radicalement notre manière d’habiter le monde en revenant à la terre². Mais que peut impliquer cette exigence dès lors qu’on la fait atterrir ici, sur ces territoires colonisés que nous appelons Québec, Canada, Amérique du Nord? Comment habiter dignement des territoires dont l’appropriation et la conquête auront été incessantes? Comment revenir à la terre d’une manière anticoloniale et décoloniale? Comment un tel retour peut-il s’accompagner du délestage nécessaire des accoutumances patriarcales ou capitalistes s’étant maillées si viscéralement à nos habitudes, à nos désirs, à nos corps?

Telle est la constellation de questionnements qui travaillent cette thèse. Dans le premier chapitre, je déplie cette problématique en la raccordant à diverses luttes récentes et à tout un pan des sciences sociales consacré à l’écologie politique, puis en explorant le rapport à la terre et au territoire qui se profile dans ce corpus. Ensuite, j’énonce quelques questionnements plus abstraits et philosophiques – notamment eu

² On ne compte plus les appels à repenser l’habiter. Parmi quelques publications récentes, notons : Yves Citton et Dominique Quessada (dir.), « Habiter l’inséparation », *Multitudes*, n° 72, automne 2018; Florence Caeymaex, Vinciane Despret et Julien Pieron (dir.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Éditions Dehors, 2019; Michel Serres, *Habiter*, Éditions Le Pommier, 2011; Laurence Costes (dir.), « Habiter. Ou vivre autrement? », *Socio-anthropologie*, n° 32, 2015; François L’Italien, « Habiter le territoire, un modèle de transition écologique », *Relations*, n° 798, septembre-octobre 2018, p. 28-31; *Inhabit: Instructions for Autonomy*, pamphlet collectif et anonyme disponible en ligne : <https://inhabit.global/>; Felwinne Sarr, *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*, Mémoire d’encrier, 2017; Amélie-Anne Mailhot, « La perspective de l’habitation politique dans *Je suis une maudite sauvagesse/Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* d’An Antane Kapeshe », *Recherches féministes*, vol. 30, n° 1, 2017, p. 29-45; Conseil nocturne. *Habiter contre la métropole*, Éditions Divergences, 2019; Augustin Berque, Alessia de Biase et Philippe Bonnin, *L’habiter dans sa poésie première : actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Éditions Donner lieu, 2008; Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Éditions Zones, 2017. Pour ce qui concerne le retour à la terre, voir le premier chapitre.

égard au dualisme flux/stase – qui affleurent tout au long de la thèse, puis décline l’approche méthodologique empruntée.

Le second chapitre est consacré aux assises culturelles et historiques du récit national selon lequel la Nouvelle-France eut été le théâtre d’une alliance entre Premiers Peuples et Canadiens français résultant en un Québec intrinsèquement métissé. En m’attardant aux sources de première main de même qu’à des ouvrages historiques et à des objets culturels, je propose une enquête croisée embrassant ce que recèle le concept de métissage, les réalités concrètes lui servant de ferment historique et les trajectoires de sa circulation. Le but est donc de tracer un certain plan des rapports à l’autochtonie, au territoire et à l’identité qui se profilent dans la culture franco-qubécoise en vue, dans les sections subséquentes, d’une évaluation critique et spéculative des manières dont nous, colons, habitons – et pourrions habiter – le territoire que nous nommons québécois.

Dans le troisième chapitre, j’explore l’exigence, relayée par moult tendances politiques radicales ou révolutionnaires, à s’engager dans un refus et une désidentification : la nécessité qu’une conception immanente et intensive de la collectivité supplée aux tendances identitaires ou communautaires grâce auxquelles des sujets collectifs se pensent, s’activent, se figurent leurs histoires et leurs limites. En somme, j’y file les possibilités et impossibilités d’un refus total et celles d’une alliance qui ne soit pas basée sur des rapports de filiation ou d’identité, ni sur une concaténation de corps se reconnaissant les uns les autres, mais sur une désidentification totale – y compris d’avec soi-même. Incidemment, ce sont les conditions et potentialités d’une défection ou d’un refus de la culture coloniale qui y sont soupesées.

En revisitant divers moments marquants du récit national de même que les discours nationalistes et révolutionnaires ayant fortement marqué la trame culturelle des décennies 1960 et 1970, le quatrième chapitre offre un portrait partiel de la figure du colon québécois. Prenant à rebrousse-poil la construction du trope du Québécois colonisé, trope qui joue encore aujourd’hui un rôle affectif central permettant à la

société franco-descendante de faire sens de son histoire, de sa présence et de son devenir sur ce territoire, je montre comment, même dans les tentatives visant à étayer le statut de colonisé du peuple québécois, on ne peut faire fi de la cristallisation progressive d'un rapport colonial avec les Premiers Peuples, le territoire et les formes de vie habitant celui-ci, rapport que l'ambivalence coloniale même semble intensifier. Ainsi se révèle une logique paradoxale par laquelle l'innocence devient le levier d'une recolonisation constante permettant d'asseoir l'émancipation des franco-descendantes sur la pénétration des dynamiques coloniales et capitalistes et une incessante conquête territoriale.

Finalement, le cinquième chapitre expose quelques conceptions ou expériences de pensée marquantes ayant tenté de restituer la part fondatrice de la Terre. En prolongeant les apories, questionnements et intuitions découlant de cette recherche d'un fondement commun, j'explore de façon plus spéculative les nécessités et possibilités d'un habiter anticolonial. Ultimement, tout au long de cette thèse, mais de manière plus pressante dans ce chapitre final, il s'agit de suivre les implications, possibilités et incidences d'une exigence à revenir sur Terre telle qu'elle pourrait se concrétiser sur le territoire que nous appelons québécois.

Avant tout cela, quelques précisions quant à l'allure de cette thèse s'imposent.

En lisant le chapitre initial, on pourra être d'avis que la problématique manque de finesse, notamment en ce qu'elle est traversée d'oppositions rudimentaires. C'est que j'y file des discussions théoriques s'étant échelonnées sur des décennies en montrant comment elles s'articulent autour du dualisme flux/stase (devenir/être, circulation/fixité), dualisme que je tente d'entretenir plutôt que de résorber sur l'un de ses termes. Peut-être eût-il été plus à propos, une fois la thèse écrite, de revenir sur ce chapitre initial afin de l'alléger de cette lourde opposition. Or, j'ai procédé autrement puisque je désirais rendre explicite la charpente de la problématique générale. Ce dualisme participe ainsi d'une mise en tension que j'aurai tenté d'opérer

initialement afin de lier des questionnements situés à des réflexions plus métaphysiques et abstraites³. Le chapitre premier doit donc être lu ainsi : il n'expose pas *la* problématique de cette thèse, mais aménage une plateforme de travail. C'est plutôt la thèse dans son entièreté qui doit être comprise comme *posant un problème*. En ce sens, la dualité tensive qui y figure initialement est non seulement constamment travaillée, mais elle travaille aussi de l'intérieur les interrogations et explorations poursuivies. Ce chapitre initial pose donc les matrices de questionnements généraux qui deviennent, petit à petit, au fil des pages, plus concrets, complexes, situés – plus intéressants, en somme.

Par ce processus consistant à ruminer toujours davantage certaines abstractions en les contrastant aux aspérités multiples découlant de problèmes concrets et contingents, j'aurai aussi tenté d'éviter l'écueil d'un unilatéralisme théorique. C'est d'ailleurs pourquoi cette thèse ne s'ancre pas dans un cadre théorique précis – on pourra en revanche pressentir des influences fortes découlant plus souvent de sensibilités ou d'urgences partagées que d'un « accord » ontologique ou épistémologique. J'aurai plutôt cherché à construire le problème (et les questionnements) depuis une constellation d'approches que je trouve intéressantes, mais insuffisantes – ou parfois trop suffisantes –, en tentant des combinaisons ou des aménagements différents, en fluctuant l'importance ou l'accent mis sur tel ou tel point, en critiquant telle propension afin d'en préserver telles autres; en bref, en opérant des articulations déformantes⁴. C'est pourquoi j'insisterai à plusieurs reprises sur le *dosage*. Pour faire court, c'est qu'en ce qui concerne le champ d'études

³ Cette approche s'inscrit dans un faire-avec (et contre) les dualismes plus qu'un refus de ceux-ci. Voir notamment *Mille Plateaux*, de Gilles Deleuze et Félix Guattari : « Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer. » Dans Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 33. Voir aussi : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 86-92.

⁴ Voir à ce sujet la postface que signe Baptiste Morizot du livre de Vinciane Despret intitulé *Habiter en oiseau* : Baptiste Morizot, « Recueillir les savoirs qui sont tombés du nid », dans Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*, 2019, Actes Sud, p. 201-204.

dans lequel je m'inscris, je n'adhère pas à une conception épistémologique qui soit strictement poppérienne ou kuhnienne⁵. Le rapport entre le monde et les connaissances que nous avons de celui-ci m'apparaît plus diffus, mouvant, pluriel. Dans les sciences sociales et humaines, il me semble parfois qu'un certain unilatéralisme plombe le potentiel transformateur des études et recherches : la tâche devient plutôt de défendre son paradigme d'appréhension du monde ou le primat ontologique vers lequel nous devrions toutes et tous nous *tourner* pour bénéficier de l'acuité du moment – *ideological turn, linguistic turn, affective turn, spatial turn, narrative turn, nonhuman turn, ontological turn*⁶... Et donc nous tournons, nous tournons à en perdre pied, mais nous continuons, parce qu'il faut bien théoriser davantage, sinon vers où nous tourner? Nous théorisons donc, et nourrissons les dynamiques de valorisation, d'accumulation et d'accélération dont n'est pas exempt le complexe industriel académique. Il y a certes un peu de cynisme dans mon propos⁷, mais ce que je désire avant tout souligner, c'est que bien que j'adopte une approche critique forte, celle-ci ne doit jamais être comprise comme sous-tendant la nécessité d'une rupture ou d'un renouveau *théoriques*. Au contraire, elle vise à agencer, à complexifier, à ajouter des dimensions aux questionnements et problématiques, mais en restant constamment tendue vers une exigence matérialiste et radicalement transformatrice⁸. Elle s'inscrit dans une compréhension de la recherche comme une

⁵ Précisons que je traite ici d'une échelle temporelle s'échelonnant au maximum sur quelques décennies. Pour ce qui est du processus épistémologique relatif à la durée longue, la question se pose différemment.

⁶ Je reviens plus loin sur cette frénésie des tournants.

⁷ À ce sujet, Nigel Thrift écrit : « I think that, in certain senses at least, the social sciences and humanities suffer from a certain kind of over-theoretization at present. There are too many theories, all of them seemingly speaking on behalf of those whose lives have been damaged by the official structures of power. A cynic might think that the profusion of 'fast' theories created by academics is simply a mirror of the rise of brainy classes, who are able to live a life of permanent theoretical revolution whilst everyone else does the dirty work. That would be too harsh. But the criticism is not therefore without any force at all. » Dans Nigel Thrift, *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, 2008, Routledge, p. 3.

⁸ Raymond Williams offre une intéressante analyse de ces enjeux dans *Problems in Materialism and Culture* (on se référera tout spécialement aux chapitres « Ideas of Nature » et « Problems of Materialism ») : Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture*, Verso, 1980.

entreprise lente, modeste, sans esbroufe et en raccord toujours plus intime et direct avec des trajectoires et lieux de vie concrets⁹.

Finalement, on constatera que les notes de bas de page sont nombreuses. De la manière dont je les conçois, elles font partie intégrante du corps de la thèse. Qu'elles servent à indiquer des précisions, à émettre des doutes, à prolonger des questionnements ou à ce que des repères ou composantes non-académiques puissent s'immiscer dans le travail, elles concourent toutes à restituer au problème exploré ses ramifications multiples.

⁹ Marie Letellier, dans la postface à *On n'est pas des trous-de-cul*, donne plusieurs pistes à cet égard. « Avec bien d'autres, je dirai qu'il faut chercher à faire une anthropologie ou une sociologie critiques, à mettre en lumière les mécanismes de domination de la société capitaliste y compris ceux de sa discipline et à rechercher, autant que possible en association avec les gens, les formes de résistance et d'alternative à cette société dans les pratiques culturelles quotidiennes de tous ceux et celles à qui cette société refuse la dignité et qui sont obligés de dire qu'ils ne sont pas des trous-de-cul... » Marie Letellier, *On n'est pas des trous-de-cul*, Moul't Éditions, 2019, p. 199.

CHAPITRE 1

Le problème : identité, territorialité, colonialité

shit is complicated
Sandy Grande

Prélude : les ferments de l'enquête

Les recherches que j'ai effectuées ces huit dernières années, soit depuis le début de ma maîtrise, s'inscrivent dans une thématique à la fois classique et bigarrée : celle concernée, d'un côté, par l'étude des rapports de pouvoir et de domination et, de l'autre, par les formes, forces et conditions de la résistance et de la rébellion. Plus spécifiquement, ces recherches – qui n'auront pas été que théoriques, s'étant souvent arrimées de moult manières à diverses luttes concrètes – sont traversées par une question centrale : comment faire collectif et, ce faisant, résister à ce monde, en bloquer les retentissements spoliateurs et mortifères tout en figurant de modestes possibilités de fuites, de sorties, de déprises?

C'est que j'aurai longtemps pensé que ce qui fait défaut aux résistances politiques actuelles, en ce début du 21^e siècle, est quelque chose comme un sujet collectif : un *nous*. On me rétorquera qu'il n'y a rien de bien novateur ici, et on aura raison. Michel Foucault pointait déjà cela il y a plus de 35 ans, écrivant que « toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous¹? » Pour Fredric Jameson, c'est même la problématique majeure de la philosophie politique que la constitution du collectif². Et suivant la thèse de Razmig Keucheyan, énoncée il y a déjà plus de dix ans, c'est bel et bien une « crise du sujet de l'émancipation³ » qui plombe les luttes contemporaines, les empêchant de trouver une allure dessinant une solution durable au complexe colonial-néolibéral-patriarcal et à la conception du sujet qui en découle et le nourrit.

C'est donc dans cette suite logique que j'ancrais, jusqu'à récemment, mon projet de thèse – et la majorité de mes travaux. C'est que, sans m'y être réellement attardé, j'avais toujours tenu pour acquis que *le collectif* – la communauté, le nous – *manquait*, et que là résidait le primat des luttes, recherches et explorations à venir.

Inflexions premières

C'est très motivé par ces directions de recherche – et évidemment, par une curiosité activiste forte et un désir d'engagement – que je débarquai, en juin 2017, sur la zone à défendre (ZAD) de Notre-Dame-des-Landes. Cette zone, située à une vingtaine de kilomètres au nord de Nantes, en France, consiste en un camp autogéré établi par des activistes, des artistes et des agricultrices, entre autres, et visant la réappropriation d'un territoire de quelque 15 kilomètres carrés sur lequel les autorités françaises tentent depuis plusieurs décennies de construire un aéroport qui deviendrait le point central d'une stratégie logistique et économique menant à l'agrandissement du port

¹ Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, p. 302.

² Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, 2005, p. 242.

³ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, La Découverte, 2010, p. 102.

de la région, à la construction d'autoroutes, à l'intensification de la circulation des flux de marchandises⁴.

Les rencontres et apprentissages que j'y ai faits sont beaucoup trop féconds pour être explicités ici. Mais, s'il y a un élément s'étant imposé au cours de cette expérience, allant jusqu'à infléchir ma trajectoire intellectuelle et politique, c'est l'importance du territoire dans la lutte qui s'y construit. C'est que la subjectivité collective zadiste – évidemment plurielle, parfois traversée de conflits ponctuels et d'antagonismes – s'inscrit de manière marquée dans un territoire géophysique singulier; elle participe de l'émergence de territorialités narratives, affectives, spirituelles ou combatives et est nourrie, en retour, par ces territoires divers et mouvants. C'est donc dire que subjectivité et territorialité sont enchevêtrées – cela faisant écho à un précepte zadiste : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend » – et que, contrairement à ce que j'aurais pu penser, *peut-être* est-ce la territorialité qui prime et permet, dans l'acte même d'habiter, à la subjectivité collective de trouver son élan et de dégager des prises. Le *peut-être* compte ici : si je ne suis pas certain de ce que j'avance – et si, bien sûr, cette primauté du territoire ne constitue pas un principe général mais une caractéristique éventuelle d'un mouvement particulier –, l'important est ailleurs : dans la manière et l'urgence avec laquelle la territorialité s'est insérée dans les trajectoires de pensée et d'action que j'explorais, décentrant ainsi la question de la subjectivité collective.

Retour au Québec. Du 6 au 14 août 2017, dans l'est de la province, des activistes allochtones et autochtones bloquent le chemin des Clark, qui mène au puits de forage Galt 4 exploité par la compagnie Junex, dans un acte d'intensification de la contestation du développement de l'économie extractiviste au Gespe'gewa'gi⁵. Leur

⁴ Les désirs et objectifs du mouvement sont multiples : « habiter sur un territoire en lutte, ce qui permet d'être proches des personnes qui s'y opposent [en parlant du projet d'aéroport] depuis 40 ans et de pouvoir agir en temps de travaux; profiter d'espaces laissés à l'abandon pour apprendre à vivre ensemble, à cultiver la terre, à être plus autonomes vis-à-vis du système capitaliste. En ce sens nous avons toujours affirmé lutter contre l'aéroport ET son monde. » Se référer à : Zone à défendre, *Qui sommes-nous?*, <https://zad.nadir.org/spip.php?auteur17>

⁵ Signifiant « les dernières terres acquises », ce territoire, 7^e district du Mi'gma'gi, s'étend sur la majeure partie de la Gaspésie et du nord du Nouveau-Brunswick. Se référer à : Secrétariat Mi'gmawei

camp (Camp de la montagne), qui durera quelques jours avant d'être démantelé par les autorités policières, sera rapidement soutenu par un camp légal (Camp de la rivière) – légal en ce qu'il ne bloque pas le chemin d'accès mais se situe au croisement de celui-ci et de la route 198, qui relie Murdochville et Gaspé. Au cours des mois suivants, les visites au camp se feront de plus en plus nombreuses et soutenues, des liens se tisseront et se densifieront, des collectifs se formeront pendant que d'autres se dissoudront, des conspirations s'étireront dans la durée et se trameront à d'autres enjeux, d'autres luttes. Encore une fois, il y aurait beaucoup à dire. Mais mon intention n'est pas d'exposer ce qui s'y passa, ce qui aurait dû ou pu s'y passer – d'autres lieux conviennent bien davantage à cela –, mais plutôt de soulever un point précis : en quoi cette lutte a contribué à infléchir de manière considérable les orientations principales de mon processus de recherche. Ainsi, je veux rendre manifeste un aspect de ce projet : il émerge d'un *événement* et, de la sorte, s'impose à la situation. Le but, en spécifiant cela, n'est pas d'insister sur un quelconque caractère essentiel ou primordial justifiant la démarche; plutôt, j'aimerais souligner que bien que ce projet prenne par moments une texture spéculative et plutôt théorique, il est en raccord avec une problématique concrète, actuelle et conflue avec elle – non pas dans le sens où il la croise, mais en ce qu'il *coule en convergeant*.

Cet événement concerne le déplacement de la sphère subjective à la sphère territoriale et, corollairement, l'exigence de croiser cette dernière à un courant théorique décolonial, à une pensée autochtone en ébullition, et à ce que moult mouvements autochtones et allochtones de défense des territoires nous forcent à penser. Car si je revenais déjà de France avec en tête l'importance du territoire et l'exigence de le penser comme point fort de certaines luttes contemporaines, la bifurcation la plus significative – et grâce à laquelle j'ai vu coïncider des intérêts de recherche qui me sont chers depuis quelques années mais que je n'arrivais jusqu'à maintenant pas à agencer sans avoir l'impression d'un surcodage théorique – est survenue alors que l'exigence d'une perspective décoloniale m'est apparue comme

Mawiomi, *Gespe'gewa'gi : notre district*, <https://www.migmawei.ca/fr/notre-territoire/gespegewagi-district-territory/>

centrale et sous-jacente à toute recherche sur la territorialité⁶. C'est que cela fait déjà un bon moment que je tente d'articuler une pensée du processus, de l'individuation, de la production subjective avec ce que nombre de mouvements et collectivités en lutte (de même qu'une certaine perspective théorique décoloniale) nous enseignent, soit la nécessité du blocage, du refus, et la prégnance de la tradition, de ce passé qui insiste, d'un certain enracinement ou d'ancrages territoriaux. Alors que j'essayais, sans réelle percée, de conjuguer tout cela au travers du prisme de la subjectivité, cette bifurcation territoriale aura permis une recomposition ouvrant vers un champ quelque peu renouvelé et convenant davantage aux perspectives de luttes et de recherches que je désire explorer et auxquelles j'entends participer.

Terre et territoires : vers un habiter renouvelé

Amorçons donc la problématisation en étayant cet infléchissement territorial et en explorant les manières dont il s'inscrit dans des trajectoires collectives explorées et déblayées par nombre d'autrices ou de mouvements collectifs. Ensuite, il s'agira de voir en quoi tout cela se raccorde au « retour à la terre » et à la question de l'Anthropocène, deux enjeux qui ont été massivement abordés ces dernières années au sein des sciences sociales.

Un « nouvel » espace

Divers mouvements de résistance nous auront fait voir, ces dernières années, un déplacement de la conflictualité politique du champ social vers le champ territorial. À la défense *de* l'environnement ou *de* la nature semblent s'être substituées d'autres formes de lutte, et corollairement, des manières renouvelées de penser et de vivre un rapport au territoire et à la terre. Pour la plupart de ces mouvements, c'est la doctrine moderniste et naturaliste qui est contestée à la faveur d'un rapport affectif à des territoires compris comme mutuellement constitutifs des formes de vie qui l'affectent

⁶ Aucun éclair de génie ici, car c'est bien sûr une évidence, mais la puissance de la culture coloniale réside notamment dans sa capacité à oblitérer de telles évidences.

et sont affectées par celui-ci. Autrement dit, rejetant les conceptions étatiques dominantes, pour lesquelles le territoire met en relation un espace extensif circonscrit et des sujets définis, discrets – dans le sens étymologique de *discretus*, qui renvoie à une séparation d’avec l’entour –, ce que ces mouvements nous donnent à voir, c’est la nécessité d’esquisser d’autres rapports éthiques et esthétiques (d’autres formes de sensibilité et de perception) à l’égard du territoire et de la territorialité.

En introduction au texte *Des espaces autres* rédigé au milieu des années 1960 et dans lequel il développe le concept d’hétérotopie, Michel Foucault affirme que si le 19^e siècle a été fasciné par l’histoire et la temporalité, l’époque contemporaine l’est plutôt par l’espace. Dès les premières lignes – d’ailleurs très nietzschéennes –, il écrit : « Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d’aujourd’hui se déroulent entre les *pieux descendants* du temps et les *habitants acharnés* de l’espace⁷. » Par l’utilisation des syntagmes *pieux descendants* et *habitants acharnés*, on peut déjà comprendre ce qui caractérise ces deux dimensions. Si Foucault spécifie bel et bien que temporalité et espace sont imbriqués et que l’espace a une histoire, l’évocation d’une *piété* envers une temporalité dont la lourdeur pèserait sur les manières, conduites ou trajectoires contraste avec l’allure leste grâce à laquelle les *habitantes acharnées de l’espace* parviendraient à lier ou mettre en relation, dans l’acte même d’habiter, des zones différentes de leur existence, reconfigurant ainsi à leur façon leur milieu.

L’espace dont il est ici question est donc compris comme l’envers de la temporalité historiciste et progressiste; comme l’envers d’une *certaine* temporalité, en fait, plus que de *la* temporalité. Tout de même, Kristin Ross, se basant notamment sur les travaux de Ronald Creagh, mentionne dans *L’imaginaire de la commune* que la temporalité, en tant que construction sociale et humaine, est davantage sujette aux biais et préjugés d’une époque (eurocentrisme, anthropocentrisme, etc.); l’espace, par son aspect plus matériel et tangible, et surtout parce qu’il incite à prendre en compte

⁷ Michel Foucault, « Des espaces autres », dans Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (dir.), *Dits et écrits : 1954-1988, tome IV : 1900-1988*, Gallimard, 1984, p. 752, je souligne.

les différences et singularités non-humaines qui le peuplent ou le traversent, le *serait* donc moins⁸.

Évidemment, il ne s'agit pas de convoquer à un procès patenté et abstrait les dimensions temporelles et spatiales de l'existence. On pourrait d'ailleurs facilement relever deux contre-exemples à ces prémisses exploratoires : d'abord, la conceptualisation de l'espace telle qu'elle s'est déclinée dans la Nouvelle géographie⁹; ensuite, les liens forts entre spatialité, colonialisme et *terra nullius* (soit *territoire sans maître, sans propriétaire*, un des principes ayant guidé l'appropriation des territoires indigènes par les diverses puissances coloniales). Qui plus est, on sait qu'il existe évidemment des conceptions locales, non-linéaires, particulières ou fragmentaires du temps.

Ce que j'aimerais pourtant souligner, c'est qu'une tendance large paraît se dessiner en sciences sociales et en philosophie : après une époque où la temporalité, et la compréhension que l'on s'en faisait généralement (globale, linéaire, universelle, unitaire, etc.), aurait servi de prisme analytique privilégié, on assisterait à une revitalisation de l'espace, compris comme particulier, hétérogène et anisotrope – à la revitalisation d'une *certaine* conception de l'espace, donc¹⁰.

⁸ Kristin Ross, *L'imaginaire de la commune*, La Fabrique, 2015. L'italique marque mon hésitation devant une distinction si formelle et dualiste.

Se référer aussi aux travaux de Simon Springer quant aux intersections entre anarchisme et géographie : Simon Springer, *The Anarchist Roots of Geography. Toward Spatial Emancipation*, University of Minnesota Press, 2016.

⁹ Approche néorationaliste et quantitative reposant sur la nécessité de modélisations et d'analyses scientifiques, précises et efficaces. Cf. Jean-Jacques Bavoux, « Qu'est-ce que la "nouvelle géographie" ? », dans *La Géographie*, Armand Colin, 2009, p. 134-152.

¹⁰ Edward Soja explique que cette revitalisation spatiale, *ce tournant spatial*, émerge en réponse à un « long-standing if often unperceived ontological and epistemological bias in all the human sciences, including such spatial disciplines as geography and architecture ». Voir : « Taking space personally », dans Barney Warf et Santa Arias (dir.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, Routledge, 2009, p. 12.

Hickey-Moody et Laurie approfondissent ce *biais* : « The Hegelian, Marxist and Bergsonian biases towards *temporal* concepts as social glue (becoming, labour, reproduction, the *élan vital* and so on) have meant that definitions of time and history still remain nodal points for major philosophical debates, often at the expense of careful attention to space. » Anna Hickey-Moody et Timothy Laurie, « Geophilosophies of Masculinity. Remapping gender, aesthetics and knowledge », *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20, n°1, 2015, p. 1-2.

Territoires en lutte

Dans son ouvrage *Territories of Difference*, Arturo Escobar évoque ce tournant, écrivant que puisque

scholarship of the past two decades in many fields (geography, anthropology, political economy, communications, and so on) has tended to deemphasize place and to highlight, on the contrary, movement, displacement, traveling, diaspora, migration, and so forth [...], *there is a need for a corrective theory that neutralizes this erasure of place, the asymmetry that arises from giving far too much importance to "the global" and far too little value to "place"*¹¹.

Si on aborde cette question en croisant les écrits et pratiques de collectivités et mouvements en lutte, de nombreuses similarités se dessinent. Escobar, toujours, souligne que depuis la fin des années 1980, les mobilisations animant la région pacifique de la Colombie (soit celle sur laquelle il concentre ses travaux) sont des luttes principalement spatiales et territoriales : « it is not far-fetched to see these movements as expressions of ecological and cultural attachment to place¹² ». Un Nahua ayant participé à la première édition du Congrès national indigène tient d'ailleurs des propos évoquant le primat du territoire et l'attachement à celui-ci : « Le territoire est notre espace de vie, les étoiles que nous voyons la nuit, la chaleur ou le froid, l'eau, le sable, les graviers, la forêt, notre mode d'être, de travailler, notre musique, notre façon de parler, ce qui est bien différent de la terre, c'est le lieu de vie

Je tiens au passage à noter que je suis un peu allergique à l'évocation des *turnants* en sciences sociales puisque, à mon humble avis, ceux-ci sont fréquemment reliés moins à des bouleversements paradigmatiques qu'à des dynamiques intellectuelles plutôt obtuses, mais surtout parce qu'ils impliquent trop souvent (et renouvellent continuellement) l'idée d'un quelconque primat ontologique ou épistémologique, qu'il soit idéologique, linguistique, affectif, spatial, quantique – « Recent literature indicates that a proposed quantum 'turn' may be taking place in the social sciences » – ou autre. Brent Cooper, « The Quantum Turn in Social Science. Social Humanism as the New Metaphysics », *Medium*, 18 octobre 2017, <https://medium.com/the-abs-tract-organization/the-quantum-turn-in-social-science-4dad9f92a6a5>

Et parmi ceux les plus en vogue de l'*industrie académique*, certains se verront insufflés d'une force révélatrice atteignant des seuils parfois risibles : « The Spatial Turn is still ongoing and has not yet reached into the mainstream of most academic disciplines. Its future expansion, however, has the potential to be *one of the most significant intellectual and political developments of the twenty-first century.* » Edward W. Soja, « Taking space personally », p. 12.

¹¹ Arturo Escobar, *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*, Duke University Press, 2008, p. 7, je souligne.

¹² Ibid., p. 7

d'un peuple¹³. » Toujours au Mexique, Alvaro Reyes souligne que pour le mouvement zapatiste, avec lequel il collabore depuis plusieurs années, « the production of space lies at the very heart of contemporary social antagonisms¹⁴ ». Dans un autre texte, après avoir expliqué que le territoire est compris par les Zapatistes comme milieu d'inscription des dynamiques relationnelles et subjectives, Reyes précise que leur projet est donc de créer des *géographies autres* (« other geographies ») leur permettant de coexister avec les territorialités coloniales et néolibérales, et éventuellement d'en sortir¹⁵. Ces préoccupations convergent avec celles du *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (Mouvement des sans-terre, au Brésil) et évoquent, quoique de manière plus ténue, l'invocation des subjectivités et agentivités terrestres dans les débats constitutionnels en Bolivie ou en Équateur¹⁶. L'aspect territorial apparaît donc comme un axe fort des luttes sociales et indigénistes en Amérique Latine¹⁷; en Asie et en Afrique, on trouve d'ailleurs des tendances similaires à l'œuvre¹⁸.

Évoquant ce contexte bouillant qui sévit, comme le montre ce portrait rapide, un peu partout dans le sud global, Silvia Federici écrit :

Some, like the Zimbabwean sociologist Sam Moyo, speak of a process of "re-peasantization," arguing that rural movements presently constitute "the most important source of democratic transformation in national and international politics," and that the drive for land

¹³ Propos traduits et rapportés par George Lapierre, témoin des luttes indigènes au Mexique depuis plusieurs années, sur le blogue *La voie du jaguar*, qui s'inscrit dans le prolongement des luttes indigènes et zapatistes sur le territoire mexicain. <https://lavoiedujaguar.net/Depuis-Mexico-ruta-2009-II>

¹⁴ Alvaro Reyes et Mara Kaufman, « Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, 2015, p. 60.

¹⁵ Alvaro Reyes, « Zapatismo: other geographies circa "the end of the world" », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 33, n° 3, 2015, p. 408-424.

¹⁶ Catherine E. Walsh, « Life and Nature "Otherwise": Challenges from the Abya-Yalean Andes », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, 2015, p. 93-118.

¹⁷ Pour un portrait global, voir : Raoul Zibechi, *Territories in Resistance. A Cartography of Latin American Social Movements*, AK Press, 2012.

¹⁸ Sam Moyo et Paris Yeros (dir.), *Reclaiming the Land. The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia and Latin America*, The University of Chicago Press, 2005.

reappropriation, sweeping from Asia to Africa, is possibly the most decisive anticapitalist struggle on earth. In turn, Raul Zibechi speaks of "societies in movement," stressing that in some South American regions the struggle for land has been replaced by the struggle for "territorial control," a first embryonal forms of self- government¹⁹.

Pareillement, sur l'île de la Tortue (Amérique du Nord), les luttes autochtones – les soulèvements des Mi'gmaq de Listuguj en 1981; la résistance Kanien'kehá:ka à Kanehsatake/Oka et Kahnawake, en 1990; celles, plus récentes, d'Elsipogtog ou de Standing Rock; les luttes en cours du peuple wet'suwet'en ou des Algonquins de Lac Barrière et celle contre le projet Alton Gas, menée par la communauté Mi'gmaq de Sipekne'katik... – concernent principalement la question territoriale²⁰.

Dans le milieu français, on retrouve aussi ce primat territorial. John Jordan, activiste et résident de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, souligne que bien que nous vivions dans un monde où « ones mobility is valued more than our ability to build relationships with actual somewheres²¹ », sur les quelque 4000 acres libérés où il s'est installé, une mouvance inverse est en train de se développer : la relation à un lieu, à un territoire, prime sur la mobilité trans-territoriale. Ces mots trouvent écho dans ceux du collectif Mauvaise Troupe²² : « Créer des mondes ne se fait donc pas à la légère, puisqu'il s'agit de retrouver pleine puissance en appartenant à ce qui nous entoure²³ ». Contestant la sommation néolibérale à la circulation, à la mobilité, la stratégie des zadistes serait plutôt celle d'une plongée dans la densité et la complexité

¹⁹ Silvia Federici, « Re-enchanting the World: Technology, the Body, and the Construction of the Commons », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, 2015, p. 209.

²⁰ Au sein de beaucoup de mouvements autochtones, les individus érigeant des blocus et des camps sont désignés comme des protecteurs et protectrices du territoire, et non comme des manifestantes ou protestataires.

²¹ John Jordan, « A Prelude. Words that Change Our Worlds », dans Mauvaise Troupe & Friends (dir.), *La ZAD. The Zone to Defend*, Canary Press, à paraître.

²² Collectif éclaté composé notamment de zadistes et ayant publié plusieurs ouvrages fort intéressants sur les luttes de Notre-Dame-des-Landes et du Val Susa.

²³ Mauvaise Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, Éditions de l'éclat, 2016, p. 266.

de leur *entour*; d'un ancrage dans un milieu s'accompagnant d'un refus du « papillonnage activiste²⁴ ».

Nous habitons ici, et ce n'est pas peu dire. Habiter n'est pas loger. Un logement n'est finalement qu'une case, dans laquelle on « loge » de gré ou de force les gens après leur journée de travail et en attendant la suivante. C'est une cage dont les murs nous sont étrangers. Habiter, c'est autre chose. C'est un entrelacement de liens. C'est appartenir aux lieux autant qu'ils nous appartiennent. C'est ne pas être indifférent aux choses qui nous entourent, c'est être attaché-e-s : aux gens, aux ambiances, aux champs, aux haies, aux bois, aux maisons, à telle plante qui repousse au même endroit, à telle bête qu'on prend l'habitude de voir là. C'est être en prise, en puissance sur nos espaces. C'est l'opposé de leurs rêves cauchemardesques de métropole où l'on ne ferait que passer. *Habiter ici, c'est ne plus pouvoir imaginer comment tout ça pourrait disparaître : parce que ça, c'est ce qui fait nos vies*²⁵.

Le Comité invisible consacre, dans *À nos amis*, de nombreuses pages à une exploration croisée des notions de commune, d'attachements et de territoire, pages dans lesquelles il développe une perspective rejetant la conception moderniste abstraite « de l'espace comme étendue vide, uniforme et mesurable dans laquelle viennent prendre place objets, créatures ou paysages²⁶ ». Pour le Comité, qui s'inspire largement des mouvements de révolte ayant essaimé entre 2008 et 2013, des entités ne peuvent être définies spatialement par une position, mais plutôt par les manières dont elles affectent l'espace et sont affectées en retour. Les pages d'*À nos amis* témoignent ainsi de la forte prégnance de la question territoriale pour les mouvements de résistance nord-occidentaux contemporains. À cet égard, le Comité cite (sans le nommer) le chercheur Philippe Subra : « la montée en puissance des conflits autour de projets d'aménagement est telle, depuis une vingtaine d'années, que l'on peut se demander si l'on n'assiste pas en réalité à un glissement progressif de la conflictualité dans notre société du champ social vers celui du territorial²⁷ ». C'est la thèse que soutient Subra, dans son ouvrage *Géopolitique de l'aménagement du*

²⁴ Ibid., p. 269.

²⁵ Témoignage de zadistes, cité dans : Mauvaise troupe, *Contrées*, p. 228-229.

²⁶ Comité invisible, *À nos amis*, La fabrique, 2014, p. 203.

²⁷ Philippe Subra, *Géopolitique de l'aménagement du territoire*, Armand Colin, 2007, p. 39.

territoire, remarquant que, dans le contexte français, le territoire semble avoir délogé la grève comme vecteur de résistance principal. De même, le géographe Michel Lussault écrit de son côté que « le monde contemporain (occidental tout du moins) a vu, si l'on accepte une formule un peu abrupte, la *lutte des places* se substituer peu à peu à la lutte des classes²⁸ ».

Si on prend le temps de regarder les principaux mouvements ayant essaimé en France ces dernières années – outre ceux contre « la loi Travail » (2016), ou ceux portés par les minorités racisées concernant notamment le foulard islamique et l'identité –, cette observation tombe sous le sens. Il serait d'ailleurs assez long de lister les mobilisations récentes ou en cours contre divers projets d'aménagement ou de développement économique pour lesquelles prime la question territoriale : le mouvement No TAV dans la Vallée de la Suse; les zones à défendre (ZAD) du bois du Tronçay (Morvan), de Bure, du Moulin, du Testet (Sivens), de Roybon, de Notre-Dame-des-Landes, et j'en passe; le quartier libre des Lentillères à Dijon; les projets d'occupation du Galion, dans la banlieue parisienne d'Aulnay-sous-bois; sans oublier le quartier d'Errekaleor, dans le Pays basque²⁹...

Selon ces perspectives émanant de luttes diverses, les lieux ne peuvent donc être séparés de leurs usages, narratifs, imaginaires. Les entités peuplant un territoire et ce territoire se maillent au point où, pour faire écho à la poétique nahua citée précédemment, le territoire devient façon de parler, mode d'expression d'une

²⁸ Michel Lussault, *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Seuil, 2007, p. 31. Cf. Michel Lussault, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset, 2009.

²⁹ Au sein de ces luttes, le camp occupe très souvent une place centrale : les récentes études sur la territorialisation de la résistance contemporaine comprennent d'ailleurs celui-ci comme une infrastructure cardinale des protestations et l'appréhendent de deux manières principales. Souvent, comme lors des luttes évoquées précédemment, le camp est érigé sur des territoires à défendre : il sert alors de marqueur de réappropriation. Sinon, comme ce fut le cas durant les révoltes des années 2011 et 2012, alors que des camps essaimèrent aux quatre coins du globe – des places Tahrir (Le Caire) ou Syntagma (Athènes) à la *Puerta del Sol* (Madrid) en passant par les quelque 1000 villes où le mouvement *Occupy* s'activa –, il favorise la territorialisation des luttes. Mais dans ces deux cas, il permet avant tout de dégager un habitat commun et se distingue dans sa durée et son intensité. En tant que lieu de vie, il ouvre une temporalité et une spatialité particulières permettant aux entités (humaines et non-humaines) le peuplant – de façon semi-permanente, temporaire ou éphémère – de tramer un tissu relationnel particulier qui, par son existence et ses modalités, conteste le pouvoir en place. Cf. Anna Feigenbaum, Fabian Frenzel et Patrick McCurdy, *Protest Camps*, Zed Books, 2013.

collectivité plurielle et mouvante. Cette parole nahua résonne d'ailleurs avec ces mots, du Comité invisible : « toute existence un tant soit peu en prise sur le monde a besoin d'une terre où s'inscrire, que ce soit en Seine-Saint-Denis ou dans les terres aborigènes d'Australie. *Habiter, c'est s'écrire, se raconter à même la terre. C'est ce que l'on entend encore dans le mot géo-graphie*³⁰. » Cette citation, traduite en terres « américaines » par des allochtones, c'est-à-dire des colons, soulève pourtant des questionnements majeurs servant de fil d'Ariane à cette thèse. Comment habiter des territoires et se raconter à même ceux-ci, dans un contexte comme le nôtre, où ces territoires ont été arrachés aux peuples autochtones et, de fait, sont non cédés et donc toujours sous l'emprise coloniale? Quels attachements, quelles (non-) appartenances, quels rapports au territoire tout cela engage-t-il à développer? Si, comme j'ai essayé de le montrer, une dynamique intéressante et porteuse est en cours sur de multiples fronts de résistance, dynamique par laquelle subjectivités, territoires et luttes se coconstruisent et s'interpénètrent, laissant émerger de nouvelles géographies, de « nouvelles graphies de la terre » figurant du possible par-delà le monde capitaliste et colonial, il appert que cette dynamique ne peut pas qu'être reproduite par des luttes allochtones nord-américaines. En effet, l'habitabilité, l'ancrage, l'inscription territoriales ne peuvent avoir lieu, ici, de la même façon qu'outre-Atlantique alors même que les peuples autochtones combattent afin de garder vivantes et productives leurs propres relations et attachements territoriaux. Les luttes locales appellent des formes et manières différentes, sensibles aux processus coloniaux toujours en cours, et aptes à assister à leur renversement.

L'événement-anthropocène et le retour à la terre en sciences sociales

C'est Paul Crutzen qui, reprenant le terme Anthropocène mobilisé par Eugene Stoermer dans les années 1980, affirma en 2000 que l'humanité était devenue une force géologique majeure (succédant donc au soleil, et à l'Holocène). Selon le narratif consacré, cette époque géologique aurait débuté lors de la révolution industrielle (circa 1800) pour s'intensifier après 1945 (lors de la « Grande Accélération »).

³⁰ Comité invisible, *À nos amis*, p. 205, je souligne.

Attestant du catastrophique constat quant à la gravité des bouleversements climatiques, ce concept marquerait une époque, la nôtre, tout en nous obligeant à envisager la « fin de l'épocalité en tant que telle, en ce qui concerne notre espèce³¹ ». Narratif devenu classique depuis, ce lieu commun des sciences sociales reste, et c'est ce que je veux souligner, plutôt paradoxal. Car si l'humain de la Renaissance et celles et ceux qui l'ont suivi ont cherché à se faire *maîtres et possesseurs de la Nature* (dixit Descartes), par un navrant retour du balancier, cette (im)possibilité leur est confirmée au même moment où l'est leur finitude. (Im)possibilité, car c'est bien à la fois de la possibilité – le narratif de l'Anthropocène consacre l'humain comme moteur tragique du devenir de la terre, donc comme maître de sa perte – et de l'impossibilité – en ce que l'irréversibilité et l'étendue du désastre écologique attestent de l'enchevêtrement humanité/nature – d'une telle maîtrise *sur* la Nature qu'il est question.

On sait que de nombreuses discussions entourent le terme anthropocène. D'abord, notons que ce grand récit est souvent utilisé pour légitimer « la mise en place d'une machine de pilotage globale³² », soit une géo-ingénierie³³ entendant remodeler et *terraformer* la terre en fonction des intérêts politico-économiques du Nord global. D'ailleurs, de l'aveu de Paul Crutzen, celui-là même dont on disait qu'il avait lancé le tournant anthropocène, la stabilisation du climat serait un « vœu pieux³⁴ » : dès lors, c'est la géo-ingénierie qui deviendrait l'unique option.

Pour Jason Moore, le narratif simplifié de l'Anthropocène ne permet pas de prendre en compte les violences et les relations de pouvoir inscrites dans le projet moderniste et, ce faisant, empêche de conceptualiser de manière adéquate une quelconque réponse. Selon lui, il conviendrait ainsi plutôt de parler de Capitalocène : nous serions

³¹ Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, p. 224.

³² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, Seuil, 2016, p. 24.

³³ Selon le programme y étant consacré à l'université Oxford, la géo-ingénierie consiste en « the deliberate large-scale intervention in the Earth's natural systems to counteract climate change ». Repéré à : www.geoengineering.ox.ac.uk/what-is-geoengineering/

³⁴ Cité dans Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, p. 60

en effet à l'âge de l'accumulation primitive continue et en recomposition permanente, et à la racine des bouleversements géologiques en cours ne se trouverait pas le concept large et abstrait d'humanité, mais plutôt les profondes mutations qualitatives du long 16^e siècle (qu'il situe de 1450 à 1600 environ) ayant eu cours en Europe du Nord³⁵. Dipesh Chakrabarty soutient au contraire qu'une critique du capitalisme et de ses modalités ne suffit pas et que l'Anthropocène nous offre l'occasion de réactiver une conception forte de l'humanité (un « anthropocentrisme éclairé »), seule voie de secours à la crise sans précédent que nous traversons³⁶. Pour Donna Haraway, devraient être critiquées autant le concept d'anthropocène, basé sur « what should be an “unthinkable” theory of relations, namely the old one of bounded utilitarian individualism—preexisting units in competition relations³⁷ », que celui de capitalocène, sujet selon elle à ces mêmes lacunes théoriques, de même qu'à une conception linéaire du progrès, de la modernité et de l'histoire³⁸. Heather Davis et Zoe Todd soulignent quant à elles que les discussions entourant l'Anthropocène ont permis de générer de forts et stimulants débats quant aux relationalités et enchevêtrements entre humains et non-humains et aux désastres environnementaux en cours. Ainsi, malgré les critiques qu'elles réservent à l'égard de cette notion, elles sont d'avis qu'il serait plus pertinent de la « décoloniser » que d'appeler à son dépassement :

by dating the Anthropocene to colonialism we can at least begin to address the root of the problem, which is the severing of relations through the brutality of colonialism coupled with an imperial, universal logic. Through this, we might then begin to address not only the immediate problems associated with massive reliance upon fossil fuel and the nuclear industry, but the deeper questions of the

³⁵ Jason W. Moore (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, 2016; Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, 2015.

³⁶ Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n°2, 2009, p. 197-222; Dipesh Chakrabarty, « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, p. 107-146.

³⁷ Donna Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Duke University Press, 2016, p. 49.

³⁸ La lecture que je fais du texte de Moore est toutefois plus nuancée, en ce sens que son insistance sur les seuils qualitatifs propres au capitalisme empêche de ne retenir qu'un récit linéaire ou progressiste de l'ère Capitalocène.

need to acknowledge our embedded and embodied relations with our other-than-human kin and the land itself. This necessarily means re-evaluating not just our energy use, but our modes of governance, ongoing racial injustice, and our understandings of ourselves as human³⁹.

Quoiqu'on dise à propos du diagnostic – ce qui ne veut pas dire que cela soit anodin, le diagnostic contenant souvent les germes d'un pronostic à venir⁴⁰ – un élément apparaît distinctement : *la terre fait ici intrusion dans l'histoire (humaine) et ouvre celle-ci à ses extériorités constitutives*. Elle consume les hypothèses exceptionnaliste et individualiste, si chères à la philosophie occidentale, en les rendant caduques, impensables : « Seriously unthinkable: not available to think with⁴¹ ». C'est donc en ce sens qu'il devient pertinent de parler d'un retour à la terre – et conjointement d'un retour *de* la terre⁴². Comme le soulignent les éditeurs et éditrice d'un récent numéro de la revue *Tracés* :

Nous pensions que nous nous étions définitivement détachés des liens que la glèbe avait créés. Sous nos yeux, les voilà qui reprennent vigueur dans nos sciences, dans nos imaginaires, dans nos itinéraires de vie, dans nos futurs politiques. La terre revient : qu'a-t-elle à nous dire de nous-mêmes? Qu'est-ce que ce *revenir* permet de penser? Et comment revenir à la terre⁴³?

Si Philippe Descola étudie l'intrication nature/culture depuis un moment déjà, son retour à la terre est plus récent. Dans un récent cours prononcé au Collège de France et intitulé *Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité*, il note que le « rapport à la terre » est « un des fondements les plus élémentaires du vivre ensemble⁴⁴ ». Plus encore, si nous voulons déconstruire et larguer les

³⁹ Heather Davis et Zoe Todd, « On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene », *An International Journal for Critical Geographies*, vol. 16, n° 4, 2017, p. 776.

⁴⁰ Cf. Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*; Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 3-11.

⁴¹ Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 30

⁴² Cette intrusion de la terre, et l'ouverture ontologique au non-humain sous-tendue, est ce à quoi Isabelle Stengers et Bruno Latour, entre autres, font référence grâce au concept de Gaïa – voir infra.

⁴³ Pierre Charbonnier, Romain J. Garcier et Camille Rivière, « Revenir à la terre? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017, <https://journals.openedition.org/traces/6958>

⁴⁴ Philippe Descola, *Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité*, Cours au Collège de France, Paris, 2 mars 2016, <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2016-03-02-14h00.htm>

anthropocentrisme et eurocentrisme minant la pensée « moderne » (les sciences sociales et naturelles, la politique, etc.), « la meilleure façon de le faire [est], dit-il, de commencer avec l'examen critique de cette dimension centrale des conditions du vivre ensemble qu'est le rapport à la terre⁴⁵ ».

Dans son plus récent ouvrage intitulé *Où atterrir?*, Bruno Latour part d'une observation politique pour arriver au même constat final. Son observation, c'est que toute la désorientation sociopolitique des forces émancipatrices témoignerait d'un écartèlement entre, d'une part, le refus d'une mondialisation néolibérale nous découplant de notre milieu de vie et apparaissant ainsi de plus en plus invivable et, de l'autre, le refus d'un repli territorial, d'un renfermement susceptible de tanguer vers des dynamiques d'exclusion. Il soutient ainsi que le désir d'appartenance à un sol, à un territoire, et les attachements qui en découlent méritent d'être examinés et travaillés; une perspective moraliste de condamnation serait en fait contre-productive. Ce qu'il importe à son sens de penser et de construire, ce sont des attachements et des rapports au territoire ne trouvant pas leur légitimité dans « l'homogénéité ethnique, la patrimonialisation, l'historicisme, la nostalgie, l'inauthentique authenticité⁴⁶ ». À cet égard, il écrit qu'il « n'y a rien de plus innovateur, rien de plus présent, subtil, technique, artificiel (au bon sens du mot), rien de moins rustique et campagnard, rien de plus créateur, rien de plus contemporain que de *négocier l'atterrissage sur un sol*⁴⁷ ». C'est d'ailleurs le grand mérite des diverses zones à défendre (ZAD), ajoute-t-il, que d'avoir permis une « repolitisation de l'appartenance à un sol⁴⁸ ».

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Bruno Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017, p. 71.

⁴⁷ Ibid., p. 72, je souligne.

⁴⁸ Ibid. Je note d'ailleurs que Félix Guattari partageait ce constat il y a déjà 25 ans : « L'être humain contemporain est fondamentalement déterritorialisé. Ses territoires existentiels originaires – corps, espace domestique, clan, culte – ne sont plus arrimés à un sol immuable, mais s'accrochent désormais à un monde de représentations précaires et en perpétuel mouvement. » Dans *Qu'est-ce que l'écophilosophie*, Éditions Lignes, 2013, p. 31. Pourtant, la solution, pour lui, n'était pas ce *retour à un sol ou une terre*, mais une fuite transversale, « une déterritorialisation supplémentaire » (Ibid., p. 39) tramant les trois écologies (sociale, environnementale et mentale) et permettant une re-singularisation collective : « C'est à la condition que soient forgées de nouvelles terres transculturelles, transnationales,

Retour sur une intrusion

Terre, territoire(s), en tant que concepts, matérialités, lieux de vie ou plans de potentialités – notamment – reprennent ainsi le devant de la scène, non seulement pour moult mouvements en lutte, comme nous l’avons vu dans la section précédente, mais pour tout un pan des sciences sociales contemporaines. L’enjeu, si on prend la pleine mesure de cet événement, commanderait selon plusieurs une urgente « réinvention métaphysique⁴⁹ ». En effet, si le dualisme nature/culture est désormais écarté à la faveur d’une intrication complexe et brouillée; si nous devons penser à partir du trouble et rester avec celui-ci⁵⁰, de manière non innocente et depuis les ruines d’un projet capitaliste et moderniste toujours en cours⁵¹, peut-être les pratiques, imaginaires, récits, révoltes et deuils à ébaucher exigent-ils une esthétique renouvelée, de nouvelles formes de sensibilité aptes à prendre la mesure des bouleversements et dérèglements présents tout en permettant de productifs balbutiements. En effet, comme l’indique Chakrabarty, ce que la crise écologique et climatique présente exige est « la capacité pour les êtres humains d’appréhender une série d’événements qui se déroulent à une échelle non-humaine⁵² ». Dès lors, prise d’une perspective intensive, cette appréhension implique notamment de redéfinir les rapports esthétiques entre humains et non-humains, nature et culture, corps et esprit, notamment en empruntant une trajectoire dénaturalisante et non-dualiste. Cette inclination esthétique, plusieurs penseuses critiques s’attardant à l’événement-anthropocène et au retour à la terre en font la matrice principale des expérimentations théoriques et pratiques en cours et à venir. *Évidemment*, mon but n’est pas ici de conceptualiser une telle esthétique : les esthétiques à venir seront coproduites, plurielles, paradoxales, ou ne seront pas. Et d’ailleurs, comme on le verra incessamment, peut-être un accent trop marqué sur cette dimension est-il

transversalistes et des univers de valeur dégagés de la fascination du pouvoir territorialisé, que pourront être dégagées des issues à l’actuelle impasse planétaire. » Ibid., p. 32-33.

⁴⁹ Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L’arrêt de monde », p. 292.

⁵⁰ Donna Haraway, *Staying with the Trouble*.

⁵¹ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, 2015.

⁵² Dipesh Chakrabarty, « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique », dans Émilie Hache (dir.), *De l’univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, p. 146.

problématique, notamment en ce qu'il oblitère certains éléments structurants des désastres sociopolitiques et écologiques en cours.

Ce que je veux d'abord souligner, c'est un nœud qui apparaît dans la manière dont le territoire est conceptualisé au sein de certaines pensées influentes de ce courant. D'abord, si pour Latour, « [n]ous découvrons plus ou moins obscurément que nous sommes tous en migration vers des territoires à redécouvrir et à réoccuper⁵³ », dans le contexte nord-américain, cette approche est vouée à l'échec⁵⁴. En effet, approcher les territoires par des pratiques, narratifs ou affects d'occupation ou de réoccupation reproduit potentiellement les mêmes logiques coloniales d'appropriation et de dépossession. Pour Sandy Grande, « the discursive trope and strategy of "occupation" reconstitutes (territorial) appropriation as the democratic manifest and, in so doing, fails to propose something distinct from or counter to the settler state⁵⁵ ». Cela fait d'ailleurs écho aux critiques fortes qui furent dirigées envers le mouvement Occupy⁵⁶; ou à celles que Eve Tuck, K. Wayne Yang⁵⁷ et Glen Coulthard⁵⁸ déploient contre le concept de commun, pourtant très mobilisé dans les

⁵³ Bruno Latour, *Où atterrir?*, p. 14.

⁵⁴ Cette thématique résonne avec une comparaison offerte par Latour (dans une entrevue) : « Au XVI^e siècle, on a découvert l'Amérique. Au XIX^e, on découvre non pas d'autres terres au sens d'une extension de l'espace, mais au sens d'une intensification de notre rapport à cette Terre. C'est aussi important et nous sommes aussi démunis face à cette découverte que nos ancêtres avec leurs idées médiévales. » Cité dans Weronika Zarachovicz, « Gaia, la Terre mère, est-elle obligée d'aimer ses enfants? », *Télérama*, 3 mai 2013, <https://www.telerama.fr/idees/gaia-la-terre-mere,96905.php>

⁵⁵ Sandy Grande, « Accumulation of the primitive: the limits of liberalism and the politics of occupy Wall Street », *Settler Colonial Studies*, vol. 3, n° 3-4, 2013, p. 370.

⁵⁶ Parmi les textes politiques ayant circulé pendant le mouvement et offrant une critique décoloniale de celui-ci (de ses discours, modes organisationnels, imaginaires, zones d'ombre, oublis structurants), voir : Robert Desjarlait, « Decolonization and 'Occupy Wall Street' », 2013, <https://antiracist.org/wp-content/uploads/2013/11/v24-n5-occupy.pdf>; John Paul Montano, « An Open Letter to the Occupy Wall Street Activist », 2011, <https://unsettlingamerica.wordpress.com/2011/10/03/decolonize-wall-street/>; Jessica Yee, « Occupy Wall Street: The Game of Colonialism and Further Nationalism to be Decolonized From the "Left" », 2011, <https://unsettlingamerica.wordpress.com/2011/10/03/decolonize-wall-street>. Pour des textes académiques traitant du même sujet, voir : Adam J. Baker, « Already Occupied: Indigenous Peoples, Settler Colonialism and the Occupy Movements in North America », *Social Movement Studies*, vol. 11, n° 3-4, 2012, p. 327-334; Konstantin Kilibarda, « Lessons from #Occupy in Canada: Contesting Space, Settler Consciousness and Erasures within the 99% », *Journal of Critical Globalisation Studies*, vol. 5, 2012, p. 24-41.

⁵⁷ Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n° 1, 2012, p. 29-30.

⁵⁸ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, University of Minnesota Press, 2014, p. 12.

discours et mouvements critiques, mais qui reste selon eux irréconciliable, dans nombre de ses acceptions actuelles, avec une perspective décoloniale. *La question, ici, est plutôt de comprendre comment se lier à un territoire, l'habiter, sans pour autant que des logiques de dépossession se réactualisent ou se perpétuent* – et sans que cette question de reproduction ne désamorce totalement le processus de pensée et d'action. Cela pourrait résonner avec ce que nous disent de nombreuses protagonistes du retour à la terre pour lesquelles apparaît cruciale « la nécessité d'une nouvelle esthétique, au sens d'un renouvellement de nos modes de perception, de notre sensibilité, pour pouvoir répondre à ce qui est en train de nous arriver⁵⁹ ».

Or, et ici se profile la seconde – mais principale – dimension de ce nœud, un seul changement paradigmatique de nature esthétique ne peut être crédité d'une force messianique ou salvatrice. S'il suffisait d'une nouvelle esthétique transcendant les dualismes modernes pour à la fois contrecarrer les logiques extractivistes et productivistes, les bouleversements climatiques en résultant de même que la situation coloniale sur l'île de la Tortue – et j'en passe –, on peut aisément présager qu'on aurait déjà trouvé la perle rare ou le point de bascule vers ce nouveau paradigme métaphysique tant attendu. Corollairement, si les dualismes de la pensée modernes avaient été surpassables grâce à des « prises de conscience » critiques et des injonctions performatives; s'il suffisait d'en appeler au démantèlement des frontières (ontologiques, politiques, culturelles, territoriales...), des seuils de distinction et des clivages entre *nous* et *le monde*, et entre les divers modes d'existence et formes de vie; s'il suffisait, donc, d'un simple appareillage métaphysique reposant sur un principe ontologique non-dualiste, hybride et relationnel, j'estime qu'on en aurait pris note. D'ailleurs, le fait même d'aborder cette problématique par la stricte focale métaphysico-esthétique apparaît réducteur en ce que les médiations politico-économiques et étatiques qui modulent et reproduisent affectivement et structurellement le rapport au territoire et à la terre demeurent trop

⁵⁹ Émilie Hache, « Retour sur terre », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, p. 13; je souligne. Cf. Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Communautés, cosmos, milieux*, Éditions Amsterdam, 2012.

souvent insuffisamment problématisées. Qui plus est, une telle perspective nous maintient dans une trajectoire linéaire de l'innovation (à la recherche du tournant paradigmatique, métaphysique, esthétique), trajectoire qui ne peut faire elle-même l'économie d'une problématisation compte tenu de sa potentielle compromission avec les dynamiques productivistes de valorisation et de concentration propres au complexe industriel-académique⁶⁰. Et finalement, peut-être que le fait de vouloir appréhender de façon dualiste et oppositionnelle temporalité et spatialité participe du nœud en question, en ce sens qu'on ne peut tenter d'esquisser un rapport métaphysique renouvelé au territoire ou à la terre sans auparavant reconsidérer profondément les effets qu'une colonialité quadricentenaire aura eu sur les manières dont on pense, parle, crie, aime, bouge – sur les manières dont on vit.

Tout cela pour dire, en somme, que de tels efforts *sont* requis, et qu'ils se verront considérés et prolongés par cette thèse. Mais tout cela pour dire, *surtout*, qu'il appert nettement insuffisant de s'y restreindre, voire de leur octroyer un rôle prééminent *ici et maintenant*.

Circulation et stase : l'étoffe du monde

Cet appel à développer de nouvelles esthétiques résonne à mon sens avec une inclination intellectuelle plus large que je désire explorer davantage puisqu'elle s'insère dans le champ de problématisation que je tente d'esquisser – se liant notamment au dualisme spectral fixé/circulation (être/devenir; stase/flux) qui servira de trame métaphysique tensive en plusieurs endroits de la thèse. Cette inclination concerne la tendance forte, dans le champ académique et intellectuel, à appréhender les phénomènes sociaux et culturels grâce au bréviaire de l'hybridité et de la circulation. En effet, parmi les topos intellectuels les plus persistants, celui voulant que l'on ait assisté ces dernières décennies à une fluidification de la culture et de la socialité nord-occidentales tient une place privilégiée. C'est ce que

⁶⁰ Cela résonne avec la remarque précédente quant aux tournants en sciences sociales : voir supra.

soulignèrent Sara Ahmed et ses collaboratrices⁶¹, il y a quinze ans déjà, expliquant que la grande majorité des théories contemporaines privilégiaient le mouvement comme la forme dominante d'une vie sociale intrinsèquement globalisée. En contraste avec une *certaine* époque antérieure lors de laquelle *auraient* prédominé fixités et cristallisations, nous serions donc à l'ère de l'hybridité ou de l'enchevêtrement (entre autres figures fusionnelles)⁶².

Cette fluidification, l'anthropologue James Clifford l'invoquait déjà quinze ans plus tôt, en 1988, dans son influent ouvrage *The Predicament of Culture*. Regrettant une résistance persistante dans les recherches en sciences sociales face au métissage et à l'hybridité identitaire, au « mélange des croyances et des corps⁶³ », il déplorait que les histoires de contact et de changement se déploient invariablement autour de l'axe dichotomique absorption/résistance. « Mais que se passe-t-il, questionnait-il ensuite, si l'identité est conçue non comme une frontière à maintenir mais comme un nœud de relations et de transactions impliquant activement un sujet⁶⁴? » C'est par cette question performative qu'il appelait à complexifier « les récits de l'interaction⁶⁵ », notamment en renversant les dynamiques linéaire, téléologique ou simplificatrice les caractérisant, de même qu'en considérant l'identité comme un milieu relationnel, dynamique et processuel plutôt que comme une entité autonome et discrète. Tout cela, précisait Clifford, impliquerait notamment une prise en compte des groupes pour lesquels « l'échange plus que l'identité est la valeur fondamentale à défendre⁶⁶ ».

⁶¹ Sara Ahmed, Claudia Castaneda, Anne-Marie Fortier et Mimi Sheller (dir.), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Bloomsbury, 2003.

⁶² L'emploi du conditionnel marque ici ma méfiance vis-à-vis cette trame dominante. Certes, les conditions de la socialité et de la vie nord-occidentales ont été profondément transformées, ces dernières décennies, par les flux du capitalisme avancé. N'empêche qu'un unilatéralisme de la fluidité, et la conception linéaire qu'il sous-tend (de la fixité vers le mouvement, du localisé vers le globalisé), se révèlent simplificateurs, pour des raisons qui seront explorées subséquemment.

⁶³ James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^{ème} siècle*, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, p. 341.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

L'appel de Clifford a certes eu de nombreuses résonances⁶⁷ en science et en philosophie sociales : on pourrait renvoyer ici aux écrits de Zygmunt Bauman sur la liquidité, à ceux de Manuel Castells sur la société réticulaire ou à tout un pan des études *queer*, *chican@*⁶⁸ et post-coloniales, autant de champs divers au sein desquels une compréhension fondationnaliste et statique de la subjectivité et des identités est considérée comme foncièrement problématique, voire ontologiquement *inexacte*⁶⁹. Dans un ouvrage traitant de l'hybridité, Néstor García Canclini explique comment ce concept, en permettant d'échapper aux fausses oppositions grâce à une mise en relief de la circulation et des contacts, a obligé les sciences sociales à repenser leurs schémas d'explication du monde : « studies of hybridization have altered the manner of speaking about identity, culture, difference, inequality, multiculturalism, and about conceptual pairings used to organize conflict in the social sciences: tradition/modernity, north/south, local/global⁷⁰ ». Par leurs applications dans les champs social et linguistique – il réfère respectivement aux travaux de Stuart Hall et d'Homi Bhabha, notamment –, les études de l'hybridité auraient aménagé une rupture avec les conceptions biologisantes et essentialistes de l'identité ou de l'authenticité⁷¹ : elles auraient permis « to shift the object of study from identity to cross-cultural heterogeneity and hybridization⁷² ». En somme, cette tendance intellectuelle aurait déclassé les approches nativistes, essentialistes⁷³ ou fondamentalistes en positionnant le concept d'hybridité dans un réseau de concepts tendant davantage à

⁶⁷ Le terme résonance ne signifie d'aucune manière que l'appel de Clifford aurait lancé une telle dynamique; plutôt, ses propos s'inscrivent dans une ambiance transversale et complexe ayant acquis une prégnance certaine ces dernières décennies.

⁶⁸ Je renvoie spécialement aux travaux de Gloria Anzaldúa, notamment : *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, 1987.

⁶⁹ Je ne prétends pas ici résumer les trajectoires intellectuelles ni les complexités abordées par ces auteurs. Cette section ne vise pas à offrir un portrait des travaux sur l'hybridité; plutôt, j'essaie de mettre en tension des tendances dominantes, afin de constituer un champ qui permettra d'approfondir les exemples, ce qui aidera réciproquement à complexifier les questions et tensions problématisées.

⁷⁰ Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, 2005, p. xxiii.

⁷¹ Ibid., p. xxvii.

⁷² Ibid., p. xxviii.

⁷³ Dans sa préface de l'ouvrage *Black Marxism* de Cedric Robinson, Robin D. G. Kelley remarque aussi que le milieu académique traverse une ère d'anti-essentialisme extrême. Dans Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, The University of North Carolina Press, 2005.

la prise en compte des circulations : métissage, créolisation, syncrétisme, transculturation.

Pour Gerry Smyth, l'hybridité est au tournant et début du 21^e siècle ce que le discours fut aux années 1980 et l'idéologie aux années 1970, c'est-à-dire un concept fourre-tout qui, s'il permet certes un regard critique sur l'état du monde, apparaît tout de même insuffisamment problématisé et nuancé. Trop souvent, écrit Smyth, ce concept est-il doté d'une capacité intrinsèque

for breaking out of the prisonhouse of oppositionalist logic into some kind of radically emancipated, free-floating condition where the subject is free to move between the great dualities inherited from the Enlightenment – mind and body, culture and nature, rationality and emotion, self and other, and so on – as well as the great dualities emerging from the history of colonialism – colonizer and colonized, settler and native, active and passive⁷⁴.

De la même manière, Antonio Cornejo Polar note le « celebratory tone⁷⁵ » qui caractérise les études sur l'hybridité. Bien qu'ayant lui-même noté cette propension laudative, Canclini n'y échappe pourtant pas lorsqu'il explique que les processus de mondialisation justifient toujours davantage la mobilisation des catégories de l'hybridité et du métissage, seule option de remplacement à un état de guerre généralisé :

Hybridization, as a process of intersection and transaction, is what makes it possible for multicultural reality to avoid tendencies toward segregation and to become cross-cultural reality. Policies of hybridization can serve to work democratically with differences, so that history is not reduced to wars between cultures, as Samuel Huntington imagines it. *We can choose to live in a state of war or in a state of hybridization*⁷⁶.

Déjà, si l'hybridité permettait d'échapper à la pensée binaire, on peut minimalement présumer que le dualisme hybridation/état de guerre serait l'objet d'une

⁷⁴ Gerry Smyth, « The Politics of Hybridity: Some Problems with Crossing the Border », dans Ashok Bery et Patricia Murray (dir.), *Comparing Postcolonial Literatures*, Palgrave Macmillan, 2000, p. 43.

⁷⁵ Cité dans Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures*, p. xxix.

⁷⁶ Ibid., p. xxxi; je souligne.

problématisation plus serrée. D'ailleurs, si l'hybridité (et la carte conceptuelle sous-tendue) est fréquemment positionnée comme opposée aux perspectives essentialistes, c'est qu'elle nous place dans une trajectoire *essentiellement* constructiviste qu'il serait impossible de nier et à laquelle on devrait adhérer puisque de toute façon, ainsi irait le monde. Sur la boussole des sciences sociales « progressistes », l'aiguille normative pointe le pôle devenir : tout ce qui rappelle l'être, l'essence, l'ancrage, le repli, la frontiérisation, le refus de l'échange ou le fondé est à éviter, critiquer, déconstruire – bien souvent grâce, en dernier ressort, à un constat ontologique alléguant que rien ne perdure en ce monde, tout s'effrite, tend inexorablement à se mélanger. Pheng Cheah, commentant les travaux de James Clifford⁷⁷ et d'Homi Bhabha, écrit à cet égard : « it is not excessive to say that hybridity theorists are especially attracted to historical cases of migration and diasporic mobility because they see such cases as empirical instances of *the flux they regard as the ontological essence of culture*⁷⁸ ». Dès lors, l'impossibilité de la stase et de la fixité révélerait l'essence inessentielle et circulatoire des sphères socioculturelles – cela permettant de comprendre les critiques souvent unilatérales à l'égard des politiques identitaires (*identity politics*), notion d'ailleurs autant conspuée qu'abordée de manière floue et générale⁷⁹.

À mon sens, il faut refuser la tentation trop fréquente de ramener l'aiguille à un juste milieu ou au pôle opposé : je suis Andrea Smith lorsqu'elle écrit qu'il est fondamental

⁷⁷ James Clifford a d'ailleurs émis quelques réserves et densifié sa pensée dans son récent ouvrage *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* – livre qui clôt la trilogie amorcée par *The Predicament of Culture* (1988) et suivi par *Routes* (1997). Par rapport au dualisme abordé ici, il écrit : « In his accounts of Indian diaspora cultures, Vijay Mishra avoids celebration, always keeping the constitutive tension between essentialism and hybridity clearly in view, showing the “interrelated conditions” of what he calls diasporas of “exclusivism” and of “the border,” the former focused on return, the other on interaction and crossover. Celebratory visions of diaspora, whether they take nationalist or antinationalist form, are permanently troubled by their opposites. This dialectical instability, however, can be an analytic strength: the opposed tendencies of diasporic experience, exclusivism and border-crossing, are good to think with. Indeed, a contradictory complexity with respect to belonging—both inside and outside national structures in contemporary multisited social worlds—may turn out to be diaspora's most productive “theoretical” contribution. » James Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, 2013, p. 72.

⁷⁸ Pheng Cheah, « Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism », *boundary 2*, vol. 24, n° 2, 1997, p. 168; je souligne.

⁷⁹ Voir le troisième chapitre, qui aborde de front cette thématique.

de ne pas procéder à une « analyse binaire des binarités⁸⁰ ». Mon but n'est donc pas d'offrir une critique de front de cette tendance en suggérant une synthèse de ces deux conceptions, ni même un *retour* à l'être, à la fixité, ou à l'essence : plutôt que de rejouer les débats binaires essentialisme-constructivisme, j'aimerais explorer, à partir de ceux-ci (en les croisant, tout en tenant compte de la tension qu'ils induisent), les rapports à la terre, à la territorialité, à l'identité et à la colonialité. En effet, de multiples interrogations, autrement plus pertinentes que le seraient de prévisibles analyses binaires ou unilatérales, méritent d'être posées, car peut-être doit-on questionner les modalités d'assertions mobilisant des constats métaphysiques afin de juger de la validité ou de l'invalidité de stratégies, actions, discours ou pratiques situées. Peut-être faut-il explorer les conséquences de mouvements de pensée abstractifs qui, adossés à l'instabilité inhérente du réel, se voueraient à disqualifier des stabilités concrètes, peut-être fugaces, mais tout de même persistantes et effectives en *un* milieu parce que permettant de refuser l'inévitable marche en avant *du* développement ou *du* progrès. Peut-être est-il important de faire atterrir les concepts, de les rapporter à des situations concrètes au sein desquelles l'hybridité (entre autres concepts de cette constellation) pourrait, suivant ses diverses modalités, être *à la fois* embrassée, critiquée, refusée, conjurée... Et surtout, peut-être est-il important de faire atterrir cette perspective essentiellement constructiviste, de la croiser aux luttes et revendications locales des Premiers Peuples et aux conditions structurelles et affectives de la reproduction coloniale afin de voir notamment les possibilités et écueils qui émergent de ce croisement.

C'est pourquoi il ne s'agira pas ici de *prendre position* : le camp de l'être, ou le camp du devenir; celui des identités, ou celui de la désidentification et de la production subjective. Je crois en effet que toutes ces positions nous éloignent de problématisations et questionnements urgents et situés qui importent davantage. Questions d'alliances, de contextes, de rapports particuliers, de forces politiques ou

⁸⁰ « I think it is important not to have a binary analysis of binaries. » Andrea Smith, « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, n^{os} 1-2, 2010, p. 57.

économiques, d'historicités, de forces matérielles concrètes : questions donc autant stratégiques et politiques qu'ontologiques (entre autres), et questions n'attendant *assurément pas une réponse, un concept, une métaphysique.*

La Terre, cette « grande hybride » : aperçu d'un glissement

Si je l'ai jusqu'ici abordé principalement sous sa dimension sociale et subjective, le champ de tension que j'essaie de développer ne s'y restreint certes pas. C'est que l'hybridité, la circulation, la fluidité, comme catégories heuristiques et prescriptions ontologiques, ne servent pas qu'à appréhender des rapports exclusivement humains, mais sont mobilisées de manière beaucoup plus étendue. Si le concept d'identité, entre autres, est critiqué et déconstruit, ce n'est pas parce que l'humanité, ses cultures et ses socialités sont mouvantes et inessentiels, mais parce que *le monde* l'est. Donna Haraway est assez claire à ce sujet : ni la biologie ni la philosophie paraissent désormais aptes à justifier « the notion of independent organisms in environments, that is, interacting units plus contexts/rules⁸¹ ». On serait au-delà des binarités de la pensée moderne, désormais l'objet de moqueries, souligne avec acquiescement Haraway⁸². Dorénavant primerait la perméabilité et la communicabilité entre les schèmes d'appréhension et d'organisation classiques (le social, la nature, la culture, la technique, l'humain, l'animal, le végétal, le minéral...). Partout, on trouverait des intrications, des interpénétrations mutuelles, des mélanges, de l'inséparation : « nature is made, but not entirely by humans; it is a co-construction among humans and non-humans⁸³ », explique Haraway. Là-dessus, Jean-Baptiste Vidalou est lui aussi assez clair : « il n'y a pas là de séparation entre nous et le monde, entre moi, les objets,

⁸¹ Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 33.

⁸² Ibid., p. 50.

⁸³ Donna Haraway, « The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others », dans Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler (dir.), *Cultural Studies*, Routledge, 1992, p. 297. Elle détaille sa conception de la « nature » de manière assez extensive dans cet essai : « Nature is, however, a *topos*, a place, in the sense of a rhetorician's place or topic for consideration of common themes; nature is, strictly, a commonplace. We turn to this topic to order our discourse, to compose our memory. [...] In this sense, nature is the place to rebuild public culture. Nature is also a *trópos*, a trope. It is figure, construction, artifact, movement, displacement. Nature cannot pre-exist its construction. » Ibid., p. 296.

les êtres. Tout cela est enchevêtré. Profondément entrelacé⁸⁴. » Et Emanuele Coccia, auteur d'un ouvrage philosophique récent fort commenté, de renchérir : « Il n'y a aucune distinction matérielle entre nous et le reste du monde. [...] Perméabilité est le mot-clé : dans ce monde tout est dans tout⁸⁵. » Comme le souligne Nigel Clark, ce paradigme domine tout un champ des études sociales et écologiques : « in progressive thinking around the so-called culture-nature duality, a strong sense of co-enactment or mutual entanglement is now the order of the day⁸⁶ ».

Apparaît alors un nouveau bréviaire. Alors que celui relevé précédemment (hybridité, métissage, créolisation, syncrétisme) s'inscrivait principalement dans les champs social et culturel, celui-ci (*worlding*, enchevêtrer, composer, tisser, tramer, mailler⁸⁷) tend à une ouverture ontologique totale (ce que d'autres nommeraient un aplatissage ontologique⁸⁸). Par-delà toutes distinctions binaires ou disciplinaires, la Terre dans sa totalité devient le terrain de jeu de potentiels agencements. Ici, les résonances entre les approches de l'hybridité et celles concernées par le « retour à la terre » sont patentées. Les modalités sont les mêmes, seul le champ d'opération s'élargit. Alors qu'en 1997, Pheng Cheah déplorait que l'hybridité consiste essentiellement en une « physical freedom from being tied from the earth⁸⁹ », dorénavant, on remarque une inflexion majeure. Dans plusieurs itérations récentes, on restitue au concept sa part tellurique et matérielle : « The world of culture and virtuality has met its match; the material world *apparently* does matter and can 'bite

⁸⁴ Jean-Baptiste Vidalou, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, p. 191.

⁸⁵ Emanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Rivages, 2018, p. 48.

⁸⁶ Nigel Clark, « Anthropocene incitements. Toward a politics and ethics of ex-orbitant planetarity », dans Rens van Munster et Casper Sylvest (dir.), *The Politics of Globality since 1945. Assembling the Planet*, Routledge, 2016, p. 134.

⁸⁷ Le fait que ce second bréviaire soit constitué de verbes témoigne de sa propension pragmatique et post-critique – voir infra.

⁸⁸ Je tiens à noter que Zoe Todd offre une critique fort pertinente de diverses tendances propres à ce qui est appelé le « tournant ontologique », dans lequel les perspectives ici discutées s'insèrent. Zoe Todd, « An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism », *Journal of Historical Sociology*, vol. 29, n° 1, 2016, p. 4-22.

⁸⁹ Pheng Cheah, « Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism », p. 171.

back'⁹⁰ », semblent s'étonner les auteurs de l'introduction d'un numéro de *Theory, Culture & Society* consacré aux changements climatiques.

Il n'est donc pas innocent que le concept de Gaïa, concept phare des travaux sur l'événement-anthropocène, soit souvent crédité d'avoir permis une généralisation de l'hybridité – pour être plus précis : une mobilisation du concept non plus restreinte à ses dimensions socioculturelles, mais ouverte au vivant, voire au monde. C'est que ce concept, développé au début des années 1970 par James Lovelock et Lynn Margulis pour référer à la terre en tant qu'organisme vivant, systémique et autorégulé⁹¹, « homostase à échelle planétaire⁹²», a été depuis repris par tout un pan des chercheurs et philosophes de l'écologie politique, de John Baird Callicott et David Abram à Isabelle Stengers et Bruno Latour. Pour Stengers, qui a fortement contribué à la réactualisation et la popularisation récentes du concept, Gaïa réfère non pas à la planète matérielle, concrète, mais à la terre comme entité relationnelle, processuelle et instable⁹³ qui fait « intrusion » dans une histoire (trop) humaine – histoire moderniste de la domination progressive des forces de la nature doublée d'une émancipation vis-à-vis des contraintes de cette même nature. Gaïa est celle dont l'intrusion, que l'on doit comprendre comme conjointe de l'événement-anthropocène abordé précédemment, trouble les grands partages (dont, en premier lieu, le dualisme nature/culture)⁹⁴. C'est ce qui pousse le philosophe Patrice Maniglier à parler de Gaïa comme de la « grande hybride » : celle qui, en témoignant du caractère

⁹⁰ Bronislaw Szerszynski et John Urry, « Changing Climates: Introduction », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 2-3, 2010, p. 1; je souligne.

⁹¹ Cf. Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Seuil, 2016, p. 74-109; Arturo Escobar, « The 'ontological turn' in social theory. A Commentary on 'Human geography without scale', by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, n° 1, 2007, p. 106-111.

⁹² James Lovelock et Lynn Margulis, cités dans Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, p. 78.

⁹³ Le principe de stabilité que Lovelock et Margulis accolent à Gaïa est d'ailleurs celui qu'elle critique le plus. Cf. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. La Découverte, 2009, p. 49-52.

⁹⁴ Isabelle Stengers, « Penser à partir du ravage écologique », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014, p. 147-149.

foncièrement hybride du monde, atteste, en quelque sorte, de la « souveraineté des hybrides⁹⁵ ».

Assurément, on a là une perspective fort intéressante permettant de sortir d'un exceptionnalisme humaniste par l'exploration de « ce qui peut être infiniment enrichissant et émancipateur dans ces attachements qui nous relient aux autres êtres⁹⁶ ». Nigel Clark voit d'ailleurs comme un développement majeur de la théorie sociale récente que cette prise en compte de l'hétérogénéité radicale en laquelle se maillent de manières inextricables d'incalculables modalités d'existence et formes de vie. Or, il s'empresse de souligner que le fait d'assumer que « all of existence now comfortably resides within the domain of the 'negotiable', the 'co-enacted' and the 'could-be-done-otherwise'⁹⁷ » est peut-être autant épineux que le désormais critiqué paradigme naturaliste et moderniste. D'une perspective politique, les modalités et possibilités de cette inéluctable malléabilité reposant sur une ouverture ontologique totale se révèlent problématiques en ce qu'elles font souvent fi des conditions limitatives et situées – surtout les conditions matérielles, dira-t-on, et les facteurs sociaux ou politico-économiques – et des vulnérabilités différentielles⁹⁸. Une conception n'admettant « aucune extériorité aux nouveaux environnements hybrides⁹⁹ » nous propulse vers un paradigme de la constructibilité unilatérale qui ne peut faire l'économie d'une problématisation plus développée et complexe – d'autant plus qu'il occupe un rôle de premier plan au sein des théories sociales et écologiques¹⁰⁰.

⁹⁵ Patrice Maniglier, « Le tournant géologique de l'anthropologie », *Os Mil Nomes de Gaia*, Rio de Janeiro, septembre 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=gCJm1gBtnEQ>. À cette conférence s'assemblèrent de multiples chercheurs et intellectuelles dont les travaux sont ici examinés (dont B. Latour, I. Stengers, E. Viveiros de Castro, D. Danowski, D. Haraway, É. Hache, E. Povinelli, D. Chakrabarty).

⁹⁶ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 56.

⁹⁷ Nigel Clark, *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet*, SAGE, 2010, p. 16.

⁹⁸ Voir le troisième chapitre.

⁹⁹ « no outside to the new hybridized environments » : Nigel Clark, *Inhuman Nature*, p. 27.

¹⁰⁰ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, p. 25; Andreas Malm, *The Progress Of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Verso, 2020.

Frédéric Neyrat a élaboré une forte critique de cette perspective ontologique¹⁰¹. À son sens, les approches éco-constructivistes au confluent desquelles on retrouve ce « pragmatisme de la composition des mondes¹⁰² » se rendent incapables d’appréhender les finitudes, limites et séparations intrinsèques à la relation. Elles tombent selon lui dans le piège de l’interconnexion généralisée et *courent le risque*, d’abord, de basculer vers une fusion totale et asymétrique annihilant l’altérité (ou ce qui se refuse à la relation); et, ensuite, de souffrir d’une inertie critique face aux approches technocrates de la géo-ingénierie ou au productivisme néolibéral et colonial. Par leur pragmatisme les amenant à se concentrer sur les effets et conséquences dans un déni de recherche des causes, ajoute Neyrat, ces approches entérinent tacitement ce monde en ruines, proposant une survie sous couvert de résilience¹⁰³. Ainsi, soutient-il, elles ne permettent pas l’élaboration d’une « écologie politique véritablement contestataire¹⁰⁴ ». Elles n’offrent donc, pour paraphraser Nietzsche ici, aucune prise *contre* ce monde, c’est-à-dire sur ce monde et pour un monde à venir¹⁰⁵.

Peut-être, peut-on conclure à la suite de Neyrat, l’approche éco-constructiviste oblitère-t-elle donc une certaine « part inconstructible de la terre¹⁰⁶ », une part antiproductive, ce qui nous entraîne dans des zones où résistance et pouvoir entrent

¹⁰¹ On consultera aussi : Andreas Malm, *The Progress of This Storm*; Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L’Événement Anthropocène*; de même que divers textes de Federico Luisetti, dont : « Decolonizing Geopower: A dialogue with *La Deleuziana* », *La Deleuziana*, n° 4, 2016, p. 98-104; « Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour’s Gaia », *Philosophy Kitchen*, n° 5, 2016, p. 175-186.

¹⁰² Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, p. 26.

¹⁰³ Cela fait écho aux propos de Donna Haraway, pour qui « [t]he Capitalocene was relationally made » : *Staying with the Trouble*, p. 50. Tout en étant avérée, cette proposition ne sous-estime-t-elle pas une réalité bien plus crue (il sera décidément question de dosage dans cette thèse) : le fait que l’époque en cours, à laquelle nous sommes parvenus – suivant les mots de Bonneuil et Fressoz – « malgré des alertes, des savoirs et des oppositions très consistantes » (c’est-à-dire de manière somme toute *organisée*), découle d’abord de rapports de production, de décisions politiques, de fabrications d’ignorances et d’insensibilités, de précarisation, de dépossessions? Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L’Événement Anthropocène*, p. 97.

¹⁰⁴ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, p. 25.

¹⁰⁵ Dans la deuxième *Considération inactuelle*, il écrit : « [...] je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd’hui, sinon celui d’exercer une influence inactuelle, *c’est-à-dire d’agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d’un temps à venir* » : Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, Tome 1, Gallimard, 2000, p. 500; je souligne.

¹⁰⁶ Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*.

dans une valse déterritorialisante potentiellement inapte à contrecarrer avec suffisamment de force la fuite en avant et la dépossession¹⁰⁷. La question que pose à cet égard Nigel Clark est ici digne de mention : « Could it be that critical social thought's own tenacious disavowal of any grounding function of nature is itself as much a part of the problem as it is a solution¹⁰⁸? » En effet, en postulant une interconnexion mutuelle et généralisée, une ontologie plate *infondée* ouvrant sur une multitude de compositions et d'hybridations, se peut-il qu'on oblitère les rapports foncièrement différenciés rapportant l'humanité à elle-même, au non-humain, au non-vivant? Se peut-il, par exemple, qu'on évacue ainsi un aspect fondamental de la vie humaine : sa dépendance et sa vulnérabilité *sans commune mesure*, c'est-à-dire foncièrement *asymétrique*, à l'égard d'une multiplicité de processus telluriques et cosmiques, processus pour la plupart totalement *indifférents à nous*¹⁰⁹? Corollairement, en escamotant les contingences singulières¹¹⁰ des liaisons (et déliaisons), se peut-il que nous soyons en train de participer d'un certain humanisme tellurique, voire cosmique¹¹¹ – succédant à l'humanisme universaliste des modernes –, en ce sens où même au sein d'un monde aux natures-cultures hybridées, l'humain (masculin et blanc, économiquement privilégié, au fait des dernières théories sociales...) reste celui qui, majoritairement, *parle pour* les agencements ou hybridations et les médies (avec tout ce que cela implique)? À cet égard, se peut-il qu'il faille ainsi se rapporter bien davantage aux travaux traitant des processus de blanchité, de racisation et de colonisation, notamment, qui offrent des analyses fines des dynamiques par lesquelles les métaphysiques blanches nord-occidentales gouvernent l'altérité de manières *concentriques* et extractives? Et de façon plus

¹⁰⁷ Les implications de cette absence totale de fondement – car si tout est constructible, c'est qu'aucun fondement a priori ne sert de principe transcendant – seront explorées dans le chapitre final.

¹⁰⁸ Nigel Clark, *Inhuman Nature*, p. 38.

¹⁰⁹ Cf. Nigel Clark, *Inhuman Nature*.

¹¹⁰ Je pense ici, notamment, aux temporalités diverses et souvent incommensurables qui rythment les trajectoires d'hybridation et de séparation des entités et forces de ce monde.

¹¹¹ Coccia écrit : « "Au réalisme lunaire et nocturne de la philosophie moderne et post-moderne, il faudrait opposer un nouvel héliocentrisme, mieux, une extrémisation de l'astrologie. Il ne s'agit pas, du moins pas simplement, d'affirmer que les astres nous influencent, qu'ils gouvernent notre vie, mais d'accepter cela tout en ajoutant que *nous aussi nous influençons les astres*, car la Terre, elle-même, n'est qu'un astre parmi les autres, et tout ce qui vit sur elle (ainsi qu'en son intérieur) est de nature astrale." » Voir : Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, p. 117.

prospective, se peut-il qu'il ne s'agisse pas que de *construire* un ailleurs tendu vers ce que nous aurions dû savoir et sentir – en ce monde règnerait une compénétration totale –, mais qu'il faille tout autant *détruire* ou ruiner ce qui nous tue – de manière certes bien inégale –, question d'honorer ce qui nous *fonde*?

Je souligne encore ce point, parce qu'il est central : mon but n'est pas de critiquer de front des autrices précises ou une approche générale que, suivant Neyrat, j'aurai par défaut appelée éco-constructiviste – on aura d'ailleurs remarqué un glissement dans « l'étiquette » employée, et cela est délibéré, puisqu'il s'agit bien davantage de cerner un « zeitgeist théorique¹¹² » qu'un courant singulier¹¹³. En abordant diverses strates et modalités de ce zeitgeist, et à l'aide d'exemples particuliers, j'entends en questionner quelques dynamiques, conditions de production ou d'effectuation apparentées ayant cours dans les territoires colonisés de ce que l'on appelle le Québec. Notamment, il s'agira d'interroger les dimensions fréquemment unilatérales, métaphoriques, immatérielles – lorsque la matérialité est réduite à un effet de discours, lorsque tout est ramené à *notre* (trop humaine) mesure – ou intemporelles que prend la tendance ici approchée, en examinant notamment comment l'aspect performatif et programmatique de la circulation ou de la compénétration se bute à des conditions expérientielles et matérielles concrètes. Cela, Donna Haraway y est d'ailleurs sensible, elle qui souligne, dans une note de fin d'ouvrage :

Making kin must be done with respect for historically situated, diverse kinships that should not be either generalized or appropriated in the interest of a too-quick common humanity, multispecies collective, or similar category. Kinships exclude as well as include, and they should do that. Alliances must be attentive to that matter. [...] Making alliances requires recognizing specificities, priorities, and urgencies¹¹⁴.

Mais peut-être est-ce pertinent, étant donné la place prise par ce paradigme intellectuel, de ne pas reléguer cet avertissement à une note subsidiaire, mais plutôt

¹¹² Andreas Malm, *The Progress Of This Storm*.

¹¹³ Le but étant, on le précise encore, d'appréhender, grâce à un plan de tension, une conception générale prégnante dans le milieu intellectuel, pour ensuite en réexaminer certaines dimensions.

¹¹⁴ Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 207.

de s'y attarder avec plus de soin. Notamment, mais je prends de l'avance ici, parce que tout cela résonne de manière patente avec certaines modalités bien effectives de la colonialité québécoise.

Récapitulons grossièrement. Au sein d'une grande part des théories sociales actuelles, que l'on regarde les champs socioculturels ou éco-politiques, les sympathies marquées à l'égard des mouvements, circulations et flux sont indéniables. Comme l'écrit Samir Boumediene, on a parfois l'impression d'avoir affaire à un mantra voulant que « tout ce qui est bon circule et tout ce qui circule est bon¹¹⁵ ». Au « héros de l'épopée critique [...] postmoderne », pour qui « [l]'émancipation semble se résumer à la tâche interminable – et d'autant plus sacrée, apparemment, qu'elle est interminable – de briser chaque reflet, avec toujours le même refrain, "c'est construit!"¹¹⁶ », succède le héros post-critique¹¹⁷ du lien : « tramons nos devenirs post-naturalistes! », déclame-t-il depuis le hublot de son avion, en route vers la prochaine conférence mondialisée avec, au-dessous de lui : *le monde à sa portée*¹¹⁸.

Les multiples approches survolées partagent ainsi la nécessité d'un dépassement des binarités et dualismes : cette exigence ne cesse d'être réitérée. Patrick Wolfe, qui a

¹¹⁵ Samir Boumediene, *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Les Éditions des mondes à faire, 2016, p 30. On reviendra sur sa pensée et on la précisera dans le chapitre suivant.

¹¹⁶ Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes*, p. 149-150.

¹¹⁷ Bruno Latour déplore que la critique sépare le monde en « two packs, a little one that is sure and certain, the immense rest which is simply believed and in dire need of being criticized, founded, re-educated, straightened up ». Dans « The Enlightenment without the Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 21, 1987, p. 85.

Parmi ses autres interventions appelant à se défaire de « la critique », voir : « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, 2004, p. 225-248; « From Critique to Composition », Dublin City University, 17 février 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=-02aCvQ-HFs>

Se référer aussi à : Laurent De Sutter (dir.), *Postcritique*, Presses Universitaires de France, 2019; Elizabeth S. Anker et Rita Felski (dir.), *Critique and Postcritique*, Duke University Press, 2017.

¹¹⁸ Je grossis évidemment le trait, bien davantage par humour que par intention polémique : il faut bien rire un peu dans une thèse – de soi y compris. Précisons d'ailleurs au passage qu'on trouvera çà et là de l'ironie, de l'exagération, des railleries, question notamment de se déprendre d'une posture trop sérieuse et austère. Sur l'exigence de prendre « le fait de s'amuser très au sérieux », on lira *Rire et se taire. Sur Marcel Duchamp*, de John Cage (Allia, 2014).

grandement contribué aux études sur le colonialisme de peuplement, écrit à ce propos : « In the contemporary Western academy, especially in the USA, the repudiation of binarism partakes of a certain sacredness¹¹⁹. » Au risque de se répéter, cela demande d'être problématisé davantage. Entre autres éléments qui seront considérés : le fait que la propension à opposer ontologiquement une (bonne) hybridité à un (mauvais) binarisme (qu'il faudrait donc critiquer et déconstruire) constitue une entrave fréquente aux luttes et intérêts des communautés racisées et autochtones¹²⁰.

On a également vu en début de section qu'une certaine tendance se dessine, au sein de moult mouvements sociaux et territoires ou collectifs en lutte, quant à la nécessité de repenser les rapports territoriaux. En contraste avec la matrice néolibérale, pour laquelle la valorisation implique une circulation continue¹²¹, l'importance de vies en prise sur un entour et d'attachements, d'ancrages, de (ré)occupations ou d'affects territoriaux est désormais fortement revendiquée et défendue. La géographe Doreen Massey, mobilisant les travaux de Catherine Nash, remarque d'ailleurs une certaine surexcitation à l'égard du mouvement et de l'ouverture, insistant quant à elle sur « the potential validity, in political terms, of some of the pulls towards settledness and even closure in the context of the social construction of the identity of place¹²² ». Or, bien que fécondes à de nombreux égards, de telles formes d'habitabilité ne peuvent rester imperméables aux critiques anticoloniales ou décoloniales pour lesquelles un rapport innocent à un territoire colonisé ne constitue rien de moins qu'une reproduction de la colonialité. Qui plus est, on doit évidemment prendre soin de la manière dont on déploie ce dualisme flux/stase, comme le souligne justement Barbara Stiegler :

¹¹⁹ Patrick Wolfe, « Recuperating Binarism: a heretical introduction », *Settler Colonial Studies*, vol. 3, n° 4, 2013, p. 257.

¹²⁰ « The presumption that binarism is bad and hybridity good often works against indigenous interests. » Andrea Smith, « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism », p. 57; je me permets d'élargir le propos de Smith.

¹²¹ À ce sujet, voir notamment la première partie (« Habiter le capitalisme ») de l'ouvrage de Dalie Giroux : *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2019.

¹²² Doreen Massey, *for space*, SAGE, 2005, p. 173.

le danger est grand de s'enfermer dans la défense du ralentissement, de la stabilité et de toutes les stases en général contre l'injonction à avancer, à évoluer et à s'adapter. *Comment résister à la disqualification néolibérale de toutes les stases, sans céder à la réaction contre le flux et ses accélérations?* Comment ne pas succomber à la logique du ressentiment, que Nietzsche définit précisément comme la haine du flux du devenir et la fixation réactive de stases censées s'y opposer? Telle est la question particulièrement difficile qui se pose aujourd'hui, en particulier sur le plan économique et social, à la plupart des « gauches » un peu partout dans le monde. *Comment tenir la tension tragique entre flux et stases*¹²³?

Tous ces nœuds, c'est en situant leurs actualisations au sein de problématiques concrètes propres au Québec actuel et à la question coloniale que j'aimerais les travailler. Ce premier chapitre n'aura donc servi qu'à construire un champ de tension initial qui se complexifiera tout au long de cette thèse. Comme je l'ai mentionné auparavant, c'est dans (et avec) cette tension que je tenterai de cheminer, sans jamais prôner unilatéralement une option au profit d'une autre – mais sans verser dans un relativisme pacifiant. Trop souvent, les théories actuelles ne souffrent pas de manque de nuances, mais de quelque chose comme un unilatéralisme supposément salvateur – qui entretient encore une fois, à mon sens, nombre de connivences avec l'industrie académique des tournants, l'idée d'une avant-garde et la course au progrès et au productivisme théoriques. Plutôt que de réitérer le débat fixité-circulation, être-devenir, j'entends prendre impulsion sur les tensions qui le parcourent afin d'aborder dans sa complexité le rapport entre territorialité/identité/colonialité tel qu'il se déploie au Québec.

¹²³ Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique* [version epub], Gallimard, 2018, p. 192; je souligne.

Massey travaille avec finesse cette même tension, qu'elle place également au centre des luttes politiques à venir : « the big battles of global politics in the twenty-first century look set to be equally against power-invested flows on the one hand and against closure against flows on the other ». Doreen Massey, *for space*, p. 174.

Question de méthode

Au fil de ce chapitre, la problématique aura gagné en abstraction. Débutant par des interrogations préliminaires quant aux dimensions situées d'un problème s'articulant autour de trois pivots centraux (colonialité, identité, territorialité), on aura glissé vers des questionnements plus généraux (et donc généralisants) d'ordre métaphysique ou ontologique. On pourrait donc qualifier ce premier chapitre de fragmenté, et on aurait raison : il est, à l'image de cette thèse, en constante tension entre des préoccupations concrètes et *avant tout* politiques (donc stratégiques et éthiques) et d'autres, plus abstraites, *d'abord* métaphysiques (ou philosophiques). Tout au long des chapitres qui suivent, il s'agira donc de tramer ces deux niveaux afin que la problématique générale ici esquissée se précise, se densifie et qu'elle gagne en concrétude. Pour ce faire, dans chaque chapitre, on aura affaire à un exemple (ou à une composition d'exemples apparentés, liés par un certain thème) qu'il s'agira d'aborder, par des allers-retours constants, à la fois dans leurs dimensions actuelles (historicité, contexte socioculturel, forces politiques en présence, discours et pratiques) et virtuelles (tendances plus abstraites se rapportant à un certain niveau de généralisation). Chaque chapitre pourrait donc être compris comme offrant un plan de coupe de la problématique générale, tout en ajoutant à celle-ci des dimensions concrètes et matérielles. Somme toute, aucun dénouement théorique imposant ne doit être attendu; cette thèse est plutôt animée par une exigence : *poser un problème*, en abordant à la fois les considérations actuelles et virtuelles, en tentant d'ajouter de la perspective et en ravivant les aspérités du réel lui donnant de la complexité et de la texture. Ainsi, ce travail prend avant tout la forme d'un essai visant à élaborer et approfondir la problématique coloniale (d'abord depuis ses implications identitaires et territoriales) de manière à ce que des prises sur celle-ci se consolident; de manière à ce que, confrontés à ses conditions, répercussions et effets souvent paradoxaux – ruptures, continuités, zones d'opacité, portée hégémonique, répercussions et prolongements affectifs, amnésies collectives; en bref : les forces et formes de sa consolidation et de sa reproduction –, nous, colons, puissions et souhaitons clairement et radicalement amorcer une rupture collective.

On comprendra donc que les concepts mobilisés ne puissent faire l'objet d'un processus précis de définition intervenant préalablement à leur mobilisation. Puisque l'on cherche à poser un problème, l'exploration ne peut partir de concepts bétonnés, fixes, englobant ceci et évacuant cela; il conviendra plutôt, en approchant des exemples composites, d'observer les trajectoires fluctuantes (ou non) eu égard aux trois pivots de l'enquête (encore une fois : territorialité, identité, colonialité) et aux rapports qu'ils entretiennent entre eux. Ainsi, les concepts se densifieront au fur et à mesure que l'enquête cheminera, ce qui contribuera à la construction d'un champ de problématisation à la fois large et serré (général et situé) apte à faire tenir ensemble des enjeux ne nous apparaissant pas comme toujours directement reliés. Il ne s'agira donc jamais, par exemple, de penser ou définir *le* territoire – *la* colonialité, *l'*identité –, d'offrir une théorie *du* territoire, de proposer de manière programmatique un rapport territorial préfigurant un au-delà post-colonial : plus simplement et humblement, on s'en tiendra à explorer, *depuis un territoire colonisé*, quelques dynamiques se rapportant aux processus d'identification et de territorialisation des franco-descendants – le but souhaité étant évidemment d'insuffler un peu d'air (et de possible).

Étant donné que l'on pourra certainement qualifier cette recherche de *critique*, il faut d'emblée exposer quelque peu ce que l'on entend par ce terme – tout cela s'éclaircira évidemment davantage au fil des chapitres. De manière générale, cette thèse se déleste de l'apparente neutralité axiologique et épistémologique revendiquée ou souhaitée par les approches libérales¹²⁴. Plutôt, elle se déploie comme résonance d'un cri¹²⁵ : le système politico-économique en place ne peut être *suffisamment* réformé, amélioré ou corrigé puisqu'il repose sur des dynamiques (structurelles et affectives) dépossessives et mortifères dont il dépend pour se reproduire et se perpétuer dans le temps et l'espace. Dès lors, ce sont les matrices censément *données* du libéralisme – en premier lieu : l'État – qui se dégonflent, apparaissant moins comme

¹²⁴ Anne-Marie Gingras, « Les théories en communication politique », dans Anne-Marie Gingras (dir.), *La communication politique. État des savoirs, enjeux et perspectives*, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 11-66.

¹²⁵ Cf. John Holloway, *Change the World Without Taking Power*, Pluto Press, 2005.

des principes moteurs et naturels à perfectionner que comme des cristallisations sociohistoriques, performatives et influentes certes, mais n'ayant aucune primauté ou préséance eu égard à ce qui pourrait advenir¹²⁶. C'est pourquoi on adoptera une démarche matérialiste permettant d'appréhender la problématique depuis le ras du sol : depuis ce que l'on dit et fait pour faire sens de notre passé, de notre actualité, de notre présence sur des territoires, et pour enligner et assurer une certaine « futurité ». Si l'on croisera inévitablement ces matrices de la vie libérale et coloniale – on parlera de l'État, insuffisamment certes compte tenu de sa portée –, on tentera plutôt, en cheminant *avec les cas et exemples*, de lentement s'offrir un panorama texturé du problème colonial traversant de part en part la trame culturelle québécoise.

Un mot supplémentaire sur ces exemples constituant le corpus mixte qui sera ici travaillé. On les a qualifiés précédemment de composites, et ce chapitre en donne un aperçu. Des tendances historiographiques; des habitudes collectives; des extraits d'articles journalistiques, d'œuvres cinématographiques, littéraires et scientifiques; de la théorie abstraite, des gestes et manières de faire usuelles; de l'étymologie de coin de table; de l'inusité, de l'ordinaire; de l'archivé et de l'atmosphérique; des

¹²⁶ Alain Deneault écrit à cet égard qu'il « importe de se rappeler que le Canada tel que nous le connaissons actuellement n'est pas éternel, que son démantèlement relève du domaine du possible, s'il ne s'annonce pas souhaitable ». *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*, Lux éditeur, 2020, p. 208.

Pour une considération plus générale de l'émergence de l'État, voir les travaux de James C. Scott, dont *Homo Domesticus* : « Il est difficile de dire quand exactement le paysage politique en vint à être définitivement dominé par l'État, et il serait assez arbitraire de fixer une date précise. Une estimation généreuse nous amènerait à affirmer que jusqu'il y a environ quatre siècles, un tiers du globe était encore occupé par des chasseurs-cueilleurs, des cultivateurs itinérants, des peuples pastoraux et des horticulteurs indépendants, tandis que les États, essentiellement agraires, étaient largement confinés à la petite fraction des terres émergées propice à l'agriculture. Une bonne partie de la population mondiale n'avait sans doute jamais été confrontée à ce personnage emblématique de l'État : le collecteur d'impôts. Nombre d'êtres humains, peut-être une majorité, pouvaient circuler à leur gré à l'intérieur et à l'extérieur des espaces étatiques et changer de mode de subsistance; ils pouvaient raisonnablement compter échapper à la main pesante de l'État. Si, par conséquent, nous datons l'époque de l'hégémonie définitive de l'État des années 1600 de notre ère, nous pourrions considérer que la forme-État n'aura dominé que les deux derniers dixièmes du dernier pour cent de la vie politique de notre espèce. Et si nous concentrons notre attention uniquement sur les sites exceptionnels où sont apparus les premiers États, nous risquons de passer à côté d'un fait fondamental : dans la majeure partie du monde, l'émergence de l'État est toute récente. » *Homo domesticus : une histoire profonde des premiers États*, p. 30-31.

structures et des forces; des idées politiques, des topos culturels : tout cela servira de matériaux (pour un travail politique)¹²⁷. Pour qualifier ou justifier ce qui lie ces exemples, mais aussi les thématiques¹²⁸ (et les rapports entre celles-ci et la problématique générale), on pourrait convoquer la notion d'image dialectique de Walter Benjamin; on pourrait aussi plus simplement parler d'un montage. Dans *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Michael Taussig écrit :

Stanley Mitchell tells us that "Benjamin came to regard montage, i.e., *the ability to capture the infinite, sudden, or subterranean connections of dissimilars*, as the major constitutive principle of the artistic imagination in the age of technology." The understanding we are led to is that the "dialectical image" is in itself a montage, both *capturing the aforementioned connections between dissimilars and also that which is thereby captured*¹²⁹.

En filant et travaillant tous ces matériaux, en arpentant leurs interstices, on ne visera donc pas à ce que se dégage une image globale ou un portrait complet et représentatif du problème. Au mieux, çà et là, au détour de paragraphes, de phrases ou d'emprunts, mais surtout lorsque ces matériaux, entrant dans « une constellation saturée de tensions¹³⁰ », permettront une fulgurance de l'Autrefois (colonial) dans le Maintenant (qu'il soit décrété post-colonial, libéral, inter- ou multiculturel); au mieux donc, se laissera « découvrir dans l'analyse du petit moment singulier le cristal de l'événement total¹³¹ ». Dans le même élan, dans ce que parviendra à accomplir la rencontre, le travail de fond se poursuivra : détruire (la culture coloniale) en créant

¹²⁷ Pour une réflexion fort pertinente quant aux rapports entre la création, le travail politique et les outils et moyens de celui-ci, voir *Le Vent d'est* (1970), film du Groupe Dziga Vertov.

¹²⁸ On a dit précédemment que les exemples seraient agencés autour d'une thématique par chapitre.

¹²⁹ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, 1987, p. 369; je souligne.

¹³⁰ Voir la 17^{ème} thèse dans Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Payot, 2013.

¹³¹ Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages*, Éditions du Cerf, 1989, p. 477. Sur le même sujet, on lira aussi la préface de cet ouvrage, que signe Rolf Tiedemann.

(de la culture¹³²); détruire pour faire de la place¹³³. Avec Nietzsche, avec Taussig, avec toutes celles et ceux pour qui *penser pour penser* ne peut *suffire* en cette époque charnière, on espèrera que l'écriture, l'analyse, l'interprétation, la méditation puissent implicitement contribuer à la destruction/construction culturelle en cours – on n'osera pas dire guerre culturelle, vu les détours qu'il faudrait emprunter pour se justifier, mais l'image porte quelque chose d'intéressant (nécessité, urgence et rage).

L'approche empruntée est donc critique en ce qu'elle cherche à rompre toujours davantage avec le complexe colonial-néolibéral-patriarcal et avec sa conception progressiste de l'histoire – à s'en déprendre, à esquisser des prises pour une déprise, pour une lutte, pour un refus. Pourtant, il s'agira tout autant de délaisser divers gestes ou manières de faire propres aux champs critiques. D'abord, je m'efforcerai d'engager des critiques immanentes : c'est-à-dire des critiques non pas énoncées depuis un promontoire épistémologique nous permettant un dévoilement du vrai, du profond, du caché; mais des critiques filant les paradoxes, contradictions ou apories émanant du processus de problématisation (et non d'un schème d'évaluation transcendant).

¹³² À propos de ce terme incertain, disons simplement que les linéaments tracés par Stuart Hall nous paraissent des plus pertinents. Par culture, n'entendons donc pas d'emblée des artefacts, des œuvres, un héritage à préserver, mais plutôt *ce qui*, dans et depuis une carte collective, *fait du sens* – il s'agit d'un anglicisme (*it makes sense*), mais d'un anglicisme fort éloquent. *Ce qui fait sens* donc, mais d'une manière double : les schèmes, outils, habitudes, manières, usages partagés permettant de *comprendre* le monde; mais aussi tout ce qui *produit* du sens. Comprendre-sentir et créer, comme deux versants co-constitutifs d'un même processus : culture.

¹³³ Gilles Deleuze et Félix Guattari expliquent que le rôle de l'artiste est de faire des fentes dans l'ombrelle des conventions, « [d']opérer les destructions nécessaires ». *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 204.

Neyrat offre un commentaire intéressant de ce passage (dont les citations sont tirées) : « je retiens l'idée d'une "destruction nécessaire", autrement dit la nécessité de laisser de l'espace pour que puisse venir ou plutôt revenir "du chaos libre et venteux", "un courant d'air issu du chaos". Par cette description, on peut entendre que laisser de l'espace, ce n'est pas *faire* de l'espace, ni le *construire*, mais le *déconstruire* ou le *défaire*. Il ne s'agit pas, d'abord, de composer, d'hybrider, de mettre ensemble ou bout à bout de l'humain et du non-humain, mais de décomposer ce qui les fixe dans un être ou un devenir programmé. Contre cet être et contre ce devenir, il faut le revenir du laisser-place. » Frédéric Neyrat, « Revenir de loin. Retours en léger différé sur *La part inconstructible de la Terre* », *La Deleuziana*, n° 4, 2016, p. 13.

Tout cela rappelle la formule n-1 que Deleuze et Guattari développent dans *Mille Plateaux*.

Un dernier point important au sujet du terme destruction : *il nous oblige à bondir, à intervenir hors du texte*. Une destruction *exclusivement* textuelle est, dans le sens où je l'entends ici – c'est-à-dire d'une perspective matérialiste fondamentale – antinomique.

Pour cela, une contextualisation fine sera d'autant plus importante puisqu'elle permettra de restituer aux exemples une certaine complexité déjouant l'écueil d'une critique à la chaîne ou d'ambiance¹³⁴ – une critique surjouant sa dé-situation ou sa dépolitisation par une telle abstraction qu'elle tend davantage à devenir muzak du complexe industriel-académique qu'arme ouvrant des possibles. Somme toute, critique signifiera de tenter le pari du ni-ni (et ce, par-delà le débat critique/postcritique) : ni neutralité lénifiante avalisant ce monde; ni intransigeance grossière, hors-sol. Une critique exigeante, sans pitié par rapport à ce qui fait problème, mais ne versant jamais dans le mépris. Par rapport à l'objet d'étude, qu'on pourrait circonscrire partiellement en parlant de la culture coloniale québécoise, il s'agira donc d'élaborer une critique intempestive, souple, se déployant avec soin, minutie et portant ce questionnement de bout en bout, comme un rappel éthique et méthodologique tant *personnel* que *collectif*: « qu'est-ce qui *peut se faire encore* à partir de l'acquis de nos connaissances, de nos usages, de nos coutumes, de nos habitudes? Dans quelle mesure suis-je *bénéficiaire* ou *victime* ou *dupe* de ces habitudes¹³⁵? »

Ce qu'on pourrait décrire comme une méthode colimaçon caractérisera donc cette thèse : lenteur et spirale en étant les cadence et trajectoire maîtresses. Par lenteur, j'entends une recherche se déployant sur le temps long, mue par des ruminations constantes, laissant la durée opérer sur le processus de questionnement et de problématisation. Une recherche se laissant infléchir par les contingences et exigences, par les bourrasques rétives de la résistance et de l'affirmation politiques : une recherche dont l'allure serait perméable aux frictions et mouvements animant son milieu d'émergence. En somme, une recherche lente refusant les dynamiques de valorisation et de production régissant l'industrie académique¹³⁶ – ou ce que Michael Taussig nomme « agribusiness writing » : « Agribusiness writing is what we find

¹³⁴ Nicolas Vieillescazes, « Qu'est-ce qu'un intellectuel d'ambiance? », *Lundi matin*, 29 avril 2019, <https://lundi.am/Qu-est-ce-qu-un-intellectuel-d-ambiance-Nicolas-Vieillescazes>

¹³⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1978, p. 25.

¹³⁶ Au sujet de la lenteur dans la recherche universitaire, voir : Alison Mountz et al., « For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance through Collective Action in the Neoliberal University », *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, vol. 14, n° 4, 2015, p. 1235-1259.

throughout the university and everyone knows it when they don't see it¹³⁷. » Par spirale, j'entends un soin porté à la reconsidération de ce qui a été énoncé, avancé, examiné : le fait de revenir sur ses pas, de revisiter théories et matériaux à la lumière de ce qui aura été abordé dans leur foulée, rendant ainsi plus effective la constante (re)mise en tension précédemment détaillée.

Stuart Hall a déjà écrit que les études culturelles ne doivent pas se circonscrire qu'à un « objet » de recherche; plutôt, leur pertinence dépend de leur capacité à poser une question primordiale : « But what does this have to do with everything else¹³⁸? » Elles sont de plus intrinsèquement *politiques*, souligne Brian Massumi : « Faulting cultural studies for being political is like faulting science for being useful (or philosophy for being speculative). If it wants to live up to its potential, cultural studies has to be as proudly, loudly political as philosophy is glowingly useless¹³⁹. »

Si, parfois, j'aurai peut-être l'air de perdre le fil, c'est que je me serai laissé imprégné par cette exigence : « tout » articuler, de manière à ce que le plan de coupe de la culture coloniale esquissé soit toujours plus complexe, intéressant, ramifié, en prise sur un monde, donnant prise sur *le* politique. Espérons que grâce à cette méthode colimaçon, notamment, on se sera donné suffisamment d'outils pour ne pas trop s'égarer.

¹³⁷ Michael Taussig, *The Corn Wolf*, The University of Chicago Press, 2015, p. 5.

¹³⁸ « This wider social formation quest must haunt every individual piece of cultural studies work you do. No study of Big Brother, no study of The Sopranos, no study of television programmes or any other particular instance of culture is in my view properly Cultural Studies unless, in the end, it is haunted by the question – “But what does this have to do with everything else?” The idea that Cultural Studies is going to answer that question on its own is, of course, ridiculous; it's not going to answer it; it can't possibly answer it; it isn't that kind of thing. But you have to [do] work which allows the problem of articulation to [be] posed, so that this wider question of the social formation can be posed. » Stuart Hall, cité dans Gilbert B. Rodman, « Cultural Studies », dans Jörg Matthes, Christine S. Davis et Robert F. Potter (dir.), *The International Encyclopedia of Communications Research Methods*, Wiley, 2017, <https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0056>

¹³⁹ Brian Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, 2002, p. 256.

CHAPITRE 2

Le Québec et la question du métissage. Quel « nous » métissé?

Mais dira-t-on, il reste une possibilité : celle de l'élaboration d'une civilisation nouvelle, une civilisation qui devra à l'Europe aussi bien qu'à la civilisation indigène. Les deux solutions de la conservation de la civilisation indigène et celle de l'exportation outre-mer de la civilisation du colonisateur étant écartées, ne peut-on imaginer un processus qui tendrait à l'élaboration d'une nouvelle civilisation qui ne se ramènerait ni à l'une ni à l'autre de ses composantes? C'est là une illusion dans laquelle tombent beaucoup d'Européens qui s'imaginent assister dans les pays de colonisation française ou anglaise par exemple à la naissance de civilisation anglo ou franco-africaine ou anglo ou franco-asiatique. Pour le croire, on s'appuie sur l'idée que toute civilisation vit d'emprunts. Et, on en infère que la colonisation mettant en contact deux civilisations différentes, la civilisation indigène empruntera des éléments culturels à la civilisation du colonisateur, et qu'il résultera de ce mariage une civilisation nouvelle, une civilisation métisse. L'erreur d'une telle théorie est qu'elle repose sur l'illusion que la colonisation est un contact de civilisation comme un autre et que tous les emprunts se valent.

Aimé Césaire

Durant les décennies 1970 et 1980, dans la culture populaire et au sein des institutions académiques états-uniennes et canadiennes, s'opère un changement paradigmatique notable eu égard à la place et au rôle (historiques, politiques, culturels) conférés aux Premiers Peuples. Suivant la montée du nationalisme autochtone et des multiples revendications et affirmations culturelles et territoriales; suivant les critiques marquées envers le narratif de la frontière élaboré par Frederick

Jackson Turner¹; et concomitamment au développement de l'ethnohistoire, se constitue une tendance historiographique qui prendra le nom de *New Indian History*². Alors que la très influente thèse de Turner mythifiait le rôle des colons européens dans la naissance des États-Unis, faisant de leurs explorations vers les territoires « vides et sauvages » de l'Ouest le moment charnière de leur américanisation et de l'expansion civilisatrice, ce courant aura plutôt comme axe central une réhabilitation des Premiers Peuples comme acteurs prépondérants de l'histoire nord-américaine³. Au Canada, c'est en tentant non plus d'appréhender la formation des colonies par le biais d'une généalogie exclusivement euro-descendante, mais en se concentrant sur les interactions culturelles, notamment dans le Pays-d'en-Haut (région des Grands Lacs), que les historiennes et anthropologues auront poursuivi cette réinterprétation historique.

Depuis sa parution initiale en 1991, le livre *Le Middle Ground* de Richard White est considéré comme une œuvre majeure de cette *New Indian History*⁴. L'historien y propose une relecture des forces ayant animé la région des Grands Lacs, du milieu du 17^e siècle au début du 19^e siècle, à la lumière de l'alliance et du terrain d'entente, de la médiation et du bricolage culturel. S'inscrivant en faux contre la conception d'un pouvoir impérial absolu et uniforme, conception débouchant tendanciellement sur des thèses assimilationnistes ou acculturatives, et insistant plutôt sur le fait que celui-ci « s'estompe à sa périphérie⁵ », White tente d'appréhender les contacts entre colons

¹ J'étudie la thèse de Turner dans le cinquième chapitre. Notons déjà que pour lui, la *frontier* est un lieu de métissage *entre colons* : « In the crucible of the frontier the immigrants were Americanized, liberated, and fused into a mixed race, English in neither nationality nor characteristics. The process has gone on from the early days to our own. » Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, Henry Holt and Company, 1920, p. 23, <https://archive.org/details/cu31924016878013/page/n35/mode/2up>

² Cf. Robert F. Berkhofer Jr., « The Political Context of a New Indian History », *Pacific Historical Review*, vol. 40, n° 3, 1971, p. 357-382; Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 21-22.

³ Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 19-31.

⁴ Ibid. L'ouvrage sera le sujet de multiples éditions spéciales de revues scientifiques et aura un retentissement considérable, étant notamment lauréat du prix Francis Parkman et finaliste du Pulitzer d'histoire en 1992. Sur la quatrième de couverture de la traduction française de l'ouvrage, on peut lire : « Avec l'élaboration de sa fertile métaphore du Middle Ground, White pose ici une pierre angulaire épistémologique comparable à la *Méditerranée* de Fernand Braudel. » Richard White, *Le Middle Ground : Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands lacs, 1650-1815*, Anacharsis, 2009.

⁵ Richard White, *Le Middle Ground*, p. 27.

et autochtones sous l'angle de leurs complexités, spécificités et hétérogénéités. Aux marges de l'Empire, dans ce Pays-d'en-Haut, autochtones et colons ne se seraient pas livrés à une lutte incessante pour l'assimilation de l'autre et/ou la défense du soi (individuel et collectif); au contraire, c'est la frontière tenue entre soi et autre qui se serait dissipée grâce à des formes inédites de syncrétismes, mimétismes et bricolages (identitaires, techniques, militaires, territoriaux, spirituels, langagiers, génétiques, etc.). Il n'est donc pas anodin que Richard White ait choisi de mettre en exergue à ce livre un long passage susmentionné⁶ de James Clifford appelant à complexifier les histoires de l'interaction, notamment en priorisant les relations, transactions ou contacts et en se défaisant des conceptions étroites de l'identité.

Sous la plume de White, la « rencontre » entre colonisateurs français et Premiers Peuples dans la région des Grands Lacs sera non plus la chronique d'une hégémonie unilatérale et assimilatrice; elle prendra plutôt la forme d'une alliance dont les rituels et cérémonies « aidèrent à tresser un monde commun » : « Ces changements, opérés dans le cadre du *Middle Ground*, pouvaient avoir une extrême importance, entraînant des modifications au sein de chacune des sociétés et *brouillant les frontières qui les séparaient*⁷. » C'est ainsi que les groupes et communautés impliqués dans ces jeux d'alliances – missionnaires, coureurs des bois, voyageurs, officiers ou commandants français et peuples algonquiens, principalement – seront, selon White, définis non pas par une logique interne uniforme ayant une effectivité assimilatoire, mais par des interpénétrations mutuelles troublant leurs limites et démarcations propres⁸.

Par le terme *Middle Ground*, c'est donc à cette situation bien circonscrite (conjoncture prévalant durant une certaine période dans le Pays-d'en-Haut et mettant en scène des groupes précis) à laquelle White référera. Or, suivant un mouvement inductif et analogique, il généralisera le concept (l'écrivant alors sans les majuscules : *middle*

⁶ Voir le chapitre précédent.

⁷ Richard White, *Le Middle Ground*, p. 150; je souligne.

⁸ Il doit être clair que je n'entends pas résumer l'analyse dense et complexe que fait White de plus d'un siècle et demi de rapports entre groupes autochtones et régimes français, puis anglais. J'examine plutôt les récits et narratifs que sa conception de l'alliance sous-tend et ceux qu'elle suscite, de même que les manières dont elle s'insère dans une certaine compréhension des médiations et rapports « interculturels » et historiques.

ground) afin d'aborder, grâce aux mêmes schèmes interprétatifs, des rapports tout autres. Renvoyant non seulement à un contexte précis, le concept vaudrait donc tout autant comme paradigme général de l'interculturalité et des contacts coloniaux⁹. D'ailleurs, selon Gilles Havard, ce paradigme a acquis un tel ascendant qu'il est désormais « aussi puissant qu'a pu l'être en son temps celui de la Frontière¹⁰ ».

Cette dualité reliée à la notion (en un sens situation circonscrite et singulière et, en un autre, manière générale d'aborder les rapports entre colons et autochtones par le prisme de l'alliance, du bricolage et de l'entente), bien qu'elle permette productivement une extension conceptuelle, implique tout de même une potentielle minoration du choc colonial, comme on le verra dans ce chapitre¹¹. Pour autant, même dans son sens premier (*Middle Ground*), et malgré toute la finesse de l'analyse de White, le concept paraît mettre sur le même plan des forces sans commune mesure. L'historien Gilles Havard écrit à ce propos :

En mettant l'accent sur l'équilibre franco-indien, [White] tend surtout à sous-évaluer le *processus* de conquête qui, même de façon souterraine, est déjà à l'œuvre au temps de la Nouvelle-France. Les relations franco-indiennes ne sont pas réductibles au modèle du *middle ground* qui induit que les acteurs s'adaptent systématiquement les uns aux autres, alors qu'ils imposaient bien souvent leur vision des choses¹².

Selon Havard, ce schème interprétatif s'est généralisé dans l'historiographie récente des rapports coloniaux. Il remarque que si la *New Indian History* a permis une revalorisation de la puissance d'agir des Premiers Peuples, « depuis les années 2000, il semble que nous soyons entrés dans l'ère historiographique de la *super-agency* des Amérindiens¹³ ». Ainsi, ces deux dernières décennies, se généralise une propension à

⁹ Notons que cette tendance se prolongera, le concept devenant chez certains un synonyme général de diplomatie, de traduction, de bricolage ou de composition. Cf. Bruno Latour, « Another way to compose the common world ».

¹⁰ Gilles Havard, « Richard White. Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 57-1, 2010, p. 205.

¹¹ Lire à ce sujet la critique rétrospective de Philip J. Deloria : « What Is the Middle Ground, Anyway? », *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 1, 2006, p. 15-22.

¹² Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* [2^e édition, version epub], Septentrion, 2017, p. 21-22.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

horizontaliser les rapports entre colons et autochtones qui fait fi de l'aspect processuel, structurel et inachevé du colonialisme de peuplement.

Dans son ouvrage *La colonisation du savoir*, Samir Boumediene explique de manière plus générale comment cette tendance s'est intensifiée dans le domaine des études historiques, notamment avec le développement de l'histoire connectée. Alors que l'histoire comparée tend à mettre en parallèle des cas précis et indépendants afin de faire ressortir des structures et systèmes, l'histoire connectée mobilise plutôt des catégories heuristiques telles la réciprocité, l'hybridation, le métissage ou le contact. Ainsi, si pour l'histoire comparée les cas priment les rapports entre ceux-ci, pour l'histoire connectée, ce sont plutôt les rapports et relations qui priment les divers cas étudiés. Bien qu'il ne dénie pas la pertinence de ce déplacement paradigmatique – l'histoire connectée ayant effectivement « corrigé avec pertinence l'artificialité des études comparées¹⁴ » –, Boumediene note pourtant que l'approche connective échoue trop souvent à appréhender des situations lors desquelles des rapports de forces et de pouvoirs systémiques fondamentalement incommensurables sont en jeu. Il est important de saisir, ici, que cette observation n'est pas dirigée vers une quelconque intentionnalité : comme il l'explique, c'est notamment afin de critiquer l'eurocentrisme que l'histoire connectée s'est développée. Malgré cela, note-t-il, l'inclination pour les concepts de transferts, de circulations ou de mélanges a contribué à forger « un nouvel exotisme » de réalités ou d'artefacts indigènes (ou non-occidentaux) tout en mettant un accent « exagéré et trompeur¹⁵ » sur les mobilités.

Au Québec, après des décennies marquées par l'influence des historiographies négationnistes et nationalistes-conservatrices¹⁶, une perspective similaire, axée sur

¹⁴ Samir Boumediene, *La colonisation du savoir*, p. 29.

¹⁵ Ibid., p. 30.

¹⁶ L'historiographie des rapports entre franco-descendants et Premiers Peuples ne se limite certes pas à ces deux courants; on verra qu'ils occupent néanmoins une place prépondérante. Pour des travaux offrant un portrait plus détaillé de la situation, voir : Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : ou, Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Hurtubise, 1979; Pierre Trudel, « Histoire, neutralité et Autochtones : une longue histoire... », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4, printemps 2000, p. 528-540; Gérard Bouchard, « L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 44, n° 2, 1990, p. 199-222;

le métissage entre franco-descendants et peuples autochtones, prend désormais une vaste envergure¹⁷. Le « nous métissé » qui s'en dégage, invoqué pour caractériser à la fois le franco-descendant et la sphère socioculturelle québécoise dans son ensemble, on le voit poindre autant dans le champ des études historiques et autochtones que dans la culture populaire. Comme on le verra, cette thèse du métissage intensif¹⁸ appert ainsi comme un poncif central grâce auquel les franco-descendants font sens de leur passé et présence en Nord-Amérique.

Dans ce chapitre, en traçant la généalogie de ce paradigme, j'explore d'abord le contexte historiographique spécifique dans lequel il s'insère. En m'attardant aux sources de première main de même qu'à des ouvrages historiques et des objets culturels, je propose une enquête croisée embrassant ce que recèle le concept de métissage, les réalités concrètes lui servant de ferment historique et les trajectoires de sa circulation. Le but est donc de tracer un certain plan des rapports à l'autochtonie, au territoire et à l'identité qui se profilent dans la culture québécoise en vue, dans les sections subséquentes, d'une évaluation critique et spéculative des manières dont nous, colons, habitons – et pourrions habiter – le territoire que nous nommons québécois. En plus de montrer comment ce paradigme tout drapé d'intentions louables joue un rôle crucial dans la reproduction singulièrement québécoise de la colonialité, j'entends poser les jalons d'un aspect central de cette thèse, soit une enquête sur les formes et forces du rapport identité-territoire dans le Québec colonial actuel. En filigrane de tout cela, j'y poursuis les questionnements énoncés dans le chapitre précédent quant aux façons dont, dans tout un pan des

Gérard Bouchard, « La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation? », dans Robert Comeau et Bernard Dionne (dir.), *À propos de l'histoire nationale*, Septentrion, 1998, p. 115-141.

¹⁷ Cf. Brian Gettler, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, 2016, p. 7-18. Notons que le narratif du métissage ne se cantonne pas qu'au Québec : John Saul, par exemple, le mobilise afin d'interpréter la réalité canadienne dans : *Mon pays métis. Quelques vérités sur le Canada*, Boréal, 2008. On doit noter qu'ironiquement, ses arguments principaux s'ancrent dans un exceptionnalisme canadien dont les matrices recourent étroitement l'exceptionnalisme québécois, alors que ce dernier se construit comme l'envers d'un colonialisme anglo-canadien censément moins porté aux alliances.

¹⁸ Selon l'expression du sociologue Gérard Bouchard. Cf. Gérard Bouchard, « Le faux "sang indien" des Québécois », *La Presse*, 7 février 2015, <https://www.lapresse.ca/debats/nos-collaborateurs/gerard-bouchard/201502/06/01-4841971-le-faux-sang-indien-des-quebecois.php>

sciences sociales contemporaines, est appréhendée la thématique de la relation et de la frontiérisation. C'est que les dynamiques ici étudiées se rattachent, je crois, à une tendance ontologique et épistémologique beaucoup plus large quant aux manières de comprendre la culture et d'appréhender conceptuellement des réalités particulières (quelque chose donc que toute cette thèse vise à explorer de biais, et que j'aurai provisoirement désigné comme le paradigme de l'inéluctable constructibilité).

Le cas québécois : panorama des mouvances historiographiques

Dans un ouvrage marquant intitulé *Native and Newcomers. Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, Bruce Trigger retrace les divers penchants pris par les euro-descendants ayant fait l'histoire de la colonisation et des rapports avec les peuples autochtones. Son objectif principal est de repenser ce qui constitue, des débuts de l'historiographie coloniale canadienne jusqu'aux années 1980, le fil rouge des études historiques et anthropologiques, soit l'invisibilisation ou la négation du rôle des Premiers Peuples.

Pendant longtemps, explique-t-il, l'historiographie a fait état d'un âge d'or, d'un *âge héroïque* allant des premières explorations coloniales¹⁹ jusqu'à l'établissement d'un gouvernement royal en Nouvelle-France (1663). Eu égard à cette période, explique Trigger, historiens anglos et francos du 19^e siècle s'entendent généralement sur le constat suivant : les explorateurs, missionnaires et colons auraient été animés de motifs nobles. Cartier, Champlain, les missionnaires jésuites ou Dollard-des-Ormeaux, entre autres, sont dépeints comme autant de figures héroïques ayant tenté, malgré l'adversité (climatique et « iroquoise », principalement), d'établir les bases d'une société égalitaire et renouvelée. Les écrits de l'historien américain Francis Parkman auront fortement influencé cette tradition historiographique. Bien que méprisant à l'égard des institutions de la Nouvelle-France qu'il considère féodales et

¹⁹ Les débats auront abondé à savoir qui des Vikings (circa 1000), de Jean Cabot (1497) ou de Jacques Cartier (1534) eurent été les protagonistes de la fameuse « découverte ».

despotiques, Parkman louangera le zèle, la bravoure et la loyauté des colons français²⁰. Il livrera un condensé comparatif des entreprises coloniales en Amérique qui, on le verra subséquemment, persiste encore aujourd'hui dans l'imaginaire que la colonie de peuplement québécoise entretient à propos d'elle-même : « La politique espagnole anéantissait l'Indien, la civilisation anglaise le dédaignait ou lui faisait sentir son mépris, la France seule savait l'accueillir, et s'en faire aimer²¹. »

Au Canada français, un tournant nationaliste s'amorce au milieu des années 1800, notamment autour des travaux de François-Xavier Garneau. Dans son *Histoire du Canada*, Garneau met l'accent sur la conquête anglaise et les difficultés identitaires des franco-descendants. Reléguant les peuples autochtones à l'arrière-plan, il les dépeint de manière schématique et anonyme, sans toutefois que ce portrait ne soit empreint des naturalisations raciales et hiérarchiques se popularisant au même moment dans le reste de l'Amérique du Nord et de l'Europe impériale. Ces théories racistes prendront une tout autre dimension dans les écrits de l'abbé Casgrain, un des premiers penseurs locaux à les mobiliser explicitement et activement. Vers la fin du 18^e siècle, grand nombre d'historiens franco-canadiens se les approprient pleinement, allant, écrit Trigger, « to rival one another not only in glorifying the habitant as the true foundation of French Canada but also in stressing the vices of Indian life and in portraying the Indians as enemies of the faith and of civilization²² ». Lionel Groulx, figure de proue du nationalisme durant la première moitié du 20^e siècle, s'inscrira dans ce courant : il s'affaira notamment à démontrer la supériorité raciale canadienne française en la déchargeant de toute influence autochtone. Bien que critiquée, cette position marquera durablement la compréhension qu'auront les historiens, jusqu'aux années 1960, des rapports entre colons et Premiers Peuples. Au courant de cette décennie, explique Bruce Trigger, les perspectives explicitement racistes et négationnistes deviendront moins présentes et les injustices coloniales

²⁰ Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, McGill-Queen's University Press, 1985, p. 10-11.

²¹ Francis Parkman, *Les Jésuites dans l'Amérique du Nord au XVII^e siècle*, Didier et Compagnie, 1882, p. 34.

²² Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers*, p. 33.

seront davantage relatées. Or, il faut s'abstenir de voir dans ce narratif certes schématique une progression de l'altruisme ou de la bienfaisance historicistes. Notons d'abord que la mouvance nationaliste-conservatrice, qui met en scène et retient, « pour l'essentiel, les seuls exploits ou défaites des acteurs²³ "pures laines" et les événements dans lesquels ceux-ci ont été mis en cause²⁴ », si elle a surtout été influente au 19^e siècle, est revenue en force ces dernières décennies, notamment depuis le référendum de 1995 et les polémiques autour des dits « accommodements raisonnables » en 2006-2007²⁵. La perspective négationniste, qui vise de son côté à contrecarrer les réalités et spécificités autochtones (pérennité identitaire, authenticité culturelle, souverainetés et rapports territoriaux, etc.), bien qu'elle dominât pendant longtemps l'historiographie québécoise, est aujourd'hui en déclin – ce qui ne signifie pas qu'elle ait disparu²⁶.

C'est donc en contraste à ces tendances majeures que l'anthropologue Bruce Trigger écrit que « s'ils veulent rejeter l'héritage raciste et ethnocentrique que leur a légué le passé, les chercheurs doivent se convaincre que les autochtones ont joué dans l'histoire nationale du Canada un rôle significatif²⁷ ». Comme l'explique Brian Gattler, afin d'aller au-delà des conceptions négationnistes et nationalistes-conservatrices et de dépasser l'héritage colonial, les études historiques devraient « encourager une ou, de façon plus réaliste, plusieurs histoires qui feraient le pont entre les autochtones et

²³ L'emploi du masculin est tout indiqué ici.

²⁴ Brian Gattler, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », p. 7.

²⁵ Ibid.

²⁶ Pour des travaux récents de cet ordre, travaux dont les relents colonialistes patents ont été largement commentés, voir : Russel Bouchard, *Le dernier des Montagnais de la préhistoire au début du XVIII^e siècle. Vie et mort de la nation Ilnu*, s.é., 1995; Réjean Morissette, *Les Autochtones ne sont pas des pandas. Histoire, autochtonie et citoyenneté québécoise*, Hurtubise HMH, 2012; Nelson-Martin Dawson, *Feu, fourrures, fléaux et foi foudroyèrent les Montagnais : Histoire et destin de ces tribus nomades d'après les archives de l'époque coloniale*, Septentrion, 2005.

²⁷ Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers*, p. 48-49. La citation française provient de : Daniel Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n^{os} 1-2, 2010, p. 154.

les Québécois, qui souligneraient les maintes façons dont l'histoire des uns a influencé celles des autres et vice versa, de l'intérieur comme de l'extérieur²⁸ ».

C'est donc un « héritage commun²⁹ », tu par les élites intellectuelles blanches de peur de « passer pour des sauvages³⁰ », selon l'expression de l'influent historien Denys Delâge, que l'histoire, comme discipline, se devrait dorénavant de mettre en relief et d'explorer. Si, depuis le début du 18^e siècle, les élites françaises, canadiennes-françaises et québécoises ont œuvré à construire un récit nationaliste scindant finement les rapports et niant les influences mutuelles entre autochtones et franco-descendants, le travail en cours et à venir serait plutôt d'étudier et d'articuler les interdépendances, métissages ou usages communs.

Gettler souligne que cette tendance est déjà bien amorcée, pointant la multiplication récente d'études « mettant en scène des relations étroites entretenues par des communautés amérindiennes et leurs voisins canadiens-français³¹ ». Au sein de celles-ci, qui de manière explicite ou non s'inscrivent dans le creuset paradigmatique du *middle ground*, c'est très fréquemment par le prisme de l'alliance, de l'hybridité et du métissage qu'ont été réinterprétés les contacts coloniaux³². Selon les portraits esquissés dans ces recherches, nous – franco-descendants – constaterions qu'un respect mutuel avec les Premiers Peuples aurait permis de multiples alliances

²⁸ Brian Gettler, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », p. 10.

²⁹ Ibid., p. 11.

³⁰ Voir notamment : Denys Delâge, « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois ». *Liberté*, vol. 33, nos 4-5, 1991, p. 15-28; Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Boréal, 1991.

³¹ Brian Gettler, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », p. 14.

³² À ce sujet, se référer à : Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde II. Les métissages (1550-1640)*, Fayard, 1993; Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe. XVI^e-XX^e siècle*, Presses de l'Université Laval, 1996; Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Fayard, 1999; Claude Gélinas, *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac-Saint-Jean, XVII^e-XX^e siècles*, Septentrion, 2011; Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray (dir.), *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècle)*, Presses de l'Université Laval, 2012; Denis Gagnon et Hélène Giguère (dir.), *L'identité métisse en question. Stratégies identitaires et dynamisme culturel*, Presses de l'Université Laval, 2012; Gilles Havard et Mickaël Augeron (dir.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Les Indes savantes, 2013; Paul Morris (dir.), *Le Canada, une culture du métissage/Transcultural Canada*, Presses de l'Université Laval, 2019.

politiques essentielles à notre établissement; qu'une « hybridité culturelle³³ » se serait dessinée par suite des échanges et transactions politico-économiques; que de multiples emprunts langagiers, coutumiers ou techniques auraient rythmé nos rapports interculturels; sans compter les fréquentes unions interraciales résultant en un métissage biologique. Ainsi, désormais, selon ce narratif fort influent, nous réaliserions à quel point le destin de l'Amérique francophone se serait noué à celui des Premiers Peuples; à quel point donc, la frontière colonisateur/colonisé aurait originellement été *fictive* – devenant de plus en plus effective à partir de la Conquête anglaise, mais sur un tout autre plan. Suivant cette reconceptualisation, l'*âge héroïque* évoqué par Trigger serait désormais défini non plus par les seuls actes nobles des explorateurs ou missionnaires français; sa vertu principale aurait plutôt été l'établissement d'une alliance interculturelle fondatrice entre colons et autochtones. Comme on le verra, nombreuses sont les traces qui attestent de l'ascendance grandissante de cette thèse du métissage intensif selon laquelle, après l'alliance fondatrice de 1603, aurait émergé une perméabilité frontalière entre les sphères autochtones et franco-descendantes, perméabilité tendant progressivement à un dense brouillage permettant à la société franco-descendante de se caractériser aujourd'hui comme intrinsèquement métissée et territorialisée.

Cette relecture ne se limite pas qu'à la sphère académique ou intellectuelle, loin de là; elle s'insère plutôt dans une mutation plus générale quant au régime d'historicité adopté par la société franco-descendante pour faire sens d'elle-même et de ses relations. Or, comme on le verra, cette mutation reconduit des conceptions fort problématiques. En cela, on pourrait dire qu'elle constitue moins une coupure franche avec l'historiographie coloniale qu'un infléchissement de celle-ci, écueil dont nous prévenait d'ailleurs déjà Bruce Trigger il y a 35 ans : « historians who seek to do justice to native peoples frequently end up merely replacing unfavourable stereotypes with what White society regards as flattering ones³⁴ ».

³³ Daniel Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? », p. 155.

³⁴ Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers*, p. 48.

L’empreinte autochtone : colonialité, métissage et auto-autochtonisation dans le Québec contemporain

Au cours de ses recherches sur « l’auto-autochtonisation », Darryl Leroux a noté qu’entre 2001 et 2016, l’auto-identification métisse avait quadruplé au Québec³⁵. Ses travaux montrent que cette augmentation n’est pas attribuable à une hausse du taux de natalité, mais à ce qu’il appelle un devenir-autochtone³⁶ – c’est-à-dire : au fait que des allochtones aient modifié leur conception identitaire, se considérant *dorénavant* comme autochtones³⁷. Étienne Rivard, dont les recherches portent notamment sur les Métis de l’est³⁸, indique pareillement qu’il y a une explosion de l’identification métisse au Canada depuis 2003, explosion accompagnée d’un regain manifeste de l’intérêt populaire et scientifique à l’égard du métissage. « Cet élan identitaire, judiciaire et scientifique n’est pas fortuit, écrit Simard. Il coïncide avec la divulgation, en septembre 2003, du jugement Powley par la Cour suprême du Canada qui, pour la première fois, reconnaissait des droits autochtones à des Métis³⁹. » Dans ce jugement historique, la Cour confirma les droits ancestraux des Métis, définissant par le fait même les critères juridiques encadrant leur statut⁴⁰.

³⁵ Darryl Leroux, « La naissance des "Métis du Québec". Le phénomène de l’auto-autochtonisation et ses effets sur l’auto-détermination des Premiers Peuples », *Liberté*, n° 321, 2018, p. 29.

³⁶ Darryl R. J. Leroux et Adam Gaudry, « Becoming Indigenous: The Rise of Eastern Métis in Canada », *The Conversation*, 25 octobre 2017, <https://theconversation.com/becoming-indigenous-the-rise-of-eastern-metis-in-canada-80794>

³⁷ C’est en étudiant principalement les données des recensements nationaux que Leroux arrive à ces conclusions. Notons que depuis 1982, l’article 35 de la constitution canadienne reconnaît les « Métis », « Inuit » et « Indiens » comme « peuples autochtones du Canada » (Métis référant ici au peuple de la rivière rouge et non aux individus auto-déclarés « métis »).

³⁸ Alors que Leroux adopte une position explicitement critique, Rivard poursuit une visée plus compréhensive voire apologique de ce phénomène.

³⁹ Étienne Rivard, « Les sentiers battus de l’ethnogenèse métisse au Québec », *Francophonies d’Amérique*, nos 40-41, automne 2015-printemps 2016, p. 185.

⁴⁰ Le procès impliquait des membres d’une communauté de Sault-Sainte-Marie (Ontario) accusés d’avoir chassé l’original sans permis de chasse. Lors de ce procès, la Cour a conclu que ladite communauté bénéficiait de droits ancestraux et a acquitté les accusés. « Dans l’arrêt *Powley*, la Cour suprême a défini les critères juridiques de base qu’un individu doit remplir en vue d’être considéré comme un "Métis" aux fins de la présentation de revendications de droits ancestraux fondés sur l’article 35 de la *Loi constitutionnelle*. Les principaux critères – ou "test Powley" – sont au nombre de trois; la personne doit : 1- s’identifier comme membre de la communauté métisse; 2- faire partie d’une communauté métisse existante; 3- avoir des liens avec une communauté métisse historique. Concernant le troisième critère, pour qu’une collectivité puisse être considérée comme une "communauté historique titulaire de droits", il doit être prouvé qu’un certain nombre de personnes ayant une ascendance mixte indienne et européenne ou inuit et européenne : a. formaient un groupe

Concomitamment, un nombre grandissant d'organisations ont vu le jour, avec objectif commun la défense des « communautés métisses » du Québec⁴¹. Depuis 2018, plusieurs médias généraux ont d'ailleurs commencé à traiter de cette popularisation de l'identité « métisse » en faisant notamment état de situations lors desquelles des « métis » autodéclarés s'arrogeaient le statut d'autochtone pour obtenir des bénéfices en matière d'emploi, de réduction de peine carcérale, de logement, de droits de chasse et de pêche ou d'accès au territoire⁴². La conception du métissage qui s'y profile est avant tout biologique : est « métis » celui ou celle pouvant prouver une occurrence autochtone dans son arbre généalogique ou son ADN⁴³. Évidemment, cette

ayant une identité collective distinctive; b. vivaient ensemble dans la même région; c. partageaient un mode de vie commun. Dans l'arrêt *Powley*, la Cour suprême du Canada a déclaré que le terme "Métis" dans l'article 35 ne vise pas toutes les personnes ayant des origines mixtes européennes et autochtones. Il vise plutôt les peuples distinctifs qui, en plus de leur ascendance mixte, possèdent leurs propres coutumes et identité collective reconnaissable et distincte de celle de leurs ancêtres autochtones ou inuits et ancêtres européens. Les communautés métisses réclamant des droits autochtones devaient déjà occuper un territoire donné avant que la Couronne ne prenne le contrôle de la région non colonisée. » Gouvernement du Canada. Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada, « L'arrêt *Powley* », 2016, <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100014413/1535468629182>

⁴¹ Le site *Raceshifting* (<http://www.raceshifting.com>), qui compile les travaux de Leroux à ce sujet, contient une banque de données fort détaillée.

⁴² Voir notamment : Anne Panasuk, « Se dire autochtone et "soigner" », *Radio-Canada*, 5 décembre 2019, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1417514/imposteurs-autochtones-chaman>; Isabelle Hachey, « Des cartes pour faux Amérindiens », *La Presse*, 1 novembre 2018, <https://www.lapresse.ca/actualites/enquetes/201811/01/01-5202530-des-cartes-pour-faux-amerindiens.php>; Isabelle Hachey, « Les nouveaux "Métis" », *La Presse*, 16 février 2019, https://plus.lapresse.ca/screens/a6e6ff41-d443-4f63-b860-74f0b19bc7c1_7C__0.html; Isabelle Hachey, « De vrais contrats pour un faux autochtone », *La Presse*, 17 février 2019, https://plus.lapresse.ca/screens/f419a7e6-15dc-43ef-9a1f-e34172540cd7_7C__0.html; Jean-Marc Belzile, « Un homme d'affaires s'est enrichi grâce à des fonds destinés aux Autochtones », *Radio-Canada*, 12 mars 2020, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1659772/gilles-berube-waskahegen-logements-autochtones-enquete>

⁴³ *La Nation Métisse Autochtone de la Gaspésie, du Bas-Saint-Laurent et des Îles-de-la-Madeleine* offre ainsi un « service de généalogie » qui, pour un montant de 80\$, relie les demandeurs « à un ancêtre amérindien ». Du côté de la *Confédération des Peuples Autochtones du Canada* (CPAC), qui a récemment défrayé les manchettes pour des cas de fraude et d'usurpation, on se fie à la compagnie Viaguard Accu-Metrics, qui effectue des tests d'ADN afin d'authentifier le statut métis. Pour 250\$, un test est effectué; lorsque celui-ci atteste qu'un individu possède un bagage génétique autochtone d'au moins 1%, des frais supplémentaires de 80\$ permettent d'obtenir la carte de membre de la CPAC. Durant l'été 2018, ces organisations, suite à un canular initié par un employé suspicieux de leurs méthodes, ont déterminé que le sang d'un chihuahua possédait une ascendance autochtone de 20% (12% abénaki et 8% Kanien'kehá:ka). Cf. Jorge Barrera et Tiffany Foxcroft, « Heredity or hoax? How dog DNA helped uncover a suspected Indian status scam », *CBC*, 13 juin 2018, <https://newsinteractives.cbc.ca/longform/dna-ancestry-test>

conception de l'autochtonie bafoue totalement la manière dont la plupart des Premiers Peuples définissent leurs modalités d'appartenances et de relations⁴⁴.

Comme on le verra, il appert que les perspectives biologique et socioculturelle du métissage se nourrissent l'une l'autre, et ce, malgré leurs implications et conséquences distinctes. Je m'attarderai donc à explorer les manières dont elles s'enchevêtrent en de multiples endroits et génèrent ainsi un flou conceptuel et historique agissant comme vecteur d'intensification de l'exceptionnalisme franco-descendant – et conséquemment de son acceptation, voire de sa glorification, et de son ancrage territorial. C'est pourtant depuis la facette socioculturelle – faisant du caractère métissé de la société franco-descendante un élément collectif fondateur – que le métissage sera principalement approché et exploré, mon objectif n'étant pas de discuter de la légitimité d'individus ou de communautés revendiquant un statut « métis », mais de problématiser la façon dont le narratif du métissage est mobilisé plus généralement comme schème interprétatif de la trajectoire franco-descendante en Nord-Amérique.

Deux documentaires récents – finalistes ou récipiendaires de prix cinématographiques prestigieux⁴⁵ et dont la réception critique et médiatique fut des plus favorables – ont emprunté cette tangente interprétative axée sur le métissage pour relire les rapports entre allochtones et autochtones au Québec : *Québécoisie* (2013) et *L'empreinte* (2014)⁴⁶. J'examinerai ici ce dernier – tout en le mettant en dialogue avec divers écrits scientifiques ou populaires proposant une lecture similaire – puisqu'il constitue un excellent agencement des tendances en question et

⁴⁴ Cf. Kim Tallbear, *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*, University of Minnesota Press, 2013.

⁴⁵ Les deux œuvres ont notamment été nominées dans la catégorie « meilleur long métrage documentaire » au Gala Québec Cinéma (auparavant connu sous le nom de la soirée des Prix Jutra).

⁴⁶ Pour des critiques pertinentes et engageantes de ces œuvres, se référer à : Karina Chagnon, « L'empreinte sous des étoiles... et une pluie de critiques », *Trahir*, 30 août 2015, <https://trahir.wordpress.com/2015/08/30/chagnon-empreinte>; René Lemieux, « Tout est à refaire – critique de L'Empreinte », *Trahir*, 6 septembre 2015, <https://trahir.wordpress.com/2015/09/06/lemieux-empreinte>. Voir aussi l'ouvrage de Julie Burelle, *Encounters on Contested Lands. Indigenous Performances of Sovereignty and Nationhood in Québec*, Northwestern University Press, 2018.

puisqu'il servira de tremplin pour densifier historiquement et conceptuellement les notions de métissage et d'alliance, notamment.

En ouverture de *L'empreinte*⁴⁷, on entend le narrateur, Roy Dupuis se questionner : « une part de moi-même m'échappe », déplore-t-il, pendant qu'à l'écran défilent des images de la pointe à Mathieu⁴⁸, là où Champlain et Anadabijou scellèrent la fameuse « Grande Alliance » à l'été 1603⁴⁹. Cette part manquante, qui explique, nous suggère Dupuis, la perpétuelle résurgence des questionnements et insécurités identitaires des Québécois, serait en fait *l'empreinte autochtone* que des siècles de métissage avec les Premiers Peuples aurait laissée sur la culture, les valeurs et les institutions franco-descendantes. Longtemps conjurée par les élites catholiques et politiques, cette part autochtone aurait disparu de l'imaginaire, des récits, des traditions : de là l'aporie identitaire singulière, *le manque*, qui exigerait, afin d'être éventuellement comblé, de refaire corps avec une intrinsèque condition métisse.

Pour étayer cette thèse, le narrateur rencontrera divers spécialistes et intervenantes. Près de la pointe à Mathieu, dans une conversation avec l'historien Denys Delâge⁵⁰,

⁴⁷ Carole Poliquin et Yvan Dubuc (réalisation), *L'empreinte*, Les Productions ICSA, 2014. Le documentaire peut être visionné ici : <https://www.onf.ca/film/empreinte-edu/>

⁴⁸ Ou pointe Saint-Mathieu, aujourd'hui la Pointe-aux-Alouettes, située au confluent du fleuve Saint-Laurent et de la rivière Saguenay.

⁴⁹ Alliance dont la lecture principale s'inscrit dans le récit national québécois voulant que les assises coloniales soient empreintes de rapports interculturels cordiaux et mutuellement bénéfiques. À titre d'exemple, notons que près de ladite « Pointe à Mathieu », une portion de la route 138 – qui longe la berge nord du fleuve, de l'est de Montréal jusqu'à la Basse-Côte-Nord – a été renommée en 2007 « Route de la Grande-Alliance ». Sur la page de la Commission de toponymie du Québec, une section rappelant l'origine et la signification indique : « Ce nom rappelle l'Alliance franco-amérindienne de 1603, résultant de rencontres qui ont eu lieu sur la pointe aux Alouettes, située sur le territoire de la municipalité de Baie-Sainte-Catherine, entre le 27 mai et le 9 juin 1603. S'insérant dans un réseau d'alliances préexistant, les Français, représentés par Samuel de Champlain, ont alors scellé une alliance avec les trois nations autochtones représentées : Innus, Algonquins et Etchemins (aujourd'hui appelés Malécites). Cette première alliance franco-amérindienne s'élargira rapidement par la suite et jouera un rôle déterminant dans l'histoire de la Nouvelle-France. Pour les Amérindiens, l'Alliance assurait une promesse d'assistance militaire des Français dans le conflit avec les Iroquois. Elle était aussi à la base des relations commerciales avec les Français. Pour ces derniers, *l'événement a été le point de départ d'une nouvelle orientation de la politique coloniale en Amérique du Nord, basée sur la création de liens d'amitié et d'alliances militaires et économiques avec les nations autochtones. Cet événement est devenu le prélude et le fondement de l'établissement d'une colonie au Canada.* » http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=400503; je souligne.

⁵⁰ Mon intention n'est pas ici de restreindre les thèses ou arguments de cet historien à celles énoncées dans le documentaire. Je suis bien conscient que les caractéristiques et exigences du format (durée, souci de vulgarisation, montage, trame narrative, etc.) importent et que Delâge ne peut complexifier

Dupuis tentera d'abord d'aller au fond des choses. Il sera rassuré par Delâge quant aux nobles intentions ayant animé la mission de Champlain et de la Couronne française : sceller une alliance avec les « Montagnais », en reconnaissant qu'il s'agit de leurs terres, et non pas conquérir la population autochtone ou le territoire. Cette alliance pacifique fondatrice, explique Delâge, sera étendue et retravaillée au fil des décennies : « l'alliance franco-amérindienne », comme elle sera par la suite appelée, perdurant jusqu'à la Conquête anglaise. « De ce point de vue-là, on peut dire que notre histoire commence ici [à la pointe à Mathieu] », et non pas avec la fondation de la ville de Québec, énonce Delâge, avant de souligner que l'on pourrait tout autant dire qu'elle commence « il y a 10 000 ans », les civilisations autochtones, leurs traditions culturelles et politiques précoloniales faisant de même « partie de notre histoire ».

Cette thématique d'une alliance interculturelle fondatrice qui aurait facilité et permis une colonisation marquée du sceau de la rencontre et de la bienveillance est une ritournelle dominante autant dans les champs scientifiques que dans les discours populaires du Québec contemporain. Cette dernière décennie, on l'aura vue être mobilisée en conjonction à celle faisant de Champlain le héraut/héros d'une entreprise coloniale indulgente et humaniste. C'est que suivant le titre de l'influente biographie que lui consacre l'historien David Hackett Fischer, dont le succès commercial et critique fut doublé d'éloges de la part de moult figures culturelles et politiques prédominantes (de Justin Trudeau à Gilles Duceppe en passant par Georges-Hébert Germain, Alexis Martin et Biz, membre du populaire groupe musical *Loco Locass*⁵¹), tel eut été « le rêve de Champlain » : fonder, en Nouvelle-France, un régime interculturel empreint de bienveillance et de convivialité menant à « une

sa pensée autant qu'il l'eût peut-être souhaité. Pourtant, les mots ont une incidence, la prise de parole publique aussi – surtout en tant qu'expert influent dans un champ d'études aussi sensible –, et à ce titre, ils méritent d'être examinés sans qu'on doive nécessairement les replacer dans la trajectoire globale de l'historien. De toute façon, mon but n'est pas de critiquer *une* position, mais d'examiner une tendance forte traversant la discipline historique, la culture populaire et les récits sociopolitiques. Pour un aperçu plus complet de la perspective de Delâge, se référer aux ouvrages et textes mentionnés aux notes 30 et 32.

⁵¹Cf. Martin Pâquet, « La réception d'un rêve. David Hackett Fischer au Québec et dans les francophonies nord-américaines », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 27, n° 2, 2019, p. 69-86.

société hybride, ouverte et plurielle⁵² ». Cette lecture faisant de Champlain non plus un fondateur ou un découvreur, mais l'initiateur d'une « rencontre » entre autochtones et Français – tel qu'il fut présenté lors du 400^e anniversaire de la fondation de la ville de Québec en 2008 – s'est généralisée pour devenir un lieu commun renforçant l'idée d'un Québec originellement métissé et contribuant « à une industrie mémorielle qui proclame et célèbre une certaine vision apaisée d'une société québécoise plurielle⁵³ ».

Revenons pourtant à *L'empreinte*. Si l'alliance est comprise comme un point de rapprochement initial clé permettant contre toute attente de marquer le colonialisme français du sceau de l'amitié, la réelle conjonction par laquelle les colons auraient *respectueusement pris la couleur du pays* résulterait des nombreux mariages et unions entre femmes autochtones et colons français afin, explique Delâge dans ce documentaire en rapportant les propos de Champlain, « que nous ne fassions qu'un seul peuple ». C'est cette supposée forme de métissage qui poussera Delâge, quelques instants plus tard, à louer l'unicité du projet colonial français, notamment en le comparant à ses versions espagnoles ou anglaises : « Y'a une proximité nettement plus grande entre les autochtones et nos ancêtres, les colons français, que dans les autres colonies. À cet égard, c'est un trait distinct de notre histoire coloniale, et un trait dont on aurait raison d'être fier plutôt que de l'occulter. » Ici, on peut en filigrane distinguer le lieu commun de Parkman précédemment cité, que paraphrasera d'ailleurs Delâge.

Une fois dépoussiérée cette assise commune, le documentaire mettra en exergue les traits et sagesse autochtones légués à la socialité et à la culture franco-descendantes : collectivisme, recherche du consensus, solidarité, tolérance, ouverture, égalitarisme, indéfectible méfiance à l'égard de la richesse, amour de la nature, refus de l'autorité et de la rigidité institutionnelle, etc. Autant de caractéristiques attestant donc de la persistance de ce métissage originel et

⁵² Paul Cohen, « La vie rêvée des empires : Amérindiens et Européens en Nouvelle-France selon David Hackett Fischer », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 27, n° 2, 2019, p. 36.

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

débouchant sur une refondation (à la fois biologique et socioculturelle) de l'identité franco-descendante. Car le point central du documentaire est bel et bien cette refondation bien plus que l'ouverture d'un dialogue sur les rapports interculturels ayant prévalu durant la période coloniale française, comme le résume d'ailleurs le synopsis du film, qui débute ainsi : « Qui sommes-nous? Quelles sont les valeurs qui fondent notre identité, notre sentiment d'appartenance au Québec? Et d'où les tenons-nous⁵⁴? » Il n'est donc pas innocent que toutes les critiques recensées aient pointé l'identité québécoise (lire : blanche et francophone) – l'identité *de souche* ou *pure laine* donc, selon les expressions fréquemment mobilisées – comme le concept principal exploré par le documentaire⁵⁵.

Il est important de préciser que mon objectif n'est pas de nier que plus de quatre siècles de rapports divers aient favorisé des rapprochements qui eussent pu infléchir les destinées de divers personnages ou collectifs. Pourtant, comme on le verra dans la prochaine section, il est clair que de mobiliser les concepts d'alliance et de

⁵⁴ Voir : <http://lempreinte.quebec/a-propos-du-film>

⁵⁵ Dans *La Presse*, un article titré « *L'empreinte* : l'Indien dans l'identité québécoise » soulignera que de « notre alliance première avec les peuples autochtones » découle *notre singulière* propension au progressisme, à la médiation, au consensus, au vivre-ensemble, etc.; autant de caractéristiques centrales de cette redéfinition identitaire basée sur l'alliance et le métissage proposée par le documentaire. Chantal Guy, « *L'empreinte* : l'Indien dans l'identité québécoise », *La Presse*, 12 mars 2015, <https://www.lapresse.ca/cinema/cinema-quebecois/201503/12/01-4851542-lempreinte-lindien-dans-lidentite-quebecoise.php>

Dans *Le Devoir*, on insistera sur l'appel aux réconciliations insufflé par le documentaire, celui-ci mettant en relief que « si le modèle québécois est plus communautariste que celui des Canadiens anglais ou des Européens, c'est à cause des liens étroits entre les Amérindiens et les francophones. Ces derniers avaient au départ instauré une politique d'alliance davantage que de colonisation, ce qui resserrait ces liens. » *Le Devoir*, « Le documentaire "L'empreinte" veut inviter aux réconciliations », 20 juin 2015, <https://www.ledevoir.com/culture/ecrans/443021/le-documentaire-l-empreinte-veut-inviter-aux-reconciliations>

Dans *Le Journal de Montréal*, le coréalisateur Yvan Dubuc affirmera que les rapports métissés et leurs legs sur la culture et la socialité franco-descendantes sont « le plus grand tabou de l'histoire du Québec ». Isabelle Hontebeyrie, « Lever le voile sur le "grand tabou de l'histoire du Québec" », *Le Journal de Montréal*, 6 mars 2015, <https://www.journaldemontreal.com/2015/03/06/lever-le-voile-sur-le-grand-tabou-de-lhistoire-du-quebec>

Dans le journal *Métro*, il sera expliqué que les coréalistes (Carole Poliquin et Yvan Dubuc) « proposent rien de moins qu'une redéfinition du concept d'identité québécoise » basée sur une restitution de « notre part autochtone ». Claude André, « L'empreinte : refonder l'identité québécoise », *Journal Métro*, 10 mars 2015, <https://journalmetro.com/culture/734593/lempreinte-refonder-lidentite-quebecoise/>

métissage afin de refonder l'identité franco-descendante apparaît réducteur à la fois historiquement et conceptuellement.

D'un strict point de vue historique, il importe avant tout de souligner que ces interprétations contrastent fortement avec la tradition orale des Premiers Peuples. À titre d'exemple, le juriste et sociologue innu Pierrot Ross-Tremblay et l'avocate et chercheuse Nawel Hamidi rapportent que la tradition orale autochtone fait plutôt état, à la suite de l'alliance de 1603, d'une dégradation rapide des relations :

ce qui est souvent présenté par la société dominante comme une alliance interculturelle fondatrice d'une nouvelle civilisation en Amérique n'est pas nécessairement perçu de la même manière par ceux qui ont subi les contrecoups de cette « entente ». Une autre interprétation de ce récit, portée par la tradition orale des Premiers peuples, tend à affirmer que les relations se sont rapidement détériorées après cette alliance et que, plus la population française augmentait, plus les relations se détérioraient avec les Innus⁵⁶.

De plus, on doit se rappeler – et la prochaine sous-section le détaillera – que les politiques d'alliance et de métissages soutenues par les autorités coloniales françaises étaient motivées stratégiquement par des rapports de force et s'inscrivaient dans un projet biopolitique d'assimilation compris comme étape nécessaire au succès de l'entreprise coloniale. C'est d'ailleurs ce qui sera au cœur de l'idée de nouveaux mondes (Nouvelle-France, New England, Nueva España, Nya Sverige, Nieuw-Nederland, Nova Hollandia...): l'objectif d'assimiler les peuples indigènes aux colons afin qu'ils deviennent non seulement des Européens, mais des Européens améliorés⁵⁷.

On doit donc préciser les propos précédemment énoncés : si j'ai parlé de l'émergence de paradigmes historicistes pour lesquels priment métissage et hybridité, il est clair

⁵⁶ Pierrot Ross-Tremblay et Nawel Hamidi, « Les écueils de l'extinction : Les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 52-53. On lira aussi à ce sujet les ouvrages d'An Antane Kapesch, récemment réédités et préfacés : *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, Mémoire d'encrier, 2019; *Tanite nene etutamin nitassi?/ Qu'as-tu fait de mon pays?*, Mémoire d'encrier, 2020.

⁵⁷ Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire: Uniformity in French and British Colonies, 1541-1954*, Oxford University Press, 2013.

que ces schèmes précèdent cette récente émergence. Comme on le verra dans la section suivante, ils s'insèrent plutôt dans des justifications et récits coloniaux prévalant dès le début de la présence française en Nord-Amérique.

Métissage et colonialité : sur la piste du colon « métissé »

Depuis le début de ce chapitre, les réalités concrètes que recouvriraient les concepts d'hybridité ou de métissage n'ont été abordées qu'au passage. Cette section vise donc à leur restituer une certaine épaisseur historique. Bien que mon but ne soit pas celui d'un dire-vrai sur la question du métissage, il m'importe tout de même de considérer avec un minimum de détail ces dynamiques historiques qui ne sont trop souvent abordées que brièvement et vaguement.

Quelques modalités du métissage

Schématiquement, on pourrait dire que les historiographies de l'alliance et du métissage mettent en relief deux éléments clés leur servant d'assises historiques. D'abord : cette idée que les autorités coloniales françaises soient arrivées dans le « Nouveau Monde » non pas avec l'intention d'inféoder les peuples autochtones ou de spolier leurs territoires, mais de faire alliance dans la convivialité, la bienveillance et la tolérance; en bref, en prenant l'initiative d'un projet commun. De plus – les deux ne s'excluent évidemment pas –, on pointe aussi souvent vers le Pays-d'en-Haut (lieu du susmentionné *Middle Ground*), en disant que dans cette marge impériale se seraient métissés les peuples autochtones et les coureurs des bois en leur présence. Ici, j'aimerais fouiller davantage ces deux aspects pour voir ce dont ils témoignent de même que les conceptions du métissage qui s'y profilent.

On peut au préalable noter une différence importante entre ces deux narratifs. Le premier offre une vue d'en haut : les incitations aux alliances et au métissage auraient émané de Versailles, se diffusant dans la colonie par l'entremise des

commandements, ordres et directives des corps administratif et religieux. Le second privilégie plutôt une perspective émanant du bas : le métissage aurait été principalement l'affaire d'un « ensauvagement » de la part de colons épris de liberté et fuyant le joug catho-colonial.

1- Le rêve de Champlain : une société métissée, ou la reproduction-par-assimilation de l'ordre impérial en Nouvelle-France

Dès les prémises coloniales, puis pendant les 17^e et 18^e siècles, le métissage demeure un thème fort et récurrent en Nouvelle-France⁵⁸. Les propos que Samuel de Champlain adresse aux Premiers Peuples – soit, selon les versions, aux Ottawas et Hurons, aux Innus, ou aux Sagamos⁵⁹ – sont souvent cités à cet égard, annonciateurs qu'ils seraient d'imbrications étroites à venir et du désir d'alliance de l'Empire français : « Nos fils marieront vos filles, nous ferons une nouvelle nation et ne serons plus qu'un seul peuple⁶⁰».

Jean-Baptiste Colbert, haut ministre sous Louis XIV qui entretiendra de nombreux échanges avec le gouverneur Frontenac et l'intendant Jean Talon, tient un discours similaire. Dans une lettre à Talon datée du 5 avril 1666, Colbert, transmettant les

⁵⁸ Adam Gaudry et Darryl Leroux, « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 116.

⁵⁹ Les sources diffèrent à ce sujet. Belmessous affirme que c'est aux Ottawas et Hurons que Champlain prononça cette phrase. Pour Gilles Havard, c'est plutôt aux Innus. Jean Morisset écrit que c'est « aux Sagamos » que Champlain l'adressa. Cf. Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*; Gilles Havard, « "Les forcer à devenir Cytoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol 64, n° 5, 2009, p. 985-1018; Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant : déambulations géographiques à travers l'Amérique inédite*, Boréal, 2018.

Selon le site de l'organisation *Native Languages of the Americas*, Sagamo renvoie au terme abénaki (Sôgemô dans l'alphabet moderne abénaki) désignant une fonction de chefferie au sein d'un clan ou d'un peuple. Voir : <http://www.native-languages.org/definitions/sagamo.htm>

Le terme est lié à celui de sachem, employé par plusieurs peuples autochtones. Cf. Takaia Larsen, « sachem », dans Spencer C. Tucker, James R. Arnold et Roberta Wiener (dir.), *The Encyclopedia of North American Indian Wars, 1607-1890: A Political, Social, and Military History, Vol. 1*, ABC-CLIO, 2011, p. 698.

⁶⁰ Cité dans Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant*, p. 15.

propos de « Sa Majesté », qualifie d'imprudente l'option de « dépeupler » le royaume pour « peupler le Canada⁶¹ ». Quelques pages plus loin, il poursuit dans le même sens :

Pour augmenter la colonie, dans l'esprit avec lequel vous travaillez à réduire les habitations qui sont éparses en corps de paroisses, il me semble que sans s'attendre à faire capital sur les nouveaux colons que l'on peut envoyer de France, il n'y auroit rien qui y contribuât davantage, que de tâcher à civiliser les Algonquins, les Hurons et les autres sauvages⁶² qui ont embrassé le christianisme et les disposer à se venir établir en communauté avec les François, pour y vivre avec eux, et élever leurs enfants dans nos mœurs et dans nos coutumes⁶³.

Un an plus tard, dans un mémoire adressé à Talon, Colbert réitère la volonté royale de « façonner les sauvages établis auprès de nous, à nos mœurs et à notre langage⁶⁴ ». Puis, revenant sur l'importance du métissage, il écrit :

Je vous avoue que j'ai jugé comme vous que l'on s'est fort peu soucié jusques ici de la police et de la vie civile en la Nouvelle-France, envers les Algonquins et les Hurons, qui sont, il y a longtemps, soumis à la domination du Roi, en faisant peu d'efforts pour les détacher de leurs coutumes sauvages et les obliger à prendre les nôtres, et surtout à s'instruire dans notre langue, au lieu que pour avoir quelque commerce avec eux, nos François ont été nécessités d'attirer ces peuples, surtout ceux qui ont embrassé le christianisme, dans le voisinage de nos habitations, et s'il se peut les y mêler, afin que par la succession du tems, n'ayant qu'une même loi et un même maître, *ils ne fassent plus ainsi qu'un même peuple et un même sang*⁶⁵.

La Couronne française favorisera ainsi les unions entre colons et femmes autochtones, notamment en réservant à celles qui s'unissent à des colons une dot spéciale appelée « présent du roi⁶⁶ ». Le but de cette mesure, tel qu'il se profile dans les extraits sus-cités : favoriser une uniformisation culturelle basée sur la diffusion de

⁶¹ *Correspondance échangée entre les autorités françaises et les gouverneurs et intendants, Volume 1*, Imprimerie de L.-J. Demers & Frère, 1893, p. 195. Disponible en version numérisée : <https://www.canadiana.ca/view/oocihm.59026/2?r=0&s=1>

⁶² Le terme excluant les Haudenosaunee, à propos desquels Colbert écrira, dans un mémoire daté du 6 avril 1667 : « Le Roi ordonne une nouvelle guerre contre les Iroquois pour les effrayer si on ne peut les détruire. » Ibid., p. 200.

⁶³ Ibid., p. 199.

⁶⁴ Ibid., p. 201.

⁶⁵ Ibid., p. 201-202.

⁶⁶ Gilles Havard, « "Les forcer à devenir Citoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) ».

la civilité et de la culture françaises et des pratiques catholiques. D'ailleurs, l'historienne Dominique Deslandres souligne que du Brésil à Tahiti, en passant évidemment par la Nouvelle-France, « les "filles" offertes aux Français par les *Sauvages* constituent un des *topoi* de la littérature des "découvertes" ». Cette thématique, précise Deslandres, constitue d'ailleurs l'assise du pouvoir impérial français.

Pour autant, ces directives, explique l'historien Gilles Havard, ne visent aucunement à « faire naître une population mixte au Canada⁶⁷ ». Plutôt, elles cherchent à arrimer l'entreprise coloniale sur une assimilation de l'altérité « sauvage », pour emprunter un terme dont les écrits coloniaux foisonnent. Jamais, souligne Havard, on ne présume du côté colonial que le « caractère français » de la progéniture puisse se voir diminuer par le métissage : la confiance en un métissage diffusionniste et civilisateur – en bref, un métissage qui absorbe et détruit l'altérité et, ce faisant, agit comme principe de reproduction du régime impérial – est totale. Un jésuite, dans l'ouvrage *Raisons pour permettre le mariage des François avec des femmes indigènes*, explique de manière explicite cette présomption :

tout François qui voudra prendre à femme une fille sauvage, sans doute il la prendra jeune, de peur qu'elle ne soit corrompue, et n'aura point plus de douze ans, qui est un aage sy tendre qu'elles seront en estat d'estre instruites à ce que l'on voudra. Et il y a apparence que mesmes celles que l'on voudra marier aux François, on les retirera d'avec les Sauvages avant cette âge pour leur donner quelque teinture de nostre religion. Ils nous disent que quand nous ferons ce mariage, ils nous tiendront comme de leur nation, considérant la descente et parenté des familles par leurs femmes et non par les hommes [...] Ces mariages ne peuvent produire aucun mauvais inconvénient, car jamais les femmes sauvages ne séduiront leurs maris pour vivre misérables dans les bois, comme font les peuples de la Nouvelle-France⁶⁸.

⁶⁷ Ibid., p. 1002.

⁶⁸ Le nom du jésuite en question est sujet à débat. Cité dans Michel Lavoie. *Le Domaine du roi, 1652-1859*, Septentrion, 2010, p. 28-29.

Basée sur une vision paternaliste faisant des communautés autochtones des êtres économiquement et culturellement inférieurs, cette conception est aussi porteuse d'un principe de perfectibilité adressé aux colons eux-mêmes. Saliha Belmessous explique que la politique assimilatrice impériale « was not aimed at merely making others in the image of French people. It was, rather, a policy which attempted to bring both natives and French to an ideal that neither would meet⁶⁹. » C'est qu'au 16^e siècle, en plus des insurrections et troubles internes animant la France, et en plus du mépris de l'aristocratie et du clergé à l'égard des « méchantes coutumes⁷⁰ » populaires, plusieurs notables s'inquiètent d'un avilissement généralisé touchant les plus hautes castes. Les femmes se maquillant, les hommes s'affairant à dépenser et à manger, l'importance excessive dédiée à l'image et à l'apparence sont autant de preuves d'une société en proie à la décadence. Montaigne souligne d'ailleurs qu'une société à ce point corrompue ne peut envisager civiliser d'autres peuples⁷¹. Pour d'autres, dont Lescarbot, la colonisation est une solution potentielle à ces maux :

According to Lescarbot, colonization offered redemption. French colonists were Christians and, as such, they would engage in the virtuous work of extending the kingdom of God: by doing so, they would choose virtue over corruption, perfection over misery, since the exercise of virtue was crucial to attain perfection. New France could therefore be the answer to France's decadence since establishing a colony would provide a useful and virtuous occupation to French youth⁷².

À cause des troubles internes, les autorités impériales refusent toutefois d'envoyer un nombre imposant de colons⁷³, ce qui eut réduit la population métropolitaine et déstabilisé le cœur de l'Empire. C'est ainsi que se cristallise l'idée que ce sera grâce

⁶⁹ Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*, p. 14.

⁷⁰ Expression employée par le jésuite Paul Le Jeune et renvoyant notamment aux superstitions, rites saisonniers, danses, charivaris, débauches et oisivetés des classes subalternes et populaires. Cf. Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois : Amérique du Nord, 1600-1840*, Les Indes savantes, 2016, p. 66-67; Havard, « "Les forcer à devenir Citoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », p. 987.

⁷¹ Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*.

⁷² *Ibid.*, p. 21

⁷³ Bruce Trigger rapporte qu'en 1663, environ 3000 colons peuplent la Nouvelle-France. Ceux-ci auraient été, à cette même époque, en contact avec quelque 125 000 autochtones issus de divers peuples. Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers*, p. 7.

au métissage entre les femmes autochtones et un petit groupe de colons que s'intensifiera la colonisation en Nouvelle-France⁷⁴. D'ailleurs, l'aspect genré n'est jamais relativisé : c'est strictement d'unions entre des femmes autochtones et des hommes français que résultera le métissage. Évidemment, des dimensions démographiques (dont la sous-représentation des femmes françaises en Nouvelle-France) et hétéropatriarcales (l'homme français ayant autorité sur le foyer, *sa* femme et *ses* enfants) peuvent expliquer partiellement cela. Havard avance une hypothèse supplémentaire et selon lui prédominante. Au 17^e siècle, la pensée médicale française est encore fortement influencée par la théorie de la génération aristotélicienne selon laquelle, dans le croisement de deux espèces différentes, c'est l'espèce mâle qui informe le produit du croisement.

Selon la théorie aristotélicienne, le mâle est l'animal parfait : il produit une semence « cuite » et animée, agissante, la femme ne produisant de son côté qu'une matière crue, le sang menstruel. Dans l'opinion vulgaire, et parfois encore au XVIII^e siècle, l'idée selon laquelle la femme n'a pas de fonction procréatrice active est très répandue; l'homme, dans la génération, fournirait le principe actif, la « forme », et la femme la « matière » (principe passif)⁷⁵.

Cet hylémorphisme explique peut-être, avance Havard, pourquoi les autorités françaises ne craindront pas, au départ, l'idée d'un « même peuple » : tant que celui-ci découle de rapports entre femmes autochtones et colons, les *formes* françaises prévaudront et empêcheront toute dégénérescence, qu'elle que soit la *matière*.

Or, comme les colons sont très fréquemment des roturiers, et qui plus est des païens, et qu'en ce sens ils ne sont pas les prédicateurs tout indiqués des mœurs et valeurs franco-catholiques; comme, de plus, les peuples autochtones avec lesquels ils entrent en contact rejettent généralement les mœurs, lois et langue françaises, le processus de métissage s'avère plus tortueux que prévu. Dès les années 1630, les jésuites attesteront de la corruption des mœurs des colons qui sont en contact avec les Premiers Peuples. Vers la fin du 17^e siècle, les autorités coloniales commencent à

⁷⁴ Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*.

⁷⁵ Gilles Havard, « "Les forcer à devenir Cytoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », p. 1002; cf. Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 332-333.

percevoir négativement le métissage et à le décourager : celui-ci devient non plus synonyme de vertu et de perfectibilité des mœurs, mais de corruption et d'abjection. Alors que le métissage s'avérait l'axe central du processus colonial, les autorités argumentent désormais qu'il a corrompu les colons, minant ce processus, et qu'il faudrait donc s'en prémunir.

Ainsi, non seulement ce narratif d'en haut ne permet en aucun cas de constater un quelconque métissage par alliance dont les fondements eurent été la bienveillance et la tolérance, mais il apparaît plutôt comme une tentative explicite de refondation, en des terres « nouvelles », d'un ordre impérial assimilatoire. Réinterprétée à la lumière de cette motivation coloniale, la phrase de Champlain – « Nos fils marieront vos filles, nous ferons une nouvelle nation et ne serons plus qu'un seul peuple » – prend évidemment une tout autre tournure, *la nouvelle nation, le seul peuple* renvoyant moins à l'union pacifique et consensuelle de deux sociétés distinctes ou à un interculturelisme fort qu'à la volonté d'assimilation et d'absorption, et donc au remplacement de l'une (autochtone) par l'autre (coloniale).

2- Métissage *inversé* : « Nous sommes tous des Sauvages »

Dans une scène du film *The Revenant* (2015) d'Alejandro González Iñárritu, fiction inspirée de la vie du trappeur américain Hugh Glass, une scène montre le protagoniste principal s'approchant discrètement d'un campement de coureurs des bois francophones, campement sous l'autorité d'un certain Toussaint. On y voit le corps d'un Pawnee pendu à un arbre au cou duquel est accroché un bout de bois portant l'inscription : « on est tous des sauvages⁷⁶ ». Aux abords du camp, quelques corps autochtones jonchent le sol; un viol est perpétré.

Dès la sortie du film, cette scène provoqua de vives indignations au Québec. Roy Dupuis – encore lui –, qui avait été sollicité pour personnifier Toussaint, mais avait refusé faute d'avoir pu lire préalablement le scénario, affirma dans une entrevue être en désaccord avec le rôle attribué aux Canadiens français : « On les voit à peine

⁷⁶ L'inscription est en français dans le film.

pendant le film, mais quand on les voit, c'est pour les montrer comme d'affreux barbares. C'est les Canadiens français qui violent, qui pendent et qui possèdent les esclaves sexuelles⁷⁷. » S'insurgeant contre ce qu'il comprendra comme une insulte à l'histoire, Dupuis explique la manière dont se seraient plutôt déroulés les rapports entre peuples autochtones et francos : « Les Français sont arrivés avec la mission de faire des alliances avec les Premières Nations. Je ne dis pas qu'il n'y avait pas des brutes parmi les Français, mais la plupart d'entre eux ont épousé des Amérindiennes. Ils ont fondé des familles, ce qui a créé un peuple métissé nommé les Canadiens français, et voilà que Iñárritu les mets en scène en train de trucidier les autochtones⁷⁸. » Pour Dupuis, non seulement la mission coloniale française prit la forme d'une alliance bienveillante, mais plus encore, les trappeurs qui parcoururent l'arrière-pays développèrent des rapports conjugaux et cordiaux avec les femmes autochtones (et par extension avec les Premiers Peuples), rapports qui auraient été une matrice importante du métissage de la société québécoise.

Pour d'autres critiques⁷⁹, c'est le rôle précis dévolu au personnage de Toussaint, le meneur du camp, qui choquera : c'est-à-dire le fait que celui-ci évoque le fameux trappeur Toussaint Charbonneau, personnage véridique et reconnu au Québec comme ayant tenu un rôle historique prépondérant en tant que guide, avec la

⁷⁷ Roy Dupuis, cité dans Ismaël Houdassine, « "The Revenant", un film anti-canadien-français selon Roy Dupuis », *Le Huffington Post Québec*, 22 janvier 2016, https://quebec.huffingtonpost.ca/2016/01/22/the-revenant-reaction-de-roy-dupuis_n_9057998.html

Pour en apprendre davantage sur la réalité des esclaves autochtones, se référer notamment à : Dominique Deslandres, « Voix des esclaves autochtones et des esclavagistes : un cas d'histoire intersectionnelle dans les archives judiciaires de la juridiction de Montréal », *Les Cahiers des Dix*, n° 72, 2018, p. 145-175.

⁷⁸ Cité dans Ismaël Houdassine, « "The Revenant", un film anti-canadien-français selon Roy Dupuis ».

⁷⁹ Louis Hamelin, « Nous sommes tous des sauvages », *Le Devoir*, 27 février 2016, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/464028/nous-sommes-tous-des-sauvages>; Christian Rioux, « L'Amérique selon Hollywood », *Le Devoir*, 4 mars 2016, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/464640/l-amerique-selon-hollywood>; Odile Tremblay, « En croisant Toussaint Charbonneau au cinéma... », *Le Devoir*, 7 janvier 2016, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/459479/en-croisant-toussaint-charbonneau-au-cinema>

Il faut préciser que plusieurs de ces critiques souligneront avec justesse la perpétuation, dans le film, d'un narratif commun aux États-Unis : contraster la brutalité des Canadiens français au puritanisme et moralisme des trappeurs américains. Cf. Gilles Havard, « Le trappeur, fantôme d'Hollywood. À propos du film d'Alejandro González Iñárritu », *La Vie des Idées*, 14 mars 2016, <https://laviedesidees.fr/Le-trappeur-fantome-d-Hollywood.html>

Shoshone Sacagewa, des mythiques expéditions de Lewis et Clark (1804-1806). Si sa réputation dans la culture américaine est davantage celle d'un rustre indiscipliné ayant fait obstacle à la destinée manifeste⁸⁰, Toussaint est plutôt perçu, ici, comme un « grand courailloux⁸¹ », certes, mais plus encore comme l'archétype du trappeur canadien-français ensauvagé et conquis aux grands espaces (la *wilderness*) et mœurs autochtones « libertines ». C'est pourquoi, après la sortie de *The Revenant*, nombre de chroniqueurs s'insurgeront contre ce portrait écorchant le mythe du trappeur franco iconoclaste et ensauvagé. Loin de moi la prétention de vouloir ici restituer le *vrai* visage de Toussaint. Pourtant, le fait d'innocenter d'emblée Charbonneau de violences en mettant de telles accusations sur le compte d'un sentiment anti-canadien-français ou d'une rectitude politique est symptomatique de l'attachement marqué que porte la société québécoise à un certain ensauvagement *exceptionnel* – et témoigne d'occultations révélatrices. Notons d'abord que des témoignages explicites et multiples font état de violences et d'un viol de la part de Toussaint Charbonneau à l'égard, respectivement, de sa compagne, Sacagewa, et d'une femme saulteaux (Nahkawiniwak)⁸². Relevons ensuite, pour reprendre la thèse d'Andrea Smith, que la violence à l'égard des femmes autochtones constitue un invariable et un structurant du monde colonial nord-américain⁸³. Soulignons aussi, plus généralement, que l'on ne peut certes nier que l'hyper-masculinité associée aux voyages eut fait de ceux-ci des lieux tout indiqués d'actualisation de la prémisse coloniale selon laquelle la femme indigène fut *naturellement offerte* au colon⁸⁴. Il est donc difficile de concevoir comment les confins impériaux auraient pu échapper à « l'économie de la violence⁸⁵ » patriarcale qui avait cours dans l'Europe des 17^e et 18^e siècles, et qui faisait notamment du viol une activité tolérée, surtout lorsque commise à l'encontre de

⁸⁰ Gilles Havard, « Le trappeur, fantôme d'Hollywood. À propos du film d'Alejandro González Iñárritu ».

⁸¹ Louis Hamelin, « Nous sommes tous des sauvages ».

⁸² Laura E. Donaldson, « Red Woman, White Dreams: Searching for Sacagawea », *Feminist Studies*, vol. 32, n° 3, 2006, p. 523-533; Dennis R. Ottoson, « Toussaint Charbonneau, A Most Durable Man », *South Dakota History*, vol. 6, n° 2, 1976, p. 152-185; Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 629.

⁸³ Andrea Smith, « Rape and the War against Native Women », dans Inés Hernández-Avila (dir.), *Reading Native American Women. Critical/Creative Representations*, Rowman & Littlefield, 2005, p. 63-76. Cf. Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 627-630.

⁸⁴ Voir supra.

⁸⁵ Ibid., p. 629.

femmes de statuts sociaux inférieurs. Gilles Havard rappelle d'ailleurs que les coureurs français seront à plusieurs reprises accusés de maltraitance à l'égard des femmes autochtones, notamment par les peuples cris et chipewyans⁸⁶.

Mais revenons pourtant à la scène en question avant de démêler davantage tout cela. La convocation à l'écran de ce Toussaint, raccordée au message « on est tous des sauvages », connote de manière cruelle l'ensauvagement des coureurs canadiens-français, alors que dans la culture populaire québécoise, ce phénomène est principalement rattaché au désir de liberté et de déprise du joug colonial et autoritaire qui aurait motivé les coureurs à s'exiler parmi les autochtones⁸⁷. Il faut rappeler que cet écriteau évoque explicitement le signe – dans le plein sens du mot – communément mobilisé afin d'attester de l'ensauvagement des coureurs francos, soit le « Nous sommes tous sauvages » qu'aurait gravé Le Parisien sur une barque avant de fuir aux côtés des Iliniwék⁸⁸. Ce trope, aujourd'hui devenu partie intégrante du narratif colonial faisant de l'ensauvagé le parangon de l'identité québécoise⁸⁹,

⁸⁶ Ibid., p. 627.

⁸⁷ Les résonances sont manifestes entre ce lieu commun et celui, présent dans l'imaginaire américain, de l'ensauvagement de la colonie perdue de Roanoke et la fuite des colons vers Croatan : « We were taught in elementary school that the first settlements in Roanoke failed; the colonists disappeared, leaving behind them only the cryptic message "Gone To Croatan." Later reports of "grey-eyed Indians" were dismissed as legend. What really happened, the textbook implied, was that the Indians massacred the defenseless settlers. However, "Croatan" was not some Eldorado; it was the name of a neighboring tribe of friendly Indians. Apparently the settlement was simply moved back from the coast into the Great Dismal Swamp and absorbed into the tribe. And the grey-eyed Indians were real — they're still there, and they still call themselves Croatans. So — *the very first colony in the New World chose to renounce its contract with Prospero (Dee/Raleigh/Empire) and go over to the Wild Men with Caliban. They dropped out. They became "Indians," "went native,"* opted for chaos over the appalling miseries of serfing for the plutocrats and intellectuals of London. » Hakim Bey, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, 1985, <https://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-t-a-z-the-temporary-autonomous-zone-ontological-anarchy-poetic-terrorism.a4.pdf>

⁸⁸ Cavalier de La Salle relate cet événement en ces mots : « En arrivant à Pimiteoui ou Crèvecoeur, nous trouvâmes les restes des démolitions que les déserteurs y avoient faites, et que les Iroquois, en passant, y avoient arraché des clous du gabarit de la barque, pour montrer qu'ils y avoient passé, et endommagé un bordage où nous vismes ces mots écrits : "Nous sommes tous Sauvages. Ce 15 a..... 1680." Je creus que le Parisien, de qui je reconneus l'écriture, avoit écrit ces mots à la haste le 15 d'Aoust, qui estoit le temps que je jugeois que les Isinois avoient fuy, au moins les anciens, et qu'ils emmenoiënt les François. » Cavalier de la Salle, *Lettres de Cavalier de la Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685)*, Imprimerie D. Jouaust, 1877, p. 133, https://archive.org/details/cihm_09942/page/n9/mode/2up

⁸⁹ Gilles Havard, « Virilité et "ensauvagement". Le corps du coureur de bois (XVII^e et XVIII^e s.) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 27, 2008, p. 57-74; cf. Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant*.

participe d'une construction du colon comme « Indien blanc⁹⁰ » insoumis, refusant la sédentarité et la mission civilisatrice; du colon méfiant des formes hiérarchiques et démontrant une certaine rudesse de caractère mêlé à une intrépidité et une indépendance⁹¹; du colon naturellement porté au *bois* et préférant se fondre en celui-ci plutôt que de se plier aux codes et normes de la vie sociale coloniale; du colon *dur de la couenne*, qui plus est de la « couenne sauvageonne⁹² », et rétif à l'embrigadement⁹³.

Mais qu'en est-il? Ou surtout : que porte ce narratif, que permet-il, comment est-il mobilisé? Quel effet performatif produit cette conception qui fonde la société québécoise sur un métissage avec les Premiers Peuples, métissage notamment insufflé par une quête de liberté, d'autonomie, de désertion et de refus de coopération avec le pouvoir en place? En somme : se peut-il que des trajectoires passées comprises comme subversives puissent servir aujourd'hui à construire un narratif n'ayant rien de subversif, mais concourant plutôt à rendre opaques des logiques

⁹⁰ Gilles Havard, « Virilité et "ensauvagement". Le corps du coureur de bois (XVII^e et XVIII^e s.) », p. 57.

⁹¹ Gérard Bouchard, « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec », dans Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), *La nation dans tous ses états : le Québec en comparaison*, L'Harmattan, 1997, p. 37. Notons que Bouchard montre les résonances entre ces traits et ceux propres à la population rurale états-unienne : les traits, en somme, d'une américanité coloniale partagée.

⁹² Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant*, p. 19. De la perspective axée sur la géographie culturelle mobilisée par Jean Morisset (et d'autres, dont Éric Waddell) découlent d'importantes recherches quant aux dimensions continentales des trajectoires franco. Bien qu'on le convoque ici à quelques endroits, soulignons que Morisset diverge d'avec l'historiographie du métissage plus traditionnelle en ce qu'il prend à revers le récit nationaliste québécois plutôt que de le refonder sur le métissage. Sa conception du métissage (quelque chose comme un métissage plébéien diffus et anarchisant) se déploie depuis une force tellurique fondamentale et un anti-impérialisme fort louable. Malgré cela, sa compréhension du franco comme intrinsèquement et d'abord métis me semble participer d'une lecture aplatissante des rapports entre Premiers Peuples et euro-descendants – *eu égard au contexte sociopolitique actuel* (question de dosage, de stratégies, de *situation*, encore une fois). Tout cela étant dit, quiconque s'intéresse de près au sujet devrait lire attentivement l'ouvrage *Sur la piste du Canada errant*.

⁹³ Dans *L'empreinte*, l'anthropologue Serge Bouchard évoque de même une fuite généralisée vers le nomadisme et une vie sauvage libre qui eut affectée en profondeur la colonie française : « La colonie a peiné au début, c'était pas vraiment une colonie. Tout le monde voulait s'en aller dans le bois. [...] Tandis que cultivateur, en 1685, d'abord il faut que tu travailles fort, t'as le curé sur le dos, tout le temps. T'as des charges, pis t'as des taxes, pis t'as des obligations, pis t'es rien du tout, pis t'es pas traité si bien que ça. Donc, des femmes j'peux en avoir dans le bois, j'peux sacrer mon camp : ça c'est un grand fantasme de la culture canadienne-française. [...] Nous sommes les descendants de ces gens-là, nous sommes vraiment les descendants de ces gens-là. Moi j'suis pas descendant de Frontenac ou du marquis de Courcelles. On est des descendants des coureurs de bois métissés. »

coloniales? Avant d'explorer de front ces questionnements, un détour par les sources s'impose afin de sonder les assises historiques de cet ensauvagement.

Au début des années 1700, au moment où le ratio hommes/femmes d'origine française s'équilibre dans la vallée laurentienne⁹⁴, l'interdiction des mariages mixtes devient une politique explicite. Si les administrateurs notent que le métissage n'aura pas permis de civiliser les autochtones, ils se désolent encore davantage qu'il aura mené à une assimilation des colons français. En fait, au moment où les autorités coloniales s'avisent de l'échec du métissage assimilateur se diffuse, chez celles-ci, la peur de son exact envers : l'ensauvagement des colons. Mais les deux phénomènes sont liés : c'est en partie en réaction à l'échec du métissage que se développe chez les autorités coloniales une mixophobie basée notamment sur une racialisation (une naturalisation donc) de l'altérité autochtone. Après quelque cinquante années pendant lesquelles la traite aura été promue par les autorités coloniales, les coureurs deviennent, au tournant du 17^e siècle, « l'incarnation d'un péril social⁹⁵ » : libertins, « débauchez », fuyards, fugitifs, bandits, « désobéissants », gueux ou « vagabons » sont autant de qualificatifs qui leur sont désormais associés.

L'ensauvagement, s'il est donc formellement décrié dans les périphéries (Québec, Montréal) et centre (Versailles) impériaux, aurait pourtant persisté et serait, selon l'historiographie du métissage, devenu monnaie courante dans la région des Grands Lacs, notamment. On l'avait souligné précédemment : pour Richard White, c'est la situation géographique marginale du Pays-d'en-Haut qui aurait permis un écart par rapport aux normes, lois et consignes émanant de France. Selon ce modèle diffusionniste, le pouvoir s'estomperait plus l'on s'éloigne de Versailles. C'est donc pourquoi autour des Grands Lacs, une forme de métissage aurait persisté malgré les réprobations officielles. Selon cette lecture, le coureur des bois arpentant les confins

⁹⁴ Gilles Havard, « "Les forcer à devenir Cytoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) », p. 1003.

⁹⁵ Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 327.

impériaux et s’y mêlant aux Premiers Peuples rencontrés fut l’incarnation même de rapports non pas conquérants, mais d’alliance et de communion. Comme on le verra dans cette section, une certaine portion de tout cela se produit vraiment. Mais plutôt que de fonder un narratif (ou un contre-narratif) permettant de territorialiser la présence blanche ou de rendre compte de rapports généralisés somme toute horizontaux, ces fuites posent au contraire un certain nombre de questions. Ainsi, il s’agira d’approcher cette pratique de l’ensauvagement afin de voir si elle permet de constater une forme explicite de métissage ou si, au contraire, elle témoigne davantage des peurs et appréhensions des autorités que d’un phénomène avéré et généralisé.

Le Pays-d’en-Haut est le haut-lieu de la traite des fourrures dont on a parlé précédemment : le *Middle Ground* de Richard White. Alors que la vallée du Saint-Laurent est principalement ciblée par les politiques de sédentarisation et d’évangélisation, et que peuplement et agriculture y sont les mots d’ordre, dans les confins impériaux, la population franco-descendante est bien moins nombreuse et enracinée – des communautés autochtones étant d’ailleurs réfractaires à ce que les coureurs des bois s’y sédentarisent et y pratiquent la culture de grains⁹⁶.

Dans cette région, on dénombre une multitude de postes de traite, où veillent missionnaires et commandants, et que visitent les coureurs des bois⁹⁷. La transaction des pelleteries s’y fait généralement à l’extérieur des postes, les missionnaires et commandants s’assurant qu’une distinction persiste entre les villages autochtones et les postes les bordant⁹⁸. Ces échanges, tout comme les relations sexuelles et la violence, sont les facteurs principaux des conflits qui émergent⁹⁹. Pour les autorités coloniales, les interactions conflictuelles entre colons et autochtones, les transactions de fourrures et produits de même que les accrochages entre Premiers Peuples sont l’occasion de se positionner comme médiatrices. Ainsi, souhaitent les autorités, le fait

⁹⁶ Gilles Havard, *Empire et métissages*.

⁹⁷ Dont Détroit, Michillimakinac, Frontenac, Saint-Joseph des Miamis, La Baye, Sault-Sainte-Marie, Saint-Louis des Illinois.

⁹⁸ Gilles Havard, *Empire et métissages*.

⁹⁹ Richard White, *Le Middle Ground*.

d'assumer un rouage central des tractations permettrait de devenir un pôle incontournable des dynamiques rythmant le Pays-d'en-Haut. Une des stratégies adoptées par les gouverneurs français sera d'assumer successivement la figure d'Onontio¹⁰⁰ grâce à laquelle une relation paternaliste sera construite avec divers groupes autochtones considérés comme des fils à protéger. White note que les autorités coloniales tenteront continuellement de « transformer cette influence non contraignante en un pouvoir coercitif¹⁰¹ ». Que la courroie médiatrice devienne une « source de pouvoir¹⁰² » sera une préoccupation constante des autorités coloniales. Or, à l'épreuve des frictions et complexités des contacts s'effritera cette prétention d'un pouvoir plus effectif, linéaire et unidimensionnel.

Toute la complexité d'appréhender la matérialité et la concrétude de ces contacts découle notamment du clivage important qui persistera entre les ordres et désirs coloniaux et la réalité concrète du Middle Ground, par rapport à laquelle le nombre de témoignages directs est plutôt limité. White explique d'ailleurs que l'on ne peut se fier aux « interminables dissertations sur le *sauvage*¹⁰³ » émanant de Versailles pour comprendre finement les rapports qui purent se façonner, dans les confins impériaux, à la suite des contacts quotidiens entre les colons et les groupes autochtones. Selon lui, l'émergence du Middle Ground n'est pas due à une volonté coloniale, mais plutôt à l'impossibilité que soient appliquées toutes les directives et ordonnances. En ce milieu dense et complexe auraient donc émergé des problèmes et conflits dont la résolution eut nécessité des formes d'alliances et de transactions. Celles-ci, attestant de l'ineffectivité d'un pouvoir colonial transcendant, auraient selon White participé à la consolidation d'un « monde commun¹⁰⁴ » métissé contribuant à brouiller les frontières culturelles et identitaires des groupes en contact.

¹⁰⁰ Terme *hudenosee* pour « grande montagne ». Voir : Richard White, *Le Middle Ground*, p. 77-80.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰² *Ibid.*, p. 75.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 29. Dans la deuxième moitié du second chapitre, White fournit un exemple concret de l'actualisation de ce monde commun dans les us et coutumes des parties en présence. En 1682 ou 1683, près de la péninsule de Keweenaw, se déroulent trois événements distincts impliquant la mort d'un colon français. Immédiatement, les autorités françaises souhaitent l'application de sanctions conformes à leurs codes culturels et législatifs : la mise à mort des individus impliqués. Or, les

Certes, la vie des Pays-d'en-Haut n'est pas « ethniquement compartimentée¹⁰⁵ », écrit Gilles Havard, référant notamment aux enfants qui se mêlent fréquemment les uns aux autres. On n'y observe pourtant pas un rapprochement marqué des coutumes et usages. C'est qu'entre autres, un tel rapprochement s'inscrivant dans la durée s'avère trop souvent impossible puisque le coureur des bois ne sera jamais exclusivement un coureur : dans la majorité des cas, l'habitant – celui donc qui s'établit dans la vallée laurentienne et y vit d'agriculture, notamment – et le coureur ne formeront plutôt « qu'un même et unique personnage¹⁰⁶ ». En effet, c'est plutôt la pluriactivité masculine qui constitue alors la norme. Plutôt qu'à un coureur type porté à l'ensauvagement, poncif classique du versant romantique de l'historiographie du métissage, on aurait affaire à plusieurs figures pelletières (ne totalisant qu'entre 10 et 20 % des hommes adultes), ici présentées selon l'ordre décroissant de leur importance quantitative : les paysans-voyageurs, qui ne s'embarquent qu'occasionnellement; les gens de canot, qui voyagent sans jamais s'établir de manière prolongée dans l'arrière-pays; et les hivernants, qui peuvent y passer plusieurs années d'affilée. Les trajectoires des deux premiers se limitent surtout à des allers-retours entre Montréal et les postes de traite de l'Ouest, et leurs contacts avec les autochtones sont relativement peu fréquents et de courte durée¹⁰⁷. Généralement, les circulations pelletières prendront donc la forme de « migrations saisonnières ou temporaires, puisqu'il s'agit bien dans la majorité des cas de voyager pour mieux revenir au pays et y acquérir une position sociale plus favorable¹⁰⁸ ». C'est pourquoi

Algonquiens refusent cette mise à mort. Des coureurs et officiers français hivernant à Keweenaw préviennent alors Dulhut qu'une telle peine entraînerait une vengeance sévère à leur égard. C'est que les autorités coloniales n'ont pas le monopole de la violence dans ces confins territoriaux. Se créent alors des compromis entre aînés algonquiens et administrateurs français à la suite desquels la loi coloniale ne sera pas strictement appliquée, par crainte de représailles. Cet exemple met en relief les manières dont s'élaboreront de complexes habitudes de « reddition et de rédemption » afin de solutionner les meurtres : désormais, c'est la réparation, et non la vengeance de l'affront, qui sera priorisée. Ce rituel particulier, qui deviendra un aspect central du Middle Ground, témoigne des formes d'hybridités typiques qui se constituèrent. « Une fois instauré, écrit White, le Middle Ground devait s'étendre dans des directions surprenantes. *Le meurtre entre Français*, autrefois considéré comme leur problème spécifique, devint une affaire devant se régler dans le cadre du Middle Ground. » Richard White, *Le Middle Ground*, p. 146.

¹⁰⁵ Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 532.

¹⁰⁶ Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 96.

¹⁰⁷ Ibid., p. 665.

¹⁰⁸ Ibid., p. 301.

les unions entre coureurs et femmes autochtones, ces unions à *la façon du pays*, resteront somme toute limitées, puisqu'elles ne concernent généralement que les hivernants¹⁰⁹. Et c'est aussi pourquoi on peut dire que les coureurs des bois n'échapperont jamais réellement, de manière effective et large, aux pouvoirs étatique et ecclésiastique coloniaux¹¹⁰. C'est ce qui mène Saliha Belmessous à écrire, à propos de la thèse d'un supposé ensauvagement des coureurs francos : « Highly exaggerated official belief in settlers' acculturation tells us more about the state of mind of the authorities than about the real situation of the settlers¹¹¹. »

Le portrait sommaire ici dressé pourrait être prolongé sur des centaines de pages. Ce qu'il rend pourtant assez explicite, c'est que paraît somme toute plutôt lacunaire le narratif qui fait des coureurs des êtres portés à la désertion et à la recherche d'émancipation auprès des communautés autochtones peuplant l'arrière-pays, et qui les comprend corollairement comme des vecteurs originaires du métissage de la société franco-descendante. À la vue de ce qui vient d'être présenté, on se demande plutôt si ce « cliché tenace¹¹² », qui comprend la traite comme vecteur de métissage et de créolité, et les coureurs comme des exilés ensauvagés, insoumis et conquis au proto-anarchisme des Premiers Peuples, serait redevable moins aux réalités concrètes qu'à deux dynamiques imbriquées : d'un côté, les écrits réprobateurs des élites coloniales qui les auraient construits comme tels afin, par suite de l'échec de l'assimilation, d'asseoir leurs thèses mixophobes¹¹³; et de l'autre, une certaine

¹⁰⁹ Le nombre de ces unions reste pourtant très difficile à estimer. Cf. Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*.

¹¹⁰ Richard White, *Le Middle Ground*, p. 106.

¹¹¹ Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*, p. 44.

¹¹² Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 324. Denis Vaugois, historien et ex-politicien fort influent, tient dans le texte *La nation métissée* des propos qui résument fort bien cette perspective : « En fait, la contribution incontestable des Amérindiens n'est pas d'ordre génétique, elle est d'ordre culturel. Ils ont d'abord et avant tout contribué à façonner un caractère canadien différent du Français. Ils ont facilité l'adaptation à un pays neuf. Ils ont donné aux Blancs des moyens de transport, surtout le canot et la raquette. Ils leur ont montré à survivre, parfois à se soigner. Ils leur ont montré à se battre. Ils les ont accueillis, accompagnés et réconciliés avec une nature parfois hostile. Ce n'est pas l'effet du hasard si les Québécois gardent le goût de l'aventure, l'amour des grands espaces et un petit faible pour la forêt! Par-dessus tout, l'Amérindien a contribué à développer chez le Français "habitué" au Canada un esprit d'indépendance et de liberté qu'a bien remarqué le père Charlevoix et bien d'autres après lui. » Denis Vaugois, « La nation métissée », *Liberté*, n° 304, 2014, p. 42.

¹¹³ Cf. Saliha Belmessous, *Assimilation and Empire*.

« exotisation » (passée, mais aussi présente) de la figure de l'autochtone et de « son » rapport au monde – et corollairement, une conviction profonde de l'exceptionnalisme franco, seule forme de vie coloniale à même de s'y mailler viscéralement.

Chose certaine : on ne peut nier que la traite eut pu être perçue et vécue, par les coureurs, comme activité tout indiquée afin de s'adonner à des pratiques répréhensibles ou considérées comme déviantes dans la société coloniale¹¹⁴. Également, on ne peut nier que dans l'arrière-pays, des formes *situées* de métissage ont pu découler des rapports intimes entre divers hivernants et autochtones; ou que la mobilité pelletière a pu permettre aux sensibilités anarchiques de certains coureurs de se nourrir des pratiques et usages moins hiérarchisés ayant cours chez les Premiers Peuples – dont la sexualité, sphère certes moins traversée par la honte et les interdits religieux, notamment¹¹⁵. Comme je l'ai mentionné précédemment, mon objectif n'est pas ici de nier cela, mais d'interroger les implications d'un récit national collectif forgé à partir de tels fragments. Car, chose certaine, le fait d'assimiler le partage effectif de sensibilités et d'affects, de même que la réalité de pratiques minoritaires, à un métissage intensif engendrant une vague unification sociétale a des incidences éthiques et politiques qui doivent être expressément considérées.

Conclusion – de quoi le métissage est-il le nom?

À la lumière de tout cela, que retient-on? Peut-on parler de métissage ou d'hybridité pour qualifier les rapports qu'entretiennent aux 17^e et 18^e siècles la société franco-descendante et les Premiers Peuples? De toute évidence, de tels concepts paraissent tout à fait inadéquats si l'objectif est d'appréhender quelque chose comme la modalité centrale, ou l'une des modalités prédominantes, du colonialisme français. D'une

¹¹⁴ Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 621.

¹¹⁵ Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 625-680.

perspective générale, il apparaît clair qu'on ne peut comprendre l'alliance de 1603 comme pivot d'échanges culturels intensifs et mutuels, puisqu'elle était au contraire l'amorce d'un processus clair d'assimilation. Ayant une portée religieuse et culturelle (afin de *civiliser*), les ordonnances coloniales au métissage viseront avant tout à consolider un projet de renforcement politique grâce à une accentuation du poids démographique de l'Empire français. Si tendance au métissage il y eut, elle s'effectua donc comme ligne de fuite et de manière très minoritaire, et cela, en dépit des tentatives assimilatrices (avant 1700) et d'une mixophobie grandissante (dès la fin du 17^e siècle). Si tendance au métissage il y eut, donc, ce fut toujours malgré des directives coloniales, et comme envers de la norme. Chose certaine : cet envers, se déployant avant tout dans les marges impériales, demeurera somme toute limité et contingent.

Autant qualitativement que quantitativement, il s'avère donc plus adéquat d'invoquer le métissage de la société franco-descendante comme une pratique mineure de fuite. Mais une fois cela rétabli, on doit remettre en question la pertinence d'en faire une clé de lecture centrale des rapports coloniaux des 17^e et 18^e siècles. À cet égard, on peut se demander si le fait de fonder un narratif paradigmatique sur des pratiques marginales ne tend pas à oblitérer la propension avant tout assimilatrice de l'aventure coloniale française. Au contraire, se peut-il que la positivité d'une telle constellation de pratiques « infraculturelles » soit sa propension à échapper à toute capture historiographique visant à en faire un narratif fondateur ou un paradigme d'interprétation général?

Conceptuellement, bien que l'historiographie du métissage énonce une critique adéquate et nécessaire de la tradition historiographique coloniale, l'utilisation généralisée d'un bréviaire de la rencontre, du contact et du métissage se révèle donc problématique. D'abord, c'est qu'une profonde réflexion quant aux concepts mobilisés (échange, contact, métissage, rencontre, hybridité, alliance, etc.) fait trop souvent défaut. De multiples glissements permettent au contact de devenir interpénétration et métissage sans que les facteurs complexes concourant à ce

processus n'apparaissent vraiment clairs¹¹⁶. En voulant explicitement contester une historiographie raciste et colonialiste, ces lectures renouvelées des interactions entre franco-descendants et peuples autochtones oblitèrent implicitement des rapports de pouvoir, d'oppression et de domination manifestes et toujours structurants. Corollairement, en renvoyant l'autochtonie à son indétermination inhérente, elles ébranlent les assises des revendications territoriales et identitaires des peuples autochtones¹¹⁷. En somme, une telle lecture évacue une réalité patente : soit l'intensification et la consolidation de la réalité coloniale sur le territoire compris comme québécois.

En posant comme assise au récit national cette interpénétration des sphères autochtone et allochtone, ce « récit de synthèse ethnoculturelle – une fusion d'horizons – dont le Québec [aurait] émergé comme entité sociétale nouvelle¹¹⁸ », la thèse du métissage intensif demeure stérile à toute trajectoire de résistance au régime colonial *actuel*. Et là, à mon avis, réside le problème central. Plutôt que d'obliger la société blanche à réfléchir aux diverses formes de violence commises à l'endroit des Premiers Peuples, un tel récit l'innocente; plus encore, il construit une exceptionnalité de la réalité coloniale franco qui permet une subséquente construction du Québécois comme *essentiellement ensauvagé*¹¹⁹. En tentant de créer un plan commun où la norme fut plutôt la différenciation et l'incommensurabilité, il intensifie la territorialisation du colon et accentue ainsi l'entreprise/emprise

¹¹⁶ Cf. Daniel Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? ».

¹¹⁷ Si cet ébranlement ne s'exprime pas selon les mêmes modalités suivant la diversité des discours et pratiques du métissage, notons que parmi ceux abordés ici, ce sont les tentatives d'auto-autochtonisation de groupes « métis » qui sont de toute évidence les plus problématiques. Comme l'ont observé Leroux et Gaudry, pour plusieurs de ces groupes, le métissage prend des connotations foncièrement racistes et suprémacistes. Cf. Adam Gaudry et Darryl Leroux, « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia ».

¹¹⁸ Daniel Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? », p. 155; Cf. Adam Gaudry et Darryl Leroux, « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia », p. 116.

¹¹⁹ Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant*, p. 41. Dans un texte publié il y a près de 40 ans, Morisset écrit : « L'auteur de cette étude considère la population métisse du Canada comme la meilleure représentation possible de notre caractère national essentiel, qui résulte de l'alliage des cultures autochtones et européennes. » Voir : « Les Métis et l'idée du Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 3, n° 1, 1983, p. 197.

coloniale. Par son invocation à transcender le dualisme autochtone/allochtone¹²⁰, cette construction d'un *nous* métissé rend fictive toute frontière entre colonisateurs et colonisés, alors qu'une tâche urgente est plutôt de comprendre les dispositifs qui ont historiquement participé de ce processus de frontiérisation et qui le perpétuent aujourd'hui.

Un propos de Pierrot Ross-Tremblay est évocateur à ce propos. Dans *Québécoisie*, il prend acte de ces tentatives récentes, de la part des allochtones, d'aborder les relations entre Premiers Peuples et franco-descendants de façon renouvelée. Mais semblant dépité par le manque de sensibilité de ces derniers, il lance : « t'es assis sur moi, pis tu veux qu'on parle de nos relations¹²¹ ». Ce que le narratif du métissage construit, c'est un *nous* assimilateur, un *nous* écrasant; plus encore, un *nous* se servant de l'autochtonie comme figure transitoire territorialisante – ce que fait Delâge en affirmant que « notre » histoire en Nord-Amérique remonte à plus de 10 000 ans – ébranlant dans le même mouvement les autodéterminations et revendications autochtones. Les propos d'un Métis du Denendeh croisé par Jean Morisset, certes prononcés dans un contexte différent¹²², imagent pourtant bien cette situation :

C'est donc l'impact des Indiens sur les Blancs dont il est sans cesse question, jamais des Indiens eux-mêmes. Le Blanc identifie « le problème indien » ou plutôt, son problème à lui, le Blanc avec son sempiternel « problème indien », en faisant toujours des affirmations pour lui-même via les Indiens et non l'inverse. En d'autres mots, le Blanc ne s'intéresse qu'à lui-même à travers l'Indien. Au cours de cette partie de hockey que le Blanc joue avec ses

¹²⁰ Serge Bouchard, dans *Québécoisie*, affirme ainsi qu'une société basée sur les termes allochtones/autochtones est vouée à sa perte. Cf. Mélanie Carrier et Olivier Higgins, *Québécoisie*, 2013.

¹²¹ Mélanie Carrier et Olivier Higgins, *Québécoisie*, 2013.

¹²² Les propos sont issus de l'ouvrage *Les chiens s'entre-dévorent... Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien*, « version remaniée d'un rapport soumis au gouvernement du Canada en 1975, dans le cadre du Programme socioécologique (Pipelines du Nord) sur les conséquences du développement de couloirs énergétiques dans le Grand Nord. Le titre original se lisait comme suit : "Dènè Ots'èdèh'A (Les chiens s'entre-dévorent). Pipeline du Mackenzie : impact socioculturel". Partant de la question d'un gazoduc, ce texte débouche rapidement sur une réalité beaucoup plus globale : celle du développement dans le Grand Nord au dernier quart du XXe siècle. » Jean Morisset, *Les chiens s'entre-dévorent... Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien* [version epub], Mémoire d'encrier, 2009, p. 20.

sentiments et ses politiques au nom des Indiens, ce sont les Indiens eux-mêmes qui servent de *puck*, de rondelle¹²³.

Avant d'extirper du passé ou du présent colonial un quelconque *nous*, la société franco-descendante doit donc impérativement intensifier le processus critique de ses rapports à l'identité, à la propriété, à la nation et à l'État, à l'autochtonie et au territoire. Tel chantier est immense, on en convient, et la présente thèse n'a pas l'ambition de résoudre les apories et paradoxes qui font barrage à une réelle perspective d'alliance anticoloniale, mais plutôt d'ouvrir des brèches dans ce barrage et d'en évaser d'autres déjà existantes. Si l'on veut habiter le territoire convenablement, il ne suffira évidemment pas de s'y ancrer conceptuellement et historiquement comme *nous aussi partiellement autochtonisés/métissés*. Il faudra plutôt explorer les manières dont nous l'avons habité, et l'habitons toujours, *en colons*; et corollairement, comment cette habitation coloniale entrave et empêche les affirmations et autodéterminations autochtones. C'est pourquoi l'un des prochains chapitres, soit le chapitre 4, tracera un *portrait du colon moderne*. En explorant la dualité colonisé/colonisateur fréquemment mobilisée pour faire sens des rapports coloniaux, il s'agira de tenter de comprendre la trajectoire franco-descendante en Nord-Amérique. Comme on le verra, le *Québécois de souche* apparaîtra moins comme métissé que comme à la fois colonisateur et colonisé, c'est-à-dire : un colon. Refusant de voir l'autochtonie comme transitoire de notre territorialisation, j'examinerai comment nous avons été – et sommes toujours – des vecteurs de la colonisation sur ces territoires. Ainsi pourrait-il être possible d'explorer les modalités permettant de freiner et saboter cette trajectoire. Mais avant cela, dans le prochain chapitre, sera considéré un tout autre appel vers une alliance anticoloniale, émanant davantage de la gauche radicale, soit l'exigence d'une désidentification (et de ce que l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro appelle le « devenir-indien »). Corollairement, ce sont les conditions et possibilités de la défection ou du refus de la culture coloniale qui y seront étudiées.

¹²³ Ibid., p. 53.

CHAPITRE 3

Les possibles de la défection : se désidentifier, devenir-indien, ou le spectre de la Grande Immanence Révolutionnaire

*Theory is always a detour on the way to something more important.
I return to the question of identity because the question of
identity has returned to us*
Stuart Hall

*Et l'identité? J'ai dit.
Il répondit : Autodéfense...*
Mahmoud Darwich

*Who can understand the pain of this land better than a Native woman?
Who can understand the oppression that capitalism metes out to
working people better than a Black woman?
The road to freedom is paved with the intimate knowledge of the oppressed.*
Lee Maracle

Au milieu des années 1970, Claude Lévi-Strauss dirige un séminaire intitulé *L'identité* auquel participent des spécialistes d'horizons divers (physique, biologie, philosophie, anthropologie, féminisme, psychanalyse, mathématiques). Dans son allocution d'ouverture, l'organisateur principal Jean-Marie Benoist notera le choix curieux de la thématique : « En une époque vouée, semble-t-il, à explorer la différence, il peut en

effet paraître une gageure de proposer une recherche portant sur l'identité¹. » C'est que dans une époque « saturée de communication² », ajoutera-t-il, deux dynamiques contraires tiraillent le corps social : d'une part, la quête d'une humanité universelle et unitaire, liée par quelque chose de commun; et d'autre part, le désir de survivance que des groupes et collectivités entretiennent à l'égard de leurs particularités et identifications socioculturelles – ou, pour souligner (et politiser) ce second élément avec Pier Paolo Pasolini, dont le célèbre article consacré à la « disparition des lucioles » paraît simultanément³ : la lutte contre l'effritement des valeurs pastorales précapitalistes, mises à mal par l'intensification des tares productivistes, individualistes et consuméristes. Benoist résumera l'enjeu clé ainsi : « On voit déjà les deux bornes d'une problématique de l'identité s'énoncer ici comme oscillant entre le pôle d'une singularité déconnectée et celui d'une unité globalisante peu respectueuse des différences⁴. »

Tout au long du séminaire, l'identité sera souvent approchée de cette manière, c'est-à-dire comme une problématique incontournable à creuser, stratifier ou démêler, et non comme une notion à formellement rejeter ou adopter – alors qu'au même moment, comme le suggère Benoist, le milieu intellectuel français tend plutôt à démentir la nécessité ou la pertinence du concept. Si, dans son allocution conclusive, Claude Lévi-Strauss notera qu'il se dégage du séminaire que « toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique⁵ » de celle-ci, il soulignera tout de même la nécessité de « considér[er] que l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de

¹ Jean-Marie Benoist, « Facettes de l'identité », dans Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France. 1974-1975*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 13.

En 1968, Gilles Deleuze, dans l'avant-propos de *Différence et répétition*, réfère similairement à un « air du temps » récusant l'identité et la représentation au profit de la différence. Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 2017, p. 1-5.

² Jean-Marie Benoist, « Facettes de l'identité », p. 13.

³ Le séminaire s'échelonna de 1974 à 1975; l'article de Pasolini, intitulé « Le vide du pouvoir en Italie » (« Il vuoto del potere in Italia ») – mais plus connu sous le titre « L'article des lucioles » – paraîtra le 1^{er} février 1975 dans *Corriere della Sera*. Une version traduite en français est disponible ici : https://www.ouvrirlecinema.org/pages/reperes/alire/PPP/PPP_videdupouvoir.pdf

⁴ Jean-Marie Benoist, « Facettes de l'identité », p. 15.

⁵ Claude Lévi-Strauss, « Conclusions », dans Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, p. 331.

choses⁶ ». L'approche générale qu'il préconise orientera l'exploration ici poursuivie : d'une certaine façon, il s'agira de même d'appréhender à *la fois* l'impropriété virtuelle du concept et sa nécessité actuelle.

Pour ce faire, j'explore dans ce chapitre diverses conceptions du lien politique qui, chacune à leur façon, tendent vers une exigence désidentificatoire. C'est que dans plusieurs courants théoriques et militants de la gauche radicale actuelle, un paradigme largement partagé veut que l'urgence politique passe par l'expérimentation de stratégies de désidentification⁷. L'identité, et toute forme d'identification, serait plutôt comprise, on le verra, comme entretenant des affinités avec les dispositifs du pouvoir; ou comme catégorie conceptuelle trop obtuse et rudimentaire pour être à même de permettre une appréhension adéquate de la complexité mouvante du réel⁸. Dans ce contexte, quelle peut donc être la pertinence du portrait du colon qui sera esquissé dans le chapitre subséquent? Plus exactement : pourquoi devrions-nous tenter d'éclairer notre être/devenir-colon alors que l'urgence serait à s'éprouver au sein de formations collectives dénuées de tout marqueur identitaire, de toute forme d'identification? Comment penser le rapport à l'identité si « c'est au contraire la non-identité, le fait de trahir constamment les prédicats qu'ON nous colle, qui est révolutionnaire⁹ »?

Ce sont de telles questions que j'aborde ici en explorant successivement quelques exemples témoignant de cette tendance. Dans la première portion du chapitre, j'arpente les idées et pratiques politiques élaborées par le Comité d'action étudiants-écrivains (composé notamment de Maurice Blanchot et Marguerite Duras). J'y étudie leur « éthique de la désidentification » qui, comme on le verra, garde une très forte influence au sein de plusieurs constellations politiques de la gauche radicale actuelle. Dans la deuxième portion, elle-même divisée en deux sous-sections, je tente de

⁶ Ibid., p. 332.

⁷ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche*.

⁸ À ce sujet, voir : Eve Tuck et Rubén A. Gaztambide-Fernández, « Curriculum, Replacement, and Settler Futurity », *Journal of Curriculum Theorizing*, vol. 29, n° 1, 2013, p. 72-89.

⁹ Tiqqun, « Ceci n'est pas un programme », dans *Tout a failli, vive le communisme!*, La Fabrique, 2009, p. 38.

comprendre comment fonctionne le concept de devenir – que l’anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, s’appuyant sur la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, définit comme « l’envers d’une identité¹⁰ ». Par le biais d’un examen critique des appels à « devenir-indien » ou « devenir-n**** » – des appels à embrasser un devenir radicalement minoritaire et subalterne, délesté de toute inclination au « pouvoir sur » et reposant sur un plan perceptif immanent –, ce sont diverses modalités et (im)possibilités d’une tendance visant à outrepasser les frontières et démarcations extensives qui sont envisagées.

L’identité conspuée : pourquoi donc parler d’identification?

Au cours de mes recherches préalables à l’écriture de ce chapitre, j’ai procédé à une petite expérience personnelle. Ayant en main le plus récent livre d’un théoricien bien en vue de la gauche radicale et de la pensée queer – livre que ma partenaire avait ramené de la librairie le jour même –, je me suis demandé combien de pages, sélectionnées au hasard, devraient être lues avant que je ne tombe sur une condamnation explicite de l’identité. Je m’assieds donc, pensant tout de même en avoir pour un certain temps. Aussitôt le premier balayage de pages interrompu du pouce droit, je commençai la lecture et tombai, après quelques phrases qui me disaient que j’allais y arriver, que c’était bel et bien là que nous nous dirigeons; je tombai, donc, sur la phrase suivante : « La bataille commence par la désidentification, par la désobéissance, et non par l’identité. »

Je ne fus nullement étonné – hormis par la célérité d’un quelconque destin à abréger au plus court ma déambulation livresque –, et c’est ce non-étonnement, cette prévisibilité – *la critique des politiques identitaires devenue lieu commun*, en quelque sorte –, que j’aimerais ici problématiser. Je clarifie d’abord, parce que cela doit être rendu explicite : jamais il ne s’agira de renverser les critiques de l’identité dans le but

¹⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 134.

de faire de ce concept la matrice incontournable de l'en-commun à venir. Comme toutes et tous, je reconnais que la notion est problématique, imparfaite, et ce, autant ontologiquement qu'éthiquement ou politiquement. Mais contrairement à plusieurs, je ressens un malaise face à la récurrence, à l'abstraction et à – ce que je perçois parfois comme – l'insouciance des critiques souvent unilatérales prononcées à son égard. Et surtout : la stricte désidentification, lorsque déclinée de manière programmatique, me paraît souvent chargée de blancheur et d'innocence. Qui plus est, comme l'a déjà souligné bell hooks, une telle exigence peut contribuer à exclure ou rendre silencieuses des voix déjà marginalisées¹¹. Je suis donc Glen Coulthard ici, lui qui affirme aligner son travail « with the growing number of scholars who have begun to critically interrogate anti-essentialist criticism when uniformly applied to a range of conceptually distinct and power-laden contexts¹² ». Ainsi, comme Donna Haraway, qui dans un passage critique sur le concept de devenir-animal écrit qu'elle veut comprendre « why Deleuze and Guattari here leave me so angry when what we want seems so similar¹³ », il ne s'agit pas pour moi de régler des comptes, mais bien d'explorer un malaise qui me taraude depuis bien des années, alors même que j'entretiens des affinités intenses avec la plupart des perspectives intellectuelles et politiques ici examinées.

Examinons donc tout cela davantage, par le biais d'une exploration de l'effectivité du concept d'identité, en tentant de ne pas tomber dans une perspective dualiste ou unilatérale (refus *ou* acceptation; condamnation *ou* éloge).

¹¹ bell hooks, *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*, Routledge, 1994, p. 83.

¹² Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 80. Pour des problématisations récentes de l'anti-essentialisme, voir notamment : Jenny Heijun Wills, « Paradoxical Essentialism: Reading Race and Origins in Jane Jeong Trenka's Asian Adoption Memoirs », *Canadian Review of American Studies*, vol. 46, n° 2, 2016, p. 202-222; Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, La Découverte, 2019; Norman Ajari, « Les angles morts de l'universalisme. L'anti-essentialisme contre l'histoire », *Revue du crieur*, vol. 3, n° 14, 2019, p. 152-159.

¹³ Donna Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, 2008, p. 27.

La question du collectif et les politiques identitaires

Les milieux critiques ont énormément réfléchi à la thématique de la subjectivité collective ces dernières décennies. Peut-être en a-t-il toujours été ainsi, ou à tout le moins depuis l'émergence du capitalisme racial¹⁴, histoire de contrer les leurre de l'individualisme bourgeois. Peut-être cela résulte-t-il de la dissolution de la figure prolétarienne ou des fragmentations contestataires ayant marqué la fin des années 1960. Peut-être est-ce la faute des militantes des campus états-uniens et de leurs *identity politics*¹⁵... Chose certaine : les notions visant à appréhender de manière renouvelée les formes collectives de la résistance politique essaient : commun, communauté, singularité quelconque ou multitude sont autant de concepts, parmi d'autres, dont la pertinence ontologique et politique a été vigoureusement débattue ces dernières années. Un peu partout, chez celles et ceux qui luttent pour que le désordre en place soit activement et radicalement combattu, refusé, dépassé ou renversé, la question d'un *nous* s'avère pressante, insistante, et pourtant irrésoluble. C'est que persisterait, dans les sociétés nord-occidentales à tout le moins, ce que Razmig Keucheyan a appelé une « crise du sujet de l'émancipation » : malgré toutes ces discussions théoriques, et malgré toutes les tentatives entre divers groupes contestataires pour créer des formes de solidarité et des pistes d'action transversales, aucune notion permettant une articulation serrée des luttes résistantes collectives ne semble prendre un réel élan (dans la durée comme dans l'échelle). Les contours et

¹⁴ Voir Cedric J. Robinson, *Black Marxism*.

¹⁵ Je réfère ici, ironiquement certes, au diagnostic fort répandu selon lequel la gauche aurait éclaté à cause de la montée des luttes identitaires et de la rectitude politique sur les campus universitaires américains. Pendant la période d'écriture de ce chapitre, une énième itération de cette position aura été énoncée – puis largement commentée, défendue ou critiquée – par un collectif d'étudiants d'universités québécoises, dans un « Manifeste contre le dogmatisme universitaire » publié dans *Le Devoir* (30 janvier 2020).

Comme le souligne Francis Dupuis-Déri, ce diagnostic n'a rien de nouveau. Depuis la publication de l'ouvrage d'Allan Bloom *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* en 1987, les thèses suivant lesquelles la rectitude politique ou les pensées minoritaires auraient imposé une idéologie post-moderne dégradante et dogmatique font figure de poncifs des élites réactionnaires. Francis Dupuis-Déri, « L'éternel retour de la tyrannie de la rectitude politique », *Le Devoir*, 1 février 2020, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/572017/l-eternel-retour-de-la-tyrannie-de-la-rectitude-politique>. Pour une analyse actuelle et située de ce phénomène démontrant l'étonnante capacité de ces élites réactionnaires à se dire muselées tout en occupant une position hégémonique, voir : Mark Fortier, *Mélancolies identitaires : une année à lire Mathieu Bock-Côté*, Lux, 2019.

linéaments d'un quelconque « nous » à venir, d'un « nous » persistant non pas caractérisé par une contingence fugace, semblent en constante évanescence, impossibles à tracer. Ainsi, ce serait donc une résistance politique idoine qui ferait défaut : une résistance commune, ancrée dans les diverses formes de subjectivités contemporaines, résistant au bouclage des formations identitaires et permettant une contestation et une organisation politiques s'inscrivant dans la durée et se déployant à une échelle supralocale. Si une chose est sûre, c'est qu'une grande part de ces expérimentations et constructions, si l'on se situe du versant théorique-académique critique, partagent comme postulat de base la condamnation – implicite ou explicite – du recours à l'identité¹⁶ : le refus, en somme, qu'une conception identitaire puisse constituer « le socle programmatique et stratégique du groupe militant¹⁷ ».

En fait, pour être plus exact, on pourrait dire que la pratique est conspuée par l'entièreté du champ politique et non seulement par les mouvances critiques; plus encore, la critique de l'identité, en tant que concept ou principe ontologique, s'avère « un thème fondamental d'une large partie de la philosophie contemporaine¹⁸ ». Comme l'expliquait déjà James Clifford en 2000, dans un trop rare texte théorique prenant – et appelant à prendre – le concept au sérieux, les politiques identitaires sont « attaquées de tous les côtés¹⁹ ».

Pendant que certains considèrent ces formes organisationnelles comme un affront aux traditions universalistes et humanistes – lire : à la civilisation occidentale –,

¹⁶ Ce passage de l'influent collectif Tiqqun résume fort bien cette tendance : « Plutôt que de considérer le néant qui leur tient lieu d'être, les hommes, dans leur grand nombre, reculent devant le vertige d'une absence totale d'identité, d'une indétermination radicale, et donc, au fond, devant le gouffre de la liberté. Ils préfèrent encore s'engloutir dans la mauvaise substantialité, vers laquelle, il est vrai, tout les pousse. Il faut alors s'attendre à ce qu'ils se découvrent, au détour d'une dépression inégalement larvée, telle ou telle racine enterrée, telle ou telle appartenance naturelle, telle ou telle incombustible singularité. Français, exclu, artiste, homosexuel, breton, citoyen, raciste, musulman, bouddhiste ou chômeur, tout est bon qui permet de beugler sur un mode ou sur un autre, les yeux papillonnant d'émotion, un miraculeux "JE SUIS..." » Tiqqun, *Exercices de Métaphysique Critique*, 1999, <http://bloom0101.org/?parution=tiqqun-1>

¹⁷ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche*, p. 261.

¹⁸ Yves Couture, « Introduction », dans Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 17.

¹⁹ « under attack from all sides »; James Clifford, « Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory, Stony Ground...' », dans Paul Gilroy, Lawrence Grossberg et Angela McRobbie (dir.), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*, Verso, 2000, p. 94.

d'autres déplorent le fait qu'elles fragmentent tout idéal d'un commun, d'une concaténation des luttes particulières; d'autres encore, plus fortement présents dans le complexe industriel académique, s'empressent d'y opposer un discours anti-essentialiste. À ces trois critiques générales s'ajoute à mon sens une quatrième – certes la plus intéressante –, d'ordre stratégique et politique. Elle avance que cette conception de la collectivité serait problématique lorsque confrontée au processus de « gouvernement par l'individualisation²⁰ » propre au régime néolibéral puisqu'une logique identitaire attesterait d'une inquiétante convergence entre les processus de résistance et ceux mobilisés par les dispositifs du pouvoir libéral dans la formation subjective²¹. Ainsi, user de l'abstraction « identité » dans un processus d'émancipation reviendrait à se limiter aux formes subjectives admises et reconnues, aux schèmes *restrictivement* produits et acceptés par les régimes de pouvoir²².

En 2013, dans un texte largement diffusé et commenté intitulé *Exiting the Vampire Castle*, Mark Fisher reprenait la plupart des critiques ci-dessus énoncées, déplorant de plus que les politiques identitaires soient principalement mues par le ressentiment et la culpabilité, et qu'elles fassent usage de compréhensions libérales de la race et du genre évacuant totalement la catégorie de classe²³. Comme corollaire de ce dernier élément, on comprend qu'est déplorée par Fisher une tendance apparemment marquée voulant que des groupes luttant sur des bases identitaires soient portés à chercher la reconnaissance de l'État plutôt qu'à s'engager dans un processus instituant d'autres rapports sociaux, politiques et économiques grâce à un élargissement de leurs modalités de solidarité et de camaraderie.

²⁰ Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », p. 302; cf. Érik Bordeleau, *Foucault anonymat*, Le Quartanier, 2012.

²¹ Cf. Brian Massumi, *The Politics of Affect*, Polity, 2015, p. 19-21.

²² Voir à ce sujet le troisième chapitre de l'ouvrage de Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997, p. 83-105.

Pour un ouvrage récent élaborant chacune de ces critiques, voir aussi : Asad Haider, *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*, Verso, 2018.

²³ Le texte est disponible ici : <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>

Comme je l'ai déjà dit, ces critiques ne m'apparaissent pas infondées. Pourtant, à l'instar de Michael Hardt et Antonio Negri, je continue de croire que la gauche radicale doit moins critiquer les politiques identitaires – toutes les critiques *générales et théoriques* possibles ayant probablement déjà été énoncées, il en va donc par ailleurs d'un certain principe de parcimonie du radotage – qu'en tirer des leçons. Car si l'identité peut être combat²⁴, le travail révolutionnaire ne peut se résumer qu'à s'y opposer unilatéralement et abstraitement, *encore et encore*.

Voici l'énigme que nous rencontrons : la politique révolutionnaire doit partir de l'identité mais ne peut s'arrêter là. Il ne s'agit pas d'opposer la politique identitaire et la politique révolutionnaire mais, au contraire, de suivre les courants révolutionnaires parallèles de pensée et de pratique au sein des politiques identitaires qui visent toutes, peut-être de manière paradoxale, à abolir l'identité. *En d'autres termes, la pensée révolutionnaire ne doit pas fuir la politique identitaire mais l'assumer et apprendre d'elle*²⁵.

Qu'est-ce que cela peut vouloir dire que d'assumer et d'apprendre d'elle? D'abord, certes, d'amorcer une démarche empreinte de modestie qui nous obligerait à *spécifier ce dont on parle* (quels mouvements; quels corps; quels enjeux; quelles conjonctures économiques, socioculturelles ou politiques; quelles violences; quelles histoires?), et qui nous empêcherait d'oser croire qu'une réfutation générale et théorique puisse permettre de s'inscrire en faux contre une diversité innommable de pratiques singulières, de motivations organisationnelles, de désirs de justice ou de volontés politiques et d'émancipation. Une telle démarche d'humilité considérerait le raz des pratiques et expériences vécues comme point de départ obligé plutôt que de s'en écarter en occupant une position trop souvent surplombante et en maniant à distance une « herméneutique de la suspicion²⁶ ». Car comme l'écrit Glen Coulthard : « no

²⁴ Sur l'identité comme combat, voir le poème *Carte d'identité* de Mahmoud Darwich, qui deviendra, à la suite de sa publication, un hymne de la résistance palestinienne. Disponible ici : <https://www.lesvoixdelapoesie.com/poemes/carte-didentite>

Dans le contexte local, voir la thèse doctorale de Marie-Hélène Jeannotte qui traite entre autres de la revendication de l'identité autochtone comme combat à partir de l'œuvre de Bernard Assiniwi : *Bernard Assiniwi, l'auteur « malcommode » : Trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000)*, thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 2019.

²⁵ Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, Stock, 2012, p. 462; je souligne.

²⁶ L'expression de Paul Ricoeur a été travaillée de façon critique par plusieurs. Voir notamment le chapitre intitulé « Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably

discourse on identity should be prematurely cast as either inherently productive or repressive prior to an engaged consideration of the historical, political, and socioeconomic contexts and actors involved²⁷ ». De quoi parle-t-on donc, alors?

Un travail révolutionnaire situé : le Combahee River Collective

Les politiques identitaires ont d'abord été théorisées par le Combahee River Collective à partir de leurs pratiques, en tant que féministes noires, dans des groupes luttant pour les justices sociale et raciale²⁸. Elles écrivent : « A combined antiracist and antisexist position drew us together initially, and as we developed politically we addressed ourselves to heterosexism and economic oppression under capitalism²⁹. » Plutôt que de dissocier ces régimes de pouvoir, elles développeront des analyses et pratiques fondées sur le principe d'enchevêtrement (*interlocking*) de ceux-ci, que Kimberlé Crenshaw théoriserait davantage quelques années plus tard grâce au concept d'intersectionnalité³⁰. Initialement, c'est le sentiment, en tant que femmes noires – et lesbiennes pour une bonne part d'entre elles –, d'être constamment reléguées aux marges de la marge, de n'avoir donc aucune voie pour exprimer leurs expériences d'oppression, de marginalisation ou de violence, qui les poussera à développer des formes et lieux où s'exprimer, où valider leurs perceptions et leur vécu quant à ces expériences. Leur démarche ne se limitera toutefois pas à la l'élaboration d'espaces d'échange, cette étape initiale devant selon elles mener à un processus collectif de politisation débouchant sur une confrontation des structures et dynamiques d'oppression : « We might use our position at the bottom, however, to make *a clear leap into revolutionary action*. If Black women were free, it would mean that everyone else would have to be free since our freedom would necessitate the destruction of all the systems of oppression³¹. » Ainsi, contrairement à ce qui est souvent avancé, les

Think This Essay Is About You » dans : Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, p. 123-151.

²⁷ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 103.

²⁸ Combahee River Collective, *The Combahee River Collective Statement*, 1977, <https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>

²⁹ Ibid., en ligne.

³⁰ Kimberlé Crenshaw, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, no 6, 1991, p. 1241-1299.

³¹ Combahee River Collective, *The Combahee River Collective Statement*, en ligne; je souligne.

politiques identitaires seront dès le départ mues par une exigence double : créer des brèches permettant aux femmes noires de politiser leur existence, et porter cette politisation à une incandescence révolutionnaire afin de contester l'entière des dispositifs, forces et structures du pouvoir. Il s'agira d'entamer un processus politisant non pas depuis le champ conceptuel ou à partir d'une autorité quelconque, mais « from the passion of experience, the passion of remembrance³² », écrit bell hooks. Depuis des pratiques et expériences concrètes, vécues, comme l'aura rétrospectivement rappelé Barbara Smith, membre du collectif à l'époque :

What we were saying is that we have a right as people who are not just female, who are not solely Black, who are not just lesbians, who are not just working class, or workers—that we are people who embody all of these identities, and we have a right to build and define political theory and practice based upon that reality. That was all we were trying to say³³.

Pour le Combahee River Collective, cette intensification de la lutte impliquera une mobilisation par-delà les identités, par-delà les groupes particuliers et leurs différences : un travail constant de construction de coalition, non pas en vue de prendre le pouvoir, mais dans le but d'obtenir justice : « if it's a forward movement toward justice, you will see that people of different backgrounds and different places in a social structure actually at times come together³⁴ ». Commentant cette nécessité, Barbara Smith rappelle d'ailleurs que le travail en coalition est la seule manière de « gagner » *et* de survivre :

The only way that we can win—and before winning, the only way we can survive is by working with each other, and not seeing each other as enemies. There's far too much of the perspective of: "You're not like me. I'm not like you. I'm not a transgender person. I don't give a damn whether you can go to a bathroom or not. And the fact that you're being murdered summarily, and that your income levels keep you in poverty far more likely than somebody who is cisgender—that's not my problem!" Those are bad politics. Really, really bad

³² bell hooks, *Teaching to Transgress*, p. 89-91.

³³ Barbara Smith, citée dans Keeanga-Yamahtta Taylor (dir.), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective* [version epub], Haymarket Books, 2017, p. 38.

³⁴ Ibid., p. 50.

politics. And the reason it's important, as I said, is *because that's how we win, and that's how we survive in the meantime*³⁵.

Cette double exigence dont traite Smith, qui invite à ne jamais sacrifier la survie au profit de la victoire et qui imbrique de fait les moyens et finalités dans un seul processus m'apparaît comme une dynamique clé pour comprendre le concept de politiques identitaires. Car si l'on prend au sérieux une telle démarche, ce qu'on y entend, c'est que la survie et la quête de justice, pour celles de la marge, ont trop longtemps été sacrifiées par les mouvements révolutionnaires au profit de la victoire à venir, du tant attendu Grand Soir qui renverserait les structures du pouvoir et permettrait le démantèlement des structures d'oppression. Si une telle perspective n'est que rarement défendue aujourd'hui par la gauche radicale, je crois qu'elle hante tout de même bien des mouvements et orientations politiques révolutionnaires nord-occidentales : car, si rares sont celles qui escomptent toujours ce renversement millénariste, le spectre de celui-ci joue encore un rôle de leurre performatif, notamment dans les exigences désidentificatoires³⁶. C'est ce que je tenterai d'explorer, en me penchant sur quelques exemples qui, à mon sens, permettent d'approcher plus concrètement et finement certaines des tensions relevées jusqu'ici³⁷.

Désidentification et anonymat : n'avoir que le refus en partage

Quiconque est familier à la fois avec les écrits d'une certaine constellation de la gauche radicale actuelle et avec la trajectoire politique de Maurice Blanchot peut faire

³⁵ Ibid.

³⁶ Il ne m'apparaît pas problématique en soi que le Grand Soir fasse l'objet d'un pôle vers lequel tendre; ce sont plutôt les modalités de ce leurre, eu égard aux exigences désidentificatoires, qui seront ici examinées. Avec Mano Solo, pourrait-on invoquer la nécessité d'une multitude de *petits grands soirs*? *J'aime encore y croire...* Cf. La pièce *Du vent*, de Mano Solo, sur l'album *Les Animals* (2006).

³⁷ Pour une contribution apparentée tendant à problématiser la désidentification telle que développée dans les travaux de José Esteban Muñoz et au sein de la théorie queer, voir : Andrea Smith, « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism ».

entre eux des rapprochements immédiats³⁸. Refus, désidentification, désœuvrement, révolution, anti-parlementarisme ou insurrection ne sont que quelques-unes des thématiques communes et prépondérantes. C'est qu'à partir du milieu des années 1950³⁹, l'auteur aura consacré ses écrits à une exploration de quelque chose comme une inclination révolutionnaire vitale, une « révolution *de* la révolution⁴⁰ », écrira-t-il dans une lettre à Marguerite Duras; perspective qui, on s'en doute, aura laissé un sillage saisissant dans l'histoire de la contestation radicale nord-occidentale.

Mais préalablement à cette radicalisation sans réserve, Maurice Blanchot aura été un écrivain; de surcroît, un écrivain tenant fermement à dissocier les sphères littéraire et politique. Pour le Blanchot des années 1950, la littérature est affaire d'insoumission et se caractérise, commente Jean-François Hamel, par « sa souveraineté anarchique, sourde à toute volonté, réfractaire à toute maîtrise, qui rend impossible son arraisonnement à une finalité pratique⁴¹ ». La littérature se révèle par ailleurs comme un lieu d'expérimentation du déracinement et de la dépossession, et est porteuse d'un certain rapport privilégié à l'impersonnel. Hamel relève là une continuité avec la manière dont Martin Heidegger et Georges Bataille comprendront la littérature comme intimement concernée par la mort et la finitude. Or, Blanchot délestera la figure de l'écrivain de sa disposition à faire face à sa mort, à la maîtriser et à faire de cette maîtrise l'assise de sa destinée. Pour lui, la mort renvoie plutôt à « l'absence et la perte de tout fondement⁴² ». Cette absence, cette perte totale et sans retour, espèce *d'infondation* absolu qu'il reconnaîtra dans la littérature, Blanchot la

³⁸ Constellation éparse au sein de laquelle on pourrait placer les écrits de Tiquin ou du Comité invisible, de même que ceux des sites *Lundi matin* (lundi.am) ou *Contrepoints* (contrepoints.media) et de la revue *Liaisons* (<https://fr.liaisonshq.com>). Blanchot aura par ailleurs influencé moult philosophes dont Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida ou Giorgio Agamben.

³⁹ Il faut rappeler le fossé qui sépare le Blanchot des décennies 1930 et 1940, qui aura frayé avec l'extrême droite et les vichystes, du Blanchot des années 1950 et subséquentes. Hamel et Hoppenot écrivent que c'est lors du retour du général de Gaulle, en 1958, que Blanchot « prend position à l'extrême gauche de l'échiquier politique ». Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot. Mai 68, révolution par l'idée*, Gallimard, 2018, p. 8.

⁴⁰ Maurice Blanchot, « Lettre à Marguerite Duras, 13 octobre 1968 », dans Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 36.

⁴¹ Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre. Les années 68 de Blanchot*, Les Éditions de Minuit, 2018, p. 62.

⁴² Maurice Blanchot, cité dans Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 65.

politisera donc et la déchargera d'une peur face au peuple, à la masse. C'est ce qui fait dire à Hamel que le « romantisme métaphysique » qu'on retrouve chez Heidegger et Bataille, et chez le Blanchot de *L'espace littéraire*, se muera, chez le Blanchot des « années 68⁴³ », en un « romantisme révolutionnaire⁴⁴ ». Ce tournant mènera Blanchot à appréhender l'expérience totale de déprise de soi non plus dans la littérature comme sphère autonome, mais plutôt dans la foule; et plus précisément, dans la foule comme antagoniste des dispositifs du pouvoir étatique et capitaliste et de l'espace public bourgeois.

Le désœuvrement et l'anonymat ne caractériseront plus uniquement la condition posthume de l'écrivain, mais également l'expérience des insurgés et des foules révolutionnaires. En attribuant à la politique des traits existentiels jusque-là réservés à l'espace littéraire, Blanchot entremêle des sphères d'activité dont il reconnaissait la proximité, mais qu'il maintenait disjointes. La contestation radicale du monde par l'écrivain n'aura plus pour condition l'autonomie de la littérature, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de la conflictualité sociale, mais l'abolition complète de son autonomie et son immersion dans le flux impersonnel des discours et des paroles qui circulent dans l'espace public⁴⁵.

Il ne sera dès lors plus question de croisements ou d'affinités entre les sphères du politique et de la littérature, croisements qu'il eût fallu élucider ou explorer, mais de rapports si intenses qu'ils fussent fusionnels, partageant une « parfaite identité⁴⁶ ». C'est ce creuset qui deviendra la condition d'une dépossession et d'un désœuvrement total, d'une fusion à la plèbe « sans identité ni mémoire⁴⁷ » animant un espace public compris non pas comme foyer de débats rationnels et de discours portés vers l'institution, mais comme champ de potentialités offrant les conditions d'émergence d'une parole insurgée, impersonnelle et anonyme, rejetant toute appartenance, tout

⁴³ L'expression, souvent mobilisée dans le corpus historiographique, renvoie à une période d'intensification et de radicalisation des contestations politiques débutant avec la guerre d'Algérie et se terminant à l'orée des années 1970. Voir : Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 10; cf. Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Complexe, 2000.

⁴⁴ Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 16.

⁴⁵ Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 65-66.

⁴⁶ Ibid., p. 66.

⁴⁷ Ibid., p. 69.

fondement, toute propriété; rejetant toute forme commune, sinon le refus, tel que l'écrira en 1969 Marguerite Duras, membre, tout comme Blanchot, du Comité d'action étudiants-écrivains⁴⁸ lors de mai 68. Je cite Duras ici : « Rien, je crois, ne nous lie, que le refus. Dévoyés de la société de classe, mais en vie, inclassables mais incassables, nous refusons. Nous poussons le refus jusqu'à refuser de nous intégrer aux formations politiques qui affirment refuser ce que nous refusons⁴⁹. » Refus total et intransigeant donc, *exemplaire*, n'admettant aucune coïncidence trop humaine, aucun rapport de conformité ou d'alliance, sinon le refus même⁵⁰; constellation de forces rejetant toute territorialisation ou fondation parce que déjà par-delà (ou toujours en deçà de) toute particularité ou toute potentielle identification commune.

Cet « espace public oppositionnel⁵¹ » se caractérise notamment par une ouverture radicale à l'altérité : « Personne n'en fait partie, tout le monde lui appartient, et non seulement le monde humain, mais tous les mondes, toutes choses et nulle chose : les autres⁵². » Là réside, selon moi, toute la puissance de cette approche, qui tente de rendre possible cette syntonie en devenir des damnées de la terre : quelque chose s'approchant d'un *nous* subalterne radicalement perméable se posant comme antagoniste à la société bourgeoise⁵³. Je cite ici un extrait d'un texte du Comité d'action étudiants-écrivains, intitulé *En état de guerre* : « nous devons nous sentir (nous comporter comme) les Noirs d'une société blanche : Noirs contre notre blancheur, Noirs en lutte contre les prédominants, quitte à organiser à leurs dépens,

⁴⁸ Ce comité se formera vers la mi-mai 1968. Les membres de celui-ci – des écrivaines, sociologues, journalistes, professeurs et étudiantes – participeront à des actions, écriront et distribueront des tracts et lettres ouvertes. Mais surtout, ils tenteront de fortifier l'agitation et l'insurrection afin de « passer de la violence spontanée à la préparation de la violence organisée ». Comité d'action étudiants-écrivains, cité dans Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 32.

L'histoire, avec son « fétichisme de la signature » d'autant plus paradoxal étant donné l'inclination à l'anonymat du comité, n'aura évidemment retenu que les quelques noms les plus médiatisés, dont, en plus de Blanchot et Duras, Robert Antelme, Dionys Mascolo, Jean-Jacques Lebel ou Georges Lapassade.

⁴⁹ Marguerite Duras, citée dans Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 13.

⁵⁰ Le comité, sous la plume de Blanchot, appellera à refuser jusqu'aux symboles censés rallier et représenter le refus : « N'ayons pas l'esprit de drapeau. Brandir le drapeau rouge, c'est encore exalter un morceau du drapeau français (déchiré, il est vrai). Brandir le drapeau noir : un morceau du drapeau allemand. Agitons le rouge, le noir, soit, mais pour provoquer ou pour terroriser et non pas pour rassembler. » Cité dans Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 87.

⁵¹ Oskar Negt, cité dans Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 37.

⁵² Maurice Blanchot, « La puissance et la gloire », dans *Le Livre à venir*, Gallimard, 1971, p. 299.

⁵³ Cf. Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 69-72.

c'est-à-dire à retourner contre eux, fût-ce contre nous, la ségrégation⁵⁴ ». Ainsi, plus que l'anonymat pour l'anonymat, ou pour un refus d'un soi pouvant être reconnu et saisi, c'est clairement un anonymat radicalement tendu vers un devenir-minoritaire, au sens deleuzien du terme, dont il est question; un anonymat et une dépossession visant à faire corps avec les masses dépossédées, avec les dépossédées parmi les dépossédés⁵⁵.

Deux points principaux doivent être soulignés ici. D'abord, on l'aura compris, c'est dans la rue, en tant que lieu animé par une foule insurgée et anonyme, que cette fusion s'opère. On retrouve donc non seulement un discours sur l'impossibilité de la parole littéraire proprement dite, mais celui-ci débouche sur une dimension matérielle s'actualisant dans un mélange des corps, dans une insurrection concrète et tangible, pourrait-on dire (par le biais de tracts, de présences derrière les barricades ou d'affichage, notamment.). En cela, je verrais chez Blanchot, et chez le Comité d'action étudiants-écrivains, quelque chose comme l'exemplarité d'une parole couplée aux gestes, ou comme une forme-de-vie⁵⁶, dans le plein sens du terme, ce qui doit être souligné puisque cet aspect est trop souvent absent des théorisations radicales et révolutionnaires.

L'autre point que je tiens à souligner renvoie au rapport au quotidien. Dure tâche d'en résumer la compréhension qu'en développe Blanchot, lui qui commence son texte *La parole quotidienne* en affirmant : « Le quotidien : ce qu'il y a de plus difficile à découvrir⁵⁷. » D'abord, notons qu'il entend ce quotidien comme le banal, le mouvement de « nous-mêmes à l'ordinaire⁵⁸ », mais dans ce que ce mouvement a d'insaisissable et de fuyant. Il l'approche de multiples façons, mais ce passage touche un point central :

⁵⁴ Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 44.

⁵⁵ La deuxième section de ce chapitre aborde directement cette conception.

⁵⁶ Voir à ce sujet les travaux de Giorgio Agamben, notamment la troisième partie de *L'Usage des corps* : Giorgio Agamben, « L'Usage des corps », dans *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*, Seuil, 2016.

⁵⁷ Maurice Blanchot, « La parole quotidienne », dans *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 355.

⁵⁸ Ibid.

Le quotidien est le mouvement par lequel l'homme se retient comme à son insu dans l'anonymat humain. Dans le quotidien, nous n'avons pas de nom, peu de réalité personnelle, à peine une figure, de même que nous n'avons pas de détermination sociale pour nous détenir ou nous enfermer : certes, je travaille quotidiennement, mais, dans le quotidien, je ne suis pas un travailleur appartenant à la classe de ceux qui travaillent; le quotidien du travail tend à me retirer de cette appartenance à la collectivité du travail qui fonde sa vérité, le quotidien *dissout les structures et défait les formes* [...]. Il [le quotidien] est – s'il est quelque part – dans la rue⁵⁹.

À la page suivante, mais toujours dans le même élan, il poursuit sa caractérisation de la rue, écrivant :

La rue n'est pas ostentatrice, les passants y passent inconnus, visibles-invisibles, ne représentant que la « beauté » anonyme des visages et la « vérité » anonyme des hommes essentiellement destinés à passer, sans vérité propre et sans traits distinctifs (dans la rue, lorsqu'on se rencontre, c'est toujours avec surprise et comme par erreur; c'est qu'on ne s'y reconnaît pas; il faut, pour aller au-devant l'un de l'autre, s'arracher d'abord à une existence sans identité)⁶⁰.

Plein de questions sourdent ici, dans les interstices et les remous des fragments cités. Mais avant de les explorer, je tiens à préciser que ce n'est pas la pensée de Blanchot et du Comité d'action étudiants-écrivains, ni leurs actions, que je désire problématiser. Ne m'intéresse pas davantage l'adéquation – ou la non-adéquation – de leurs mots et gestes à une situation et un contexte singulier, celui des années 68. Ce que je mets plutôt en question, ce sont les corollaires de *la prégnance de cette pensée aujourd'hui* : ce que cette prégnance révèle et élude, et en filigrane, les implications du précepte somme toute fort répandu voulant que la pensée révolutionnaire *doive* être portée par une exigence désidentificatoire⁶¹. Mais dans ce

⁵⁹ Ibid., p. 361-362. Blanchot réfère ici particulièrement à la rue citadine.

⁶⁰ Ibid., p. 363.

⁶¹ Blanchot rappellera lui aussi la nécessité de remettre en question des mantras – fussent-ils révolutionnaires – en étant venus à incarner, « à partir de la destruction du traditionnel, une nouvelle tradition qu'on respecte et qu'on sacralise ». Maurice Blanchot, cité dans Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 116.

processus d'exploration, il me semble primordial de ne pas évacuer l'exigence et l'incandescence révolutionnaires qui s'en dégagent.

Ce que la portion ci-dessus éclaire assez explicitement, ce sont les dimensions foncièrement révolutionnaires que recèle la rue urbaine, notamment grâce à sa propension à la désobjectivation. Pour Blanchot, c'est « l'homme quelconque⁶² » qui peuple la rue; l'humain quelconque dans sa singularité la plus générique. Celui qui peut expérimenter une vie dégagée des tables du vrai et du faux⁶³; celui à qui l'héroïsme est étranger⁶⁴; celui qui, espère Blanchot, puisse « chercher à ressaisir la secrète capacité destructrice qui est là en jeu, la force corrosive de l'anonymat humain, l'usure infinie⁶⁵ » rongant les dispositifs du pouvoir de par son refus total (d'être identifié, cadré, jugé, jaugé, appréhendé, représenté...). Celui qui, déambulant dans la rue (et par extension : investissant l'espace public), puisse envisager le faire sans que soit bien réelle et tangible la potentialité marquée d'un acte ou d'une parole l'arrachant aux remous de l'indistinction. Qui donc? L'humain, dans toute sa généralité? Ou, au moment où Blanchot publiera ce texte, et de maintes manières encore aujourd'hui, l'homme blanc?

Il faut se rappeler qu'à l'aube de ces années 68, un climat éminemment violent règne en France, climat qui affecte notamment les « indigènes » nord-africains et plus spécialement les Algériens arabo-musulmans. C'est que dès les années 1950, un ensemble de pratiques (fichages, surveillance, humiliations, assassinats, tortures, etc.) alourdissent l'arsenal déployé par les forces policières contre les populations arabes de la métropole⁶⁶. Suivant la Guerre d'Algérie, et tout au long des années 1960,

⁶² Maurice Blanchot, « La parole quotidienne », p. 364. On verra incessamment pourquoi, à mon sens et contrairement à ce qu'on comprend du texte de Blanchot, le terme « homme » convient plutôt bien ici puisqu'il conserve une portée non-générique.

⁶³ Ibid., p. 362.

⁶⁴ Ibid., p. 365.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Mathieu Rigouste a détaillé cet arsenal, en insistant notamment sur le fait que les pratiques de contre-insurrection en contextes coloniaux avaient fortement inspiré les techniques et dispositifs utilisés par la police française. Voir : Mathieu Rigouste, *L'ennemi intérieur. La généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*, La Découverte, 2011; Mathieu Rigouste, « Une généalogie coloniale de la police française », *Mediapart*, 22 janvier 2017, <https://blogs>.

un racisme anti-algérien élaboré d'abord dans les sphères de l'extrême droite se normalise⁶⁷. Le 5 octobre 1961, la préfecture de la police parisienne annonce dans un communiqué qu'il « est conseillé de la façon la plus pressante aux travailleurs musulmans algériens de s'abstenir de circuler dans la nuit dans les rues de Paris et de la banlieue parisienne, et plus particulièrement de 20h30 à 5h30 du matin⁶⁸ ». Douze jours plus tard, soit le 17 octobre, lors d'une manifestation contre ce couvre-feu, des centaines d'Algériennes et d'Algériens seront tabassés, tués par balles, noyés dans la Seine⁶⁹.

Pendant que la bande de Blanchot tente donc de saisir la puissance intrinsèque de désubjectivation et la « réserve d'anarchie » que renferme l'expérience quotidienne de – et l'immersion totale dans – la rue, des corps-autres, des corps *identifiés* comme autres, des corps ciblés justement pour leurs « traits distinctifs » auront une expérience radicalement différente : la rue sera vécue et expérimentée comme quadrillée, surveillée, saturée de violence. Ainsi, le nœud central relève à mon sens du fait que la conception de l'organisation politique développée par le Comité et Blanchot évacue la question du privilège : non pas le privilège *en soit*, mais plutôt, tel qu'il structure la vie sociale et politique. Le privilège, donc, en tant que condition déterminante du champ des possibles. Évidemment, mon point n'est pas qu'il faille critiquer moralement ce privilège – celui, par exemple, de frayer avec l'anonymat en déambulant dans la rue, ou de pouvoir s'y fondre comme inconnu visible-invisible, pour reprendre les mots de Blanchot; celui permettant de vivre le quotidien comme dissolvant les conditions d'identification et d'appartenance. Mais ce que je mets en

mediapart.fr/leopold-lambert/blog/200117/entretien-avec-mathieu-rigouste-une-genealogie-coloniale-de-la-police-francaise

⁶⁷ Todd Shepard, « L'extrême droite et "Mai 68". Une obsession d'Algérie et de virilité ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 29, 2009, p. 37-57.

⁶⁸ Citée dans Sylvie Thénault, « Des couvre-feux à Paris en 1958 et 1961. Une mesure importée d'Algérie pour mieux lutter contre le FLN? », *Politix*, vol. 4, n° 84, 2008, p. 168.

Ce couvre-feu de 1961 rappelle celui de 1958, qui ciblait de manière plus générale les « travailleurs nord-africains ».

⁶⁹ Le nombre de victimes, carrément sous-évalué à l'époque par les forces policières et l'État français, reste indéterminé (on parle de plusieurs centaines de victimes). Pour une analyse détaillée du contexte et de la scène du carnage, voir : Léopold Lambert, « Chrono-cartographie du massacre du 17 octobre 1961 », *Vacarme*, 18 octobre 2017, <https://vacarme.org/article3082.html>

question, c'est la négation de ces privilèges – ou plus exactement la négation de leurs actualités et présences relatives et différentielles⁷⁰ – et le fait qu'ils ne soient pas pris en compte dans la manière dont des exigences éthiques ou politiques sont formulées : le fait qu'un idéal révolutionnaire et un champ de possibilités offerts à certains corps – dans ce cas-ci : les corps d'intellectuels et d'écrivains parisiens refusant leur statut, et, par extension, ceux n'étant pas spécialement ciblés par les dispositifs des pouvoirs patriarcaux, coloniaux, ou autres – ne soient pas considérés comme différentiellement atteignables; *et surtout, que ce caractère différentiel ne soit pas interrogé et combattu de front*. Le fait que la matérialité des vies et des corps, que les conditions et déterminations des trajectoires singulières soient éludées et prennent ainsi la forme d'un impensé structurant. Je questionne, en somme, que ne soit pas prise en considération l'impossibilité relative, pour certaines, *de se défaire des identifications émanant du pouvoir* (qu'il soit policier, patriarcal, colonial ou autre); et les implications d'une telle omission quant à la conceptualisation de ce que pourrait ou devrait être une formation collective révolutionnaire.

Ainsi, en n'abordant pas la question du vécu et du quotidien depuis le ras des pratiques et des vécus multiples des collectifs minorisés, mais en partant plutôt de *certain*s usages et pratiques et en généralisant depuis ceux-ci une possibilité de fuite, le romantisme révolutionnaire de la désidentification, de l'impersonnel, ou de l'anonymat porte à mon avis une présence indéniablement blanche⁷¹. Car c'est évidemment pour ce corps blanc masculin cisgenre que cette désidentification totale est la plus aisée puisqu'il est celui qui flotte, qui glisse le plus facilement entre les mailles du pouvoir pendant que d'autres se heurtent aux interpellations

⁷⁰ À ce sujet, le Comité écrira, dans le tract « Affirmer la rupture » : « nous sommes en état de guerre avec ce qui est, partout et toujours, n'ayant de rapport qu'avec une loi que *nous ne reconnaissons pas, avec une société dont* les valeurs, les vérités, l'idéal, *les privilèges nous sont étrangers* ». Cité dans Jean-François Hamel et Éric Hoppenot (dir.), *Maurice Blanchot*, p. 46; je souligne.

⁷¹ Tiffany Lethabo King relève l'actualité de cette présence blanche au sein de certains courants théoriques actuels ayant en partage une forte critique de l'identité. Elle écrit : « The erasure of the (white) body as-subject-as-ontology has been more effective in covering the bloody trail of white/human-self-actualization than it has been at successfully offering a way around and beyond the entrapments of liberal humanism. » Tiffany Lethabo King, « Humans Involved: Lurking in the Lines of Posthumanist Flight », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 178.

identificatoires (et à leurs incidences violentes). Ainsi, plutôt que de centrer le quotidien de la marge (par exemple : en comprenant le quotidien depuis les trajectoires de vie subalternes), comme le conseille bell hooks, la conception de Blanchot et les exigences contemporaines à la désidentification réactualisent trop souvent la centralité du centre (en considérant un quotidien, ou celui d'une certaine classe, de certains corps, et les possibilités et impossibilités de ce quotidien, comme *le* quotidien).

J'aimerais souligner un autre point, soit que cette exigence oblitère le fait qu'une communisation de la pensée puisse advenir autour de marqueurs identitaires, c'est-à-dire : qu'un regroupement autour d'identifications construites puis ciblées par les dispositifs du pouvoir puisse permettre un partage d'expériences, de récits, de narratifs ou d'affects débouchant potentiellement sur une reprise en puissance et une contestation de ces dispositifs. Car comme le souligne Étienne Balibar, le caractère pluriel, fictif ou constructible de ce qu'on appelle les identités ne les rend pas moins effectives⁷². En offrant une critique faisant fi de cette effectivité du pouvoir, on ne tend pas, à mon avis, à affiner l'exigence révolutionnaire; plutôt, on en limite la prégnance, l'attrait, les résonances. Pour le dire simplement, lorsque tu es constamment ciblée par le pouvoir, que les dispositifs t'identifient afin de te saisir, et lorsque ces identifications ponctuent ton quotidien, il est fort compréhensible que tu veuilles te reliair par cette identification afin de l'abolir et d'amorcer une déprise – l'identité jouant ici le rôle d'un dispositif de communisation et de résonances des conditions concrètes, situées et historiques du vécu et des luttes⁷³. Il est fort probable, donc, qu'une identification préalable et transitoire (en vue d'une désidentification finale, certes) soit préférée à une désidentification immédiate ou abstraite dont la performativité et l'effectivité se butent aux conditions concrètes de la quotidienneté.

⁷² Étienne Balibar, « Qu'est-ce qu'une frontière? », dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, 1997, p. 372.

⁷³ Silvia Federici offre une analyse apparentée dans la seconde partie de son plus récent ouvrage. Elle écrit : « denying the possibility of any social, political identification is a guide to defeat. It is a denial of solidarity among the living and with the dead, and truly imagining peoples without histories. » Silvia Federici, *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, PM Press, 2020, p. 3.

J'ai donc l'impression que la perspective qui se dégage de cette éthique de la désidentification *assimile vécu de la révolution* (avec ses contingences, nécessités pragmatiques et situées, paradoxes, exigences) *et horizon révolutionnaire* (le Grand Soir, l'horizontalité immanente enfin restaurée); elle brouille les distinctions entre actuel et virtuel, ce qui est certes séduisant puisque cela implique une anarchie totale, au sens étymologique du terme : un renversement radical de l'ordre en place, et ce, dans la quotidienneté vécue⁷⁴. Mais en même temps, on se doit, je crois, de voir quelles sont les limitations d'une telle approche. Non pas pour passer à autre chose, ou pour offrir une simple critique, mais parce que cette conception, bien qu'elle importe immensément aujourd'hui, ne peut suffire.

Les (im)possibles du devenir

Mouvement premier : le devenir-n** – ou comment le pouvoir fonctionne-t-il (sur moi)?**

So there was a new breed of adventurers, urban adventurers who drifted out at night looking for action with a black man's code to fit their facts. The hipster had absorbed the existentialist synapses of the Negro, and for practical purposes could be considered a white Negro.

Norman Mailer, *The White Negro*⁷⁵

Dans un essai de 1961 intitulé *The Black Boy Looks at the White Boy*, l'écrivain James Baldwin aborde de manière croisée les tensions et enjeux raciaux et sa relation au célèbre écrivain Norman Mailer, auteur de plusieurs classiques de la littérature états-unienne et de l'essai *The White Negro*. Oscillant entre anecdotes personnelles et critique culturelle, Baldwin dissèque avec force, minutie et causticité ce désir, de la part des *hipsters* et autres artistes et intellectuels de la génération *beat*, d'appartenance à une négritude fantasmée. Citant Jack Kerouac qui exprime son

⁷⁴ Agamben rappelle que le terme renvoie étymologiquement à la fois à une négation du commencement et du commandement. Voir : Giorgio Agamben, « L'Usage des corps », p. 1330.

⁷⁵ Norman Mailer, « The White Negro », *Dissent*, automne 1957, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957

ardente volonté d'habiter pleinement cette condition noire extatique, joyeuse, trépidante, mais sombre à la fois, et de délaissier sa vie désillusionnée d'homme blanc⁷⁶, Baldwin commente :

Now, this is absolute nonsense, of course, objectively considered, and offensive nonsense at that; I would hate to be in Kerouac's shoes if he should ever be mad enough to read this aloud from the stage of Harlem's Apollo Theatre. And yet there is real pain in it, and real loss, however thin; and it is thin, like soup too long diluted; thin because it does not refer to reality, but to a dream⁷⁷.

Se servant de cette parenthèse comme d'un tremplin pour analyser la blanchité et la compréhension des rapports raciaux et du pouvoir développée par Mailer, Baldwin enchaîne immédiatement sur un passage clé du texte :

"Man," said a Negro musician to me once, talking about Norman, "the only trouble with that cat is that he's white." This does not mean exactly what it says—or, rather, it *does* mean exactly what it says, and not what it might be taken to mean—and it is a very shrewd observation. What my friend meant was that to become a Negro man, let alone a Negro artist, one had to make oneself up as one went along. This had to be done in the not-at-all-metaphorical teeth of the world's determination to destroy you. The world had prepared no place for you, and if the world had its way, no place would ever exist. Now, this is true for everyone, but, in the case of a Negro, this truth is absolutely naked: if he deludes himself about it, he will die. This is not the way this truth presents itself to white men, who believe the world is theirs and who, albeit unconsciously, expect the world to help them in the achievement of their identity. [...] "I want to know how power works," Norman once said to me, "how it really works, in detail." Well, I know how power works, it has worked on me, and if I didn't know how power worked, I would be dead. And it goes without saying, perhaps, that I have simply never been able to afford myself any illusions concerning the manipulation of that power. My

⁷⁶ Le passage cité par Baldwin va comme suit : « At lilac evening I walked with every muscle aching among the lights of 27th and Welton in the Denver colored section, wishing I were a Negro, feeling that the best the white world had offered was not enough ecstasy for me, not enough life, joy, kicks, darkness, music, not enough night. I wished I were a Denver Mexican, or even a poor overworked Jap, anything but what I so drearily was, a 'white man' disillusioned. » Jack Kerouac, cité dans James Baldwin, « The Black Boy Looks at the White Boy », dans Toni Morrison (dir.), *James Baldwin. Collected Essays*, Penguin, 1998, p. 278.

⁷⁷ James Baldwin, « The Black Boy Looks at the White Boy », p. 278.

revenge, I decided very early, would be to achieve a power which outlasts kingdoms⁷⁸.

On comprend bien ici que le qualificatif *white* ne réfère évidemment pas *qu'à* l'épiderme : pour le poète américain, le fait de dire que Norman Mailer est blanc renvoie à un positionnement dans le monde, ce qu'on a par la suite appelé un point de vue situé. Il renvoie de même à la structuration des rapports de pouvoir et à son corollaire : l'évidence souvent escamotée selon laquelle les trajectoires vitales se butent à des frictions (à des violences) différenciées – selon l'épiderme, le genre, le capital économique ou culturel... Pour Baldwin, le problème de Mailer n'est *évidemment* pas la couleur de sa peau ni ses désirs de fuite : le problème est sa situation d'énonciation, ainsi que son incapacité à réaliser les impossibilités performatives découlant du caractère structurel du capitalisme racial – en plus, évidemment, bien que cela ne soit pas le sujet précis auquel je m'attarde, du caractère pernicieux de la réitération stéréotypée et unidimensionnelle de la négritude. Ce que je souhaite que l'on retienne de ce passage, car j'y reviens plus loin, et puisque c'est un élément crucial de l'essai de Baldwin, c'est que devenir-autre qu'un (homme) blanc – se défaire des *habitudes* blanches, patriarcales ou coloniales – n'est pas qu'affaire de discours, de volonté, d'intention. Le devenir minoritaire est affaire ardue; le devenir minoritaire, celui qui nous arrache au Majeur, s'avère parfois impossible, nos corps ayant été si finement et longuement *habitués* au confort bourgeois, à l'accumulation, au privilège et au progrès – ce cours de l'histoire catastrophique si bien jaugé par Walter Benjamin. Dans ce jeu de miroirs et de cascade auquel les régimes de pouvoir excellent, « one does not [...] cease playing a role simply because one has begun to understand it⁷⁹ ». *Ne devient donc pas* « *qui* » *veut* – ce qui ne disqualifie évidemment pas cette trajectoire, mais veut peut-être seulement dire : on ne peut pas tout ramener aux devenirs⁸⁰.

⁷⁸ Ibid., p. 279.

⁷⁹ James Baldwin, « The Black Boy Looks at the White Boy », p. 270.

⁸⁰ Deleuze et Guattari l'auront souligné dans *Mille Plateaux : nul concept n'est en lui-même – c'est-à-dire extirpé du fouillis de ses actualisations et relations plurielles et singulières – libérateur*.

Revenons au Québec maintenant, et tentons de bâtir sur ce qui vient d'être dit pour appréhender de manière croisée le devenir-n**** qui aura notamment traversé de part en part les milieux artistiques et politiques des années 1960. C'est que malgré tout ce qu'on en dira dans les sphères culturelles et médiatiques dominantes, le nationalisme québécois a lui aussi une longue histoire d'appropriation raciale doublée d'un déni de l'effectivité de cette même dimension raciale au sein de la société franco-québécoise⁸¹. Dans *Nègres noirs, nègres blancs. Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*, David Austin souligne les multiples manières dont une esthétique et une économie raciales ont sillonné les mouvements d'émancipation franco-québécois. Jusqu'au milieu du siècle dernier, le narratif en place au Québec fait état de deux « races » séparées par des frontières culturelles, linguistiques et économiques – *deux solitudes*, donc, anglo et franco, renvoyant les réalités *autres* (autochtones/racisées/non-blanches) à un statut subalterne⁸². Comme le souligne Geneviève Pagé, la notion de race prendra une multitude de significations dans « l'histoire discursive du Québec⁸³ », de *L'appel de la race* de Lionel Groulx (1922) jusqu'au slogan « *La foi, la langue, la race* » de l'Union nationale. Vers le milieu du siècle, lorsque la « race canadienne-française » mute en « peuple québécois », la notion de race est pourtant de moins en moins mobilisée dans les milieux nationalistes.

⁸¹ Pour des textes récents consacrés entre autres à cette problématique, voir : Philippe Néméh-Nombré, « "Sauvage", "esclave" et "Nègres blancs d'Amérique" : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois », *Histoire engagée*, 11 avril 2019, <http://histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/>; Émilie Nicolas, « Maîtres chez l'Autre », *Liberté*, n° 326, hiver 2020, p. 42-46; Gilles Dupuis, « De *Peau noire, masques blancs* à *Nègres blancs d'Amérique* : portrait du (demi-)colonisé », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 33, n° 2, 2018, p. 136-146.

⁸² David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs. Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*, Lux, 2015.

⁸³ Geneviève Pagé, « "Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi?" : les féministes blanches et le désir de racisation », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministes*, Éditions du Remue-Ménage, 2015, p. 136.

Or, de l'orée des années 1960, alors que Montréal apparaît comme une plaque tournante des pensées décoloniales⁸⁴, jusqu'au Congrès des écrivains noirs (1968) et aux révolte et occupation de la Sir George Williams University⁸⁵ (1969), qui feront de la ville un foyer révolutionnaire du *Black Power*, on constate un retour en force du concept de race dans les discours et pratiques des Franco-Québécois. Au même moment, donc, où se dynamisent les mouvements radicaux noirs et décoloniaux, les Franco-Québécois « vont non seulement affirmer leur nationalisme et leur anticolonialisme, ils vont se construire une identité raciale noire : le Canadien français en tant que *nègre*⁸⁶ ». Évidemment, au paroxysme de cette construction raciale, on retrouve le livre de Pierre Vallières *Nègres blancs d'Amérique*, publié en 1968. Pourtant, contrairement à l'idée reçue, l'expression (et ses variantes) est déjà couramment utilisée dans les milieux artistiques et politiques franco-québécois au moment de la parution de cet ouvrage⁸⁷ : il est donc clair qu'on n'assiste pas à un événement ponctuel ici, mais bien à une lame de fond ébranlant autant la sphère artistique que le monde politique, et autant les milieux à dominance masculine que les mouvances féministes populaires et, dans une moindre mesure, radicales⁸⁸. C'est ainsi que se généralise un mouvement de « négritude blanche », selon l'expression consacrée du poète Paul Chamberland⁸⁹.

Gaston Miron sera un de ceux dont l'investissement affectif dans ce mouvement sera le plus vital. C'est que, pour lui, la réalité franco-québécoise est à ce point résonante avec la vie du colonisé subalterne qu'il affirmera ressentir cette résonance *en son*

⁸⁴ Sean Mills, *Contester l'Empire. Pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Hurtubise, 2011.

⁸⁵ Renommée Université Concordia en 1974. Je renvoie au documentaire *Ninth Floor*, de Mina Shum (2015), pour une analyse des causes et des événements entourant cette révolte.

⁸⁶ David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs*, p. 68.

⁸⁷ Ching Selao, « Échos de la négritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland », *Voix et Images*, vol. 36, n° 3, printemps-été 2011, p. 99-114.

⁸⁸ Geneviève Pagé, « "Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi?" : les féministes blanches et le désir de racisation ». Pagé note toutefois que, dans les écrits de féministes radicales des années 1960, si des comparaisons sont établies – les membres du Front de libération des femmes se définiront comme « esclaves des esclaves » –, on ne retrouve pas pour autant une auto-racisation explicite.

⁸⁹ Pour un examen des liens poétiques, politiques et biographiques entre Paul Chamberland et Aimé Césaire : Kanaté Dahouda, *Aimé Césaire, Paul Chamberland et le pays imaginaire*, thèse de doctorat, Université Laval, 2000.

corps même : « Certaines œuvres que j'ai lues depuis un an, comme celle de Césaire par exemple, m'écrasent par l'effarante parenté que je ressens à leur endroit. Certains parallèles de ma démarche se confondent avec les leurs. *J'ai peur de ne plus savoir qui je suis, que mon pouls ne se distingue plus du leur*. Que dois-je faire⁹⁰? » Pour Miron, cette indistinction n'est pas qu'une figure de style; elle n'opère pas que depuis les domaines métaphoriques, mais outrepassa la dimension discursive. Ce sont bien des sensibilités et des perceptions communes que Miron décrit ici : une esthétique du colonisé principalement suscitée par une expérience comparable, sinon assimilable, des structures de pouvoir et d'oppression raciales, politiques et économiques.

Pareillement, pour le Vallières des années 1960 et 1970⁹¹, le terme *n***** n'est pas un trope, mais réfère à une expérience vécue et partagée⁹². Comme il l'établit dès le début de son essai, puisque le Québec n'a pas, contrairement aux États-Unis, de « problème noir⁹³ », et puisque ce qui différencie les populations noires du Québec et les Franco-Québécois n'est, à son avis, que superficiel⁹⁴ – « Ce qui les différencie : uniquement la couleur de la peau et le continent d'origine⁹⁵ » –, les expériences de ces deux groupes seraient et auraient été similaires. De là la possibilité de développer une position subjective commune. Selon David Austin, cette conception dérive du « mythe d'une société non racialisée, sans passé colonial⁹⁶ » : d'une lecture de l'histoire selon laquelle les communautés noires du Québec n'eurent jamais vécu quelconque

⁹⁰ Gaston Miron, « Lettre du 21 février 1956 à Claude Haeffely », Gaston Miron et Claude Haeffely, *À bout portant. Correspondance 1954-1965*, Bibliothèque québécoise, 2007, p. 58; je souligne.

⁹¹ La compréhension qu'aura Vallières des oppressions et des rapports de pouvoir (et particulièrement du racisme anti-autochtone et du sexisme) changera au fil des années. Dans ses écrits plus tardifs, il en viendra notamment à considérer avec plus de finesse et de justesse la particularité du colonialisme à l'endroit des Premiers Peuples. Cf. Sean Mills, *Contester l'Empire*, p. 255; Dalie Giroux, *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*, Mémoire d'encrier, 2020; Daniel Samson-Legault, *Dissident. Pierres Vallières (1938-1998). Au-delà de Nègres blancs d'Amérique*, Québec Amérique, 2018.

⁹² David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs*, p. 100.

⁹³ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Éditions Parti pris, 1974, p. 26.

⁹⁴ D'ailleurs, il en ira de même pour les autochtones : Vallières utilise le qualificatif « autochtone » par contraste avec celui d'« étranger » et désigne donc ainsi la minorité franco-québécoise conquise et territorialisée, résistant à des étrangers conquérants et colonisateurs. Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, p. 61 et p. 339.

Le Front de libération du Québec, dans son manifeste, parlera lui aussi d'esclaves et de « natives » pour qualifier les franco-Québécois.

⁹⁵ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, p. 26.

⁹⁶ David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs*, p. 103.

oppression marquée et spécifique, et selon laquelle l'histoire nationale se résumerait au « grand récit d'une petite conquête et d'une coexistence pacifique avec les peuples autochtones avant la victoire de l'Angleterre⁹⁷ ».

En plus de dénoncer la compréhension de l'histoire autorisant une telle lecture qui nie un passé esclavagiste et un passé/présent colonial spécifiquement québécois, Austin souligne tout le paradoxe d'une telle analyse reposant sur une indistinction entre les trajectoires noire et franco-québécoise et débouchant sur la possibilité d'un plan de perception et d'un devenir similaires. Car au moment même où ce mouvement de noircissement participe à nier la singularité du racisme anti-noir, des mouvements noirs essaient à Montréal pour lutter de manière ciblée et précise contre cette oppression spécifique⁹⁸. Et, similairement, alors que les Franco-Québécois (à tout le moins ceux des classes populaires) sont absous de toute implication colonialiste, les mouvements d'affirmation et d'émancipation autochtones s'organisent et engagent des luttes déterminantes contrastant fortement avec ce récit national émergent⁹⁹.

Ainsi, dans le processus de devenir qui se profile ici, c'est de surcodage et d'invisibilisation qu'il est avant tout question. En opérant une ouverture radicale de la notion de n****, la trajectoire nationaliste place sur un même plan toutes les personnes opprimées en Amérique du Nord. Pourtant, c'est l'homme blanc qui deviendra l'entité centrale de cette figure collective, reléguant aux marges (ou à l'extérieur de ces marges) les altérités colonisées (autochtones, noires, racisées, féminines...). On est bien là en présence d'une alliance forcée participant moins d'une émancipation collective que d'une reproduction insidieuse des dynamiques d'oppression et d'invisibilisation.

Notons finalement que ce fragment donne à penser que le processus subjectif affectant le Québec ne peut être réduit qu'à son rapport au dualisme

⁹⁷ Ibid., p. 76.

⁹⁸ Ibid., p. 102.

⁹⁹ Audra Simpson, *To the Reserve and Back Again: Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation*, thèse de doctorat, Université McGill, 2003, p. 83-88; Vine Deloria Jr., *God is Red. A Native View of Religion*, Fulcrum Publishing, 2003, p. 1-20.

colonisateur/colonisé : ne (dé)liant pas que ces deux figures, il s'ouvre bien évidemment à une multitude d'autres rapports devant être pris en compte dans toute analyse critique du colonialisme de peuplement. Ce qu'écrit Iyko Day à propos du cas états-unien s'applique ainsi au Québec : « the logic of antiblackness complicates a settler colonial binary framed around a central Indigenous/settler opposition¹⁰⁰ ». Ainsi, si ce dualisme reste nécessaire politiquement, éthiquement et stratégiquement – j'y reviens dans le prochain chapitre –, il paraît tout de même insuffisant et ne doit pas mener à une vision réductionniste de la situation coloniale. Comme le souligne Glen Coulthard, « the colonial relation should not be understood as a primary locus or “base” from which these other forms of oppression flow, but rather as the inherited background field within which market, racist, patriarchal, and state relations *converge* to facilitate a certain power effect¹⁰¹ ».

Mouvement second : le devenir-indien des colons

Nous avons été envahis par une race déguisée en humains, et nous découvrons qu'ils ont gagné : nous sommes eux. Ou alors y aurait-il deux espèces d'humains, comme le suggère [Bruno] Latour? L'une alien, extraterrestre, et l'autre indigène? Peut-être serait-ce toute l'espèce, dans sa totalité, qui serait partagée en deux, l'extraterrestre cohabitant avec l'indigène dans un même corps : un léger décalage de sensibilité nous a fait percevoir cette auto-colonisation. Nous serions, ainsi, tous des indigènes, c'est-à-dire des Terriens, Indiens envahis par les Européens, les « Humains »; nous tous, y compris, bien sûr, les Européens (ils furent l'un des premiers peuples terriens à être envahis).

Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, *L'arrêt de monde*¹⁰²

Durant les mois précédant le solstice d'hiver 2012, les prédictions de fin du monde – ou de réorganisation cosmique majeure – ont atteint une dimension virale exponentielle¹⁰³. C'est que selon plusieurs interprétations erronées, cette date eut

¹⁰⁰ Iyko Day, « Being or Nothingness: Indigeneity, Antiblackness, and Settler Colonial Critique », *Critical Ethnic Studies*, vol. 1, n° 2, 2015, p. 103.

¹⁰¹ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 15.

¹⁰² Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », p. 323.

¹⁰³ Kevin A. Whitesides, « 2012 Millennialism Becomes Conspiracist Teleology. Overlapping Alternatives in the Late Twentieth Century Cultic Milieu », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 19, n° 2, 2015, p. 30-48.

marqué la fin du calendrier maya, et donc, la fin du monde¹⁰⁴. Profitant de l'écho médiatique retentissant suscité par ce non-événement, l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro et la philosophe Déborah Danowski livrèrent une première version de leur essai *L'arrêt de monde*, qui dans sa version papier circula par la suite abondamment. Dans celui-ci, sont convoqués divers narratifs eschatologiques qui, abordés comme des « des expériences de pensée sur le tournant de l'aventure anthropologique occidentale vers le déclin¹⁰⁵ », permettent de figurer des brèches mythiques et métaphysiques porteuses d'horizons émancipateurs. Y sont aussi évalués, de manière critique, divers courants ou thématiques fort en vogue au sein du complexe industriel académique : retour de/à la terre, Anthropocène, réalisme spéculatif, accélérationnisme, post/trans-humanisme, etc. Mobilisant le perspectivisme indigène et la nécessité d'un ralentissement existentiel, Viveiros de Castro et Danowski bouclent leur essai avec une analyse critique du topos – n'étant pas l'apanage d'une quelconque orientation politique – selon lequel tout mouvement régressif (revenir à, limiter, descendre) fut chimérique, impensable, et digne d'un « folklore politique¹⁰⁶ ».

Toute chose qui rappelle un mouvement vers une suffisance intensive de monde (plutôt qu'un dépassement épique de « limites » à la recherche d'un super-monde) est très vite accusée de localisme naïf, de primitivisme, d'irrationalisme, de mauvaise conscience, de sentiment de culpabilité, voire d'être une expression de tendances fascisantes. [...] Il n'est possible (et souhaitable) à un individu (ou à une communauté) que de ne plus être Indien, de « devenir » civilisé; il lui est impossible (et répulsif) de *redevenir* Indien. Peut-être le scandale des puissants a-t-il sa raison d'être : peut-être est-il impossible de redevenir *historiquement* Indien¹⁰⁷, autrement dit, de

¹⁰⁴ La date marque plutôt la fin du 13^e b'ak'tun et le début d'un nouveau cycle du compte long du calendrier maya. Voir : Robert K. Sitler, « The 2012 Phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 9, n° 3, 2006, p. 24-38.

¹⁰⁵ Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », p. 224.

¹⁰⁶ L'expression est utilisée par Williams et Srnicek dans leur *Manifeste accélérationniste*. Dans celui-ci, on trouve une forte critique contre cette trajectoire régressive qui liquiderait « les gains du capitalisme tardif ». Alex Williams et Nick Srnicek, « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, vol. 2, n° 56, 2014, p. 23-35.

¹⁰⁷ Deleuze et Guattari écrivent, de manière fortement apparentée : « D'abord il ne s'agit jamais d'un retour à... Il ne s'agit pas de "revenir" aux sémiotiques présignifiantes et présubjectives des primitifs. Nous échouons toujours à faire le Nègre ou l'Indien, même le Chinois, et ce n'est pas un voyage dans

« revenir en arrière dans le temps »; mais il est tout à fait possible, c'est même nécessaire de *devenir* Indien, *ne pas cesser de re-devenir* Indien¹⁰⁸.

Ici, ce n'est bien sûr pas à « jouer l'Indien¹⁰⁹ » que les auteur et autrice nous appellent. Pas question d'appropriation raciale ou culturelle, et encore moins d'une reconnaissance d'une condition métisse ou hybride généralisée sur Abya Yala¹¹⁰ – un énième *nous sommes toutes métissées/indigènes*. D'une part, ils cherchent plutôt à nous faire percevoir la force (pré)figurative des cosmologies et rapports territoriaux des peuples autochtones, dépositaires et porteurs « de la survie du futur¹¹¹ ». De l'autre, on comprend – et l'exergue de cette section, tiré du même texte, va dans ce sens – qu'ils tentent d'appréhender de manière intensive la séparation indigène/non-indigène (indien-terrien/colon-humain) : c'est-à-dire, de la suivre au sein même des corps, et non plus entre ceux-ci (comme marqueur extensif clivant). Quand ils déclarent que « [n]ous serions, ainsi, tous des indigènes », c'est donc à une indigénéité affective qu'ils réfèrent, et non à une indigénéité formelle ou anthropologique, bien que les deux s'inscrivent pour eux dans un continuum.

Cette proposition est développée plus finement par Viveiros de Castro dans un texte datant de 2006 et une allocution publique prononcée en 2016. Dans le premier, intitulé *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é* (qu'on peut traduire par « Au Brésil, tout le monde est Indien, sauf qui ne l'est pas »), il spécifie que le rôle de l'anthropologue n'est pas de statuer *qui* est autochtone et qui ne l'est pas : de s'arroger le rôle de juge ou de « distributeurs autorisés de l'identité (l'État)¹¹² ». Tout

les mers du Sud, si dures soient les conditions, qui nous fera passer le mur, sortir du trou ou perdre le visage. Jamais nous ne pourrons nous refaire une tête et un corps primitifs, une tête humaine, spirituelle et sans visage. Au contraire, ce sera un moyen de refaire des photos, de rebondir sur le mur, on y trouvera toujours des reterritorialisations [...]. » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 231.

¹⁰⁸ Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », p. 337-338.

¹⁰⁹ Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor ».

¹¹⁰ Abya Yala est une expression mobilisée par les Kunas – peuple indigène du Panama – pour référer aux Amériques. L'emploi du terme s'est généralisé ces trente dernières années.

¹¹¹ Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », p. 339.

¹¹² « distribuidores autorizados de identidade (o Estado) » : Eduardo Viveiros de Castro, « No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é », *Povos Indígenas no Brasil*, 2006, https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

en reconnaissant la préoccupation que peuvent avoir les Premiers Peuples par rapport au fait que si n'importe qui puisse être « Indien », le terme en vienne à perdre tout son sens (et par là, sa portée éthique et politique), il explique ressentir un certain malaise devant les questions d'authenticité qui en découlent. Car l'authenticité, explique-t-il, est une « invention » de la métaphysique occidentale; elle constitue un de ses socles. Les rapports à la pureté et au fondement qu'elle présuppose – donc au verbe être, souligne Viveiros de Castro dans un passage qui rappelle la polarité être-arbre/devenir-rhizome développée par Deleuze et Guattari¹¹³ – lui octroient une fonction « monarchique » et transcendante déterminante au sein de « l'on-théo-anthropologie des Blancs ».

Cela l'amène à renverser la question : « Le problème est de savoir qui n'est pas un Indien¹¹⁴. » Explicitant cependant trouver « stupide » le principe relativiste selon lequel puisse être Indien qui le désire, il souligne le rapport collectif de la désignation, ainsi que la nécessité d'être reconnu comme tel par une communauté autochtone, tout en finissant par rappeler l'idée première du texte : « ici tout le monde est Indien, sauf ceux qui ne le sont pas¹¹⁵ ». Ainsi, malgré sa sensibilité face aux enjeux que l'on pourrait qualifier de culturels et d'identitaires, on comprend qu'il juge nécessaire d'élargir l'acception classique et anthropologique du terme « Indien ». Se dégage ainsi une première couche conceptuelle, laquelle implique une continuité culturelle et territoriale avec les communautés précoloniales; puis une seconde, qui renvoie à des critères intensifs propres à la théorie du minoritaire développée par Deleuze et Guattari¹¹⁶. Selon cette deuxième acception, sont considérées « Indiennes » toutes

¹¹³ « Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe "être", mais le rhizome a pour tissu la conjonction "et... et... et...". Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être. Où allez-vous? d'où partez-vous? où voulez-vous en venir? sont des questions bien inutiles. Faire table rase, partir ou repartir à zéro, chercher un commencement, ou un fondement, impliquent une fausse conception du voyage et du mouvement (méthodique, pédagogique, initiatique, symbolique...). » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 36.

¹¹⁴ « O problema é quem não é índio. » Eduardo Viveiros de Castro, « No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é », en ligne.

¹¹⁵ « aqui todo mundo é índio, exceto quem não é » : *ibid.*

¹¹⁶ Cette théorie est étudiée dans le chapitre suivant.

celles étant « le produit d'une histoire, une histoire qui est l'histoire d'un travail systématique de destruction culturelle, de sujétion politique, d'"exclusion sociale" (ou pire, d'"inclusion sociale"), travail qui est proprement interminable¹¹⁷ ».

C'est dans la conférence de 2016 « Os Involuntários da Pátria » (« Les involontaires de la patrie ») que Viveiros de Castro ébauche cette problématique et rajoute une troisième couche au terme « indien ». Soulignons qu'il commence toutefois par distinguer les termes citoyen, indien et indigène. Il explique que le premier témoigne d'un assujettissement volontaire ou non à un État transcendant : être un citoyen, « c'est penser, agir, et se considérer (et peut-être être considéré) [...] comme une personne définie, enregistrée, surveillée, contrôlée, assistée – en somme pesée, comptée et mesurée par un État-nation territorial¹¹⁸ ». Rappelant la racine latine du terme indigène, il explique que celui-ci ne s'inscrit pas dans un rapport identitaire, mais implique une relation vitale et première au territoire ou au milieu de vie. « L'indigène regarde vers le bas, écrit-il, vers la Terre dont il est immanent; il tire sa force du sol. Le citoyen regarde vers le haut, vers l'Esprit incarné sous la forme d'un État transcendant; il reçoit ses droits d'en haut¹¹⁹. » Dans ce sens, l'État agit comme machine de désindigénisation en dépossédant les individus et communautés de leur rapports vitaux et reproductifs au territoire, en désarticulant leur appartenance à la terre pour en faire des propriétaires¹²⁰, et en s'inscrivant comme médiateur premier et incontournable. Si ce processus est évidemment formellement complété (bien que toujours en cours et incessamment reconduit) pour les citoyens blancs, il frappe de manière très actuelle les communautés autochtones du Brésil : « La terre est le corps des indiens, les indiens font partie du corps de la Terre. La relation entre terre et corps est cruciale. La séparation entre la communauté et la terre a pour revers, pour ombre,

¹¹⁷ Ce passage est traduit par Julien Pallotta et cité dans la postface qu'il signe de l'ouvrage de Viveiros de Castro : Viveiros de Castro, cité et traduit par Julien Pallotta, « Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brazil », dans Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Éditions Dehors, 2019, p. 143.

¹¹⁸ Eduardo Viveiros de Castro, « Les involontaires de la patrie », *Multitudes*, vol. 4, n° 69, 2017, p. 124.

¹¹⁹ Ibid., p. 125.

¹²⁰ « Appartenir à la terre, au lieu d'être propriétaire d'elle, est ce qui définit l'indigène. » Ibid., p. 125. Si l'on aura évidemment entendu d'innombrables versions de cet adage, son caractère éculé n'enlève toutefois rien à sa force première, à mon sens.

la séparation entre les personnes et leurs corps, autre opération indispensable exécutée par l'État pour créer des populations administrées¹²¹. » La troisième acception qu'il insuffle au terme « indien » renvoie donc à un nous : nous qui « nous sentons comme les indiens »; ce nous constitué « d'Involontaires de la Patrie » et refusant ces gouvernances et États qui ne peuvent les représenter dignement; nous qui, conjurant la médiation étatique, *revenons à la terre et au territoire*. « Jamais personne ne les a représentés, ceux qui se sentent indigènes. Seuls nous-mêmes pouvons nous représenter ou peut-être, seuls nous pouvons dire que nous représentons la terre – cette terre. Non pas "notre terre", mais la terre d'où nous sommes, de qui nous sommes¹²². » C'est ici que résonne pleinement le titre du texte précité de Viveiros de Castro (*tout le monde est indien, sauf qui ne l'est pas*), puisque selon la troisième strate du concept « Indien », celui-ci « devient le signifiant vide de la désidentification¹²³ »; de tout citoyen *se sentant* davantage indigène que citoyen. Ainsi, il renvoie moins à un nous extensif (des individus concrets, entrant dans des dynamiques cohésives ou dispersives) qu'intensif : c'est-à-dire à des tendances affectives traversant des corps, des potentialités sensibles de déprise et de fuite d'avec les appareils de capture étatiques et représentatifs, potentialités à même de catalyser et d'intensifier des résistances créatrices.

Pour résumer, les trois strates qui se dégagent des textes survolés¹²⁴ permettent d'approcher le terme « Indien » selon un niveau de concrétude et d'abstraction relatif. La première réfère ainsi au plus concret (des communautés autochtones, entretenant une continuité spirituelle, culturelle et territoriale précoloniale¹²⁵), la seconde à un

¹²¹ Ibid., p. 127.

¹²² Ibid., p. 128.

¹²³ Julien Pallotta, « Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », p. 147-148.

¹²⁴ Julien Pallotta parle lui aussi de trois couches du signifiant « Indien » chez Viveiros de Castro. Julien Pallotta, « Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », p. 111-150.

¹²⁵ Cette conception résonne avec l'insistance que Taiaiake Alfred porte sur la dimension intrinsèquement collective de l'autochtonie : « ce qui rend un individu "autochtone", c'est sa situation dans une communauté. En fait, il est impossible de comprendre une réalité autochtone en se centrant sur des individus ou des aspects distincts de la culture en dehors du contexte communautaire. Quel que soit le degré de connaissance et d'enracinement d'un individu, il est impossible d'être véritablement autochtone sans le soutien, l'inspiration, la réprobation et le stress d'une communauté

niveau intermédiaire (les minorités dépossédées de leur puissance reproductive ou de leur territoire vital¹²⁶) et la troisième au plus abstrait (le devenir mineur, ou quelque chose comme la « figure universelle de la conscience minoritaire¹²⁷ », pour emprunter les termes de Deleuze et Guattari, dont la pensée informe explicitement la conceptualisation de Viveiros de Castro¹²⁸). Cette « proposition d'indigénisation¹²⁹ » s'active donc au travers d'un continuum, où le devenir mineur apparaît informé par les autres strates, mais offre une ligne de fuite à la portée de tout le monde – tout le monde renvoyant moins à une généralité creuse qu'à une potentialité infinie : tout le monde dans le sens de *n'importe qui*¹³⁰.

Maintenant, cette compréhension *fait du sens* : elle permet notamment d'éviter tout essentialisme pour plutôt mettre en valeur un plan programmatique¹³¹ des dimensions circulatoires et multiples de l'affect et de la production subjective. S'en dégage ce que l'on aura appelé une indigénéité affective : un processus équivoque visant, d'une part, une autonomisation vis-à-vis des forces de capture extractives du médiateur-État et, de l'autre, un *retour à la terre et au territoire*¹³² – les deux voies de ce processus se conjuguant potentiellement puisque l'autonomisation put bien

comme réalité. » Taiaiake Alfred, *Paix, pouvoir et droiture. Un manifeste autochtone*, Éditions Hannerorak, 2014, p. 29.

¹²⁶ L'anthropologue Claude Lévi-Strauss aura lui-aussi pointé cette condition, la généralisant toutefois bien davantage que Viveiros de Castro : « Expropriés de notre culture, dépouillés des valeurs dont nous étions épris – pureté de l'eau et de l'air, grâces de la nature, diversité des espèces animales et végétales – *tous indiens désormais*, nous sommes en train de faire de nous-mêmes ce que nous avons fait d'eux. » *Saudades do Brasil*, Plon, 1994, p. 19; je souligne.

¹²⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 134.

¹²⁸ Si cette affinité avec la pensée de Deleuze et Guattari transparaît dans les textes ici travaillés, c'est dans l'ouvrage majeur de l'anthropologue, *Métaphysiques cannibales*, qu'elle se déploie pleinement : Viveiros de Castro y parle d'ailleurs d'un « devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari » qui sert d'inspiration forte à sa notion clé de multinaturalisme. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 61.

¹²⁹ Julien Pallotta, « Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », p. 150.

¹³⁰ J'ai entendu cette affirmation à de nombreuses reprises, dont lors d'une discussion publique avec Dalie Giroux.

¹³¹ *Plan programmatique* car il ne s'agira pas que de nommer, d'identifier, mais aussi de faire advenir : de favoriser les conditions pour que s'actualise cette indigénéité affective virtuelle.

¹³² Le chapitre ultime travaille cette dimension. Faudra-t-il parler de retour, d'ancrage, d'atterrissage, ou plutôt de syntonie ou de sensibilisation aux rythmes telluriques – d'une immanence (au) tellurique? Et quelle est l'importance des concepts choisis ici? Quel rapport entre ceux-ci et les gestes et usages qui sont ou doivent devenir habituels et communs?

évidemment s'actualiser notamment par ce retour à la terre. Cette compréhension fonctionne, donc, en ce qu'elle permet d'aller au plus abstrait pour appréhender la virtualité fugace évacuée par des modèles statiques et empiristes, modèles d'ailleurs souvent critiqués en ce qu'ils cadrent trop étroitement la complexité du réel ou postulent d'emblée ce qu'ils devraient servir à comprendre ou étudier¹³³. Elle fait du sens puisqu'elle préfigure une alliance intensive, contre-naturelle et cosmolitique; une alliance qui ne soit pas extensive, culturelle ou sociopolitique¹³⁴. Une alliance – un devenir-ensemble contre-étatique – qui ne soit en somme pas basée sur des rapports de filiation ou d'identité, ni sur une concaténation de corps individuels, mais sur une désidentification totale – y compris d'avec soi-même – et une intensification affective branchée sur une force tellurique immanente. *Que nous (re)devenions toutes « Indiennes » : que nous tirions notre force du sol, et que cette condition commune serve de trame aux alliances créatrices et factieuses à venir*¹³⁵.

Cette proposition fait du sens, disions-nous. Elle fonctionne, d'autant plus qu'elle entre en résonance fertile avec bon nombre de théorisations critiques radicales et révolutionnaires. Mais elle accroche et reste à mon sens problématique à plusieurs égards : pour reprendre les propos de James Baldwin cités plus haut, je ne voudrais pas être dans les souliers de l'intellectuel allant expliquer cette compréhension du devenir-indien devant un mouvement de blocus autochtone, entre autres lieux bouillants de la résurgence¹³⁶ en cours.

¹³³ Voir à ce sujet l'introduction de *Parables for the Virtual* de Brian Massumi. Commentant et prolongeant la pensée de Gilles Deleuze, Massumi écrit notamment : « the problem with the dominant models in cultural and literary theory is not that they are too abstract to grasp the concreteness of the real. The problem is that they are not abstract enough to grasp the real incorporeality of the concrete. » Brian Massumi, *Parables for the Virtual*, p. 5.

¹³⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 136.

¹³⁵ Je résume ici, en paraphrasant, cette proposition d'un « devenir-indien ». Notons une fois de plus à quel point cette proposition est profondément influencée par la pensée de Deleuze et Guattari, pour qui l'enjeu philosophique primordial se rapporte à la constitution d'une philosophie de la terre (« tout penser à partir d'elle, sur elle, tout reconduire à un rapport avec la terre », commente David Lapoujade dans son ouvrage *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 44).

Tout cela sera approfondi dans le chapitre ultime de la thèse.

¹³⁶ Sur la résurgence autochtone, voir les écrits de Glen Coulthard, Leanne Betasamosake Simpson ou Audra Simpson cités dans cette thèse.

Les raisons de ce malaise sont multiples. D'abord, on doit rappeler à quel point la mythification du potentiel transformateur des territoires (considérés comme) vierges, naturels ou sauvages et l'indigénisation du colon entrent dans une conjonction ayant façonné toute la trajectoire coloniale nord-américaine¹³⁷. Comme le souligne Hakim Bey dans son célèbre texte sur les zones d'autonomie temporaires, « the dream of "becoming an Indian" flows beneath myriad strands of American history, culture and consciousness¹³⁸ ». Certes, ce ne sont plus les territoires colonisés par les « pionniers » – tel que l'aura soutenu l'historien Frederick Jackson Turner dans sa célèbre théorie de la *frontier*¹³⁹ – qui incarnent la possibilité d'un renouveau et d'une régénération dans la conceptualisation de Viveiros de Castro. Mais n'empêche que l'association entre l'immanence tellurique et une mythification de la dimension anarchique associée au signifiant « Indien » reste maladroite tant elle table sur les mêmes associations et s'inscrit dans une certaine continuité avec les clichés les plus éculés et tenaces, comme on peut se le rappeler à la lecture de ce passage d'Hakim Bey.

The alchemical view of the New World associated it with *materia prima* or hyle, the "state of Nature," innocence and all-possibility ("Virgin-ia"), a chaos or inchoateness which the adept would transmute into "gold," that is, into spiritual perfection as well as material abundance. But *this alchemical vision is also informed in part by an actual fascination with the inchoate, a sneaking sympathy for it, a feeling of yearning for its formless form which took the symbol of the "Indian" for its focus: "Man" in the state of nature, uncorrupted by "government"*¹⁴⁰.

Dans la conceptualisation développée par Viveiros de Castro, on retrouve cette association entre l'informe anarchique échappant à toute transcendance¹⁴¹ et le signifiant « Indien », association problématique tout spécialement en qu'elle accole à

¹³⁷ Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor ».

¹³⁸ Hakim Bey, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*, en ligne.

¹³⁹ Voir le cinquième chapitre.

¹⁴⁰ Hakim Bey, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*, en ligne; je souligne.

¹⁴¹ À ce sujet, voir le chapitre « Le plan d'immanence » : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 39-62.

cet « Indien » un rôle transitoire¹⁴² et compensatoire dont la fonction centrale est celle d'un leurre anarchisant et symbiotique au sein du processus d'émancipation du colon : « l'Indien » reste ici au service d'un narratif de (re)découverte (de soi) du colon en processus d'indigénisation/d'immanence tellurique¹⁴³. En ce sens, ce « devenir Indien » s'insère dans ce qu'Iyko Day nomme un anticapitalisme romantique : « what romantic anticapitalism offers is an ideological framework for settler colonialism to respond to economic and technological crises by imagining whiteness through indigenizing tropes of purity and organic connection to land that function to distort and deflect responsibility for capitalist modernity¹⁴⁴ ».

La deuxième raison de ce malaise découle de ce que je considère, chez Viveiros de Castro, comme une incapacité à développer une conceptualisation apte à appréhender l'amplitude de l'emprise coloniale au sein de la culture affective blanche. C'est que la colonisation étant avant tout structurelle *et* processuelle, on doit se rappeler que nos systèmes politiques et économiques, nos formes de sociabilité, nos référents culturels ou nos dispositions affectives sont tous – différenciellement certes – troublés par des logiques d'accumulation, d'extraction et de dépossession qui sont *à la fois* répressives *et* productives. C'est en ce sens que Glen Coulthard explique que l'on ne doit pas sous-estimer la dimension psycho-affective des structures et dispositifs coloniaux¹⁴⁵, ceux-ci ayant trop longuement et densément informé nos formes de vie – et donc le champ (colonial) de nos possibles – pour que l'on puisse si aisément et béatement envisager les fuir ou les refuser¹⁴⁶. C'est dans le même sens

¹⁴² La dimension transitoire du signe « Indien » a été développée par Jodi Byrd dans *The Transit of Empire* : « As a philosophical sign, the Indian is the transit, the field through which presignifying polyvocality is re/introduced into the signifying regime, and signs begin to proliferate through a series of becomings—becoming-animal, becoming-woman, becoming-Indian, becoming-multiplicity—that serves all regimes of signs. And the Indian is a ghost in the system, an errant or virus that disrupts the virtual flows by stopping them, redirecting them, or revealing them to be what they are and will have been all along: colonialist. » Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire. Indigenous Critiques of Colonialism*. University of Minnesota Press, 2011, p. 19.

¹⁴³ Cf. Sara Ahmed, *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, 2000, p. 123.

¹⁴⁴ Iyko Day, *Alien Capital: Asian Racialization and the Logic of Settler Colonial Capitalism*, Duke University Press, 2016, p. 36-37.

¹⁴⁵ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 152.

¹⁴⁶ C'est peut-être à ce moment qu'il faudrait aller davantage vers *L'Anti-Œdipe* pour approfondir comment, après plus de 400 ans d'alimentation de la production désirante coloniale, l'acte de

que va Bruno Cornellier, lorsqu'il écrit que « le privilège racial, l'arrogance souveraine et les divisions dessinées par de puissantes et indélébiles frontières raciales-coloniales constituent toujours les paradoxales conditions de possibilité¹⁴⁷ » des rapports colonisateurs/colonisés.

Conclusion : ruiner et (se) refuser

Si on déplace la focale du discours exceptionnaliste qu'entretiennent les franco-descendants à propos de leur trajectoire sociohistorique¹⁴⁸, et qu'on écoute les expériences et récits des Essipiunnuat, par exemple, on peut entendre parler d'un racisme trans-historique et profondément ancré; on apprend que « the aggression expressed towards 'Indians' is deeply related to Euroquébécois' cultural identity and plays a critical role in their sense of self¹⁴⁹ ». Bien que je ne vise pas à discréditer la potentialité des trajectoires politiques examinées précédemment, c'est donc en ce sens qu'il m'apparaît tout autant urgent et important de s'engager dans ce que Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay appellent « l'épreuve de la vérité¹⁵⁰ » : soit, dans le cas qui nous occupe, de comprendre non pas comment « devenir-indien », mais comment *nous sommes toujours colons*. Et pour cela, il importe de réfléchir de manière pressante aux diverses façons dont un « bon sens colonial¹⁵¹ » oriente nos habitudes ou schèmes affectifs et interprétatifs : comment un sentiment de certitude découlant

« devenir-indien » puisse s'avérer immensément épineux. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, 2015.

¹⁴⁷ Bruno Cornellier, *La « chose indienne » : Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale*, thèse de doctorat, Université Concordia, 2011, p. 261.

¹⁴⁸ Dans son ouvrage *Encounters on Contested Lands*, Julie Burelle explique comment l'inaptitude de la société québécoise à faire face à son passé colonial reconduit la domination coloniale dans le présent. J'aborde tout cela dans le chapitre suivant.

¹⁴⁹ Pierrot Ross-Tremblay, *Thou Shall Forget. Indigenous Sovereignty, Resistance and the Production of Cultural Oblivion in Canada*, The University of Chicago Press, 2019, p. 75.

¹⁵⁰ Nawel Hamidi et Pierrot Ross-Tremblay, « L'épreuve de la vérité : le Canada, les Premiers Peuples et l'esprit de 1867 », *Liberté*, n° 319, 2018, p. 12-14. Cf. Arthur Manuel et Grand Chef Ronald Derrickson, *The Reconciliation Manifesto. Recovering the Land, Rebuilding the Economy*, Lorimer, 2017, p. 56.

¹⁵¹ Je m'inspire de Mark Rifkin qui développe le concept de « settler common sense » : Mark Rifkin, *Settler Common Sense: Queerness and Everyday Colonialism in the American Renaissance*, University of Minnesota Press, 2014.

de relations coloniales instituées/institutionnalisées et d'un complexe affectif normalisant le privilège, le pouvoir et l'innocence du colon tient lieu d'un « phenomenological surround that serves as the animating context for nonnatives' engagement with the social environment¹⁵² ».

En ne se concentrant pas davantage sur les façons dont ce *gros bon sens colonial* peut limiter les possibles de l'indigénisation affective, on risque fort de participer à une reproduction modulatrice des dispositifs et affects qui normalisent la colonialité. Qui plus est, par une trop grande insistance sur indigénisation affective, on risque d'oblitérer les impératifs matériels de la décolonisation : c'est-à-dire « the more uncomfortable task of relinquishing stolen land¹⁵³ ». Ainsi, une démarche plus humble – terme dont l'étymologie renvoie à *une proximité de la terre et du sol*, ce qui s'avère intéressant et méritera certes d'être prolongé dans le chapitre final –; une démarche plus humble *et* radicale, donc, est à mon sens nécessaire. C'est que le « blues de la solidarité¹⁵⁴ » qui affecte les collectifs et les mouvements d'émancipation nord-occidentaux ne sera pas transcendé par une énième conceptualisation d'un plan commun, *censé* offrir les conditions de compréhension, de dialogue et d'action. Il s'effrite(ra) d'abord grâce à des luttes ponctuelles, imparfaites, mais engageant directement les questions de la différence et de l'incommensurabilité plutôt que les éludant ou les abstrayant dans une virtualité généralisante – ou dans un horizon révolutionnaire immanent, aussi attirant puisse-t-il être.

On aura compris qu'il ne s'agit pas ici de produire une critique générale ou abstraite de *la* désidentification ou *du* devenir. Nombreux sont les mouvements de contestation qui nous auront montré la puissance potentielle reliée à une déprise d'avec les logiques et affects de subjectivation propres aux gouvernementalités contemporaines; la nécessité, en somme, de refuser, davantage que de découvrir, qui

¹⁵² Ibid., p. xv.

¹⁵³ Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor ».

¹⁵⁴ Expression que mobilise Richard Iton pour expliquer comment l'inefficacité politique de la gauche américaine actuelle s'explique fondamentalement par son incapacité à comprendre l'importance et la centralité des enjeux raciaux. Richard Iton, *Solidarity Blues: Race, Culture, and the American Left*, The University of North Carolina Press, 2000.

nous sommes (par et pour le pouvoir)¹⁵⁵. Si je suis Andrea Smith quand elle écrit qu'une politique de la désidentification « often retrenches white, middle-class identity while disavowing it¹⁵⁶ », on doit du même souffle reconnaître les contributions et potentialités politiques d'une telle stratégie : propension à enrayer la pureté identitaire ou culturelle¹⁵⁷; puissance de politiques basées sur le bricolage ou la créativité; importance des alliances, etc. J'aurai pourtant voulu souligner qu'une stricte « éthique de la désidentification¹⁵⁸ » paraît trop souvent incapable de se montrer sensible, d'une part, à l'effectivité politique, stratégique ou affective que peuvent revêtir des affinités identitaires; et d'autre part, aux dimensions structurantes et excluantes du privilège. À revers, j'aimerais explorer dans le prochain chapitre les modalités identitaires et subjectives du colon franco-descendant, modalités à la fois niées-invisibilisées et itératives, en mettant notamment de l'avant les rapports à l'innocence, au privilège et à la maîtrise.

Avant d'y arriver, il convient de rappeler que la conception dominante des politiques identitaires comprend comme « identitaires » des trajectoires politiques non-blanches et non-masculines¹⁵⁹ : « Whiteness, Heterosexuality and Manhood are the main features of an identity politics that denounces similar but opposing identities as essentials and fundamentalists¹⁶⁰. » Des femmes racisées se réunissant et élaborant des compréhensions et actions politiques à partir de leurs expériences le feraient pour des raisons identitaires; des hommes blancs critiquant ces rassemblements fondés sur des particularismes et détaillant les raisons politiques ou ontologiques les amenant à rejeter cette voie s'aligneraient plutôt sur une éthique révolutionnaire. Eux verraient clair dans les apories et impossibilités des politiques identitaires; eux nous montreraient la voie à suivre vers la rupture et l'insurrection à venir. Toutes les

¹⁵⁵ À ce sujet, voir : Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », p. 308.

¹⁵⁶ Andrea Smith, « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism », p. 44.

¹⁵⁷ J'ajouterais un bémol ici : une politique de la désidentification peut évidemment glisser vers une posture de pureté et d'innocence.

¹⁵⁸ Jean-François Hamel, *Nous sommes tous la pègre*, p. 114.

¹⁵⁹ Ashley Jardina, *White Identity Politics*, Cambridge University Press, 2019, p. 6.

¹⁶⁰ Walter Mignolo, « *Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics* », *Niterói*, n° 22, 2007, p. 13.

sphères dominées par l'homme blanc neurotypique¹⁶¹ ne commencent ainsi qu'à peine à être comprises comme structurées autour d'une forme de politique identitaire. Comme l'écrit Charles Mills, tel le poisson qui ne voit pas l'eau dans laquelle il nage, les personnes blanches – et de surcroît les hommes blancs – ne constatent généralement pas la dimension intrinsèquement identitaire des sphères dans lesquelles elles baignent¹⁶². Le privilège a cette même dimension hydrique – ou atmosphérique – pour les colons que nous sommes devenus.

Pour conclure, insistons sur ce point : dans le contexte colonial qui est le nôtre, il me semble qu'une politique basée sur la désidentification ou le strict devenir ne soit donc pas *suffisante*. Frantz Fanon aura d'ailleurs rappelé qu'il est bien plus aisé de « proclamer qu'on rejette que de rejeter réellement¹⁶³ » : cela vaut tout autant, il me semble, pour les processus de désertion et de refus ici étudiés. L'approche dans laquelle je m'insère répond plutôt à une certaine urgence, celle d'explorer le malaise significatif¹⁶⁴ du franco-descendant quant à sa bonne part de colon; celle de s'engager dans une conversation parallèle visant à comprendre « who the "we" is who is colonizing¹⁶⁵ », ce qui revient à demander : comment le pouvoir *nous* travaille. Non pas dans le but de cristalliser notre identification au colon, mais dans le but de cerner nos modes de subjectivation, nos manières d'être-colon – *les leurres identificatoires, affectifs, subjectifs et matériels de la colonialité québécoise* –, et ce, afin d'éprouver ou d'intensifier des déprises. Non pas, donc, dans le but ultime de culpabiliser ou d'individualiser, mais avec un désir d'ébranler les récits et schèmes qui nous font croire que nous sommes tenus de maîtriser, d'occuper et de tuer pour vivre¹⁶⁶ – de

¹⁶¹ Erin Manning, qui pointe la pertinence de politiques affirmatives reposant sur un champ relationnel plus ouvert et non-circonscrit par des identifications, rappelle le fondement neurotypique de la société nord-occidentale. Voir, notamment : *The Minor Gesture*, Duke University Press, 2019.

¹⁶² « The fish does not see the water, and whites do not see the racial nature of a white polity because it is natural to them, the element in which they move. » Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, 1997, p. 76.

¹⁶³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, La Découverte, 2002, p. 209.

¹⁶⁴ Dalie Giroux m'aura fait découvrir cette expression de Robert Hébert.

¹⁶⁵ Emma Battell Lowman et Adam J. Barker, *Settler. Identity and Colonialism in 21st Century Canada*, Fernwood Publishing, 2015, p. 14.

¹⁶⁶ Dalie Giroux, à partir des travaux de Gertrude Stein, a travaillé sur l'impératif voulant qu'il faille *tuer pour vivre*, qu'elle comprend comme « une structure fondamentale de la culture impériale

coloniser pour nous décoloniser. Comme l'exprime fort habilement Dean Itsuji Saranillio : « learning how one is being used and then refusing to be used as such in a system of violence is a form of both radical affinity and self-care¹⁶⁷ ». Mais comme ce chapitre aura tenté de le démontrer, des appels performatifs à la désidentification et au devenir peuvent parfois entraver cette longue et radicale épreuve par laquelle nous devons passer. De toute évidence, on ne se défait pas de sa posture de colon comme d'un manteau dont on se dévêtirait à sa guise pour le ranger au sombre placard des rapports au monde mortifères : se dépendre d'un complexe affectif qui nous prend au corps, et qui en ce sens (in)forme notre devenir, qu'on le veuille ou non, cela demande temps, soin, écoute, attention, humilité, et patience – parole d'un impatient.

contemporaine – notre culture ». Dalie Giroux, « Sur cette idée qu'il faut tuer pour vivre. Notes sur un motif d'insomnie républicaine », *L'Inconvénient*, n° 69, 2017, p. 29.

On aura l'occasion de revenir là-dessus et d'aborder quelques thèmes connexes, dont : la violence étatique (conquérante et fondatrice) comprise comme corollaire de la mise en ordre; celle-ci, censément nécessaire afin que soit assurée la partition d'un monde insuffisant défini par le manque.

¹⁶⁷ Cité dans Sam Spady, « Reflections on Late Identity: In Conversation with Melanie J. Newton, Nirmala Erevelles, Kim TallBear, Rinaldo Walcott, and Dean Itsuji Saranillio », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 109.

CHAPITRE 4

Maître et innocent : un portrait du colon québécois

*the thing that most white people imagine that they can salvage
from the storm of life is really, in sum, their innocence*
James Baldwin

*The responsibility to clean up colonial debris, whether in popular
culture, historiography or in matters literary, lies first with the
colonizer. Colonizer sons and daughters need, even more than us,
to dismantle their colonial constructs.*
Emma LaRocque

La question centrale à l'exploration de laquelle ce chapitre est voué est toute simple : comment appréhender la présence franco-descendante sur le territoire habituellement compris comme québécois. Nous, qui nous sommes qualifiés de colons, puis de colonisées, avant de nous voir honnis du peu enviable statut de colonisateur, *qui sommes-nous?* Ce qui revient à demander : comment vivons-nous, comment nous comprenons-nous, et quels rapports tissons-nous avec les autres formes de vie que nous rencontrons et qui habitent ces territoires? C'est pourquoi j'ai

intitulé ce chapitre ainsi – faisant écho, bien évidemment, aux travaux d’Albert Memmi. Or, je ne peux trop souligner l’incomplétude de ma démarche, mon but n’étant évidemment pas de tracer *le* portrait du colon, mais d’en esquisser *un* portrait, permettant une coupe du réel, et devant être contrasté et surimposé à d’autres afin que se dégage ultimement quelque chose comme notre portrait collectif¹.

Cette ébauche, je l’ai d’abord tracée à partir d’une filature de quelques tendances dominantes du néonationalisme, période ayant fortement marqué la culture québécoise en ce qu’elle a vu émerger, soudainement et pour la masse, une compréhension de nous-mêmes en tant que colonisées. Bien qu’elle soit de plus en plus complexifiée, voire contestée, cette identification joue encore aujourd’hui un rôle affectif central permettant à la société franco-descendante de faire sens de son histoire, de sa présence et de son devenir sur ce territoire. J’entends arguer ici qu’en

¹ Un tel portrait devrait minimalement permettre, d’une part, de saisir comment l’islamophobie et, de manière plus large, la xénophobie ont servi de puissant ferment au nationalisme identitaire blanc et hétéropatriarcal (celui s’étant intensifié ces quinze dernières années, en venant à influencer fortement la trame politique institutionnelle et ayant réussi à ériger la « charte des valeurs québécoises » ou la « Loi sur la laïcité de l’État » – loi 21 – en projet de société). Il devrait d’autre part offrir une généalogie du racisme anti-Noir tout en mettant en évidence les divers dispositifs et stratégies qui ont permis à la collectivité franco-descendante de nier, effacer, éluder ou diminuer les dimensions locales et singulières de ce phénomène transhistorique planétaire.

Nombreuses sont les militantes et chercheuses offrant des réflexions et analyses fort pertinentes à ce sujet. Quant au premier élément soulevé, on peut notamment se référer à : Catherine Larochelle, « Petite histoire du nationalisme québécois et de ses racines orientalistes », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, Presses de l’Université Laval, 2020, p. 29-42; Leila Benhadjoudja et Leila Celis. « Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 – Pistes de réflexion », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme?*, p. 117-130; Vincent Romani, « La loi 21 québécoise et l’indicible mot en R – Réfuter le racisme pour mieux dominer », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme?*, p. 43-62; Dalie Giroux, « La question nationale et de la laïcité au Québec. Psychopolitique d’une intrication », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme?*, p. 13-27; Houda Asal, *Se dire arabe au Canada : un siècle d’histoire migratoire*, Presses de l’Université de Montréal, 2016; Leila Benhadjoudja, « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l’épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, 2017, p. 272-291.

Pour le deuxième élément soulevé, voir : David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs*; Émilie Nicolas, « Maîtres chez l’Autre »; Philippe Néméh-Nombré, « “Sauvage”, “esclave” et “Nègres blancs d’Amérique” : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois »; Robin Maynard, *Noires sous surveillance : esclavage, répression et violence d’État au Canada*, Mémoire d’encrier, 2018.

Finalement, pour une discussion croisée et intersectionnelle de ces deux problématiques, se référer aux travaux de Délice Mugabo, dont : « Geographies and Futurities of Being: Radical Black Activism in a Context of Anti-Black Islamophobia in 1990s Montreal », mémoire de maîtrise, Université Concordia, 2016.

nous (québécoises et québécois franco-descendants) appréhendant plutôt comme des colons (et ce, dans une perspective processuelle et non téléologique, c'est-à-dire en ne faisant pas de cette condition un stade ultime de notre trajectoire collective), peut-être pourrions-nous arpenter et complexifier plus adéquatement un certain malaise identitaire et territorial. Peut-être même que cela constitue une manière permettant de faire émerger quelques linéaments d'un plan de potentialités transversal pouvant ultimement déboucher sur de nouvelles formes de solidarités aptes à contrecarrer la fuite en avant productiviste, coloniale, capitaliste ou hétéropatriarcale. Au passage, nous aurons évidemment à voir comment le dualisme colonisateur-colonisé ne peut tout envelopper : comment, bien qu'utile en termes stratégiques et politiques, celui-ci ne puisse pas servir de schème heuristique nous permettant un dire vrai total, ontologique, sur la réalité de ce territoire. Car comme le souligne Alain Deneault, qui a lui-même esquissé un tel portrait du colon dans son ouvrage *La médiocratie* :

Le colon reste la figure négligée du récit colonial, il est celui dont Albert Memmi n'a pas fait le portrait. Coïncé entre le colonisateur, qui définit en fonction de ses intérêts le dessein colonial, et le colonisé, broyé par l'entreprise de pillage, voire d'extermination, que celui-là met en œuvre – en l'occurrence au Canada, d'une part, l'élite financière, industrielle et politique, d'autre part, les Amérindiens ruinés par sa présence – le colon apparaît comme *le strict agent du projet d'exploitation*².

Nous aurons à procéder lentement donc, afin de voir comment *nous sommes devenus colons*; dans le but, bien évidemment, de nous défaire de cette posture, de ce rapport au monde (mais sans s'illusionner quant à la durée, aux implications et aux efforts requis). Petit à petit, nous verrons de quelles manières les notions de privilège, d'innocence et de maîtrise ont acquis une dimension structurante vis-à-vis de l'ethos franco-descendant. Je tiens à souligner d'emblée que le but n'est pas principalement

² Alain Deneault, *La médiocratie*, Lux, 2015, p. 129-130. Du même auteur, on se référera aussi à *Bande de colons*.

Albert Memmi s'est prononcé sur le caractère particulier du fait colonial au « Canada français » : voir « Les Canadiens français sont-ils des colonisés? », dans Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre, suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés?*, Les Éditions l'Étincelle, 1972, p. 137-146.

de glisser, depuis là, vers une analyse culpabilisante – bien qu’une telle démarche ne me semble pas strictement inféconde. C’est que celle-ci impliquerait de départager les intentionnalités et d’individualiser le fardeau des torts et des fautes. Ce qui m’intéresse davantage est d’étudier comment la structuration de la situation coloniale locale – et comment les actes, gestes, paroles, émotions, affects qui auront participé d’une reproduction incessante de cette structure, *que le colon le veuille ou non*, car l’intention importe peu ici³ – et les tentatives du nationalisme révolutionnaire pour dépasser cette situation ont paradoxalement contribué au développement d’une part de colon chez le franco-descendant. J’aimerais qu’en cernant cette dimension vitale de notre trajectoire collective, nous puissions enfin cesser de considérer celle-ci comme excessivement déprimante *ou* exceptionnelle, et que nous assumions plutôt une responsabilité – *response-ability*, écrit Toni Morrison – à l’égard des ruptures – et non des compromis ou aménagements – *qui doivent venir* eu égard à la situation coloniale.

Les dualismes en colonie

Au sein des travaux critiques sur le colonialisme, les modalités du pouvoir comme celles de la résistance et de la révolte de même que, dans une plus large mesure, certes, les modalités d’existence, sont communément perçues – dans un contraste évident avec les discours du métissage ou de la désidentification explorés précédemment – comme corolaires d’une conception frontalière forte renvoyant dos à dos les sphères colonialistes et colonisées⁴. Dans *Les damnés de la terre*, Frantz

³ Albert Memmi – de manière un peu déterministe certes, mais d’un déterminisme à complexifier plus qu’à liquider – explique bien comment l’intention des colonisateurs importe peu : le rapport étant relationnel et structurel, que ceux-ci veuillent ou non assumer leur rôle est secondaire. « Les relations coloniales ne relèvent pas de la bonne volonté ou du geste individuel; elles existaient avant son [le colonisateur] arrivée ou sa naissance; qu’il les accepte ou les refuse ne les changera pas profondément; ce sont elles au contraire qui, comme toute institution, déterminent a priori sa place et celle du colonisé et, en définitive, leurs véritables rapports. » Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Gallimard, 1985, p. 61.

⁴ Patrick Wolfe, « Recuperating Binarism: a heretical introduction »; Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Routledge, 1995.

Fanon explique l'aspect foncièrement manichéen du colonialisme qui instaure une coupure franche entre deux régimes d'existence : « Le monde colonisé est un monde coupé en deux. La ligne de partage, la frontière en est indiquée par les casernes et les postes de police⁵. » Ici, c'est le cas algérien et de manière plus générale le colonialisme d'exploitation dont traite Fanon. La frontière y coupe un monde en deux parce qu'elle ne vise pas l'extinction de la population indigène, mais plutôt l'extraction et l'exploitation des corps et de leur travail, des denrées et ressources, au profit, fondamentalement, d'une puissance spatialement exogène (la métropole). Le colonialisme d'exploitation repose donc sur une domination claire, souvent justifiée grâce à des logiques raciales et culturelles; la frontière, dont Fanon constate l'actualisation par un agencement de dispositifs militaires, délimite ainsi deux sphères et instaure une relation tranchée et saillante⁶. Comme l'explique de son côté Albert Memmi, puisque le rapport colonisateur/colonisé permet une fructification, une valorisation, puisqu'il « crée le privilège⁷ » central à la vie du colonisateur, la frontière apparaît comme matrice fondamentale de la vie en colonie. Dès le départ, elle est non seulement *nécessaire*, puisque l'indistinction trouble et ralentit la dynamique unilatérale d'extraction des flux et ressources; mais elle est aussi productive des formes et rapports de subjectivité étanches inhérents à l'ordre colonial et à sa reproduction⁸. « Le mécanisme est quasi fatal, écrit Memmi : la situation coloniale fabrique des colonialistes, comme elle fabrique des colonisés⁹ ».

Au sein du champ d'études sur le colonialisme de peuplement (*settler colonial studies*), dont les travaux s'attardent principalement aux colonisations australienne, canadienne, états-unienne, israélienne et sud-africaine, la frontière, malgré sa modalité clivante apparentée, est pourtant conceptualisée comme se déployant de manière différente. Dans ses nombreux travaux sur le sujet, Patrick Wolfe explique

⁵ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 41.

⁶ Cf. Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a metaphor »; Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*, Palgrave Macmillan, 2010.

⁷ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*, p. 33.

⁸ Pour autant qu'elle soit franche, la frontière n'est évidemment pas strictement imperméable. Fanon s'attarde d'ailleurs à complexifier ce dualisme, tout en en réitérant la force structurante indéniable (cf. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p.138-141 notamment).

⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*, p. 77.

que le principe fondamental du colonialisme de peuplement est moins une exploitation des corps et ressources indigènes qu'une appropriation territoriale doublée d'un remplacement des populations. Dès lors, les communautés indigènes deviennent l'objet de techniques d'élimination et de déplacement, et moins d'exploitation au sens premier : leur présence en *terra nullius* est une anomalie à gérer plus qu'une source potentielle de valorisation¹⁰. Contrairement au colonialisme, qui assure une subjugation des populations indigènes par une récursivité constante d'un processus frontalier manichéen, le colonialisme de peuplement maintient une « logique d'élimination¹¹ » visant ultimement une dissolution du rapport colonisateur/colonisé (notamment dans la figure du citoyen) tout en usant et tirant paradoxalement profit de ce même rapport. Cette dynamique paradoxale par laquelle la frontière se perpétue tout en se supprimant est d'ailleurs déjà présente dans la conception paradigmatique du front pionnier – la *frontier thesis* de Turner¹².

Tout cela pour revenir au point de départ, en quelque sorte, soit sur le constat voulant que le dualisme colonisateur/colonisé fasse figure de couple central et, diront certains, inéluctable de la vie coloniale. On peut rappeler ici toute l'influence des travaux de Patrick Wolfe, qui aura à maintes reprises attesté du caractère indépassable de ce dualisme. C'est que pour lui, toute perspective plus processuelle ou fluide, toute tentative de surmonter, dépasser ou concevoir autrement le rapport colonisateur/colonisé se rendrait complice de la logique coloniale d'élimination¹³. Pour anticiper ce qui sera vu dans le prochain chapitre, je dirai simplement ici qu'une telle fluidité ne pourrait en somme qu'oblitérer les forces à la fois clivantes et assimilatrices/uniformisatrices qui sont en puissance dans l'habiter colonial. Ainsi, contre la tendance à la subsumption de l'indigénéité dans la citoyenneté – c'est-à-dire

¹⁰ Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Cassell, 1999; Patrick Wolfe, « Land, Labor, and Difference: Elementary Structures of Race », *The American Historical Review*, vol. 106, n° 3, 2001, p. 868-869.

¹¹ Patrick Wolfe, « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, vol. 8, n° 4, 2006, p. 387; cf. Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 4.

¹² Au risque de me répéter, ce point est exploré en détail dans le prochain chapitre.

¹³ Certes, on pourrait se demander s'il ne force pas la note un peu, notamment quand il écrit que « the post-structuralist indictment of binarism endorses colonial policy-making ». Patrick Wolfe, « Recuperating Binarism: a heretical introduction », p. 259.

son élimination –, il serait essentiel de recadrer incessamment notre appréhension de la vie coloniale au travers du dualisme colonisateur/colonisé. Pour Wolfe, nulle perméabilité n'est possible entre les deux termes de ce dualisme puisque la relation est structurelle : la compréhension du colonialisme et la lutte contre celui-ci obligent donc à résister à toute tentative visant à dépasser cette binarité.

Cette perspective, bien que remise en question par plusieurs chercheuses, fait toujours figure de paradigme prédominant, autant dans le milieu universitaire que militant. Andrea Smith, qui souligne l'effectivité ontologique, heuristique et politique du dualisme¹⁴, remarque pourtant que « our analysis of it is insufficient if not intersected with other logics of white supremacy¹⁵ ». On voit poindre là la nécessité, trop souvent éludée, d'appréhender de manière différenciée et située le rapport que des populations migrantes, réfugiées, ou héritières de la traite et de l'esclavage entretiennent avec la dimension structurelle du colonialisme de peuplement – la nécessité, donc, de croiser les analyses du colonialisme avec celles du capital, de la racisation ou de la blanchité. Pour Jodi Byrd, le dépassement de la binarité s'opère par l'ajout du concept d'*arrivant*, terme emprunté au poète Kamau Brathwaite afin d'évoquer les populations ayant « migré » – plus justement : dont la migration aura été corollaire d'un degré variable mais certain de violence – dans les Amériques dans le sillage¹⁶ des impérialismes et colonialismes nord-occidentaux. Il s'agit ainsi de restituer à l'appréhension de la réalité coloniale une finesse permettant de

¹⁴ Andrea Smith, « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism ».

¹⁵ Citée dans Iyko Day, *Alien Capital*, p. 19.

¹⁶ Deux textes parus en 2016 appréhendent le racisme anti-Noir et le colonialisme grâce à un usage fort engageant des images et métaphores reliées à la navigation ou à la mer : Christina Sharpe, *In the Wake. On Blackness and Being*, Duke University Press, 2016; Malcolm Ferdinand, *Penser l'écologie depuis le monde caribéen : enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)*, thèse de doctorat, Université Paris 7 Diderot, 2016.

Je cite un passage qu'on retrouve à la page 110 de la thèse de Ferdinand : « Au-delà de la poétique, je défends l'idée que cette manière de transporter des êtres humains au sein de ces espaces clos de la cale et de l'entrepont est fondamentale dans la compréhension de l'esclavage colonial aux Amériques. Outre la cruauté, la violence et la poétique nouvelle du navire négrier, celui-ci représenta également un mode de relation au monde et à l'autre. Il ne s'agit pas de s'interroger sur l'origine de cette idée mais de reconnaître ce fait que pendant plusieurs siècles, il fut devisé, admis et juger [sic] à propos d'être en relation avec l'autre, ou plus de traiter l'être humain, *en le mettant dans une cale*. Quels sont donc les principes philosophiques qui sous-tendent la relation à l'autre manifestée par cette mise en cale? ».

sonder « the complicities of colonialism and the possibilities for anticolonial action that emerge outside and beyond the Manichean allegories that define oppression¹⁷ ». Pareillement, Iyko Day propose de son côté le concept d'*alien* afin de clarifier les trajectoires des populations non-blanches et les intersections qui interviennent entre ces populations et les positions classiques : « The distinctions between alien and settler are by no means stable or fixed but are meant to emphasize the role of territorial entitlement that distinguish them¹⁸. » C'est pour elle une manière d'éviter une caractérisation essentielle qui balayerait l'aspect relationnel et différencié que les non-autochtones entretiennent avec le territoire, l'État ou le capital, tout en gardant au plus près l'inclination de l'état libéral multiculturel à intégrer différenciellement les formations arrivantes à la structure coloniale – en clair : la nécessité de cet état de fabriquer du colon.

Le dénominateur commun de ces tentatives réside dans la volonté d'affûter l'appareillage conceptuel, le tout afin d'offrir une compréhension critique et générale du colonialisme de peuplement permettant une cartographie des formes et forces qui concourent à sa reproduction et des chevauchements ou résonances qui existent entre ce régime de pouvoir et d'autres. Certes, une telle perspective est hautement nécessaire en ce qu'elle offre des outils permettant le développement d'une approche comparative visant à comprendre des réalités vécues et des rapports de pouvoir manifestes et intersectionnels s'inscrivant dans la durée longue. Pourtant, cette dimension excède les limites de la présente thèse et n'est donc abordée que de biais. En tentant d'appréhender certaines modalités particulières du colonialisme québécois grâce à un dualisme structurel enrichi d'une position médiatrice ou transitoire, plutôt que grâce à une triade ou une triangulation positionnelles et relationnelles, il ne s'agit donc pas de diminuer de quelconque façon la nécessité ou la pertinence de ces démarches-ci. Il s'agit de tenter parallèlement et autrement d'appréhender l'actualité coloniale franco-descendante, en insistant sur les paradoxes du nationalisme québécois, et en se donnant les moyens de prendre à

¹⁷ Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire*, p. xxxv.

¹⁸ Iyko Day, *Alien Capital*, p. 23-24.

revers l'auto-autochtonisation (par métissage ou identification aux colonisées) particulièrement intense au Québec. Je n'entends donc pas enrichir le couple colonisateur-colonisé d'une position tierce qui permettrait d'offrir un panorama adéquat des dynamiques raciales ou patriarcales inhérentes au colonialisme québécois. Ce panorama adéquat, à mon sens, est toujours à atteindre, notamment grâce à une superposition de divers plans de coupe; il ne peut certes jamais être achevé. Rejetant toute visée totalisante, je ne propose qu'un tel plan de coupe de la réalité coloniale : comme nulle analyse n'est suffisante en elle-même, celle-ci annonce d'emblée son incomplétude (et la nécessité d'être superposée, croisée, confrontée ou surimposée à d'autres). À cet égard, je suis d'avis que nous n'en sommes, en tant que formation collective, qu'aux balbutiements : nous peinons encore à nous concevoir autrement que comme des anciens colonisés – comme des victimes de l'histoire, qui auraient malgré tout réussi à *survivre*. L'historicité de notre devenir-colon et notre actualité coloniale nous sont à ce point étrangères que nous peinons à nous comprendre nous-mêmes comme produits, investis et traversés par la machine coloniale.

Émancipation à la sauce colon – ou coloniser pour se décoloniser

J'ai commencé ce chapitre en annonçant que j'allais esquisser un portrait du colon, c'est-à-dire : d'un côté, surexposer les tendances subjectives et affectives qui, participant d'une reproduction de la colonialité, se cristallisent dans un personnage conceptuel, le colon; puis, de l'autre, enchâsser celui-ci dans les forces structurelles qui le traversent et orientent ses conditions et possibilités. Après quelques détours, nous y voilà. Mais chemin faisant, une fois cette section écrite, en fait, j'ai réalisé que j'avais emprunté une voie quelque peu différente. En filant les discours nationalistes et révolutionnaires ayant fortement marqué la trame culturelle des décennies 1960 et 1970, je tente plus exactement de prendre à rebrousse-poil la construction du trope du Québécois colonisé, afin d'examiner *comment une figure du colon québécois émerge*

*dans la suture de la plaie coloniale*¹⁹ – plaie intenable dont les versants colonisateur et colonisé ont constitué l’horizon indépassable de la formation collective franco-descendante du Québec. Je procède de la sorte puisque, comme on le verra, même dans les tentatives les plus explicites visant à mettre en surbrillance le statut de colonisé du peuple québécois, on ne peut faire fi de la cristallisation progressive d’un rapport colonial avec les Premiers Peuples, le territoire et les formes de vie habitant celui-ci, rapport que l’ambivalence coloniale même semble intensifier. Là me semble un point central et critique du colonialisme québécois – de la culture québécoise – des soixante dernières années.

Revisiter nos rengaines : mélancolie de la survivance et naturalisation identitaire

Depuis les années 1960, le topos du Québécois colonisé a joué un rôle prépondérant et structurant : d’abord dans le but de lancer et de radicaliser un mouvement de décolonisation, puis désormais davantage comme clé de compréhension du passé. Le néonationalisme auquel ce topos est associé n’est pourtant pas le point culminant d’un processus croissant débouchant sur une prise de conscience du statut de colonisé. Les travaux historiographiques font plutôt état d’un constat tout autre, tel que le résume ici Michel Bock :

les nationalistes canadiens-français de la première moitié du XX^e siècle, en dépit de tout ce qui pouvait les diviser par ailleurs, s’étaient toujours et unanimement représenté le Québec comme une société certes *coloniale*, mais non *colonisée*, une société membre à part entière de la civilisation occidentale, judéo-chrétienne et d’origine européenne, comme un pays du « Nord », autrement dit²⁰.

Il ne faut donc pas assumer que la société canadienne-française, depuis la Conquête jusqu’à la vague néonationaliste, se soit considérée comme colonisée (ou à tout le moins, *que* comme colonisée). Il m’apparaît donc fondamental de démêler quelque

¹⁹ Dalie Giroux, à qui j’emprunte l’image, a exploré de son côté les hybridités langagières s’inscrivant dans cette suture dans *Parler en Amérique. Oralité, colonialisme, territoire*, Mémoire d’encrier, 2019.

²⁰ Michel Bock, « De l’anti-impérialisme à la décolonisation : la transformation paradigmatique du nationalisme québécois et la valeur symbolique de la Confédération canadienne (1917-1967) », *Histoire, économie & société*, n° 4, 2017, p. 30.

peu – insuffisamment certes – le récit national afin de mettre en évidence divers éléments qui permettent de poser l'équivoque coloniale dans sa complexité.

Après la Conquête de 1763, mais plus encore après la rébellion des Patriotes (1837-1838), le rapport Durham (1839) et l'Acte d'Union (1840), la société canadienne-française traversera une période de résistance qu'on eût cru propre à intensifier un nationalisme d'émancipation. L'historiographie fait pourtant état d'une certaine apathie sociale et politique – la période est qualifiée de survivance dans le roman national – dans laquelle plongeait la société canadienne-française, et ce, jusqu'à cette réémergence d'un militantisme nationaliste au milieu du siècle dernier²¹. Il est évidemment ardu de faire la part des choses entre, d'un côté, le vécu des populations franco-descendantes et leurs conceptions d'elles-mêmes et de leurs relations et, de l'autre, les représentations et discours britanniques (et ceux d'un pan de l'élite politico-économique canadienne-française) qui participeront à construire l'image, encore prégnante aujourd'hui, de cette collectivité apathique et rétrograde. On peut certes affirmer que le rapport Durham aura joué un rôle prépondérant dans la construction de cette image impériale. Dans celui-ci, le lord multipliera les observations et constats attestant d'une supposée supériorité de la « race anglaise ». Les institutions coloniales françaises, caractérisées par un despotisme et une désorganisation, auraient selon Durham été « propres à réprimer l'intelligence et la liberté dans la grande masse du peuple²² ». Maintenu dans une relation de dépendance et de vulnérabilité, la collectivité canadienne-française aurait ainsi été peu encline à cultiver des désirs d'éducation, de civilisation, de progrès et d'industrialisation : elle eut été engluée dans ses traditions, mœurs et usages traditionnels et passésistes, cherchant avant tout à les conserver. Ce « peuple sans

²¹ Caroline Desbiens, *Puissance nord : territoire, identité et culture de l'hydroélectricité au Québec*, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 100-101.

²² John George Lambton [Lord Durham], « Rapport de Lord Durham, haut-commissaire de Sa Majesté, etc., etc., sur les affaires de l'Amérique septentrionale britannique », *L'Ami du peuple, de l'ordre et des lois*, 1839, p. 13. Disponible en ligne : <http://www.canadiana.ca/view/oocihm.32373/2?r=0&s=1>

On ne peut s'empêcher d'attirer l'attention sur le double et cetera, de même que sur le nom du journal : autant de marques furtives qui nous en disent beaucoup sur le rapport que le pouvoir entretient avec lui-même – sur celui qu'il doit entretenir pour opérer. Quelques mots donc, quelques signes suffisent, et *l'événement total* fulgure, limpide comme du cristal.

instruction et stationnaire²³ » aurait donc vécu dans une certaine simplicité, une frugalité existentielle, l'empêchant d'exploiter pleinement les ressources du territoire. « La question est, écrit Durham en fin de rapport, quelle race doit vraisemblablement par la suite convertir en un pays habité et florissant le désert qui couvre maintenant les riches et vastes régions qui environnent les districts comparativement petits et resserrés où les Canadiens Français sont établis²⁴? » Évidemment, à cette question rhétorique – qui fait écho à la prétendue incompetence des peuples « non-civilisés » à faire fructifier la terre qui servit de justificatif colonial des États-Unis à l'Australie –, Durham offre une réponse sans équivoque : « il ne faut pas penser qu'il y ait aucune partie de ce continent où cette race [anglaise] ne pénétrera pas, et où elle ne prédominera pas, lorsqu'elle y aura pénétré²⁵ ». Pour les Canadiens français, la voie à suivre devenait tout indiquée : l'assimilation.

Dans les décennies suivant ce rapport, se cristallisera et, par le biais des autorités cléricales notamment, sera prêchée ce que l'anthropologue Marc-Adélar Tremblay a appelé une idéologie rurale. « Centré[e] sur la nécessité de la survie de la nation canadienne-française par la conservation de la foi catholique, de la langue française et des traditions du groupe dans un cadre de vie rurale agricole²⁶ », et, ajouterais-je, par une pression exercée sur les familles, et surtout sur les femmes, pour enfanter à répétition, cette conception mettra de l'avant la nécessité d'une « conquête du sol », d'une proximité à la terre afin notamment de contrer l'assimilation à l'empire anglais. Pour les autorités religieuses, « en restant près de la terre, les Canadiens pouvaient conserver leur foi et leur culture distinctes en dépit de l'occupation étrangère²⁷ ». Qui plus est, ainsi était assurée la mission civilisatrice et divine d'implantation en Amérique d'une nation francophone et catholique.

²³ Ibid., p. 15.

²⁴ Ibid., p. 175.

²⁵ Ibid., p. 176.

²⁶ Marc André Tremblay, « L'idéologie du Québec rural », *Travaux et communications*, vol. 1, 1973, p. 13. On peut retrouver une version électronique ici, dont la citation est tirée : http://classiques.uqac.ca/contemporains/tremblay_marc_adelard/ideologie_quebec_rural/ideologie_quebec_rural.pdf

²⁷ Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 107.

Contrairement à plusieurs idées souvent véhiculées à propos de ce paradigme de la survivance, cette période ne peut toutefois pas être définie *que* par une défense du passé, un repli sur soi, et une *survie*. Plutôt, la « survivance » sera caractérisée par une intensification de la colonisation et une certaine naturalisation du rapport entre la société canadienne-française et le territoire, phénomène qui verra la vallée laurentienne et les fronts pionniers acquérir une dimension ethnogénétique. De la décennie 1830 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, on assistera à « une ample expansion de l'écoumène dans toutes les directions²⁸ » avec la colonisation d'une douzaine de régions et un bond démographique (on passe, du début à la fin du 19^e siècle, de 200 000 à quelque 4 millions d'habitants, et ce, malgré un exode vers la Nouvelle-Angleterre de plus d'un million de Canadiens français entre 1840 et 1930). On voit donc dès cette époque s'établir une correspondance entre la survie et l'appropriation territoriale, entre survie et (re)colonisation donc²⁹; correspondance qui, comme on le verra subséquemment, servira de matrice aux entreprises coloniales subséquentes. Le célèbre curé Antoine Labelle, aussi sous-ministre de l'Agriculture et de la Colonisation de 1888 à 1891, sera un personnage clé de ce messianisme colonial dirigé vers des territoires considérés comme intacts, des territoires à (re)conquérir. Sa « lettre-programme », dans laquelle souligne-t-il se trouve « tout le secret de [s]a politique », témoigne des dimensions expansives, messianiques et exceptionnalistes de l'entreprise coloniale dont il se fera un héraut :

Nous les enfants du Nord, nous les fondateurs de ce futur empire de l'Amérique du Nord, nous les hommes désignés à renouveler en Amérique les faits glorieux et célèbres de la vieille France, nous qui devons conquérir sur les Philistins anglais cette terre de l'Amérique, par notre vigueur, notre fécondité, notre habileté et par ces secours d'en haut qui nous viennent si à propos pour réaliser ces grandes conceptions. Il est de notre intérêt de rester, aussi longtemps que possible, sujets de la Grande-Bretagne pour avoir le bénéfice de ses ambassadeurs, de ses armées, de sa marine, sans qu'il nous en coûte

²⁸ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Boréal, 2000, p. 106.

²⁹ « Pour assurer notre survie, on a tué ben des personnes. Leurs noms ne sont pas tous écrits dans les registres de la Couronne. Si j'ai le droit d'parler français? Du fond de mon cœur, des os de mon corps, va demander ça aux Iroquois. Pis profite-en, y en reste encore », lance Richard Desjardins sur l'album *Le trésor de la langue* de René Lussier (1989).

un sou, ce qui nous permet d'employer tout l'argent que nous ménageons par là à faire prospérer le Dominion. Un jour nous serons nation indépendante et cette nation sera gouvernée par les hommes qui l'ont fondée, par conséquent en partie ou en grande partie par les enfants illustres de la race française. Ce n'est pas tout, nos rapports avec la France vont devenir plus intimes. Le commerce va grandir progressivement entre les deux nations. L'immigration française va devenir ruisseau, rivière et fleuve dans les temps à venir et c'est alors que la revanche de Montcalm sera accomplie par la voie pacifique de la force native de la race française sans même brûler une cartouche. Ce sera la plus grande victoire que jamais nation ait accomplie : conquérir nos conquérants³⁰!

À la même époque, le genre littéraire des romans de la terre³¹ participera également de cette *production* d'une identité agriculturiste, territorialisée et raccordée à une mythification du terroir, qui sera considérée comme la clé de voûte permettant de conserver la justesse morale, l'équilibre familial et les valeurs fondatrices et singulières du peuple national. Plus qu'un simple « miroir fidèle de notre petit peuple³² », comme l'aura décrite l'abbé Casgrain, cette littérature idéalise de manière prescriptive les valeurs et traditions passéistes, condamnant la course effrénée vers l'industrialisation, le règne de la technique et les dynamiques de valorisation et d'accumulation capitalistes. Qui plus est, elle met couramment en scène une lutte à mener afin de préserver le sol de son appropriation par l'étranger³³. Ainsi, elle soulève une question majeure, souligne Caroline Desbiens : si le sol agit comme source identitaire et refuge des valeurs, assurant ainsi la reproduction et la cohésion sociales, qu'arrive-t-il lorsque ce même sol se voit capturé par des forces étrangères (anglaises, capitalistes, industrielles)? Si ce sol peut être modelé à la faveur de ces

³⁰ Cité dans Robert Laplante, « Du curé Labelle et de feu l'agriculturisme », *Recherches sociographiques*, vol. 28, n° 1, 1987, p. 78.

³¹ Genre fort influent des années 1840 à 1940, environ, comptant comme titres phares : *Les anciens Canadiens* (Philippe Aubert de Gaspé, 1863), *La terre paternelle* (Patrice Lacombe, 1846), *Jean Rivard, le défricheur* et *Jean Rivard, économiste* (Antoine Gérin-Lajoie, 1862 et 1864), *Maria Chapdelaine* (Louis Hémon, 1916) ou *Menaud, maître-draveur* (Félix-Antoine Savard, 1937). Caroline Desbiens souligne que dans plusieurs œuvres publiées vers la fin de cette période – que l'on pense à *Un homme et son péché* (Claude-Henri Gagnon, 1933) ou à *Le survenant* (Germaine Guèvremont, 1945) – une dimension critique à l'égard de cette idéalisation mythique du passé et du sol sera de plus en plus présente. Cf., Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 117-154.

³² Cité dans Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 121.

³³ *Ibid.*, p. 117-154.

dernières, quel devenir se profile pour une collectivité prétendant y trouver une matrice reproductive?

C'est peut-être dans *L'Appel de la race*, roman de l'abbé Lionel Groulx publié en 1922 et entretenant par ailleurs des visées thétiques marquées³⁴ que cette naturalisation de l'identité nationale atteindra un point culminant. Sa construction raciale essentialiste – distinguant les races anglophone et francophone – « s'appuie sur un déterminisme géographique dans lequel les constructions de la nature fonctionnent simultanément comme les constructions de l'ethnicité³⁵ ». Considérée comme lieu d'origine et de restauration, comme berceau identitaire, la nature rurale apparaît, plus que la mère biologique à laquelle elle est contrastée, comme la puissance maternelle première. « Le message sous-jacent de *L'Appel de la race* est que l'identité canadienne-française est une essence pouvant être récupérée, intacte, en retournant dans l'environnement qui est à l'origine de cette identité³⁶. » Desbiens lie cette idée au développement d'une conception de l'*homo quebecensis* – notion développée par le sociologue Marcel Rioux dans son ouvrage *Les Québécois* (1974) – comme ayant émergé d'une *niche* particulière : la ruralité, que celle-ci soit laurentienne ou, comme cela s'avérait de plus en plus fréquent à l'époque de Lionel Groulx, qu'elle soit celle des fronts pionniers³⁷.

³⁴ Groulx cumulera les observations explicites appelant à refuser la mixité raciale et le métissage, ou le « mélange des sangs » comme il l'écrira lui-même. Il intégrera à cet effet quelques passages de l'ouvrage *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* de Gustave Le Bon. Cf. Éléonore Bernier-Hamel, *Récits d'appartenance. Mémoire et identité dans la littérature québécoise*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2008, p. 32-34.

³⁵ Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 137.

³⁶ Ibid., p. 141.

³⁷ Bien que ces discours faisant état d'une société ruraliste cherchant à préserver ses valeurs et repères – en bref : à s'enraciner – s'avèrent certes utiles pour comprendre l'époque, ils doivent pourtant être contrastés aux dynamiques de déterritorialisation capitaliste qui traverseront concomitamment la société canadienne-française. En effet, de nombreux travaux ont montré comment autant la Nouvelle-France que le Bas-Canada et le Québec d'avant 1940 furent façonnés par les rationalités mercantiles. Se référer à : Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Plon, 1974; Normand Séguin, *La Conquête du sol au XIX^e siècle*, Boréal, 1977; Serge Courville, *Entre ville et campagne : l'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*, Presses de l'Université Laval, 1990.

Bien sûr, l'ère de l'hydroélectricité et la vague de construction de barrages dans le nord de la province impliqueront une intensification certaine de ces dynamiques, l'industrialisation et l'intégration aux flux du capital mondial devenant dorénavant un vecteur prépondérant de territorialisation et d'appropriation du territoire.

Tout cela permet de mettre en évidence plusieurs éléments. Avant tout, on peut noter que se dégage clairement de ce survol sommaire une forme de mélancolie de la survivance qui perdurera tout au long de l'histoire canadienne-française. Face au dilemme continu entre émancipation et assimilation, les nationalismes pré-1950 ne prôneront jamais une rupture nette. C'est qu'avant les décennies 1940-1950, on constate l'absence d'une véritable pensée radicale ou révolutionnaire au Québec³⁸. Comme l'explique le curé Labelle dans sa lettre-programme précitée, les Canadiens français eurent bien fait de rester assujettis le plus longtemps possible : la libération ne pouvant s'actualiser que dans une forme d'attentisme de la conservation mêlé d'un regret par rapport à ce qui sera inévitablement sacrifié et d'une réjouissance de pouvoir, par une proximité au sol, redevenir qui ils auraient dû demeurer. Cela rejoint le constat formulé par Fernand Dumont, qui avait reconnu dans l'ethos franco-descendant un sentiment d'infériorité structurant et une absence de moment fondateur, ethos que le néonationalisme tentera d'ailleurs d'élucider afin de s'en délester³⁹. Mais c'est peut-être par Hubert Aquin que ce tiraillement a été le plus finement envisagé. Dans son article marquant⁴⁰ intitulé *La fatigue culturelle du Canada français*, l'auteur et militant évoque « tous les corollaires psychologiques de la prise de conscience de cette situation minoritaire : l'auto-punition, le masochisme, l'auto-dévaluation, la "dépression", le manque d'enthousiasme et de vigueur, autant de sous-attitudes dépossédées que des anthropologues ont déjà baptisées de "fatigue

³⁸ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 63. Évidemment, il faut contraster à cela les expériences politiques plébiennes qui, s'incarnant dans des mobilisations ouvrières, des actions de sabotage ou des réappropriations des moyens de production, furent parsemées, mais certes plus fréquentes que ne le propose le roman national. On doit par ailleurs noter que, dès la fin du 19^e siècle, ce sont les communards français exilés et la communauté juive montréalaise qui diffuseront le plus massivement les idées anarchistes et socialistes. À ce sujet, on peut consulter l'ouvrage d'Israel Medresh intitulé *Le Montréal juif d'autrefois*, Septentrion, 2009.

³⁹ Cf. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, 1996; Jocelyn Maclure, « Récits et contre-récits identitaires au Québec », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société. Tome 2*, Québec Amérique, 2003, p. 45-64.

⁴⁰ Ce texte répond à un célèbre texte de Pierre Elliott Trudeau intitulé *La nouvelle trahison des clercs* (1962), texte dont l'argument principal est d'associer nationalisme, guerre et violence. Le texte d'Aquin a eu une influence importante dans le milieu intellectuel de l'époque, et est encore étudié aujourd'hui : il a d'ailleurs été un des éléments de discussion centraux lors du colloque « Hubert Aquin, cinq questions aux nationalistes d'aujourd'hui » organisé par Michel Lacombe et Jacques Beauchemin à l'UQAM en novembre 2006.

culturelle⁴¹ ». Pour Aquin, la tension survie-assimilation serait observable dans la soumission du Canada français aux élites coloniales ou religieuses; dans sa *fonctionnarisation*, son « intégration au système dont il est une fonction⁴² ». Pleinement tournée vers un désir de perpétuation, mais ne souhaitant pas *faire d'histoires* pour ne pas intensifier la dépossession, la société canadienne-française aurait donc été déchirée entre liberté et soumission. Aquin souligne bien ce point, qui résonne avec l'incitation précitée du curé Labelle à un assujettissement stratégique : les Canadiens français

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 dépendance⁴³.

Pour Aquin, la mélancolie de la survivance est donc un trait fort paradoxal : elle est le signe d'un déchirement, d'un ébranlement continu tirillant à la fois le corps collectif et individuel. À mon sens, même s'il n'emploie pas, outre quelques exceptions, les termes de colonisé ou de colonisateur, et s'il met davantage l'accent sur les legs de la situation minoritaire, son texte témoigne d'un écartèlement caractéristique de la figure du colon québécois. De manière intéressante, il n'appelle pas à embrasser un statut de colonisé, comme cela devenait fort en vogue à l'époque⁴⁴. Ce qui transparait peut-être dans cette « omission », c'est la nécessité d'habiter cette fatigue, de l'épuiser, de *l'habiter jusqu'à l'épuisement* :

Cette fatigue culturelle est un fait, une actualité troublante et douloureuse; mais *c'est peut-être aussi le chemin de l'immanence*. Un jour, nous sortirons de cette lutte, vainqueurs ou vaincus. Chose

⁴¹ Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 3, 1962, p. 314.

⁴² *Ibid.*, p. 318.

⁴³ *Ibid.*, p. 321; je souligne.

⁴⁴ Ce constat se limite à ce texte; je n'ai pas fouillé de manière exhaustive les interventions d'Aquin et ne peux donc prétendre résumer ici sa posture générale à ce sujet.

certaine, le combat intérieur, guerre civile individuelle, se poursuit et interdit l'indifférence autant que l'euphorie. La lutte est fatale, mais non sa fin⁴⁵.

Il est intéressant qu'Aquin évite toute solution basée sur une « reprise en main » de la destinée canadienne-française. Bien que son texte soit davantage diagnostique que programmatique, j'y décèle l'envie première de déjouer toute résolution venant d'une *maîtrise*, d'une volition ou d'un recours à la transcendance politique, étatique ou religieuse – recours qui aura historiquement nourri l'écartèlement, souligne plutôt Aquin. Quel eut été le devenir de cet épuisement de la fatigue culturelle; d'un tel *cheminement vers l'immanence*? On ne le sait pas, « le bloc citoyen s'autodésignant comme "québécois"⁴⁶ », celui donc qui se forme dans les années 1960 et 1970, s'étant plutôt démené à se faire *maître chez lui*: à résoudre de manière factice sa dépossession par la possession, quitte à devoir se soumettre – en se dépossédant de nouveau – à des logiques d'accumulation et de saisie étatiques et capitalistes⁴⁷.

L'année suivant la publication du texte d'Aquin, la revue *Parti pris*⁴⁸ sera lancée. Chez les écrivains et intellectuels qui participeront à celle-ci, on retrouvera la nécessité de pousser plus loin la réflexion d'Aquin. Pour les partipristes, il faut examiner autant l'aliénation socioéconomique que l'aliénation culturelle sur laquelle se sera concentré Aquin⁴⁹. On retrouve dans leurs analyses cette idée d'une maîtrise qui vaut la peine

⁴⁵ Ibid.; je souligne.

⁴⁶ Dalie Giroux, *Parler en Amérique*, p. 39.

⁴⁷ J'y reviens dans le chapitre suivant.

⁴⁸ La revue, publiée de 1963 à 1968, a mobilisé les analyses marxistes, décoloniales et existentialistes, entre autres, afin de diagnostiquer la situation québécoise et d'explorer des avenues révolutionnaires. Une maison d'édition (Éditions Parti pris), active de 1964 à 1984, publiera nombre de textes littéraires et politiques influents. Pour le sociologue Marcel Rioux, la revue est la publication « de gauche de cette période [...] qui a eu la plus grande audience et le plus d'impact sur la société québécoise ». Cité dans Jean-Philippe Warren, « Un parti pris sexuel. Sexualité et masculinité dans la revue *Parti pris* », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 2, 2009, p. 131.

⁴⁹ La revue *Révolution québécoise*, fondée par Pierre Vallières et Charles Gagnon en 1964, en arrivera à un constat similaire quoique plus radical encore. Dans la présentation du premier numéro, on peut lire : « Le sentiment nationaliste a cessé d'être une revendication partielle pour l'égalité de langue et de culture, revendication qui, de génération en génération, contribuait jusqu'à maintenant à perpétuer l'asservissement économique du Québec comme réservoir de matières premières et de main-d'œuvre docile, ignare, à bon marché. La plupart des jeunes Canadiens français ont compris ou commencent à comprendre que l'infériorité du Québec n'est pas une question culturelle mais un problème d'injustice économique. » « Présentation », *Révolution québécoise*, vol. 1, n° 1, septembre 1964, p. 3.

d'être contrastée à la perspective d'Aquin, puisqu'elle aura eu une grande influence sur la problématisation coloniale, et sur la figuration du Québécois en colonisé, et puisqu'elle n'aura pas su mener vers un épuisement de l'écartèlement, mais aura plutôt, par une oblitération/capture, débouché sur une négation du pôle colonisateur et une fixation sur le pôle colonisé, ce que j'approfondirai plus loin.

Décolonisation et maîtrise : le « nouveau dieu-homme du QUEBEC »

En mai 1963, quelques mois à peine avant la publication du premier numéro de *Parti pris*, Paul Chamberland, un de ses co-fondateurs, signe « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », un texte annonciateur de la perspective et du ton qui caractériseront la revue. Ses premiers mots – « L'intellectuel québécois est colonisé parce que le Québec est une colonie. Être colonisé, c'est vivre en serviteur sur ses propres domaines. Le Québec est une colonie depuis la Conquête [...]»⁵⁰ – font état d'un constat qu'il s'efforcera d'explicitier, écorchant au passage la servilité des élites intellectuelles et politiques québécoises. Sa conclusion – vers laquelle convergeront d'ailleurs une multitude de trajectoires militantes vers la fin des années 1960 – est tout aussi claire et radicale : « L'intellectuel, de colonisé qu'il était doit devenir révolutionnaire, c'est-à-dire prendre conscience des aliénations nationales et orienter sa réflexion vers la recherche des instruments concrets de désaliénation : sa recherche doit mener à l'action, sa pensée doit être une praxis⁵¹. »

C'est l'année suivante, dans un numéro spécial de *Parti pris* intitulé « Portrait du colonisé québécois », que sera poussée le plus à fond la réflexion sur la colonialité et sur la nécessité d'une pensée culminant sur une praxis révolutionnaire. Dans une certaine continuité avec l'ethos d'infériorité pointé par Fernand Dumont, les divers articles tenteront de dresser un panorama de la dépossession. Le Québécois

⁵⁰ Paul Chamberland, « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », *Liberté*, vol. 5, n° 2, mars-avril 1963, p. 119.

⁵¹ *Ibid.*, p. 129.

colonisé⁵² y sera tour à tour défini par le manque : fatigué, déprimé⁵³, se méprisant et se dépréciant constamment, cet individu agonique laisserait entrevoir une collectivité profondément « malade ». Qualifiant les discours de la survivance d'insuffisants, de néfastes et d'exclusivement passéistes, les partipristes posent un diagnostic ne se limitant pas à une dimension « sombre » et funeste : « 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 faire⁵⁴. » C'est probablement dans l'article de Paul Chamberland qui clôt la section spéciale du numéro que culmine cet exercice. À la fin d'une longue introduction dans laquelle il énonce sa méthode d'enquête, l'auteur détaille ses intentions :

Dans cet article, j'esquisserai en dyptique [sic] le portrait du canadien-français. D'un côté le passé, de l'autre le futur prochain. Dans un premier moment, je tenterai de tracer le « *portrait du colonisé* » *canadien-français*, de faire ressortir les caractéristiques de notre être minoritaire; dans le dernier, j'évaluerai les conditions

⁵² Bien que la littérature s'y soit peu attardée, nombre d'intellectuelles frayant avec le nationalisme révolutionnaire s'inscriront en faux contre cette compréhension du Québécois comme colonisé. Jacques Ferron préférera le vocable demi-colonisé : « Demi-colonisés comme il y a des demi-civilisés et des demi-vierges, quelques raisons nous avaient empêchés d'aller jusqu'à l'entier, à savoir notre appartenance à une culture souveraine, l'éloignement de l'Angleterre, les communications difficiles que l'hiver suspendait, le voisinage américain. Et il y en avait une autre : notre rôle d'intermédiaires entre le colonisé par excellence, qui l'a été à en crever, l'Amérindien, et le colonisateur. » Jacques Ferron, « La soumission des clercs », *Liberté*, vol 5, n° 3, mai-juin 1963, p. 200.

Dans « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », Chamberland aborde d'emblée (quoique très brièvement) cette question, soulignant que bien que l'emploi du bréviaire colonial pour qualifier la situation québécoise puisse sembler « abusif », il est justifié non pas de manière comparative – la situation locale ne se comparant en rien, précise Chamberland, à celles des territoires et communautés alors en processus de décolonisation – mais de manière structurelle. À ce sujet, il écrit : « Un peuple est colonisé lorsque son économie, sa politique, sa vie sociale et culturelle sont dominées par un autre peuple qui exploite le premier au [sic] dépens des intérêts du second. Que l'oppression prenne une forme brutale ou larvée, elle est de nature colonialiste dans la mesure ou [sic] le peuple dominateur entend ruiner par la base l'identité culturelle et la liberté d'expression du peuple qu'il domine. Et pour cela il lui enlève les instruments nécessaires à l'édification et l'épanouissement d'une culture; avant tout, les pouvoirs économiques et politiques. Sommes-nous vraiment colonisés? Pour répondre à cette question il faut détruire certaines illusions, et surtout ce sentiment d'être des frères, certes un peu bousculés, mais somme toute égaux, ou en voie de l'être, avec les "canadiens"; que nous avons de construire ensemble avec eux un grand pays. » Paul Chamberland, « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », p. 122-123.

⁵³ Andrée Benoist signera d'ailleurs un texte détaillant la prévalence de la dépression chez les Canadiens français : « Valeurs culturelles et dépression mentale », *Parti pris*, nos 9-10-11, été 1964, p. 30-36.

⁵⁴ Parti pris/C.L. [les initiales réfèrent probablement à Camille Limoges, membre du comité d'administration], « Éditorial. De l'homo politicus à nous », *Parti pris*, nos 9-10-11, été 1964, p. 5.

présentes qui permettent *la naissance d'un nouvel homme, l'homme québécois*. En deux mots, bilan et projection. [...] L'être québécois ne peut survenir que comme être révolutionnaire. D'une révolution qui est *reconquête et natalité*⁵⁵.

La thématique d'une libération s'actualisant dans une maîtrise de soi et de son milieu⁵⁶ afin qu'advienne la « naissance de l'homme québécois⁵⁷ » constitue une trame dominante du programme partipriste – et on y reviendra, mais aussi de tout un pan des constellations révolutionnaires québécoises et décoloniales (autour de Fanon, Memmi ou Jacques Berque). Si on fait souvent état d'une transformation radicale de la nation québécoise dans les années 1960, nation dont les contours auraient dès lors non plus été dessinés conformément à un nationalisme ethnique et organique, mais plutôt selon un modèle territorial davantage contractuel⁵⁸, les tensions ici explorées témoignent plutôt d'une certaine continuité eu égard à la naturalisation de l'identité franco-descendante dans le terroir local. D'un territoire auparavant conçu comme berceau identitaire et *puissance maternelle* première et restauratrice, d'un territoire donc qui permettrait un éternel retour de l'identité essentielle canadienne-française, le territoire des partipristes – et, de bien des façons, le territoire des intellectuels-militants nationalistes de l'époque – sera plutôt considéré comme une *puissance féminine* à reconquérir, reconquête seule apte à permettre l'épanouissement et l'actualisation de l'homme québécois libéré. L'édition de mars 1968 de *Parti pris* reprend d'ailleurs un poème de Raoul Duguay imageant fort bien cette tendance : « et ton sexe est un tabernacle où / chrisser l'âme de ma verge et / fleurir dans ton ventre le / nouveau dieu-homme du QUEBEC⁵⁹ ». Pour Gaston Miron⁶⁰, Chamberland, Vallières et la majorité de leurs contemporains, la

⁵⁵ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », *Parti pris*, nos 9-10-11, été 1964, p. 57-58.

⁵⁶ L'éditorial précité abonde dans le même sens : « Ce dont il s'agit, c'est par l'analyse et la réflexion, 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 hommes. » *Parti pris/C.L.*, « Éditorial. De l'homo politicus à nous », p. 4.

⁵⁷ C'est le titre que donne Chamberland à la seconde portion de son diptyque dans *De la damnation à la liberté*.

⁵⁸ Cf. Sean Mills, *Contester l'Empire*.

⁵⁹ Raoul Duguay, « La poésie rebelle de Raoul Duguay », *Parti pris*, vol. 5, n° 6, mars 1968, p. 53.

⁶⁰ Dans son mémoire de maîtrise sur Gaston Miron, Julie Charrette cite ces propos du poète, tirés d'une entrevue à la radio de Radio-Canada en 1964 : « Par la femme, j'ai découvert la médiation. J'ai aussi

femme est de même incarnation de la nation et par extension d'un territoire dont la (re)possession est convoitée, glorifiée⁶¹. Le numéro spécial de *Parti pris* déborde d'ailleurs de ces références à la société canadienne-française qui, après avoir combattu le père symbolique – traditionnaliste, ruraliste, clérical – et surmonté l'autorité de la mère⁶², doit maintenant, afin de « retrouver [ses] racines, pour renouer le lien avec la Terre-Mère [...] arriver à une démarche d'unification fertile⁶³ » avec le territoire-femme. De cette démarche de reconquête naîtra l'homme nouveau : celui apte à refaire corps avec sa masculinité révolutionnaire et reléguant au passé cette « société "féminisée", vouée à l'attente, la docilité, la passivité et la vassalité⁶⁴ » :

il nous faut en ce sens assumer notre être-fils, notre être-charnel et situé, accepter d'être fils de femme. Ce sera du même coup faire de la femme l'amante et l'épouse et nous libérer de la Mère en surgissant à nouveau de son sein, tout armés pour un nouveau combat, un nouvel affrontement : celui de l'homme libre qui s'attaque de plein front à des ennemis concrets, et non à un fantôme de Père. Ce sera du même coup instaurer la praxis révolutionnaire⁶⁵.

La figure féminine jouera donc un rôle fort ambigu dans le corpus militant et littéraire de l'époque – corpus il va sans dire écrit *par* et *pour* des hommes⁶⁶. D'un côté, comme

découvert le pays une seconde fois. Je me suis aperçu qu'il y avait une certaine identification chez moi entre cette médiation et le pays. » Dans Julie Charrette, « *Je me ferai l'homme* ». *Le religieux et son rôle chez Gaston Miron*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2006, p. 40.

⁶¹ David Austin, *Nègres noirs, nègres blancs*, p. 99-100; Lori Saint-Martin, « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu », *Voix et Images*, vol. 10, n° 1, 1984, p. 107-117.

⁶² Il sera fort en vogue à l'époque – et avancé comme allant de soi à de multiples reprises dans le numéro spécial de *Parti pris* – d'évoquer, après la Conquête, un déclassement de la figure paternelle et son remplacement dans la hiérarchie familiale et sociale par la figure maternelle. Jean-Philippe Warren rappelle que les figures de la mère castratrice et du père soumis et efféminé sont fort répandues autant dans la culture populaire de l'époque que dans les versants intellectuels et révolutionnaires. Jean-Philippe Warren, « Un parti pris sexuel. Sexualité et masculinité dans la revue *Parti pris* », p. 137-139. Pierre Vallières dédie ainsi *Nègres blancs d'Amérique* à son père de qui il aura constamment été séparé par « le "NON" de [sa] mère » : « Probablement que mon père était très passionné à l'usine. Il était très aimé de ses camarades, en tout cas. Mais à la maison, c'était un vaincu. Il n'était pas seul dans cette situation. Plusieurs des amis de mon père avaient été vaincus par leur femme. » Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, p. 107-108.

⁶³ Pierre Maheu, « L'Œdipe colonial », *Parti pris*, nos 9-10-11, été 1964, p. 29.

⁶⁴ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 77.

⁶⁵ Pierre Maheu, « L'Œdipe colonial », p. 29.

⁶⁶ Cf. Marie-Andrée Bergeron et Anne Caumartin, « Des femmes prennent parti. Les textes de femmes dans *Parti pris* (1963-1968) », dans Gilles Dupuis, Karim Larose, Frédéric Rondeau et Robert Schwartzwald (dir.), *Avec ou sans Parti pris. Le legs d'une revue*, Nota Bene, 2018, p. 367-385; Pierre

l'a montré Lori Saint-Martin, son sacrifice servira de tremplin au projet de libération *du révolutionnaire*⁶⁷ : elle incarnera alors un territoire abandonné, colonisé, et sa mise à mort symbolisera la nécessité d'une insurrection à l'égard des forces coloniales ou capitalistes se l'étant approprié. De l'autre, elle permettra cet engendrement du « nouveau dieu-homme du QUEBEC » : c'est dès lors non son sacrifice, mais sa *fécondité* qui servira la « naissance de l'homme québécois » tourné radicalement vers la praxis révolutionnaire. Cet homme nouveau, dont Chamberland considérera la « mutation naissante⁶⁸ » comme « l'objectif ultime et fondamental de la lutte⁶⁹ » décoloniale et nationaliste, en sera un qui aura *substitué à son « être minoritaire, désintégré⁷⁰ » un être majoritaire* : « un être intégré, unifié, identifié, c'est-à-dire *maître de sa terre, maître des choses et de ses activités*⁷¹ ». Ce programme, poursuit Chamberland, « en est un de liaison organique, effective, entre une nature et une culture⁷² » – ce pourquoi j'écrivais précédemment qu'un rapport *vital* rattachant *l'homo quebecensis* au territoire perdurera dans le néonationalisme.

Intégré, unifié, identifié : *l'homme nouveau et libéré* est en quelque sorte engagé dans un processus de normalisation. Réuni à son « être propre⁷³ », il acquiert une unicité émancipée par un recouvrement de la coïncidence nature-culture (*son milieu, son territoire, sa femme; et ses valeurs, sa manière d'être*). Non plus scindé, tiraillé entre « deux ordres de valeurs⁷⁴ » contradictoires et dont l'harmonisation s'avèrerait impossible⁷⁵, il voit son être-au-monde fondamental surgir. Reléguant au passé ce « monde de l'entre-deux⁷⁶ », il se coupe de la part majoritaire qui l'aliène et restitue à son être minoritaire une plénitude totale – il devient Majeur. Cette nécessité d'une

Nepveu, *Gaston Miron. La vie d'un homme*, Boréal, 2011, p. 559; Jean-Philippe Warren, « Un parti pris sexuel. Sexualité et masculinité dans la revue *Parti pris* ».

⁶⁷ Lori Saint-Martin, « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu ».

⁶⁸ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 79.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 90; je souligne.

⁷¹ Ibid., p. 80; je souligne.

⁷² Ibid., p. 80.

⁷³ Ibid., p. 63.

⁷⁴ Ibid., p. 67.

⁷⁵ Pierre Maheu, « L'Œdipe colonial », p 19; André Brochu, « Yves Thériault et la sexualité », *Parti pris*, nos 9-10-11, été 1964, p. 141.

⁷⁶ Chamberland utilise à plusieurs reprises cette expression dans son texte.

transformation de l'être minoritaire en être majoritaire, Chamberland en fera la matrice de son argument. L'arrangement même de son diptyque en atteste, jusqu'au titre, *De la damnation à la liberté*, qui évoque un renversement intégral. La structure du texte met en relief ces deux états – la condamnation éternelle des damnés et la liberté des décolonisées – grâce à deux volets bien délimités : d'abord le portrait de « l'être québécois : être minoritaire » que Chamberland voudra, comme on l'a vu, puissance de ressaisissement et non diagnostic ou autopsie; puis la « naissance de l'homme québécois » territorialisé. Dans un sens, en replaçant ce narratif dans le champ de résonances qui le relie à Fanon, Memmi ou Césaire, on peut mieux comprendre cette perspective. Pour Fanon, le colonisé est « chose » passive et spectatrice de son sort; c'est son processus de libération qui lui permet de *devenir* « *homme total*⁷⁷ » : « [La décolonisation] introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux⁷⁸. » Nouveaux rythmes, langages, corps et humanités vers lesquels seule une rupture complète – « un programme de désordre absolu » – peut déboucher. Du côté de Memmi, si ses portraits du colonisé et du colonisateur évoquent le même schéma binaire, son texte décline plusieurs modalités de l'être colonisateur : colonialiste, colonial, petit colonisateur. Sans aboutir à une plateforme précise – il expliquera que son texte ne vise pas à offrir des remèdes, mais consiste en « une réflexion sur un échec accepté⁷⁹ » –, Memmi soutient tout de même que seule « une rupture et non un compromis⁸⁰ », un « dépassement de la révolte, c'est-à-dire [une] révolution⁸¹ » passant par une reconquête subjective, constitue une voie pertinente. Comme l'a souligné Julietta Singh, cet appel à une (contre-)maîtrise de soi et de son milieu traverse les narratifs coloniaux et anticoloniaux ayant marqué l'époque⁸². Pourtant, dans le cas singulier qui nous occupe, l'appel m'apparaît encore plus complexe et

⁷⁷ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 103.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*, p. 155.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁸¹ *Ibid.*, p. 160.

⁸² Julietta Singh, *Unthinking Mastery. Dehumanism and Decolonial Entanglements*, Duke University Press, 2018.

problématique étant donné sa proximité avec le nationalisme libéral – le fameux *maîtres chez nous*⁸³ –, le rapport organique et patriarcal au territoire dans lequel il verse et le statut double des franco-descendants (comme colonisateurs et colonisés).

Cet appel à la maîtrise vise avant tout à éradiquer la relation coloniale. Puisque celle-ci balise les possibles matériels et psycho-affectifs des franco-descendants, ils doivent faire rupture afin de (re)devenir les maîtres de leurs subjectivités décoloniales⁸⁴. Chez Chamberland, on retrouve cette insistance sur la relation : « L'être minoritaire est un *être de relation*, écrit-il : il ne se comprend que par l'existence de son corrélat, l'être majoritaire⁸⁵. » L'auteur reconnaît donc l'aspect foncièrement relationnel de la dynamique coloniale locale unissant ces « deux solitudes⁸⁶ ». Pourtant, la concevant de manière strictement dualiste, il exclut les Kanien'kehá:ka, Inuits, Cris, Naskapis, Mi'gmaq, Wolastoqiyik (Malécites), Innus, Abénakis, Atikamekw, Anishinaabeg ou Hurons-Wendats : autant d'altérités collatérales de la liaison organique *exclusive* que les franco-descendants devront développer avec *leur* territoire⁸⁷. C'est ce qui permet de penser un horizon décolonial (atteint une fois l'être-maître québécois devenu majoritaire) affranchi de toute relation à un non-soi. *Un monde pleinement coïncident. Un sol et un territoire épurés, maîtrisés par et pour le colon.*

Le couple minoritaire/majoritaire qu'ont développé Gilles Deleuze et Félix Guattari a souvent été mobilisé pour traiter de peuples ou de langues. Dans leur ouvrage *Mille*

⁸³ Je réfère ici à l'idéologie hégémonique de la modernité – le libéralisme –, à laquelle ont adhéré tous les principaux partis politiques québécois, et non seulement au Parti Libéral du Québec de Jean Lesage, qui a popularisé ce slogan lors de l'élection provinciale de 1962. Tel que je l'entends, ce « nationalisme libéral » traverse les tendances politiques principales que l'on retrouve dans le jeu électoral provincial.

⁸⁴ Cf. Julietta Singh, *Unthinking Mastery*.

⁸⁵ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 60.

⁸⁶ L'expression sera popularisée par Hugh MacLennan dans son roman *Two Solitudes* publié en 1945. Elle ne sera évidemment pas tant mobilisée par le mouvement néonationaliste, celui-ci choisissant de schématiser la relation de manière verticale (société colonisée – donc écrasée – par les forces coloniales britanniques puis canadiennes) plutôt qu'horizontale (deux entités séparées, deux « peuples fondateurs », deux solitudes).

⁸⁷ En fait, le numéro spécial de *Parti pris* – comme la plupart des textes nationalistes et révolutionnaires de l'époque – fait totalement fi de leur présence, ne réservant l'emploi « communauté indigène » que pour désigner celle franco-descendante.

Plateaux, ils réfèrent d'ailleurs directement à la situation québécoise, en appuyant entre autres leur conceptualisation sur le poème *Speak White* de Michèle Lalonde et sur les particularités de « la langue québécoise⁸⁸ ». Mais c'est d'abord la distinction qu'ils établissent entre ces deux concepts qui s'avère intéressante pour notre propos.

Cela a souvent été mentionné, mais le mineur n'évoque pas pour eux une position (linguistique, subjective ou autre) automatiquement porteuse d'une puissance exclusivement contestatrice et révolutionnaire. Alors que le majeur réfère à la norme, aux puissances de normalisation et d'intégration, à un étalon de mesure traversé et façonné par les flux du pouvoir – les axiomatiques capitalistes, étatiques, coloniales, patriarcales ou raciales pourraient écrire Deleuze et Guattari –, le mineur renvoie à la puissance continue et immanente de variation qui propulse les corps (humains, sociaux, végétaux, animaux...) au-delà des possibles tracés par le majeur. Le majeur embraye les corps et les désirs aux tables de valeurs et d'ordonnement; le mineur débraye, et ouvre vers un champ d'indéterminations et de possibles. Mais nul corps n'est porté *que par* du majeur ou du mineur : nul corps n'est que minoritaire ou majoritaire. On pourrait plutôt comprendre ces termes comme des tendances s'activant et se rencontrant, selon des dosages et des combinaisons contingentes et singulières. C'est pourquoi Deleuze et Guattari écrivent que l'on peut se figurer la majorité comme « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque⁸⁹ », ce contre-idéal-type ne s'agencant (presque) nulle part – hormis, peut-être, dans les corps des despotes fascisants à la Trump ou Bolsonaro ou dans ceux de leurs émules. Comme l'explique David Lapoujade, la majorité « est le produit d'une sélection, d'une ségrégation. C'est pourquoi [elle] n'est pas une affaire de nombre; elle est un axiome ou une constante qui a pour fonction de déterminer *qui* appartient à tel système et qui en est exclu⁹⁰ ».

⁸⁸ Voir la section quatre du chapitre « Postulats de la linguistique » : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 127-139.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁹⁰ David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 254-255.

Qui appartient à tel système et qui en est exclu : ces mots résonnent lourdement contre le projet de transmutation (du minoritaire au majoritaire) que décline le nationalisme révolutionnaire. Évidemment, on ne peut faire une comparaison directe de l'usage des termes mineur-minoritaire/majeur-majoritaire dans ces corpus divers. Pour les néonationalistes de *Parti pris*, les termes désignent ainsi deux corps sociopolitiques mutuellement exclusifs, et les zones de chevauchement ou dynamiques de percolation tendent ultimement à accélérer l'assimilation de la collectivité minoritaire. Pourtant, on ne peut s'empêcher de dresser quelques parallèles fort révélateurs de la trajectoire politique et éthique du néonationalisme. Car, dans cette volonté de voir la lutte nationaliste et révolutionnaire déboucher sur la naissance d'un être « intégré, unifié, identifié, c'est-à-dire *maître de sa terre, maître des choses et de ses activités*⁹¹ », on saisit cette nécessité de territorialiser de manière *naturelle* le franco-descendant : de faire émerger une culture nationale propre recouvrant une « totalité » (un pays souverain) et débouchant sur une osmose complète. Cela mènera les partipristes à privilégier l'indépendance aux dépens de la révolution socialiste : « l'indépendance, victoire contre l'impérialisme colonial est un préalable à la révolution socialiste chez nous⁹² », écrivent-ils dans leur manifeste publié dans un numéro spécial en septembre 1964. Pour eux, la lutte contre la bourgeoisie « autochtone » (franco-descendante) ne débutera que lorsque celle-ci « aura elle-même acquis la souveraineté de l'État dans lequel elle s'incarne⁹³ ». Une « alliance tactique⁹⁴ » avec le réformisme des élites politico-économiques est dès lors la voie stratégique à suivre⁹⁵. Mais qu'est-ce que cette concorde certes éphémère entre ces deux perspectives nous permet de conclure quant à celle des nationalistes

⁹¹ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 80.

⁹² Parti pris [l'article est signé ainsi], « Manifeste 1964-1965 », *Parti pris*, vol. 2, n° 1, septembre 1964, p. 10.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., p. 14.

⁹⁵ La revue *Révolution québécoise* critiquera cette alliance potentielle de même que la primauté de l'indépendance. Dans « Aux camarades de "Parti pris" », on peut lire : « C'est non seulement une folle utopie de croire qu'il sera plus facile de supplanter la bourgeoisie nationale canadienne-française après la sécession, mais c'est un aveuglement dangereux qui risque de mener à l'isolement et à l'asphyxie des groupes progressistes du Québec. » Jean Rochefort, « Aux camarades de "Parti pris" », *Révolution québécoise*, vol. 1, n° 3, novembre 1964, p. 13.

révolutionnaires? Peut-être que, malgré ce qu'ils expriment, leur *maîtrise* (subjective, culturelle, territoriale) entretient des rapports d'affinités avec le *maître chez nous* des libéraux? Certes, Chamberland dira de ce dernier qu'il n'émane pas du peuple, mais « de nos sordides petits-clérico-bourgeois⁹⁶ ». Mais pourquoi les points de passage entre les deux perspectives sont si patents, les partipristes allant jusqu'à en admettre la *nécessité* tactique? En quoi la *maîtrise* étatico-libérale et celle des révolutionnaires ne sont-elles pas foncièrement incompatibles? Et pourquoi n'avoir pas tenté d'édifier une alliance tactique avec les peuples autochtones⁹⁷? Bref, en quoi la perspective néonationaliste implique-t-elle un devenir-Majeur drapé d'une nécessité vitale lui conférant dès lors une légitimité première? Telle est probablement une question anticoloniale des plus pressantes travaillant de l'intérieur la trame socioculturelle québécoise actuelle.

Privilège, innocence et déni relationnel : l'exceptionnalisme québécois

J'expliquais précédemment vouloir filer la figure du colon qui émerge dans la suture de la plaie coloniale. On aura vu cette figure fluctuer selon les périodes historiques, et c'est sur celle qui se cristallise durant les décennies 1960-1970 que j'insisterai ici, tout en soulignant pourtant ce qui la relie à celles qui la précèdent. De manière évidente, le territoire se révèle comme la matrice grâce à laquelle le colon comprendra et assurera son rapport au monde. D'un sol duquel la proximité permet la survie culturelle jusqu'au sol comme berceau assurant la régénération identitaire, le territoire sert de refuge. Suivant ce que l'on a vu précédemment, plutôt que de

⁹⁶ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 80.

⁹⁷ Jean Morisset rappelle qu'après le rapatriement de la Constitution (1981), Gérald Godin, alors ministre du gouvernement québécois, mais ayant auparavant été une des figures centrales de *Parti pris*, refusera une alliance proposée par le leader de la Nation déniee Georges Erasmus. C'est que ce dernier adresse alors « à René Lévesque un urgent plaidoyer d'une fermeté véhémence [...] pour que Québécois et Autochtones allient leurs forces et fassent front commun contre le processus constitutionnel en cours » : il implore aux Québécois et Autochtones de s'allier afin d'affirmer clairement leurs désirs d'autodétermination face à l'unilatéralisme fédéral. Le gouvernement québécois refusera cette « main tendue » : « nous allons, répondra Godin, je pense, nous battre chacun sur notre territoire – chacun sur notre territoire juridique, chacun sur notre terrain... » Jean Morisset, *Sur la piste du Canada errant*, p. 355-357.

Dans le second chapitre de *L'œil du maître*, Dalie Giroux revisite les circonstances et incidences de cette alliance manquée.

déboucher sur un cadre contractuel, on aboutira à un rapport territorial vital et exclusif avec le néonationalisme révolutionnaire : le colon contemporain se révélant au terme d'une osmose totale (et totalisante) avec le territoire. Je propose ici d'approcher cette nécessité et cette apparente banalité d'une maîtrise/osmose territoriale par le prisme de l'innocence et de l'exceptionnalisme.

On a vu que durant la période nommée survivance, le caractère exceptionnel de la présence française en Amérique d'un côté et la domination coloniale de l'autre servent d'assises à un discours clérical-capitaliste de conquête du sol. Dans les écrits du curé Labelle, cet exceptionnalisme atteint son paroxysme, les franco-descendants vigoureux, féconds et habiles y étant décrits comme les fondateurs de l'empire nord-américain à venir. Tout un paradoxe se révèle alors, car si le roman national relié à cette période historique assimile péjorativement les Canadiens français à des porteurs d'eau⁹⁸, à une collectivité marquée par la banalité – par une bienveillante et frugale normalité –, comment et quand le pivot vers une compréhension exceptionnaliste opère-t-il? Se peut-il que d'emblée, la période de la survivance soit traversée par ces deux dynamiques contradictoires (exceptionnalisme et rabaissement)? Car, comme le rappelle Gérard Bouchard, malgré l'apparent statut paradigmatique de la survivance, la mémoire nationale est plutôt constituée de deux courants qu'il qualifie d'antinomiques : l'un, fort prépondérant, renvoyant au tragique (fragilité, assimilation, pauvreté, survie); et l'autre, subsidiaire, tendu vers l'épique (indépendance, nomadisme, aventure, caractère singulier et exceptionnel de la trajectoire canadienne-française)⁹⁹.

Pour revenir aux tendances sociales concrètes explorées précédemment, on parle donc de survivance alors que l'époque est en fait caractérisée par une extension territoriale et une croissance démographique importantes : on parle de survie, alors

⁹⁸ En visite dans la ville de Québec en 1861, l'écrivain britannique Anthony Trollope sera le premier à employer cette expression de manière péjorative pour qualifier l'infériorité, la soumission et le manque d'ambition des Canadiens français. Cf. Claude Poirier, « Porteurs d'eau, les Québécois? », *Des mots en vedette. Chronique linguistique du Trésor de la langue française au Québec*, n° 2, avril 1997, http://www.tlfq.ulaval.ca/chronique/2_porteur.pdf; Cf. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 111-112.

⁹⁹ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 116-117.

que l'expression appropriée renverrait plutôt à – ou à tout le moins connoterait partiellement – une dynamique expansive (quant à la population, au territoire et à l'intégration des flux du capital). On en appelle à la nécessité de la sauvegarde et du maintien, nécessité justifiée comme l'ultime rempart contre la disparition prochaine – une nécessité, il faut le noter, que seules des figures paternalistes (État et clergé) sauraient adéquatement et légitimement porter –, mais cette nécessité se prolonge dans une dynamique de conquête et d'appropriation. En bref, on conquiert et on développe, on agrandit et on se branche à l'axiomatique capitaliste, mais le tout sous couvert d'une innocence béate justifiée notamment par une précarité économique et culturelle. On légitime une (re)colonisation par un impératif existentiel et vital – tout en intensifiant le pouvoir de ces prétendues figures légitimes.

À mon sens, cette dynamique paradoxale permet de saisir le germe de l'exceptionnalisme québécois, auquel on réfère le plus souvent de manière laudative. D'un côté, on y trouve une innocence totale : *nés pour un petit pain*, les Canadiens français devenus Québécois eurent été un « peuple inculte et bègue », un « peuple-concierge », écrit Michèle Lalonde dans *Speak White*¹⁰⁰. Dès lors, ces victimes de l'histoire auraient été à placer sur un plan de communicabilité avec ces autres damnées de la terre, « de Saint-Henri à Saint-Domingue¹⁰¹ » – plan que les intellectuels néonationalistes auront tenté par tous les moyens de déployer. La revendication de leur juste place eut donc été des plus justifiée – qu'aurions-nous à nous reprocher, sinon de ne pas l'avoir (re)prise avant, cette juste place? Comme l'écrit la militante féministe et chroniqueuse Francine Pelletier, « il n'y a pas plus "vache sacrée" que le mythe entretenu du Québécois "méritant", qui n'en veut à

¹⁰⁰ Michèle Lalonde, *Speak White*, 1968. Le poème aura initialement été récité lors de l'événement *Chansons et poèmes de la Résistance* tenu en soutien aux prisonniers felquistes Pierre Vallières et Charles Gagnon.

¹⁰¹ Saint-Henri réfère à un quartier ouvrier de Montréal; Saint-Domingue à la colonie française devenue Haïti à la suite de la révolution. Pour une excellente critique de ce parallèle et de ses implications, voir : Émilie Nicolas, « Maîtres chez l'Autre ».

personne, qui veut seulement garder ses traditions et sa place au soleil¹⁰² ». Qui veut seulement s'émanciper du joug colonial, et devenir Majeur en *son* territoire. De l'autre côté donc, cette innocence inhérente à l'ethos franco-descendant permet de justifier les aspirations expansives, menant à des bénéfices (dont le principal : une appropriation territoriale toujours plus importante) qui seraient en fait pleinement mérités. On est donc en présence d'une *logique paradoxale, mais fort efficace*, en ce qu'elle permet d'asseoir l'émancipation et le bien-être collectifs sur la pénétration des dynamiques coloniales et capitalistes, par le biais notamment d'une innocence devenue levier d'une recolonisation constante¹⁰³. Cette innocence, acquise par un entêtement à survivre et devenue un trait socioculturel marquant, devient alors à *défendre* : elle nous caractérise, nous, immaculés du Nord, et rien ni personne ne peut nous l'enlever¹⁰⁴. *Maîtres et innocents* : on ne s'étonnera pas que Memmi ait vu dans ces deux postures des caractéristiques centrales du colon absout par l'histoire.

Cette logique paradoxale, on pourrait en somme la comprendre comme participant d'un complexe affectif du colon, dont l'innocence permet de légitimer l'appropriation

¹⁰² Francine Pelletier, « La pensée unique », *Le Devoir*, 5 février 2020, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/572238/la-pensee-unique>

On rappellera à cet égard les propos de Blaise Pascal : « [...] c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. » *Pensées, Tome premier*, Chez Antoine-Augustin Renouard, 1812, p. 256.

¹⁰³ Ce raisonnement se voit prolongé dans le chapitre suivant.

¹⁰⁴ Pour Francine Pelletier, cette « innocence intrinsèque des Québécois francophones » fait figure d'une « dictature de la pensée ». Francine Pelletier, « La pensée unique », en ligne.

Allons plus loin. Dans une note rédigée pour l'Institut de recherche et d'informations socioéconomiques (IRIS), le chercheur Rémy-Paulin Twahirwa explique – il réfère à la gestion de l'immigration par le gouvernement caquiste de François Legault – que l'exceptionnalisme québécois (lire : notre innocence distinctive) « sert maintenant à légitimer moralement la discrimination et le racisme ». Rémy-Paulin Twahirwa, « En prendre moins, mais en prendre soin? », *Institut de recherche et d'informations socioéconomiques*, 25 mai 2019, <https://iris-recherche.qc.ca/blogue/en-prendre-moins-mais-en-prendre-soin>.

Pendant la période d'écriture de ce chapitre, un énième meurtre policier à l'endroit d'un homme noir (George Floyd) déclencherà des révoltes et protestations aux États-Unis, puis au Canada et un peu partout dans le monde. Alors que, dans le sillage de ce tragique événement, des militantes et groupes sociaux parviendront à ce que leurs analyses critiques du racisme systémique et leurs visées abolitionnistes soient enfin discutées dans l'espace public québécois, moult commentateurs et intellectuels leur rétorqueront que les accusations de racisme à l'endroit de la société québécoise sont infondées vu le passé de « colonisée » de celle-ci. Ainsi, suivant ce récit national paradigmatique, notre histoire collective minoritaire nous donnerait un vernis d'innocence prévenant la présence et l'émergence de toute forme de racisme institutionnel ou structurel.

et le déni relationnel. Un devenir Majeur, s'étant actualisé dans un rattrapage socioéconomique (versant nationalisme libéral) ou une constante (re)fondation¹⁰⁵ (versant nationalisme révolutionnaire), mais toujours ourlé d'une innocence à la fois réprimée et à défendre puisque donnant *droit* à une indifférence somme toute confortable. Conquérir le territoire pour devenir ce que nous sommes, tout en remettant à plus tard le renversement radical des structures de pouvoir perpétuant la domination – c'est-à-dire : tout en ne contestant pas trop franchement les forces dominantes et bienveillantes, mais en leur soumettant plutôt les rênes de nos devenirs¹⁰⁶. *Une (sur)vie de colon*, autrement dit.

Albert Memmi dira, à propos des colonisateurs, qu'ils sont pris dans une dynamique relationnelle fructueuse avec les colonisées – fructueuse pour les premiers, évidemment, en ce qu'elle « crée le privilège¹⁰⁷ ». Certes, la situation et les dynamiques relationnelles en colonie de peuplement ou en colonie d'exploitation varient énormément selon les contextes. Mais à l'instar de Memmi, qui fait du privilège un concept central de la relation coloniale¹⁰⁸, j'ai voulu montrer dans ce chapitre comment une logique paradoxale de répudiation/exaltation de l'innocence participe de la construction d'un être privilégié en déni de ses privilèges¹⁰⁹; d'une manière de se comprendre et d'envisager l'à venir basée sur la maximisation de ses privilèges couplée d'un déni de ceux-ci... Comment, de manière prospective et humble, rendre justice aux trajectoires relationnelles et comment en imaginer

¹⁰⁵ J'approfondis cela dans le chapitre final.

¹⁰⁶ Alain Deneault comprend pareillement le colon : « cet agent de la colonie tirant profit de sa collaboration avec les maîtres, tantôt sur le mode d'une prospérité individualiste, mais intégrée, tantôt sur un mode de survie consistant à se rendre corvéable à souhait ». *La médiocratie*, p. 130.

¹⁰⁷ Albert Memmi, *Portrait du colonisateur. Portrait du colonisé*, p. 33.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁹ Le privilège étant évidemment relatif, on ne peut offrir un panorama précis « du » privilège du colonisateur. On peut toutefois voir une logique d'accentuation marquée ce dernier siècle, les Canadiens français ayant somme toute bien réussi à s'intégrer à la culture impériale dominante. Chamberland fait écho à cette transformation : « forcés de vivre dans un pays de plus en plus "incertain", nous devenons de jour en jour plus étrangers à nous-mêmes, livrés à l' "étranger" par nos responsables. Chez nous, les uns s'ennuient ou s'exilent, les autres se divertissent – peu en meurent : il est maintenant des gloires plus rentables ». Paul Chamberland, « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », p. 119.

autrement les linéaments à venir, dans un respect intégral des territoires et des formes de vie? Comment aborder plus dignement ce rapport au privilège, en évitant apitoiement, culpabilisation ou ressentiment? Comment, si on refuse de s'inscrire dans le sillage de cette trame culturelle dominante mêlant innocence, maîtrise et appropriation/osmose territoriale, penser un autre rapport aux formes de vie habitant ce territoire – une culture comme soin peut-être, suivant la direction étymologique latine du terme?

Autant de questions à sonder dans le chapitre ultime de cette thèse. Mais avant d'y venir, je considérais important d'approcher quelques événements clés qui concrétisent davantage et mettent en relief certaines tendances relevées dans ce chapitre.

Excursus – sur la piste du colon

1984 – *Le colon se donne le privilège d'accorder des privilèges.*

Dans le documentaire *La conquête de l'Amérique II*, d'Arthur Lamothe, on suit des membres de la communauté innue de Natashquan luttant afin de « revendiquer [leur] rivière » et leurs territoires, accaparés par des clubs privés et pourvoires et régulés par les administrations coloniales. À la suite de négociations avec le gouvernement provincial, on leur accordera, au milieu des années 1980, « le privilège de pêcher dans la rivière », dixit un intervenant gouvernemental¹¹⁰. Au lieu d'une rétrocession légale de leurs territoires et de droits d'usage, ce qui constitue leur principale revendication,

¹¹⁰ Arthur Lamothe, *La conquête de l'Amérique II*, 1990, 19^{ème} minute. Le film peut être visionné ici : https://www.onf.ca/film/la_conquete_de_l_amerique_ii/

ils seront ainsi amenés à signer un accord avalisant la mainmise coloniale et perpétuant la dépossession.

20 août 1990 – Le colon comme rouage de la machine coloniale.

Durant l'été 1990, la machine coloniale se grippe. Pour s'opposer à un projet d'agrandissement d'un terrain de golf sur une pinède centenaire abritant un cimetière ancestral, les Kanien'kehá:ka de Kanehsatà:ke installent des barricades sur un chemin de terre secondaire de la pinède¹¹¹. Afin de les soutenir, ceux de Kahnawà:ke bloquent plus tard le pont Honoré-Mercier, qui relie la rive-sud et l'île de Montréal. Débute ce que l'on appellera pendant les événements la « crise amérindienne » (sic), puis, a posteriori, « la crise d'Oka » (re-sic)¹¹².

La machine se grippe – comment la réembrayer?

Le pont bloqué, les allochtones de Châteauguay peuvent plus difficilement gagner Montréal : ils doivent faire un détour, cela augmente le temps de transit et les frais d'essence¹¹³. Des centaines de colons manifestent jour et nuit contre les blocus autochtones : des effigies de « sauvages » seront pendues aux feux de circulation de la ville et brûlées; des émeutes éclateront, lors desquelles des colons, armés de cocktails molotovs et de pétards, affronteront la police. Un homme noir et une femme mohawk seront battus par les protestataires¹¹⁴. Un groupe de blancs nommé

¹¹¹ Se référer au livre essentiel à propos de l'histoire de ces territoires : Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende, *At the Woods' Edge: An Anthology of the History of the People of Kanehsatà:ke*, Kanesatake Education Center, 1995.

¹¹² Ellen Gabriel, figure importante de la lutte, rappelle que pour les Kanien'kehá:ka, il ne s'agit pas de la crise d'Oka, mais du siège de Kanehsatà:ke. Cf. Émélie Rivard-Boudreau, « Crise d'Oka : les médias ont-ils retenu la leçon? », *Ricochet*, 3 septembre 2020, <https://ricochet.media/fr/3269/crise-doka-les-medias-ont-ils-retenus-la-lecon>

¹¹³ Un comité sera mis sur pied pour étudier les « demandes de dédommagement des victimes de la crise mohawk ». Celles-ci auront entre autres droit à des remboursements des augmentations en frais d'essence occasionnés par les détours rendus nécessaires compte tenu de la fermeture du pont. Voir : Suzanne Colpron, « Un comité se penchera sur les demandes des victimes de la crise amérindienne », *La Presse*, 21 août 1990, p. B1.

¹¹⁴ Francine Pelletier, « La crise de nerfs des Blancs [à Châteauguay] », *La Presse*, 19 août 1990, p. B3.

« Solidarité » érigera un blocus à la sortie du pont (du côté de LaSalle), afin de bloquer le passage aux Mohawks et d'empêcher leur ravitaillement en produits essentiels. Dans un journal local, une porte-parole du groupe dira agir en soutien avec les citoyens de Châteauguay : « Si les gens de la Rive-Sud doivent faire de longs détours pour se rendre à Montréal, pourquoi laisserait-on passer les Mohawks de Kahnawake^{115?} » Jacques Parizeau, alors chef du Parti Québécois, critiquera de son côté la supposée mollesse du gouvernement provincial libéral devant les « terroristes » Warriors tout en déplorant que « les pauvres citoyens blancs¹¹⁶ » soient – encore une fois... – les laissés pour compte de l'histoire.

La machine se grippe – la réembrayer par la violence.

Le 28 août 1990, par crainte d'une descente musclée de l'armée sur la réserve, quelque 150 résidents et résidentes de Kahnawà:ke (dont une majorité d'enfants et d'aînées) sont évacués¹¹⁷. La Sûreté du Québec, après avoir longuement et rudement fouillé les voitures des Mohawks, crée un cordon de sécurité afin que le convoi de 75 voitures puisse passer malgré les centaines de colons – voire les quelques milliers, selon d'autres estimations – manifestant bruyamment à la sortie du pont. Une violence inouïe s'abat alors sur le convoi. Les colons lancent des pierres, des bouteilles et des matériaux de construction sur les voitures des Kanien'kehá:ka. Ils bousculent les policiers qui feignent une intervention – la plupart des policiers n'ayant que passivement regardé la scène. Ils *lapident*¹¹⁸ celles et ceux qui enraient la machine coloniale, et ce, parce qu'ils veulent jouer au golf; parce qu'ils veulent aller travailler; mais surtout, par peur que les revendications des autochtones empiètent sur leurs privilèges. Entrevié par un journaliste, un conseiller municipal de LaSalle

¹¹⁵ Suzanne Colpron, « Barricade blanche sur le pont Mercier », *La Presse*, 22 août 1990, p. A3.

¹¹⁶ Cité dans Francine Pelletier, « La crise de nerfs des Blancs [à Châteauguay] ». Cf. Gilles Normand, « Comme si Québec avait signé une entente avec des Hell's Angels : [Jacques] Parizeau dénonce les Warriors et s'élève contre la "faiblesse" du gouvernement au cours de la crise », *La Presse*, 24 août 1990, p. B1; Pierre Bellemare, « Au tour de [Jacques] Parizeau d'être pris à partie [dans l'affaire du terrain de golf d'Oka] », *La Presse*, 26 juillet 1990, p. A4.

¹¹⁷ Dans son documentaire *Pluie de pierres à Whiskey Trench*, Alanis Obomsawin retrace le déroulement de cette journée. On peut visionner le documentaire ici : https://www.onf.ca/film/pluie_de_pierres_a_whiskey_trench/

¹¹⁸ L'expression sera utilisée à maintes reprises dans les manchettes et articles journalistiques.

dira : « Les citoyens ont lapidé les autos avec raison! On ne peut les blâmer. À mon avis, le pont devrait être fermé d'un bord comme de l'autre. La loi protège trop les Indiens¹¹⁹. » Plusieurs journaux locaux, dont *Le Devoir*, feront de cette balance de réciprocité patentée – les torts des blancs valant bien ceux des Mohawks – leur matrice analytique par excellence¹²⁰.

Le colon est un rouage de la machine coloniale, machine dont il profite plus que d'autres (dont celles et ceux *rendus autres*), machine dont il se sent dépendant et différenciellement, inégalement, mais assurément bénéficiaire; machine dont il fait innocemment partie, tout en se sentant responsable d'en assurer la bonne marche. Quand la machine se grippe, les colons feront tout pour que « la situation revienne à la normale¹²¹ ».

Été 2018 – *Les territoires expansifs du colon; ou quand le colon ne peut plus s'exprimer.*

Début juillet à Montréal. L'été s'annonce étouffant. Pendant que s'amorce la période festivalière^{MD}, une lancinante canicule sévit : plus de 65 personnes – encore une fois les plus vulnérables – en mourront¹²². Alors que la société coloniale devrait s'atteler à décortiquer les enjeux structurels sous-tendant ces dramatiques conséquences, une urgence nationale monopolise les discours des élites médiatiques, artistiques et

¹¹⁹ Pierre Gingras, « La crise amérindienne: des manifestants en colère lapident les voitures des Mohawks à la sortie du pont Mercier », *La Presse*, 29 août 1990, p. A6.

¹²⁰ Jean Levasseur, « Oka : le prix de la violence et le traitement de l'information », *Communication*, vol. 13, n° 2, 1992, p. 183-194.

¹²¹ Un porte-parole du groupe Solidarité, cité par un journaliste, dira : « J'ai peur pour le futur. Il faudra beaucoup de temps pour que la situation revienne à la normale. [...] Nous allons tenter un recours collectif contre les Indiens. La région a perdu 300, 400 millions de dollars depuis le début de la crise. Nous allons protéger les résidents. » Dans Patrick Grandjean, « [Crise amérindienne] : soulagés par l'intervention de l'armée, les Châteauguois redoutent un bain de sang », *La Presse*, 28 août 1990, p. A3.

¹²² Sur l'île de Montréal seulement. Au Québec, on comptera quelque 90 décès. Voir : Annabelle Caillou, « 66 décès liés à la canicule à Montréal lors de l'été 2018 », *Le Devoir*, 16 mai 2019, <https://www.ledevoir.com/societe/554400/la-canicule-a-joue-un-role-dans-le-deces-de-66-personnes-a-montreal-l-ete-dernier>

politiques : *défendre la liberté de parole et d'action du colon*. C'est que deux pièces de théâtre de l'intouchable dramaturge québécois Robert Lepage sont alors l'objet de vifs débats et critiques.

Premier tableau. Dans la pièce *SLĀV*, on suit notamment Betty Bonifassi, interprète principale et cocréatrice du spectacle, dans une « odysée théâtrale à travers les chants d'esclaves » afro-américains. Plus de six mois avant que la pièce ne soit présentée, l'artiste et militante Marilou Craft émet déjà quelques critiques et réserves, notamment quant à l'absence de personnes noires dans la distribution et l'équipe de création¹²³. Le 26 juin, lors de la première de la pièce, présentée dans le cadre d'un festival de jazz montréalais, des manifestantes s'agglutinent aux entrées et protestent contre ces mêmes absences et invisibilisations, et contre les dynamiques structurelles dans lesquelles elles s'insèrent et qu'elles reproduisent. Quelques jours plus tard, le festival en question annule les onze représentations restantes, prétextant d'abord une blessure de Betty Bonifassi, ce que cette dernière niera. Robert Lepage regrettera de son côté avoir été « muselé¹²⁴ » et dénoncera un « affligeant discours d'intolérance¹²⁵ ».

Dès lors, les sphères culturelles et médiatiques s'embrasent¹²⁶. Versant progressiste, on crie à la censure, au dogmatisme. On se demande à quoi sert l'art, sinon à se mettre dans la peau des autres et à s'approprier leurs récits – car « [c]'est ça, le jeu, c'est

¹²³ Marilou Craft, « Qu'est-ce qui cloche... avec le prochain spectacle de Betty Bonifassi », *Urbania*, 5 décembre 2017, <https://urbania.ca/article/quest-ce-qui-cloche-avec-le-prochain-spectacle-de-betty-bonifassi/>

Notons que la version présentée durant l'été 2018 comptera six interprètes, dont deux personnes noires.

¹²⁴ Cité dans Annabelle Caillou, « Robert Lepage déplore le "muselage" de "SLĀV" », *Le Devoir*, 7 juillet 2018, <https://www.ledevoir.com/culture/theatre/531876/robert-lepage-reagit-a-l-annulation-de-slav>

¹²⁵ *La Presse Canadienne*, « SLĀV : Robert Lepage dénonce "l'affligeant discours d'intolérance" », *La Presse*, 6 juillet 2018, <https://www.lapresse.ca/arts/spectacles-et-theatre/theatre/201807/06/01-5188486-slv-robert-lepage-denonce-laffligeant-discours-dintolerance.php>

¹²⁶ Le mois suivant le début de la controverse, quelque 150 articles paraîtront à ce sujet dans les trois principaux journaux francophones de la métropole (*La Presse*, *Le Devoir*, *Le Journal de Montréal*). Cf. Francis Dupuis-Déri, « Liberté d'expression : choisir ses causes », *Ricochet*, 10 août 2018, <https://ricochet.media/fr/2291/liberte-dexpression-choisir-ses-causes>

presque voler la vie d'un autre¹²⁷ ». On vante le pouvoir rassembleur du dialogue ou du respect et la primauté de la liberté d'expression : « [j]e suis libre et j'ai le droit de tout dire. Et j'en assumerai les conséquences », écrit un célèbre comédien et metteur en scène pour qui « [i]l en va de notre avenir culturel, social et politique » que la pièce soit maintenue. « Je ne veux pas être demain de ceux qui s'étaient tus, ajoute-t-il gravement dans une lettre ouverte. Je me dois de m'élever contre cet évident dogmatisme que l'on tente d'établir à coups de pressions, d'abandons et d'interdictions¹²⁸. »

Versant conservateur, on sonne l'alerte face au « racisme anti-qubécois » et antiblanc ou au « politiquement correct », on dénonce le radicalisme militant et identitaire (c'est-à-dire un « antiracisme débile et paranoïaque¹²⁹ ») et ce qu'on caractérise de nouveau lynchage ou d'apartheid culturel¹³⁰. Chose certaine, on traite de tout, sauf des enjeux principaux soulevés par les manifestantes : racisme, appropriation culturelle, privilège, blanchité, financement des œuvres culturelles des communautés noires et racisées¹³¹. Alors que des invitations à penser de manière située les singularités du privilège blanc franco-descendant seront lancées, on arguera plutôt – dans un *éditorial* d'un des principaux journaux québécois – que ce concept ne peut s'appliquer ici :

un privilège, et tous les dictionnaires concordent sur ce point, est un avantage ou un droit particulier accordé à une personne ou un groupe. Alors par définition, si cet avantage est conféré à une

¹²⁷ Gilbert Sicotte, cité dans Cédric Bélanger, « "Le jeu, c'est presque voler la vie d'un autre". À la défense de Robert Lepage », *Le Journal de Québec*, 24 juillet 2018, p. 31.

¹²⁸ René Richard Cyr, « Pour ne pas être demain plus isolés », *Le Devoir*, 28 juillet 2018, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/533379/pour-ne-pas-etre-demain-plus-isoles#>

¹²⁹ Mathieu Bock-Côté, cité dans David Lefrançois et Marc-André Éthier, « SLĀV : une analyse de contenu médiatique centrée sur le concept d'appropriation culturelle », *Revue de recherches en littérature médiatique multimodale*, vol. 9, 2019, <https://www.erudit.org/en/journals/rechercheslmm/2019-v9-rechercheslmm04753/1062035ar.pdf>

¹³⁰ Christian Rioux, cité dans David Lefrançois et Marc-André Éthier, « SLĀV : une analyse de contenu médiatique centrée sur le concept d'appropriation culturelle », en ligne.

¹³¹ Cf. Ricardo Lamour, « Comment déshumaniser la critique en criant à la censure », *La Presse*, 26 juillet 2018, p. 4; Collectif SLĀV Résistance, cité dans Simon Mauvieux, « Le collectif SLAV Résistance réclame une plus grand [sic] diversité dans le milieu de la culture », *Journal Métro*, 11 juillet 2018, <https://journalmetro.com/culture/1667323/le-collectif-slav-resistance-reclame-une-plus-grand-diversite-dans-le-milieu-de-la-culture/>

majorité, alors il cesse d'être particulier et ne peut pas être un privilège. Dans une société comme le Québec, où les minorités visibles représentent 13 % de la population, le statut et les conditions socio-économiques des blancs ne peuvent donc pas être considérés comme des privilèges : ils sont la norme¹³².

Pas l'ombre d'un privilège blanc au Québec. Mais une *norme blanche*, alors?

Deuxième tableau. Une semaine après l'annulation de SLĀV¹³³, le journal *Le Devoir* publie une entrevue avec Ariane Mnouchkine, du Théâtre du Soleil à Paris, entrevue qui traite d'une nouvelle pièce de Robert Lepage devant être présentée au cours des mois à venir dans ce théâtre, puis au Québec. La pièce, intitulée *Kanata*, propose une relecture « de l'histoire du Canada à travers le prisme des rapports entre Blancs et autochtones¹³⁴ ». Dans l'entrevue, Mnouchkine explique que bien qu'aucune personne autochtone ne soit directement impliquée dans le projet, des consultations ont été menées avec divers membres des Premiers Peuples. Quelques jours plus tard, de nombreuses voix autochtones, réagissant aux propos de Mnouchkine, co-signent une lettre ouverte, intitulée : « Encore une fois, l'aventure se passera sans nous, les Autochtones¹³⁵? » Les signataires dénoncent notamment leur invisibilisation constante, et le fait que les histoires des peuples autochtones aient été – et soient toujours – constamment racontées par d'autres : prêtres, aventuriers, anthropologues, historiens, réalisateurs, politiciens... Bien qu'ils et elles expliciteront

¹³² Jean-François Cliche, « Vous avez dit "privilège"? », *Le Soleil*, 13 juillet 2018, <https://www.ledroit.com/opinions/editoriaux/vous-avez-dit-privilege-8721f6dacd60b19bf58d6ca055ac036f>

¹³³ Soulignons que l'hiver suivant la controverse, une version légèrement remaniée a été présentée à maintes reprises dans le cadre d'une tournée québécoise.

¹³⁴ Cité dans Catherine Lalonde, « "Kanata": les Amérindiens du Canada lus par Lepage et Mnouchkine », *Le Devoir*, 11 juillet 2018, <https://www.ledevor.com/culture/532131/les-amerindiens-du-canada-lus-par-lepage-et-mnouchkine>

¹³⁵ Texte collectif [la liste des signataires est disponible au bas de l'article], « Encore une fois, l'aventure se passera sans nous, les Autochtones? », *Le Devoir*, 14 juillet 2018, <https://www.ledevor.com/opinion/libre-opinion/532406/encore-une-fois-l-aventure-se-passera-sans-nous-les-autochtones>

Dans la foulée des critiques, des coproducteurs américains retireront leur appui au projet. Celui-ci sera annulé, puis relancé par le Théâtre du Soleil et finalement présenté en décembre 2018 à Paris.

leur désir d'éviter toute censure¹³⁶, on leur lancera l'anathème en arguant que la caractéristique des « nouvelles censures » est justement « de ne pas s'assumer¹³⁷ », ajoutant que leur censure déguisée en critique s'insère dans un « terrorisme esthétique¹³⁸ ». Le dramaturge Michel Tremblay réitérera cet amalgame : « Robert Lepage et Ariane Mnouchkine sont parmi les plus grands metteurs en scène au monde. Qu'on discute de leurs choix ainsi, c'est de la censure¹³⁹ ». Des lettres ouvertes et autres articles d'opinions inonderont les pages des journaux à grands coups de semonces : on reconnaîtra tour à tour dans les critiques de la pièce une « conception ségrégationniste de l'identité¹⁴⁰ » et une analyse régressive et raciste¹⁴¹; on louangera le fait que Lepage ait « refusé d'abdiquer sa liberté de création¹⁴² »; on déplorera que soit attaquée « l'essence même de l'art, cet exercice de provocation, de remise en question et de métissage¹⁴³ ». Dans un communiqué de presse, le Théâtre du Soleil parlera d'«[i]ntimidation inimaginable dans un pays démocratique¹⁴⁴ » pendant qu'en entrevue au téléjournal de Radio-Canada, un comédien notoire se demandera si l'on n'assisterait pas au « retour du duplessisme », regrettant au passage, et avec émotion, que le meilleur allié des opprimées, Robert Lepage, soit ainsi « assassiné » : « Je pense que la communauté noire et autochtone [sic] de Montréal ont tiré sur leur messenger, leur meilleur messenger mondial¹⁴⁵. » Michel Nadeau, coauteur de *Kanata*

¹³⁶ Radio-Canada, « Occasion manquée, censure dénoncée : les réactions fusent avec l'annulation de *Kanata* », *Radio-Canada*, 26 juillet 2018, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1114938/reactions-annulation-kanata-autochtones-theatre>

¹³⁷ Maxime St-Hilaire et Chantal Bellavance, « La critique d'appropriation culturelle : nouvel iconoclasme », *Inter*, n° 132, 2019, p. 9.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁹ Cité dans Ugo Giguère, « SLĀV et *Kanata* : Michel Tremblay inquiet de la "censure" au théâtre », *La Presse*, 28 août 2018, lapresse.ca/arts/spectacles-et-theatre/201808/28/01-5194544-slv-et-kanata-michel-tremblay-inquiet-de-la-censure-au-theatre.php

¹⁴⁰ Michel Leclerc, « Les faits historiques ne sont la propriété exclusive d'aucune communauté », *Le Devoir*, 2 août 2018, p. A7.

¹⁴¹ Christian Dufour, « Appropriation culturelle. Un concept régressif qui n'a pas sa place au Québec », *La Presse*, 17 août 2018, p. 4.

¹⁴² Josée Legault, « Le bras dans le tordeur », *Le Journal de Montréal*, 31 juillet 2018, p. 21.

¹⁴³ Brian Myles, « Annulation de *Kanata*, ou la triste époque », *Le Devoir*, 28 juillet 2018, p. B8.

¹⁴⁴ Le communiqué, daté du 27 juillet 2018, est disponible ici : <https://www.theatre-du-soleil.fr/fr/alerire/communique-de-presse-theatre-du-soleil-27-juillet-2018-4261>

¹⁴⁵ Yves Jacques, cité dans Radio-Canada, « Occasion manquée, censure dénoncée : les réactions fusent avec l'annulation de *Kanata* », en ligne.

avec Lepage, écrira de son côté « trouve[r] *dommage qu'on ait fait de nous des "Blancs"*¹⁴⁶ ».

« The colonial attitude is characterized not only by scopophilia, a drive to look, but also by an urge to penetrate, to traverse, to know, to translate, to own and exploit¹⁴⁷. »

Le colon pourra toujours parler de tout, se déplacer partout. Le monde est à sa portée, à lui. Le monde lui appartient, en propre. C'est que son rapport à l'espace et à l'altérité (au langage, à la liberté... au monde) est ontologiquement expansif, comme l'explique la philosophe Shannon Sullivan :

one of the predominant unconscious habits of white privilege is that of ontological expansiveness. As ontologically expansive, white people tend to act and think as if all spaces—whether geographical, psychical, linguistic, economic, spiritual, bodily, or otherwise—are or should be available for them to move in and out of as they wish. Ontological expansiveness is a particular co-constitutive relationship between self and environment in which the self assumes that it can and should have *totally mastery over its environment*¹⁴⁸.

Février 2020 – *Le colon comme rouage de la machine coloniale (bis); ou « reconciliation is dead ».*

Divers clans du peuple wet'suwet'en luttent depuis 2008 contre la construction du pipeline Coastal GasLink sur leurs territoires. Appuyant leurs revendications sur leurs traditions et droits ancestraux et sur la décision rendue par la Cour suprême dans *Delgamuukw c. La Reine*, ils s'opposeront aux travaux dès 2010, année

¹⁴⁶ Michel Nadeau, « À propos de l'annulation de Kanata », *La Presse*, 31 juillet 2018, p. 4; je souligne.

¹⁴⁷ David Garneau, cité dans Karim Chagnon, « Colonialisme, universalisme occidental et traduction », *Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 32, n° 1, 2019, p. 258.

¹⁴⁸ Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Indiana University Press, 2006, p. 10; je souligne.

d'érection, par le clan Unist'ot'en, d'une cabine sur le tracé prévu du pipeline. À la suite de l'approbation du projet extractiviste par le gouvernement fédéral en octobre 2018, la Cour suprême accorde, en décembre 2018, une injonction provisoire autorisant la compagnie à forcer l'évacuation des protectrices du territoire et à reprendre ses travaux. Début janvier 2019, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) fait intrusion sur le territoire traditionnel et procède à de violentes arrestations, sans que l'opinion publique canadienne ne sourcille vraiment. Dans des documents internes visant à planifier l'invasion¹⁴⁹ de janvier 2019, documents rendus publics par le journal britannique *The Guardian*¹⁵⁰, la GRC explicitera la nécessité de déployer une force létale – « lethal overwatch is req'd » – et conseillera aux officiers « [to] use as much violence toward the gate as you want ». Dans un document annexe, on indiquera l'exigence de « stériliser le site » afin de prévenir un retour des défenseuses du territoire. La GRC plaidera avoir été citée hors contexte¹⁵¹ – on insiste : les citations proviennent de documents internes.

Février 2020 : armée d'une injonction interlocutoire, l'agencement capital extractiviste/état colonial procédera à une nouvelle invasion et à de nombreuses arrestations. Partout sur le territoire compris comme canadien, des barricades seront élevées en guise de soutien et de solidarité avec la lutte du peuple wet'suwet'en. Ce sont surtout les barricades dressées par les Kanien'kehá:ka de Tyendinaga et de Kahnawà:ke sur les voies ferrées (ou à proximité de celles-ci) qui, occasionnant des ruptures de stock dans tout le pays pendant des semaines et des annulations de trains de passagers, retiendront l'attention.

¹⁴⁹ Voir le court documentaire *Invasion* : <https://unistoten.camp/media/invasion/>

¹⁵⁰ Jaskiran Dhillon et Will Parrish. « Exclusive: Canada police prepared to shoot Indigenous activists, documents show », *The Guardian*, 20 décembre 2019, <http://theguardian.com/world/2019/dec/20/canada-indigenous-land-defenders-police-documents>.

¹⁵¹ Anaïs Elboujdaini, « Des termes "inacceptables" employés par la GRC contre des Autochtones anti-gazoduc », *Radio-Canada*, 20 décembre 2019, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1444567/marc-miller-grc-unistoten-guardian-pipeline-manifestants-barricade>

Débutera ce que les colons appelleront la « crise ferroviaire » (sic). Lors des premiers jours, on dénoncera la « mollesse¹⁵² » du premier ministre Justin Trudeau, celui-ci ayant a priori choisi la voie de la négociation. Dans une émission diffusée sur le réseau télévisé le plus regardé de la province, on le réprovera ainsi : « On est devant Justin le faible, Justin le mou, Justin le flasque : il est gênant dans les circonstances! C'est le premier ministre du Canada, il incarne l'autorité du pays. [...] Il y a une dissolution de l'autorité au sommet de l'État¹⁵³. » Nombreuses seront les voix implorant une intervention armée pendant que les députés et ministres québécois décrieront à l'unisson la « prise en otage » des colons blancs, désormais incapables de vaquer à leurs occupations usuelles¹⁵⁴. François Legault, premier ministre de la colonie de peuplement québécoise, sera un de ces colons impatients exhortant à une intervention des forces policières ou militaires. Il expliquera détenir « l'information effectivement, des renseignements, qui nous confirment qu'il y a des armes, des AK-47 pour les nommer, et donc, des armes très dangereuses¹⁵⁵ » sur le territoire de Kahnawà:ke. Le jour suivant cette déclaration, au lieu d'enquêter sur celle-ci ou de la contraster aux réfutations de membres de la réserve, *Le Journal de Montréal* consacrera une pleine page à une représentation simplifiée d'un AK-47, avec mises en relief des pièces et mécanismes principaux, page titrée « Des AK-47 à Kahnawake¹⁵⁶ ».

¹⁵² Joël-Denis Bellavance, « Blocage ferroviaire: Trudeau se défend de faire preuve de mollesse », *La Presse*, 26 février 2020, [lapresse.ca/actualites/national/202002/26/01-5262464-blocage-ferroviaire-trudeau-se-defend-de-faire-preuve-de-mollesse.php](https://www.lapresse.ca/actualites/national/202002/26/01-5262464-blocage-ferroviaire-trudeau-se-defend-de-faire-preuve-de-mollesse.php)

¹⁵³ Mathieu Bock-Côté, *La Joute*, TVA, 19 février 2020. On peut visionner l'extrait ici : <https://www.tvanouvelles.ca/2020/02/19/ledifice-dune-sortie-de-crise-seffondre>

¹⁵⁴ Aurélie Lanctôt, « Effacer la dissidence », *Le Devoir*, 21 février 2020, p. A9; Caroline Plante, « Crise ferroviaire: le PLQ et le PQ réclament et obtiennent un débat d'urgence », *Journal Métro*, 20 février 2020, <https://journalmetro.com/actualites/national/2422129/crise-ferroviaire-le-parti-quebecois-reclame-un-debat-durgence/>; Jonathan Trudeau, « Trudeau et les phrases creuses », *Le Journal de Québec*, 22 février 2020, <https://www.journaldequebec.com/2020/02/22/trudeau-et-les-phrases-creuses>; Pierre Jury [éditorial], « Crise ferroviaire : un gouvernement effacé, pleutre », *Le Droit*, 20 février 2020, <https://www.ledroit.com/opinions/editoriaux/crise-ferroviaire-un-gouvernement-efface-pleutre-a5be35197ca1ac56086e991c9ac86072>

¹⁵⁵ Fanny Lévesque, « Blocage ferroviaire : Legault affirme qu'il y a des AK-47 à Kahnawake », *La Presse*, 26 février 2020, <https://www.lapresse.ca/actualites/202002/26/01-5262483-blocage-ferroviaire-legault-affirme-quil-y-a-des-ak-47-a-kahnawake.php>

¹⁵⁶ On peut voir cette image ici : <https://www.journaldemontreal.com/2020/02/27/des-ak-47-a-kahnawake>

Ainsi, dans les médias, on traitera de cette crise en n'abordant que les contrecoups affectant les colons : ralentissements économiques, conséquences sur les entreprises et les travailleuses, effritement de l'État de droit (sic), pénuries de produits – de ketchup, de jell-o, de sauce à spaghetti... –, etc.¹⁵⁷. Les causes coloniales seront éludées.

Comment ne pas déceler, en filigrane de tout ce discours, la persistance de désirs fascistes (répression, autoritarisme, retour d'un chef fort assumant son rôle paternel)? Comment ne pas voir qu'il est en fait question du retour à *un état de droit blancs? De la reproduction du privilège de la norme blanche?* Car peu à peu, le colon se dévoile : *c'est sur l'absence de liberté des colonisées que repose la sienne*. Quand la colère de celles-ci saillit, *il considère la sienne, sa liberté* (de manger des frites *avec du ketchup*; de circuler librement, partout, *sur ses terres*), *comme menacée*. Logique de jeu à somme nulle qui n'est pas entièrement fausse, si l'on reste cantonné à un rôle de privilégié innocent; logique pour cela engluée dans « la culture impériale contemporaine – *notre culture*¹⁵⁸ ».

¹⁵⁷ Ahmed Kouaou, « Protestations autochtones : les médias ont-ils l'heure juste? », *Radio-Canada*, 27 février 2020, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1541287/crise-autochtones-wetsuweten-couverture-medias-journalistes>. Cf. France-Isabelle Langlois, « Chronique d'un fiasco annoncé », *Le Devoir*, 20 février 2020, p. A6; Radio-Canada, « Les conséquences économiques de la crise ferroviaire en chiffres », *Radio-Canada*, 19 février 2020, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1529228/consequences-economiques-crise-ferroviaire-chiffre-train-blocage>.

¹⁵⁸ Dalie Giroux, « Sur cette idée qu'il faut tuer pour vivre. Notes sur un motif d'insomnie républicaine », p. 29.

CHAPITRE 5

Habiter cette Terre qui révolutionne : une arche anarchisante

*Nobody knows how many rebellions besides political rebellions
ferment in the masses of life which people earth.*

Charlotte Brontë

*I felt the birds, the sun, and the trees. I was in communion with all the
forces on the earth that truly love people, in communion with all
the revolutionary forces on the earth.*

Assata Shakur

Dans le prologue à son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt décrit le lancement et l'aventure céleste du premier satellite artificiel, Sputnik 1, en octobre 1957. Cet événement, le plus important de l'histoire, écrit-elle, eut pu être source de réjouissance n'eût été le contexte politico-militaire dans lequel il s'insérait. Pourtant, précise Arendt, ce ne sont point les courses mortifères lancées par les deux blocs impériaux qui tempérèrent à ce moment son enthousiasme, mais la façon dont cet événement fut globalement perçu et compris :

La réaction immédiate, telle qu'elle s'exprima sur-le-champ, ce fut le soulagement de voir accompli le premier « pas vers l'évasion des hommes hors de la prison terrestre ». Et cet étrange propos n'était pas une fantaisie de journaliste américain, loin de là : inconsciemment, il faisait écho à la phrase extraordinaire que, plus de vingt ans auparavant, l'on avait gravée sur la stèle d'un grand savant russe : « L'humanité ne sera pas toujours rivée à la Terre. » Ces opinions sont devenues des lieux communs¹.

Pour Arendt, c'était d'abord un choc métaphysique, déclenché par des avancées sociotechniques, qu'il s'agissait dès lors d'appréhender. Quelque chose comme un désir d'une vie hors-sol, découplée des limites et finitudes terrestres; un désir non seulement d'une vie libérée d'un Dieu céleste, mais la « répudiation plus fatale encore d'une Terre Mère de toute créature vivante² ». C'est que la quête d'artificialité et d'outrepassement des capacités et conditions humaines trouvait écho, à son sens, dans un désir de se défaire des fondements telluriques de l'humanité, désir dont on ne pouvait alors douter qu'il puisse s'actualiser dans un avenir plus ou moins éloigné. Comme nous ne pouvions douter, ajoutait-elle, de notre capacité à détruire toute vie organique sur terre, faisant ainsi fi du caractère fondateur de celle-ci : « La Terre est la quintessence même de la condition humaine, et la nature terrestre, pour autant que l'on sache, pourrait bien être la seule de l'univers à procurer aux humains un habitat où ils puissent se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice³. » Mais pouvoir – pouvoir s'émanciper des fondements telluriques, des systèmes vivants et non-vivants ayant permis et assurant notre reproduction – implique-t-il devoir, s'empressait-elle de demander?

Si Marshall McLuhan avait échangé à ce sujet avec Arendt, on peut estimer qu'il aurait souligné à quel point la nouvelle condition humaine – celle post-Sputnik – impliquait un agir totalement remodelé et omnipotent. Dans un texte datant de 1974, il argumenta que le lancement du satellite devrait fort probablement être compris comme la plus grande révolution du monde de l'information. Son « village global », il

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Presses Pocket, 2002, p. 33-34.

² Ibid., p. 34.

³ Ibid.

le qualifera désormais de « théâtre global » duquel nous serions les acteurs principaux : « Sputnik created a new environment for the planet. For the first time the natural world was completely enclosed in a man-made container. At the moment that the earth went inside his new artifact, Nature ended and Ecology was born⁴. » Pour McLuhan, nous sommes depuis toutes et tous embarqués dans le « vaisseau spatial Terre⁵ », mais pas comme simples passagers, puisque dorénavant, dans ce théâtre tellurique mouvant et sans sol fixe, tout le monde a son rôle : « On Spaceship Earth there are no passengers; everybody is a member of the crew⁶ », écrit-il, précisant qu'il ne s'agit pas là d'idéaux, mais d'une réalité concrète et immédiate témoignant de notre pleine agentivité *sur* le monde. Avec Sputnik, la planète devient plastique et transparente : « a repertory theater to be programmed⁷ ». Mais plus encore, dans ce théâtre en lequel nous sommes forcées de jouer, *de produire*, et ce, *constamment*; en ce théâtre tellurique mû par des impératifs technologiques, une loi s'applique, conclut McLuhan : « "If it can be done, it's got to be done" – a kind of siren wail of the evolutionary appetite⁸. »

Alors que, pour Arendt, l'exploration spatiale témoigne de l'accomplissement d'une logique déterritorialisante par laquelle l'humanité s'affranchirait de son milieu naturellement et fondamentalement primordial, pour McLuhan, le même événement implique plutôt une artificialisation même de ce milieu : nous ne serions pas en présence d'un découplage de l'humanité d'avec la terre, mais d'un tout nouveau paradigme existentiel du tout-constructible. La terre étant dorénavant pleinement

⁴ Marshall McLuhan, « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », *Journal of Communication*, vol. 24, n° 1, 1974, p. 49.

⁵ Formule popularisée par Buckminster Fuller, qui a écrit le célèbre texte *Operating Manual for Spaceship Earth* dans lequel il explique que nous sommes des astronautes à bord de ce vaisseau Terre, et devons ainsi le piloter adéquatement – on voit ici les échos cybernétiques de son approche. Notons au passage que c'est ce même Fuller qui a popularisé les sphères géodésiques et conçu celle qui abrite maintenant la Biosphère sur l'île Sainte-Hélène à Montréal. Initialement, cette structure accueillait le pavillon états-unien lors d'Expo 67, dont la thématique était « L'Amérique créatrice ».

⁶ Marshall McLuhan, « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », p. 50.

⁷ Marshall McLuhan, *From Cliché to Archetype*, Pocket Books, 1971, p. 9.

⁸ Marshall McLuhan, « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », p. 57.

intelligible, il s'agirait d'en façonner le devenir : là serait notre mission commune à nous, toutes et tous membres d'*un même équipage*...

Cette problématique croisant rapport à la terre, nécessité du fondement, spécificité humaine, dualité artificialité/authenticité, j'aimerais, avant d'entrer dans un mode plus spéculatif tendu vers l'exploration des nécessités et possibilités d'un habiter anticolonial, en filer certaines itérations dans la pensée nord-occidentale du dernier siècle. Plutôt que d'offrir une exégèse profonde d'une tradition philosophique ou de principes métaphysiques, il s'agira de se frotter à quelques conceptions intellectuellement marquantes afin que se dessinent des points de tension, des balises, des écueils à éviter ou des pistes intéressantes – et, peut-être aussi, une manière de penser et d'écrire, une prétention à rendre le monde abstraitement cohérent, qu'il s'agira d'incessamment désamorcer. Tout au long du chapitre, mais de manière plus soutenue dans la portion finale, on aura donc affaire à une méthode brouillonne, comme toujours, qui tentera de conjuguer et d'accrocher pluralisme et monisme – *cette formule magique que nous cherchons toutes*, ont écrit Deleuze et Guattari⁹... – tout en s'écartant (autant que possible) de tout lissage, de toute prétention cosmologique (aussi pluraliste, complexe et ouverte puisse-t-elle être), de tout unilatéralisme ontologique. Une approche ayant beaucoup à voir avec celle résumée ici par le cinéaste Pierre Perrault, mais insufflée d'une part de mysticisme matérialiste, négatif¹⁰, poïétique et transcendantal (entre autres étiquettes

⁹ Je serais évidemment moins catégorique qu'eux quant à l'unanimité métaphysique sous-entendue ici. Le passage complet, qui informe explicitement une méthode de pensée préconisée dans cette thèse, va comme suit : « Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer. » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 31.

¹⁰ Sauce théologie négative, sauce Wittgenstein, quand il écrit : « tout ce qui proprement peut être dit peut-être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, p. 31.

Découleront peut-être de cette approche des techniques aptes à modérer les propensions du colon, relevées vers la fin du chapitre précédent, à *assumer pouvoir et devoir parler (avec certitude) de tout*; ou plus généralement, à comprendre et vivre de manière ontologiquement expansive.

génériques ne suggérant que la trajectoire sommaire ici empruntée, et ne devant jamais prétendre au fin mot de l'histoire)¹¹ :

Moi je ne fais que signifier l'importance que je ressens, que je vois, l'émerveillement que j'ai tout à coup à pouvoir cerner une réalité, l'exprimer, la découvrir et la fixer dans une mémoire visuelle et sonore. Oui, ben sûr, j'suis un cinéaste engagé, mais j'suis pas un cinéaste engagé au service d'une idéologie. J'suis pas un cinéaste engagé au service d'une vérité. J'suis un cinéaste engagé au service des hommes. Et la vérité des hommes, elle n'est pas simple, elle n'est pas monolithique, elle est complexe. Elle est faite à la fois de connaissances, de passions, d'émotions, et d'une espèce de complexité qu'aucune philosophie ne peut traduire. Qu'aucune pensée abstraite ne peut traduire. Et c'est ça, cette vérité-là, moi, qui me passionne parce que, cette vérité-là, c'est pas, justement, une philosophie, c'est une poésie¹².

Intuitions premières : ce qui nous fonde

La nostalgie d'une base « commune »

Revenons donc à la problématique en question, et contextualisons-là quelque peu. L'histoire de la philosophie nord-occidentale – dans sa tradition lourde, solennelle, majeure – est traversée de toutes parts par la problématique du fondement. Comment, et sur quoi, fonder la pensée et l'existence (humaines¹³)? Quelles en sont les conditions déterminantes, raisons suffisantes ou forces originelles? Quels préceptes moraux déduire de ces assises existentielles (ce qui revient à dire :

¹¹ Évidemment, une telle déclaration se doit d'être dépliée, sans quoi les risques sont grands d'une aspiration dans des conversations creuses, autoréférentielles ou hors-sol. On y reviendra donc assurément, ici et là, tout au long de ce chapitre.

¹² Extrait d'une archive sonore entendue lors de la diffusion du deuxième épisode (« Pierre Perrault, l'homme de radio, l'homme engagé ») de la série radiophonique « Pierre Perrault : un poète sans bon sens », *Radio-Canada*, mai 2009, 31^{ème} minute. L'italique, dans la citation, est utilisé pour rendre visible une intonation de Perrault. On peut écouter l'épisode ici : <https://ici.radio-canada.ca/premiere/grandes-series/232/pierre-perrault-un-poete-sans-bon-sens>

¹³ Entendu ici que le terme aura autant servi à exclure, baliser et séparer qu'à unifier et penser la généralité. Cf. Sylvia Wynter, « Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument », *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n° 3, 2003, p. 257-337.

comment bâtir et habiter depuis et sur ces fondations)? Autant de questions qui auront préoccupé moult penseurs tentant de développer un système métaphysique, une cosmologie, voire des outils devant nous permettre de nous comprendre et de nous orienter en ce monde. Évidemment, on peut déceler dans cette propension à vouloir fonder bien des traits et caractéristiques paradigmatiques de la culture nord-occidentale moderne, dont : la recherche d'assises communes, d'une plate-forme à la fois physique et/ou métaphysique permettant une généralisation ou une conversation universaliste quant aux schèmes et principes évaluatifs et moraux aptes à aiguiller la conduite humaine; et la nécessité d'ancrer ou à tout le moins de stabiliser l'existence face aux développements techno-capitalistes contemporains (de la révolution copernicienne au développement technologique et informationnel du 20^e siècle, en passant par l'exploration spatiale et la menace nucléaire).

Edmund Husserl et Martin Heidegger auront partagé avec Hannah Arendt cette méfiance viscérale à l'égard des prothèses techniques nous permettant d'objectiver le monde et, par là, nous arrachant à notre condition terrestre première¹⁴. Pour Heidegger, c'est que les transformations techno-capitalistes annihilent l'éloignement et l'opacité, et donc toute possibilité de désœuvrement ou d'oisiveté, qui avaient

¹⁴ On pourra s'étonner que l'appropriation des communs (l'*enclosure*) n'ait pas été abordée de manière plus serrée par ces penseurs, selon du moins ce que j'en sais : eu égard à la perte d'un sol, on est là en présence d'un cas assez frappant et paradigmatique. À ce sujet, Karl Polanyi rappelle d'ailleurs cette *étrange* idée des *lords* anglais : qu'il puisse exister quelque chose comme un habiter sans droit d'usage. Dans *La grande transformation*, il écrit : « Un document officiel de 1607, préparé pour l'usage des Lords du Royaume, pose en une seule phrase vigoureuse le problème du changement : "*L'homme pauvre sera satisfait dans son but : l'Habitation; et le gentilhomme ne sera pas entravé dans son désir : l'Amélioration.*" Cette formule semble admettre comme allant de soi ce qui fait l'essence du progrès purement économique : améliorer au prix du bouleversement social. Mais elle évoque aussi la tragique nécessité qui fait que le pauvre s'accroche à sa mesure, condamnée par le désir qu'a le riche d'une amélioration de la chose publique à son propre profit privé. C'est à juste titre que l'on a dit des *enclosures* qu'elles étaient une révolution des riches contre les pauvres. Les seigneurs et les nobles bouleversaient l'ordre social et ébranlaient le droit et la coutume d'antan, en employant parfois la violence, souvent les pressions et l'intimidation. Ils volaient littéralement leur part de communaux aux pauvres, et abattaient les maisons que ceux-ci, grâce à la force jusque-là inébranlable de la coutume, avaient longtemps considérées comme leur appartenant, à eux et à leurs héritiers. Le tissu de la société se déchirait; les villages abandonnés et les demeures en ruine témoignaient de la violence avec laquelle la révolution faisait rage, mettait en danger les défenses du pays, dévastait ses villes, décimait sa population, changeait en poussière son sol épuisé, harcelait ses habitants et les transformait, d'honnêtes laboureurs qu'ils étaient, en une tourbe de mendiants et de voleurs. » Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983, p. 61.

jusqu'alors caractérisé notre rapport au temps, à l'espace, à la nature, aux entités : en bref, au monde.

Heidegger souligne l'avènement par la technique moderne d'une représentation de l'humanité comme organisme vivant-parlant détaché du mystère terrestre. Il parle d'une explicitation de l'espace-temps comme aboutissement de l'humanité non plus comme idée, comme genre, comme espoir, ou comme déduction phénoménologique issue de l'ennui, mais comme cette entité jouissant d'une représentation d'elle-même motorisée et exacte¹⁵.

C'est d'un « impérialisme ontologique » qu'il est pour lui question, ajoute Dalie Giroux. Car tout étant désormais objectivable, mesurable, totalement perfectible, on assisterait à rien de moins qu'à la destruction de toute possibilité de vivre dignement et sainement, ou, dans ses mots, d'habiter. Par ce terme, Heidegger ne réfère pas qu'au fait de se loger, d'avoir un toit, une demeure¹⁶. Pour lui, l'habiter renvoie à l'acte primordial de l'humain sur terre : « *le trait fondamental de l'être*¹⁷ ». Car « l'homme est pour autant qu'il *habite* », déclare Heidegger¹⁸; pour autant non pas qu'il édifie ou fabrique, mais qu'il cultive et veille, et en ce sens, se ménage en ménageant la terre (qu'il ménage la condition fondamentale et la possibilité de sa reproduction, pourrait-on dire). Qu'il « habite la terre et, en habitant, laisse la terre être comme terre¹⁹ ».

Chez Husserl, on retrouvera ce même rapport romantique et préindustriel à l'espace et au tellurique²⁰. Souhaitant marquer la superficialité d'un objectivisme scientifique faisant de la terre un corps parmi d'autres (un corps perpétuellement en mouvement parmi et autour d'autres corps célestes) et négligeant en cela notre expérience fondamentale d'enracinement, Husserl tentera de « unearth a substrate stable

¹⁵ Dalie Giroux, *La généalogie du déracinement*, p. 64.

¹⁶ S'il prononce la conférence *Bâtir, habiter, penser* en 1951 devant un groupe d'architectes et d'ingénieurs, alors que l'Allemagne fait face à une difficile crise du logement pendant la période de reconstruction, cette allocution lui permet plus substantiellement d'explorer les fondements de l'être.

¹⁷ Martin Heidegger, « Bâtir, habiter, penser », dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 192.

¹⁸ Ibid., p. 173. On notera ici toute la solennité pompeuse qui en rebutera plus d'une – moi inclus – à s'immiscer dans la pensée de ces philosophes maniant de manière un peu trop certaine la coupure ontologique (être/non-être, bien/mal, authentique/artificialité).

¹⁹ Martin Heidegger, « ...l'homme habite en poète... », dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 242.

²⁰ Cf. Dalie Giroux, *La généalogie du déracinement*.

enough to provide ontological certainty, in the hope that this primordial experience might gather us together and reunite us over all our differences²¹ ». Dans un court et célèbre texte intitulé *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas*²², le philosophe se donnera pour tâche de démontrer que le repos recèle un caractère transcendantal, en ce sens qu'il tient lieu de condition même des perceptions humaines, de l'assise rendant possible toute expérience vécue. La Terre (comme terre, oui, mais surtout comme sol de toute appréhension épistémologique et ontologique), Husserl en fera donc cette « arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement²³ ».

Dans son introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl²⁴, Jacques Derrida explique que, pour Husserl, il s'agit ainsi « d'exhumer la Terre, de mettre à nu le sol originnaire enfoui sous les dépôts sédimentaires de la culture scientifique et de l'objectivisme²⁵ ». Ce sol originnaire, tel qu'on l'avait anticipé précédemment, offre la possibilité – et agit comme condition – d'émergence d'un dialogue commun et humainement universel, puisque, commente Derrida, « deux hommes *normaux* [?] auront toujours *a priori* conscience de leur appartenance commune à une seule et même humanité, habitant un seul et même monde²⁶ » :

La conscience d'être devant la *même* chose, objet perçu comme tel, est la conscience d'un *nous* pur et pré-culturel. Ici le retour à une pré-culture n'est pas la régression vers une *primitivité* culturelle, mais la réduction d'une culture déterminée, opération théorétique qui est une des plus hautes formes de la culture en général. Cet étant objectif purement naturel est l'étant du monde sensible qui devient le

²¹ Nigel Clark, *Inhuman Nature*, p. 6.

²² Le titre complet va comme suit : « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originnaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature ».

²³ Edmund Husserl, « L'arche-originnaire Terre ne se meut pas », dans *La terre ne se meut pas*, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 27-28.

²⁴ L'introduction signée par Derrida fait 170 pages et le texte lui-même, celui de Husserl, compte une quarantaine de pages : on comprendra que Derrida commente non seulement le texte, mais la pensée du philosophe. Pour des commentaires traitant directement de « *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas* », voir notamment : Jacques Derrida, « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, 1962, p. 78-83.

²⁵ *Ibid.*, p. 80.

²⁶ *Ibid.*, p. 75-76.

premier fondement de la communication, la chance permanente d'une réinvention du langage. Comme l'élément le plus universel, le plus objectivement exposé devant nous, celui qui fournit la matière première de tout objet sensible, c'est la terre elle-même, en tant qu'elle est l'élément *exemplaire* (elle est naturellement plus objective, plus permanente, plus solide, rigide, etc., que les autres *éléments* et, en un sens plus large, elle les comprend), il est normal qu'elle ait fourni le sol [...] ²⁷.

Évidemment, on se doute que Derrida s'empressera de souligner le caractère « différent » de toute genèse originelle ou d'une primauté métaphysique accessible en elle-même : « Mais la *pure nature* pré-culturelle est toujours déjà enfouie, ajoute-t-il aussitôt. Elle est donc, comme ultime possibilité de la communication, une sorte d'infra-idéal inaccessible ²⁸. »

Cette énonciation du caractère toujours fuyant du fondement aura été maintes fois réitéré, jusqu'à devenir paradigmatique au sein des sciences sociales et de la philosophie contemporaines. Deleuze a d'ailleurs bien exploré cela dans son cours *Qu'est-ce que fonder?*, soulignant notamment la dimension circulaire et autoréférentielle de tout acte de fondation : « [Le fondateur] est moins celui qui fonde que celui qui se réclame d'un fondement. À la lettre fonder c'est se réclamer d'un fondement ²⁹. » Toute fondation reposerait donc en quelque sorte sur un fondement préalable, et ainsi de suite : absence totale de tout archétype vrai ou fondateur qu'il suffirait de dévoiler, de *déterrer*, de déchiffrer (puis de transmettre et d'enseigner aux ignares...) ³⁰. Pour Nigel Clark, ce n'est donc pas la perte d'un sol commun qui suscite les remontrances mélancoliques des philosophes du fondement : « what was really at stake was the loss of philosophy's ability to shore up its own foundations. And in

²⁷ Ibid., p. 76.

²⁸ Ibid., p. 77.

²⁹ Gilles Deleuze, « Qu'est-ce que fonder? », cours donné au Lycée Louis le Grand, 30 novembre 1955, <https://www.webdeleuze.com/textes/218>. On reviendra subséquentement sur la conceptualisation du fondement chez Deleuze.

³⁰ Cf. Michel Foucault, « Leçon sur Nietzsche » [1971], dans *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard, 2011, p. 195-123; Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Seuil, 1996.

particular, the waning authority, not so much of the earth, but of specific cultural and national territorializations of the earth to provide this anchoring³¹. »

Au fondement, à cette « étrange nostalgie pour le monde de la racine³² » qui n'aura pas manqué d'inspirer son lot de conceptions mortifères ce dernier siècle, on aura par la suite opposé d'autres logiques, d'autres images, d'autres schèmes d'intelligibilité présumément plus féconds censés nous servir de gouvernail en ces temps troubles. De manière non-exclusive et générique, on pense ici au rhizomatique, à l'agencement, au devenir – le fondement ne pouvant devenir puisqu'il *est* –, aux natures-cultures, à l'holisme régulé par méta-équilibre ou homéostasie, ou à un éco-constructivisme de l'interconnexion généralisé. Ces diverses conceptualisations, reliées notamment par une quête de l'immanence et un rejet du fondement, ont comme grand avantage de nous permettre d'envisager une certaine adaptation à la turbulence : turbulence sociopolitique et écologique, évidemment, mais aussi cette turbulence existentielle et spirituelle découlant de l'effondrement – ou de l'effondement³³ –, de l'affaissement d'un sol. Elles nous permettent de jalonner ce monde chaotique, complexe, non-linéaire et *infondé* de bornes relatives et irrégulières – n'impliquant pas *une* règle –, certes, mais procurant tout de même une certaine piste.

Mais osons cette question, qui a affleuré en début de thèse, mais est restée en suspens depuis : se pourrait-il qu'*une* – je mets l'accent sur le caractère indéfini, non-exclusif et *quelconque* du déterminant – conception de l'habiter puisse bénéficier d'une certaine et relative fondation, ou d'un certain rapport transcendant au tellurique? Et si c'est le cas, comment pourrait-on envisager cette conception, en gardant toujours en tête qu'elle devra prendre acte du fait colonial et éviter de charrier tout son lot de sous-entendus normatifs et régulateurs? Quelles nécessités et possibilités y aurait-il de penser – de se penser *en*, et de penser la terre *comme* – une arche anarchisante? On pourrait évidemment arguer qu'une telle manière de se rapporter au monde a été

³¹ Nigel Clark, *Inhuman Nature*, p. 6.

³² Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, p. 115.

³³ Terme employé par Deleuze à plusieurs reprises dans *Différence et répétition*.

formellement déconstruite : n'en reste-t-il pas que des ruines attestant d'une époque ancienne et révolue? Ne nous serions-nous pas *enfin* délestées de la lourde et restrictive fondation? Ne serions-nous pas libérées de tout cela? Certes, en un sens, et il ne s'agit pas de le nier; mais non, en un autre sens, vital et viscéral, car ce qui nous fonde insiste toujours, malgré tout.

Du souffle de la Terre

Si j'ai jusqu'ici souligné le rapport intime qu'aura entretenu la philosophie avec la question du fondement, survolant quelques recherches marquantes ayant tenté de restituer une coïncidence quelconque entre terre et fondement, on imagine bien qu'on ne peut circonscrire cette thématique générale à sa dimension philosophique ou encore au siècle dernier. Ce principe ancien et mythique accompagne plutôt le cours entier de l'histoire humaine : rappelons au passage que le prénom Adam, ce premier humain du Livre de la Genèse, est tiré de l'hébreu *adamah*, qui renvoie à la terre, au sol, à la poussière, alors que dans les mythes sumériens, l'origine humaine est déjà attribuée à la terre; l'étymologie latine du champ lexical humain (*homo*, *homo*, *humanus*) renvoie de même à *humus* (terre)³⁴. Dans *Né de la terre*, Nicole Loraux qualifie de « degré zéro du mythe³⁵ » cette idée d'une origine tellurique (*kthôn* ou *Gê/Gaïa*) de l'humanité³⁶.

J'aimerais ici voir comment cette intuition primordiale a irrigué nombre de courants de pensée du dernier siècle, en me concentrant sur quelques émergences en démontrant la transversalité – une anarchiste athée convergeant ici avec un frère religieux nationaliste et des sorcières animistes. Somme toute, depuis le début de ce

³⁴ Georges Dumézil, *Le Festin d'Immortalité. Étude de Mythologie comparée Indo-européenne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1924; Maurice Tournier, « Homme, humain, étymologie "plurielle" », *Mots. Les langages du politique*, n° 65, 2001, p. 146-152.

On notera tout de même que dans les mythes sumériens, sémitiques et chrétiens, l'humanité est clairement en position d'autorité et de gouvernance par rapport au monde non-humain (à la Nature). Cf. Alexandre Bacon, « Gilgamesh contre les tribus sauvages d'Amérique. Les mécaniques historiques et contemporaines d'assimilation des Premiers peuples au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 39-44.

³⁵ Nicole Loraux, *Né de la Terre*, p. 9.

³⁶ Loraux insiste sur le caractère genré et patriarcal de ce mythe, l'Antiquité faisant déjà de la figure de la femme une « imitation » (de la Terre ou de l'homme).

chapitre, et dans la portion subséquente également, il s'agit de réfléchir à diverses facettes, intonations et actualisations d'une même problématique, afin que les modalités de sa persistance et de sa récurrence nous orientent en vue de la portion spéculative à venir.

En 1906, Emma Goldman lance avec quelques camarades le périodique anarchiste *Mother Earth*, qui deviendra un fer de lance du radicalisme politique états-unien du début du siècle³⁷. Dès le départ, le journal s'inscrit dans le sillage des conceptions spirituelles et philosophiques prônant un respect à l'égard d'une terre nourricière et fondatrice, tout en faisant sienne cette critique mélancolique d'une modernité ayant délié l'humanité d'avec son assise tellurique. Le premier texte du premier numéro, simplement intitulé « Mother Earth » et signé par Emma Goldman et Max Baginski, débute d'ailleurs sur cette note :

There was a time when men imagined the Earth as the center of the universe. The stars, large and small, they believed were created merely for their delectation. It was their vain conception that a supreme being, weary of solitude, had manufactured a giant toy and put them into possession of it. When, however, the human mind was illumined by the torch-light of science, it came to understand that the Earth was but one of a myriad of stars floating in infinite space, a mere speck of dust. Man issued from the womb of Mother Earth, but he knew it not, nor recognized her, to whom he owed his life. In his egotism he sought an explanation of himself in the infinite, and out of his efforts there arose the dreary doctrine that he was not related to the Earth, that she was but a temporary resting place for his scornful feet and that she held nothing for him but temptation to degrade himself³⁸.

Leur récit³⁹ enchaîne ensuite sur un rappel de l'appropriation territoriale au cœur de l'entreprise capitaliste et coloniale états-unienne : la Terre Mère sera accaparée par

³⁷ Cf. Richard Drinnon, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*, University of Chicago Press, 1961.

³⁸ Emma Goldman et Max Baginski, « Mother Earth », *Mother Earth*, vol. 1, n° 1, mars 1906, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/ME/mev1n1.html

³⁹ On prendra acte du caractère genré de la terre dans ce récit. Le texte en entier est d'ailleurs parsemé de telles associations entre terre et féminité (dont celui d'une « bonne mère » généreuse et nourricière

les classes possédantes, dépouillée de sa liberté, clôturée, ses nouveaux maîtres devenant rapidement avides de pouvoirs, de possessions, de richesses. Leur journal, concluent Goldman et Baginski, saura plaire à celles et ceux envisageant un tout autre possible : « The Earth free for the free individual! » Dans le second numéro, après un court poème, on peut lire un court texte d'Emma Goldman titré « Observations and comments », texte qui souligne fermement l'aspect funeste de la séparation d'avec la terre : « Whoever severs himself from Mother Earth and her flowing sources of life goes into exile. A vast part of civilization has ceased to feel the deep relation with our mother⁴⁰. » Il est toutefois intéressant de noter que Goldman insufflera à sa prose une analyse matérialiste de classe, notant que cette séparation n'est pas causée ou désirée par l'humanité en général, mais par des rapports de production nettement favorables à une minorité possédante et dirigeante : « Must the Earth forever be arranged like an ocean steamer, with large, luxurious rooms and luxurious food for a select few, and underneath in the steerage, where the great mass can barely breathe from dirt and the poisonous air⁴¹? »

Deux décennies plus tard, dans son ouvrage *Flore laurentienne*, Marie-Victorin fera part de la même préoccupation – analyse matérialiste et rage insurrectionnelle en moins ici, on s'en doute. Son livre, explique-t-il en toute fin de préface, il le dédie à « la

s'offrant à l'humanité qui n'aura su que la violer en retour). Je reviendrai sur cette association subséquentement. Au sujet du viol de la terre, Maude Prud'homme tient cette réflexion intéressante : « Évoquée fréquemment, [la métaphore du viol planétaire] génère chez moi des sentiments contradictoires. Selon qui l'émet, selon mon humeur peut-être. Les traumatismes et les mécanismes de survie liés au viol sont innombrables. L'agression, l'objectification. La résilience, la guérison, les cicatrices. [...] Le recours à cette métaphore me semble propice à des abus, glissant. C'est un loop vers l'essentialisme qui exalte ces facettes dites féminines. Ces vulnérabilités, ressenties ou théorisées, prêtent flanc à d'étroites définitions paramétrées des femmes, de leurs rôles actuels, mais aussi de leur rôle idéalisé dans une société écologique. Mais plusieurs femmes y puisent de la force pour leur engagement, leur existence même. Des peuples entiers placent cette métaphore au cœur d'un projet de société ancré dans le respect. » Maude Prud'homme, « Notes sur la négociation du réel », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub], Les Éditions du remue-ménage, 2017, p. 100-101.

⁴⁰ Emma Goldman, « Observations and Comments », *Mother Earth*, vol. 1, n° 2, avril 1906 : http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/ME/mev1n2.html

⁴¹ Ibid.

jeunesse nouvelle de [s]on pays » cherchant à arrimer son existence « aux bienfaites réalités de la Nature⁴² » :

Devant les spectacles affligeants d'aujourd'hui, devant le désarroi du monde, beaucoup d'esprits mûrs se demandent si nous n'avons pas fait fausse route en condamnant le cerveau de nos enfants et de nos jeunes gens à un régime exclusif de papier noirci, si la vraie culture et le véritable humanisme n'exigent pas une sorte de retour à la Terre, où les Antée⁴³ que nous sommes, en reprenant contact avec la Nature qui est notre mère, retrouveraient la force de vivre, de lutter, de battre des ailes vers des idéals rajeunis⁴⁴!

Dérivant de la déesse primordiale Gaïa, mais nous en étant peu à peu écartés par le biais de médiations techniques toujours plus aliénantes, nous devrions selon Marie-Victorin renouer avec une relation primordiale au tellurique, et faire dériver de celle-ci une puissance de vie et de lutte.

Tout le champ de l'écoféminisme a énormément approfondi cette thématique, tentant à la fois de creuser les raisons et conditions de la déterritorialisation et de tracer des tentatives ou pistes formelles pouvant mener à des reprises en contact et en puissance avec la terre⁴⁵. En 1974, dans *Le féminisme ou la mort*, Françoise d'Eaubonne examinait le contrôle patriarcal exercé sur la reproduction (fécondité des corps femmes, fertilité du corps terrestre), prônant comme réponse à cette domination historique un féminisme écologique devant rompre avec la surpopulation et la destruction des ressources terrestres⁴⁶. Six ans plus tard, Carolyn Merchant

⁴² Frère Marie-Victorin, *Flore laurentienne*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1964, p. 11.

⁴³ Dans la mythologie grecque, Antée est le fils de Gaïa.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Pour une présentation générale de ce courant, on peut se référer au panorama dressé par Marie-Anne Casselot : « Cartographie de l'écoféminisme », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub], Les Éditions du remue-ménage, 2017, p. 19-32.

On peut aussi consulter ces ouvrages clés : Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, 1993; Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (dir.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, 1990; Vera Norwood, *Made From This Earth: American Women and Nature*, The University of North Carolina Press, 1993.

⁴⁶ Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Pierre Horay Éditeur, 1974.

La notion de surpopulation est un enjeu qui dérive souvent vers une intensification du contrôle sur les vies et corps féminins subalternes. Bien des scientifiques – je pense à Carl Sagan, Paul Crutzen et Stephen Jay Gould, entre autres signataires du manifeste *Preserving and Cherishing the Earth: An Appeal for Joint Commitment in Science and Religion*; je pense aussi à l'influent rapport Meadows,

élucidait finement les facteurs de consolidation de cette double domination dans un ouvrage marquant pour le milieu écoféministe nord-occidental. Dans *The Death of Nature*, elle expliquait comment, dans la foulée de la révolution scientifique et industrielle, une vision mécaniste et rationaliste du monde avait remplacé une conception organique et holiste⁴⁷. Pour Merchant, la maîtrise et la domination de la terre prônées par les René Descartes, Francis Bacon ou Thomas Hobbes – entre autres membres de ce club sélect ayant selon elle scellé le destin de la modernité – étaient indissociables d'une maîtrise du corps féminin. La Terre Mère et « le corps féminin », ces entités indomptables associées depuis des temps immémoriaux de par leurs dimensions reproductives, nourricières et chaotiques partagées, devenaient dès lors la cible d'un même processus violent de rationalisation, de domestication et de dressage⁴⁸.

intitulé *Les Limites à la croissance* – ont d'ailleurs frayé avec un tel malthusianisme technophile et colonial. Vandana Shiva nous rappelle toute la distance critique nécessaire ici : « Population 'explosions' have always emerged as images created by modern patriarchy in periods of increasing social and economic polarization. The latest concern with overpopulation is related to concern for the environment. Popularized through disquiet about degradation of the ecology of the earth the picture of the world's hungry hoards have made population control appear acceptable and even imperative. [...] Through population control programmes, women's bodies must be brutally invaded in order to protect the earth from the threat of overpopulation. » Vandana Shiva, « Decolonizing the North », dans Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, 1993, p. 268.

⁴⁷ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, 1980.

⁴⁸ Dans *Caliban et la sorcière*, Silvia Federici analyse notamment la chasse aux sorcières sous cet angle, en complexifiant toutefois l'image déployée par Merchant. À son sens, l'époque féodale ne peut être comprise comme organique que si l'on évacue des réalités qui l'ont pourtant façonnée, dont l'extermination des hérétiques et l'esclavage. Ainsi, insiste Federici, le rationalisme et le mécanisme ont certes contribué à façonner la double emprise d'un monde patriarcal sur la terre et les vies et corps féminins, mais ils n'en sont pas les causes immédiates. Federici tente plutôt de mettre en lumière comment les processus d'accumulation et de reproduction caractéristiques du capitalisme reposent sur – et nécessitent – des oppressions raciales et patriarcales de même que des dépossession territoriales. Ainsi, nous explique Federici, on ne peut comprendre la violence capitaliste qu'en liant persécutions des femmes, colonisations et expropriations des paysanneries européennes. Citons à cet égard ce passage éclairant : « Il est clair que la leçon politique à tirer de *Caliban et la Sorcière* est que le capitalisme, comme système socioéconomique, est nécessairement enclin au racisme et au sexisme. Car le capitalisme doit justifier et mythifier les contradictions constitutives de ses rapports sociaux (la promesse de liberté vs. la réalité de la coercition généralisée, la promesse de prospérité vs. la réalité de la pénurie généralisée) en dénigrant la "nature" de ceux qu'il exploite : les femmes, les colonisés, les descendants d'esclaves africains, les immigrants déplacés par la mondialisation. Au cœur du capitalisme, on trouve non seulement le rapport symbiotique entre travail salarié contractualisé et asservissement, mais aussi la dialectique de l'accumulation et de la destruction des forces de travail, pour laquelle les femmes ont payé le plus lourd tribut, avec leurs corps, leur travail, leurs vies. Il est donc impossible d'associer le capitalisme avec quelque forme de libération que ce soit ou d'expliquer

Maintes écoféministes et sorcières ont depuis raffiné ou prolongé le constat de Merchant et tenté de justifier davantage la pertinence d'une reconnexion au terrestre, voire proposé des techniques concrètes à cet égard. Comme le souligne Silvia Federici, la sorcellerie repose sur une conception animiste rejetant toute séparation entre la matière et l'esprit : la Terre y est donc conçue comme un organisme vivant, occulte, traversé d'affinités singulières et furtives avec lesquelles il s'agit de se mettre en rapport⁴⁹. Starhawk est une de ces sorcières contemporaines cherchant à comprendre le monde et à s'y engager en alignant sa démarche avec des principes d'immanence, d'interconnexion, de communauté et d'holisme. Pour elle, il s'agit de revaloriser tout un héritage traditionnellement associé au féminin (aux femmes comme à la Terre Mère), mais discrédité par le projet moderniste : soin, spiritualité, non-violence ou compassion⁵⁰. Dans *The Earth Path. Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*, Starhawk écrit : « The earth is our mother, we sing. Mother earth, mother nature – she is the literal womb of life, providing all that we need. Her living soil feeds us; her rocks make our bones; her minerals are in our life's blood. The very heart of Goddess spirituality and of other indigenous traditions is the recognition that the earth is sacred⁵¹. » Souhaitant rompre avec une culture contemporaine déshonorant profondément la terre, Starhawk nous invite à délaisser le modèle agro-industriel, capitaliste, colonial et patriarcal impliquant un rapport à la terre mécanique, productiviste et extractif, et à renouer avec les dimensions mythiques et sacrées soutenant l'émergence du vivant sous toutes ses formes. Pour cela, elle élabore ou réactualise des pratiques basées sur la reconnaissance et la gratitude, des rituels païens, des techniques permaculturelles et des pratiques de sensibilisation – dans le sens de « se rendre sensible », par des actes prolongés et

la longévité du système par sa capacité à satisfaire les besoins humains. Si le capitalisme a été en mesure de se reproduire, c'est seulement grâce aux inégalités dont il a tissé le corps du prolétariat mondial et grâce à sa capacité à mondialiser l'exploitation. Ce processus se déroule toujours sous nos yeux, comme il le fait depuis cinq cents ans. La différence c'est qu'aujourd'hui la résistance à ce processus est aussi parvenue à une dimension mondiale. » Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Entremonde et Senonevero, 2014, p. 31-32.

⁴⁹ Silvia Federici, *Caliban et la sorcière*, p. 224-234.

⁵⁰ Marie-Anne Casselot, « Cartographie de l'écoféminisme ».

⁵¹ Starhawk, *The Earth Path. Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature* [version epub], Harper, 2014, p. 170.

répétés d'écoute, d'observation, de méditation, de toucher – aux rythmes et entités telluriques devant nous faire tendre non pas vers un pouvoir-sur (*power-over*), mais vers un pouvoir-avec ou un pouvoir-depuis (*power-from-within, power-among*), vers une puissance parmi, depuis et avec⁵².

Nombre de ces perspectives écoféministes sont grandement redevables aux savoirs et pratiques des peuples autochtones, et pour cause : ceux-ci maintiennent une relation primordiale au territoire et à la terre, et ce, depuis des millénaires. Dans sa thèse doctorale consacrée aux rapports liant les femmes atikamekw au territoire, Suzy Basile (elle-même d'origine atikamekw) explique comment les femmes autochtones perpétuent « un attachement particulier au territoire qui est basé sur la relation qu'elles entretiennent avec ce dernier, sur la longévité de cette relation et sur les connaissances qui y sont rattachées⁵³ ». Nombre de chercheuses, de protectrices du territoire ou d'artistes autochtones insistent d'ailleurs sur le rapport inversé qui lie les populations autochtones au territoire et à la terre⁵⁴. Ellen Gabriel écrit à ce sujet : « Le territoire, la Terre-Mère est ce qui nous définit; sans elle, nous ne sommes que les fonctionnaires assimilés des colonisateurs, des êtres dépossédés, passifs et incomplets, coupés de la terre et de "toutes nos relations"⁵⁵. » Comme Yves Sioui Durand l'explique dans *Le sentiment de la terre*, c'est que le territoire « préside à la liberté » et « en est la mémoire immédiate »; il « est le lieu ultime des énergies non domestiquées⁵⁶ ». Georges E. Sioui évoque à de nombreuses reprises ce principe que, dit-il, partagent la plupart des peuples autochtones de l'Île de la Tortue, le nommant

⁵² Starhawk, *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*, Harper, 1990.

⁵³ Suzy Basile, *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2017, p. 4.

⁵⁴ À savoir que la terre ne peut « nous » appartenir, puisque « nous » lui appartenons : « Plusieurs peuples autochtones affirment avoir un lien étroit et inextricable avec le territoire et ses composantes. Ce lien se distingue par l'appartenance des humains à la terre et non l'inverse et par le fait qu'il dure depuis des milliers d'années. » Suzy Basile, citée dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde*, p. 8.

Plus frontalement, Tanya Tagaq explique dans une entrevue que les peuples autochtones ne sont pas « foolish enough to think that we own the land at all ». L'entrevue est disponible ici : <https://www.youtube.com/watch?v=YkD00mGqBxE>

⁵⁵ Ellen Gabriel, « Enterrons le colonialisme », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub], Les Éditions du remue-ménage, 2017, p. 35.

⁵⁶ Yves Sioui Durand, « Le sentiment de la terre », *Liberté*, vol. 33, n° 4-5, 1991, p. 34.

le *Cercle sacré de la vie*. Dans celui-ci, ce sont toutes les formes de vie (matérielles ou immatérielles) qui s'enchevêtrent et sont en interdépendance mutuelle. « La vie n'est qu'une grande relation entre les êtres⁵⁷ », et le territoire apparaît comme un milieu fondamental dans lequel ces relations se tissent et deviennent possibles. Compris ainsi, la Terre et le territoire rendent possibles l'existence, le savoir, la mémoire – la vie donc – autochtones, tout en témoignant de son expressivité.

Quelques principes de précaution

Quelques éléments généraux insistent tout au long de cette section initiale. D'abord, de fragment en fragment s'intensifie l'intuition forte et vitale que *quelque chose cloche*. Si l'on fait fi des particularités de chaque diagnostic, force est d'admettre que toutes les perspectives ci-dessus explorées aboutissent à la même évidence : la tendance toujours plus forte à un désarrimage physique et métaphysique avec la terre s'avère fort problématique, voire potentiellement mortifère⁵⁸. Récemment, Didier Queloz, co-lauréat du prix Nobel de physique pour son travail sur les exoplanètes, expliquait tout le tort causé par la multiplication des satellites dans l'espace (cette « nouvelle frontière⁵⁹ » prise d'assaut par des firmes militaires, technologiques ou publicitaires, mais aussi par quelques puissances étatiques ou privées à la poursuite d'un extractivisme extraterrestre⁶⁰). Du même souffle, il évoquait le découplage d'avec la terre : « It's business stuff. So they are people marketing the sky right now. They make money with that, and the consequence is we're going to loose the sky. [...]

⁵⁷ Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1999, p. 18.

⁵⁸ Que l'on n'assume pas que, soulignant cette évidence, je cherche à présumer du bien-fondé d'une critique générale à l'égard de toute allure de pensée ou d'action tendue vers le spatial ou le céleste – cela irait à l'encontre de la méthode première et des exigences éthiques ou politiques ici développées. À titre d'exemple, se servir de mon propos pour asseoir une critique du courant afrofuturiste témoignerait d'abord d'une méconnaissance de celui-ci, et ensuite d'un unilatéralisme critique et d'une inattention aux conditions actuelles, deux réflexes généralisants dont j'ai à plusieurs reprises tenté de souligner la dimension problématique.

⁵⁹ Didier Queloz, « Why SpaceX Starlink is bad for Astronomy », *Bullaki*, 10 décembre 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=dA4FUFgXtKQ>

⁶⁰ Depuis 2015, l'exploitation minière extraterrestre est légalement possible. Cf. Virginie Blanchette-Seguin, « Reaching for the moon: Mining in outer space », *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 49, n° 3, 2017, p. 959-970; Klara Anna Capova, « The New Space Age in the making: Emergence of exo-mining, exo-burials and exo-marketing », *International Journal of Astrobiology*, vol. 15, n° 4, 2016, p. 307-310.

Usually the answer we get when we start talking with some people that are behind this : they use to say, "anyway we don't care because we have to move away from the earth, so we should give up on the earth and move to Mars"⁶¹. » Après Sputnik, entre autres développements techno-capitalistes déterritorialisants précédemment évoqués, ce sont donc désormais les appels à coloniser Mars, à extraire les minerais de la Lune et ceux d'astéroïdes ou à multiplier le nombre de satellites qui renforcent et cristallisent l'intuition sourde qu'un découplage funeste est déjà bien amorcé.

Il n'est donc pas étonnant que des appels fusent quant à l'urgence de renouveler l'habiter humain, d'en repenser les possibilités, conditions ou implications⁶². De nombreuses pistes et balises ont jusqu'ici été relevées. D'abord, rappelons qu'il ne peut simplement s'agir que de lever le voile sur l'état catastrophique du Capitalocène afin qu'une prise de conscience globale donne de l'élan à un renouvellement généralisé de l'habiter ou à une reconnexion vitale aux territoires. Un tel « récit de l'éveil⁶³ » – avant nous ignorions, maintenant nous savons, donc nous pouvons agir – se révèle contre-productif en ce qu'il élude certains des facteurs déterminants ayant mené à la situation actuelle : nombreuses sont les recherches ayant formellement démontré que les destructions environnementales ne sont pas l'œuvre de processus innocents ou le résultat de méconnaissances répandues; elles ont plutôt été planifiées, organisées, incitées, forcées (souvent violemment)⁶⁴. En ce sens, écrivent

⁶¹ Didier Queloz, « Why SpaceX Starlink is bad for Astronomy », en ligne.

⁶² Pour un portrait de cette recrudescence récente, voir le prologue et le premier chapitre.

⁶³ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 195.

⁶⁴ Dans *Critias*, Platon évoque les incidences destructrices de la déforestation (érosion des sols, sécheresses et désertifications). Carolyn Merchant soutient que c'est sur l'analogie entre femmes et terre que reposera principalement, jusqu'aux 16^e et 17^e siècles, l'opposition aux activités minières et extractives. Elle relève à ce titre des passages dans les écrits de Pline l'Ancien, de Sénèque ou d'Ovide qui attestent d'un lien entre l'exploitation de minéraux et la violence à l'égard de la capacité reproductrice de la terre. Dans nombre de textes de l'Antiquité, l'extraction minière est ainsi déjà considérée comme un vice. Cf. Carolyn Merchant, *The Death of Nature*.

Bonneuil et Fressoz relèvent de leur côté de nombreux exemples ayant ponctué la longue histoire des contestations contre les dégradations environnementales et les appropriations territoriales, que ce soit dans des écrits scientifiques, intellectuels, poétiques ou dans des pratiques populaires (par exemple : les milliers de pétitions produites entre 1800 et 1850 en France et « accus[ant] les industriels d'augmenter la mortalité ou même de causer des épidémies »). Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 290.

Bonneuil et Fressoz, nous devons plutôt comprendre comment nous en sommes arrivés à l'état actuel « *malgré* des alertes, des savoirs et des oppositions très consistantes⁶⁵ » : c'est-à-dire par quelles forces et formes les insouciances, inconsciences, indifférences ou insensibilités ont été (et sont toujours) produites et reproduites. De là découle la proposition qu'il ne puisse s'agir *que* d'esquisser une « nouvelle théorie de l'habitation » générale et unilatérale – ou ce que d'autres auront appelé « une nouvelle esthétique⁶⁶ » – apte à nous réaligner vers une fusion harmonieuse avec le tellurique. Comme le résume Elizabeth Povinelli : « we can give up trying to find a golden rule for universal inclusion that will avoid local injustices and focus on local problems⁶⁷ ». Si de nouveaux habitants sont requis par la situation, c'est en ce qu'ils seront situés, émergents, pluriels, partiels, entre autres, de même qu'en rapport intime avec des pratiques et techniques tendues vers une concrétisation, une matérialisation, une territorialisation et une déliaison d'avec les médiations dépossesives étatico-capitalistes.

Un autre élément qui ressort est qu'il est crucial de désamorcer cette posture de la « belle âme » qui se profile çà et là dans les traditions critiques nord-occidentales. Par ce terme, on peut entendre cette lancinante litanie d'un passé fort, fier, mais révolu; cette condamnation morale des valeurs ou usages actuels en contrepoint d'un éloge idéalisé et nostalgique d'un monde pastoral, le tout depuis une posture de retrait vis-à-vis du monde : « ce regard à distance qui contient, tel un effet de perspective, un motif de réaction indélébile⁶⁸ ». On peut aussi entendre une attitude relativiste et libérale tendant à dépolitiser ou tempérer par des incantations hors-sol et pacifiantes :

Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand

Pour un récit consacré aux cinquante dernières années du 20^e siècle, avec une focalisation sur le rôle des élites politiques et économiques américaines, voir Nathaniel Rich, *Losing Earth: A Recent History*, Macmillan, 2019.

⁶⁵ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 97.

⁶⁶ Émilie Hache, « Retour sur Terre », p. 13. Voir le premier chapitre pour une problématisation plus générale de cet appel.

⁶⁷ Elizabeth A. Povinelli, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, 2016, p. 13.

⁶⁸ Dalie Giroux, *La généalogie du déracinement*, p. 39.

danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différents, mais non pas opposés⁶⁹...

En lien avec cela, on soulignera de plus l'ambiguïté du fondement, et la propension des discours fondateurs à assimiler la Terre ou les territoires « vierges » à une force passive permettant la reproduction, l'amélioration et la renaissance de *certaines formes de vie*⁷⁰ (on aura compris lesquelles; et on aura compris au détriment desquelles : toutes ces formes de vie féminisées, racisées, colonisées, considérées inaptées ou anormales; ces formes de vie non-humaines ou improductives). En fait, c'est toute une quête nostalgique malsaine s'apparentant à celle de la belle âme, mais prise au niveau « civilisationnel » et dans la durée longue, et cherchant refuge dans la *pureté primaire et primitive*, qu'il s'agit ici de récuser. Celle qualifiée par Maria Mies de « dilemme de l'Homme blanc », qui poursuit et recherche incessamment ce qu'il a participé à annihiler et à détruire⁷¹.

Ce n'est donc pas par hasard si ce nécessaire retour à la terre, bien que posé de manière explicite en début de thèse, a par la suite été délaissé quelque peu à la faveur d'une exploration de quelques modalités de la culture coloniale québécoise. Ce n'est pas par hasard non plus si j'aurai louvoyé et d'abord cherché à repérer les écueils potentiels dans ce chapitre devant initialement être consacré à la formulation d'habiter autres. C'est que, d'abord, la thématique du retour à la terre reste historiquement et politiquement liée, de façon non-exclusive certes, à des trajectoires fascisantes⁷²; et qu'ensuite, parler, en tant que colon, d'un retour à la terre sur des

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 2. La tentative de Deleuze aura été de dépasser cette posture non pas en revenant à la puissance du négatif, mais grâce à la différence pure (« un différentiel »), à la répétition complexe et à l'affirmation.

⁷⁰ Cf. Vandana Shiva, « Reductionism and Regeneration: A Crisis in Science », dans Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, 1993, p. 22-35.

⁷¹ Maria Mies, « White Man's Dilemma: His Search for What He Has Destroyed », dans Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, 1993, p. 132-163.

On peut évidemment tracer des parallèles forts entre ce dilemme et la quête d'indigénéité étudiée dans le deuxième chapitre.

⁷² Cela n'est pas à mon sens une raison justifiant de délaissé totalement la notion. Paraphrasons ici Maria Mies, pour qui le danger est trop grand de laisser les tendances fascisantes s'emparer des notions de territoire, de terre ou de sol (et qui appelle conséquemment celles désirant une

territoires toujours colonisés est à tout le moins épineux. Finalement, c'est qu'une telle démarche est souvent caractérisée d'emblée comme nostalgique et contraire à la marche du monde⁷³. De là les précautions et tergiversations ayant jalonné tout ce qui précède; et de là l'exigence que le processus affirmatif s'accompagne d'une attention fine et soutenue à l'égard des impasses actuelles et potentielles – de là l'importance d'une méthode colimaçon⁷⁴. C'est donc de manière à la fois rétrospective et productive – et en continuant de problématiser par souci d'éviter un ton qui serait trop programmatique – que je vais ici tenter d'approfondir cette thématique depuis le contexte colonial actuel.

Une dernière remarque s'impose pourtant : si on peut déceler une certaine part de naïveté ou d'utopisme dans l'entreprise présente, elle m'apparaît pourtant diffuse, ne faisant pas trop de cas, on l'a vu, des découpages nous servant à « faire sens » du monde (périodes historiques, traditions politico-philosophiques, tendances sociogéographiques, etc.). La féministe autonomiste Mariarosa Della Costa écrit à cet égard : « My appeal to the earth and desire to turn back, I am told, is a utopia. But many have the same desire and are clearly in movement⁷⁵. » Une utopie donc, peut-être, mais qui n'est en aucun point l'affaire d'une avant-garde – quelque chose comme une intuition plébéienne viscérale⁷⁶? – et qui à mon sens peut s'avérer intéressante pour autant qu'elle serve de leurre préfiguratif pour la pensée et l'action, et non de modèle normatif ou d'échappatoire anesthésiant ou paradisiaque⁷⁷; et surtout, pour autant qu'elle se prolonge et s'actualise *d'abord* hors des sphères exclusivement discursives ou universitaires.

émancipation collective à s'en saisir). Cela peut très bien s'appliquer au fondement, la question simpliste (embrasser ou rejeter le fondement) devenant dès lors plus complexe et intéressante.

⁷³ Tout cela fait écho à la tension propre au rapport à la terre soulevée par Édouard Glissant : tension entre, d'une part, un rapport réactionnaire et stérile et, de l'autre, une relation passionnelle. Cf. *Poétique de la relation*, Gallimard, 1990.

⁷⁴ Voir la fin du premier chapitre.

⁷⁵ Mariarosa Dalla Costa, « The Attack on the Earth », *The Commoner*, 2009, <https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/attack-on-the-earth.pdf>

⁷⁶ Voir notamment le chapitre « Le Grand Caliban. La lutte contre le corps rebelle », dans Silvia Federici, *Caliban et la sorcière*, p. 209-254.

⁷⁷ On ne peut qu'acquiescer au propos de Simone Weil : « Il faut préférer l'enfer réel au paradis imaginaire. » *La Pesanteur et la Grâce*, Bussière, 1962, p. 60.

Sous les ruines des fondements, la Terre

Commençons par ce qui semblerait aller de soi pour les « modernes avancés » que nous sommes : on ne peut entendre, dans le terme fondement, un sol absolu, originel, fixe; le solage statique dépositaire de notre en-commun perpétuel. Ce qui nous fonde ne pourrait être dans une totale et permanente stase, puisqu'il n'y a rien de tel sur terre. Durant les décennies 1960 et 1970, ce paradigme s'est propagé massivement dans tout le champ scientifique⁷⁸. Durant cette vingtaine d'années, les modèles tendant à appréhender le monde depuis sa complexité et son instabilité se sont diffusés, les barrières disciplinaires ont perdu de leur fermeté, les sciences du système Terre appréhendant de manière holiste et interdépendante l'atmosphère, l'hydrosphère, la biosphère et la lithosphère se sont généralisées. Les géologues, qui soutenaient encore majoritairement que les couches internes de la planète étaient immobiles et immuables, se sont ralliés massivement à la perspective dynamique quand la théorie des plaques tectoniques a été solidement étayée. Puis, lorsque de l'iridium a été découvert à un taux anormal dans des dépôts de calcaire en Italie, l'hypothèse voulant qu'une météorite eut sonné la fin de la période du Crétacé (et déclenché la disparition subite des dinosaures non aviens) s'est popularisée⁷⁹. Non seulement la Terre, dans son ensemble et en chacune de ses parties, ne pouvait dès lors être considérée statique, car en elle-même tout devenait autre; mais plus encore, son dynamisme était aussi insufflé par des événements extrinsèques, célestes.

Mais le questionnement quant à savoir ce qui, de la stase ou du mouvement, anime ou soutient de manière primordiale l'existence (terrestre) n'a pas émergé – pas plus qu'il n'a été résolu – durant ces décennies⁸⁰. Les philosophes présocratiques Parménide et Héraclite figurent depuis des siècles dans la mise en scène de ce dualisme classique,

⁷⁸ Cf. John L. Brooke, *Climate Change and the Course of Global History: A Rough Journey*, Cambridge University Press, 2014; Nigel Clark, *Inhuman Nature*.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Voir à ce sujet Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*. Stiegler y retrace la tension entre flux et stase telle qu'elle parcourt les débats politiques du début du 20^e siècle, en mettant notamment l'accent sur les pensées de John Dewey et de Walter Lippmann.

celui-ci défendant le devenir, celui-là l'être. Et si, dans l'histoire de la métaphysique, ce sont davantage la stabilité et la permanence (l'être) qui ont depuis prédominé, l'aiguille s'emble s'être là aussi inversée ces quelque cinquante dernières années – c'est ce que le survol présenté précédemment démontre⁸¹. Tout n'est donc pas si limpide, et des positions contrastées et subtiles ont parfois été préférées à un choix catégorique.

Au début des années 1930 déjà, dans *Flore Laurentienne*, Marie-Victorin écrivait qu'un panorama général « du grand bloc de la vie » suppose « la considération simultanée de deux points de vue⁸² » : le point de vue dynamique et le point de vue statique. Si les facteurs physiographiques, géologiques ou climatiques apparaissent dans leur stabilité, cela est dû « non seulement à la caducité de l'observateur individuel, ce "voyageur d'un jour qui s'arrête une heure", mais surtout à la courte histoire de l'humanité pensante⁸³ » : « L'équilibre qui nous frappe par son apparente stabilité, n'est que l'équilibre de l'ensemble et non l'équilibre des parties; il n'est qu'une résultante, un produit qui reste sensiblement le même, au moins durant de très longues périodes, mais dont les facteurs sont soumis à de perpétuels changements d'ordre et de valeur⁸⁴. » Si, selon lui, le dynamisme agit en dernière instance comme une incessante lame de fond, un brassage continu, l'équilibre et la stase permettent tout de même aux êtres finis que nous sommes de « faire sens » du monde (partiellement, imparfaitement, mais suffisamment pour y cheminer).

À mon sens, ce sempiternel dilemme n'est intéressant que si l'on admet l'impossibilité de choisir exclusivement l'une ou l'autre des conceptions et qu'on le problématise par friction aux aspérités matérielles. Mais surtout, cela suggère que plutôt que de mobiliser la primauté du devenir sur l'être (ou l'inexistence fondamentale de l'être) pour réprover tout rapport au fondement, peut-être pourrait-on considérer le fondement dans son rapport incommensurable à ces deux dynamiques?

⁸¹ Se référer au premier chapitre pour un survol de cette tendance.

⁸² Frère Marie-Victorin, *Flore laurentienne*, p. 20.

⁸³ Ibid., p. 61.

⁸⁴ Ibid., p. 20.

Évidemment, ce que j'essaie d'explorer ici, cette nécessité de revenir à la terre, peut-être pourrait-on la décliner comme ne nécessitant aucun fondement. Gilles Deleuze et Félix Guattari auront fourni une telle conceptualisation, qu'il convient ici de déplier quelque peu en ce qu'elle permet de mettre en tension la problématique explorée. On sait que leur approche philosophique nous invite à appréhender d'abord le mouvement, les tendances, les intensités. En cela, il ne faut pas voir un déni des apparences au profit d'une profondeur dont le statut de réalité serait primordial. Plutôt, c'est qu'ils se placent, suivant Nietzsche de manière très marquée ici, au niveau des forces germinatives et rhizomatiques ponctuant l'existence : c'est-à-dire *au milieu*. Un milieu perceptible mais éphémère, permettant d'éprouver le passage du chaos – ou plutôt d'un chaos *sans-fond* –, du plan d'immanence souvent évoqué, d'un bouillonnement de potentialités donc, vers les cristallisations, formes et figures toujours instables s'actualisant ici, là, en surface, et se dissipant aussitôt.

Suivant cette perspective géophilosophique, on pourrait comprendre la terre comme ce puits de potentialité (ne renfermant pas des potentialités discrètes et individuelles, mais relationnelles) et le territoire comme milieu en lequel ces potentialités s'actualisent, se territorialisent – avant, toujours, d'être déterritorialisées. Ce n'est donc pas Gaïa, une terre-mère spirituelle ou mythique, ou bien la planète géographique ou géologique en elle-même dont il est principalement question ici : la *géo* doit plutôt être comprise comme puissance d'émergence vitale, celle qui « réunit tous les éléments dans une même étreinte⁸⁵ ». Ou, pour le dire avec David Lapoujade, « une terre abstraite qui diffère sans cesse de soi, qui par conséquent se "déterritorialise" sans cesse par rapport à elle-même, qui naît de cette déterritorialisation même⁸⁶ ». Non pas une terre dont les représentations renverraient à une idée fondatrice, ni une terre prise en soi comme « assise fondatrice⁸⁷ », mais plutôt une terre productrice de différences s'actualisant sur des surfaces territoriales, territorialisées. Dès lors, c'est le rapport entre terre et territoire

⁸⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 86.

⁸⁶ David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 37-38.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 39.

qui doit être pensé, et non la terre en elle-même. Car ce à quoi invite cette géophilosophie n'est pas d'accéder au réel en appréhendant les forces intensives de la terre, mais plutôt d'arpenter les logiques territorialisantes de celle-ci, afin qu'éventuellement d'autres formes de connexions puissent advenir selon d'autres logiques et sensibilités.

Si la question du territoire est présente, parce que ce n'est qu'en surface que tout se joue, on doit tout de même souligner que c'est davantage la terre qui semble intéresser Deleuze et Guattari : quoique leur pensée appréhende ce rapport terre-territoire, ce sont bien les « mouvements aberrants » infondés, d'une terre sans fond (pré-étatique, pré-impériale...), qu'ils cherchent à percevoir, à saisir, afin de permettre une inflexion spéculative de ceux-ci (de là l'accent sur la créativité). Ainsi comprise, la géophilosophie permet d'abord à Deleuze et Guattari d'éviter une philosophie éthérée en composant une pensée matérialiste apte à appréhender l'incorporel, le pré-subjectif, le germinatif, les forces non humaines, terrestres, en somme, en allant vers le plus abstrait afin d'appréhender toute la concrétude du monde⁸⁸. Deuxièmement, elle permet aux auteurs de mettre en évidence la dimension foncièrement créatrice de la philosophie : « La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore⁸⁹ ». La terre : sans-fond abyssal que nous devons habiter de certaines *manières* – j'emploie ce terme pour marquer l'aspect foncièrement esthétique de leur philosophie – afin que soient réunies les conditions d'émergence et de création de ces peuples et terre à venir.

Ainsi, si cela aura pu sembler paradoxal d'affirmer le primat du rapport terre-territoire pour ensuite revenir à la terre comme préoccupation centrale, c'est que *le champ d'action où se joue la création d'une nouvelle terre se situe dans le rapport terre-territoire*, et dans la production d'autres agencements sur la surface territoriale. Ainsi, la problématique de la *terre à venir* apparaît dans le partage de cette terre et dans la

⁸⁸ Brian Massumi, *Parables for the Virtual*.

⁸⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 109-110.

distribution (selon quels droits, quels principes, quelles logiques...), question donc éminemment territoriale.

C'est donc pour cela que toute la pensée de Deleuze et Guattari sous-tend la problématique de la terre. Pour Lapoujade, c'est même la « question ultime » de leur pensée que de « constituer une philosophie de la terre⁹⁰ ». Dans la lignée de ce qui a été précédemment énoncé, cette terre n'a pas de fondement ontologique; au fond du sans-fond se trouve plutôt la production de différence. Dès lors, l'opération de fonder prend une tournure vaine et présomptueuse, quoique la question puisse perdurer « *en tant que question*, quitte à faire remonter la pensée au-delà de tout fondement, vers les profondeurs du sans-fond⁹¹ ». Par conséquent, doit être rejetée toute recherche d'un fondement « authentique », de même que toute forme d'appui sur ses corrélats – pureté, être, entre autres *inventions* de la métaphysique occidentale.

On distingue dans cette entreprise métaphysique une puissance indéniable. D'abord, ce que démontrent avec force Deleuze et Guattari, c'est qu'en délaissant la question du fondement (ou plus exactement, en poursuivant *par-delà* le fondement, jusqu'au sans-fond producteur), on exhibe la nudité du Roi (État, Père, Loi, Prêtre...): les assises et principes transcendants servant prétendument de modèles normatifs et présidant à l'organisation du monde se révèlent pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des modèles au service de la reproduction *d'un certain ordre, d'un certain système*. Toute perspective anarchisante – *an-arkhè*, c'est-à-dire récusant tout principe premier, originel, tout fondement – saisira évidemment très vite la potentialité libératrice d'une telle métaphysique⁹². Mais on aura soulevé plus haut que telle qu'elle se profile ici, la problématique diffère quelque peu : c'est sur la piste de quelque chose comme la possibilité d'une arche anarchisante intotalisable et mystique qu'elle nous fait cheminer – car peut-être sont-ce moins les fondements que les conditions et rapports de (re)production des actes de fondation qui s'avèrent problématiques? Certes,

⁹⁰ David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 32.

⁹² Voir à ce sujet l'ouvrage de Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*, Librairie générale française, 2008.

l'immanence au centre de ce type de philosophie s'avère intéressante, essentielle et nécessaire – la racine *in manare* nous rappelant d'ailleurs l'exigence de *demeurer dans, en* cette terre. En ce qu'elle nous incite à la création, à l'expérimentation, et donc à l'élaboration d'une philosophie pleinement constructiviste⁹³, elle offre une plateforme puissante de pensée et d'opérationnalisation. Réitérons donc qu'il n'est pas question d'assumer que ce rapport immanent à la terre soit problématique en soi. Or, tel que je le comprends – et tel que je comprends certaines initiatives éco-politico-philosophiques actuelles s'en réclamant et s'inscrivant dans le sillage d'une trajectoire métaphysique laissée notamment par Deleuze et Guattari –, je m'interroge : comporte-t-il suffisamment de mécanismes internes permettant une opposition ferme à cette hubris tendancielle selon laquelle la terre s'offrirait à nous, à nos constructions – hubris qui nous laisserait une voie : bien (ou mieux) composer avec le monde⁹⁴. Car quelle place y a-t-il pour l'inappréhensible; pour cette part de matérialité insondable, fuyante ou à de forts degrés inconstructible – parce que hors d'atteinte en sa condition fondatrice – propre au tellurique? Y a-t-il d'autres moyens nous permettant de concevoir une habitabilité laissant *partiellement* « la terre être comme terre⁹⁵ »? Peut-on penser une immanence constamment fissurée, traversée et propulsée par la transcendance ultime des mouvements récurrents et *indifférents à nous* du tellurique, mouvements nous obligeant à une profonde humilité – on a vu la racine latine : *rester près de la terre*. En somme : qu'est-ce qui, dans et avec cette Terre, se refuse à l'expansivité ontologique du colon et à sa maîtrise, demanderais-je pour lier ces questionnements à ceux soulevés dans le chapitre précédent? Et peut-être : qu'est-ce qui, par elle, avec elle et en elle – mais certainement *par-delà nous* – offre un refus total et indifférent à la propension accumulatrice et dépossessive d'un système-monde patriarcal, capitaliste et colonial? Avant de poursuivre sur cette

⁹³ Dans le chapitre « Le plan d'immanence », Deleuze et Guattari écrivent : « La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan. » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 39.

⁹⁴ Après le *We are the World* des libéraux humanistes et universalistes, un dystopique *We are the Earth*. Dans les deux cas, une larmoyante fable égocentrique propre aux modernes que nous sommes et n'ayant rien à opposer aux structures et dispositifs perpétuant les dépossessions.

⁹⁵ Martin Heidegger, « ...l'homme habite en poète... », p. 242.

lancée, approfondissons quelque peu, comme en contre-plongée, et afin de s'assurer de s'en distancer toujours davantage, le rapport au territoire du colon québécois.

Devoir conquérir pour « survivre » : habiter en colon

Dans le chapitre précédent, on a longuement exploré quelques facettes du colon, notamment quant à sa poursuite d'une maîtrise/osmose territoriale. Dans un texte datant de 1967 et intitulé *Fondation du territoire*, Paul Chamberland détaille plus encore ce projet d'une manière qui résonne directement avec les enjeux ici soulevés. Mobilisant la poésie québécoise des années 1960, il tente d'esquisser plus expressément le rapport au territoire sous-tendant la démarche d'affirmation et d'émancipation québécoise. Ayant déjà montré comment le colon émerge du territoire par une coïncidence naturelle-culturelle – il en émerge parce qu'il s'y est (re)trouvé, et s'y (re)trouve par reconquête constante : « reconquête et natalité⁹⁶ » – il prolonge trois ans plus tard sa conception en étayant la question de l'habitabilité. « Habiter, je veux dire s'approprier expressément le territoire natal. L'acte ne s'inscrit pas en rupture d'avec celui de fonder ou de commencer, puisqu'il y prend racine, le présuppose et l'enveloppe, et cela dans l'ouverture d'un même temps originel, mythique⁹⁷. » Quelques lignes plus loin, Chamberland poursuit sur cette lancée : « habiter [le pays, le territoire natal], c'est ainsi se le donner comme terre vierge, sauvage, à "coloniser"; terre première, élémentaire. Habiter, c'est au plus haut point surmonter la "dépossession" initiale : conquérir, s'approprier, rendre sien, semblable à soi⁹⁸. » Il est intéressant de s'arrêter sur la dimension temporelle et la particularité circulaire de l'habitabilité coloniale, qui ne consiste pas en un acte singulier ou un événement temporellement délimité (circonscrit par un début et une fin). Puisqu'habiter, c'est s'approprier ce par quoi l'on peut devenir soi, cela implique d'abord de faire table rase (ou *terra nullius*) pour pouvoir émerger comme tel (et non comme un soi teinté des territorialisations « autres »). Mais implicitement, perdurer

⁹⁶ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », p. 58.

⁹⁷ Paul Chamberland, « Fondation du territoire », *Parti pris*, vol. 4, nos 9-10-11-12, mai-août 1967, p. 32.

⁹⁸ Ibid.

comme soi, cela implique non seulement de conquérir, mais de perpétuellement reconquérir, de faire perdurer l'acte originel, de se (re)territorialiser continuellement tout en orientant ce mouvement vers l'origine fondatrice :

Le "nulle part" central et nocturne de l'origine, qui est, rappelons-le, "hors du temps", dans l'acte d'habiter, se métamorphose en territoire géographique déterminé : le pays. Le temps d'origine n'est pas pour autant quitté, bien au contraire : le territoire, comme espace déterminé, doit être lui-même fondé, créé mythiquement, faire l'objet d'un "mythe d'origine", se déployer en une cosmogonie⁹⁹.

La cosmogonie coloniale, québécoise dans ce cas-ci, charrie donc des conceptions précises de l'identité, du territoire, de l'altérité, du « sauvage », de l'animalité, etc. (donc du non-soi), conceptions qui, faisant violence au dynamisme révolutionnaire tellurique, exigent constamment d'être (re)fondées, reterritorialisées. Table rase, (re)conquêtes itératives. Circularité de l'acte colonial, qui doit pour se fonder se réactualiser incessamment. Une fois le défrichage initial terminé, une fois « le monde posé en sa simplicité abstraite, il convient, pour le posséder, d'en conquérir les figures multiples, c'est-à-dire déterminées : la géographie, la faune et la flore, les saisons, les climats, les paysages, les traces de l'humain¹⁰⁰ ». C'est donc par (re)conquête constante que devient possible la « naissance accordée d'un homme et d'un territoire¹⁰¹ ». Et lorsque l'inscription fuit, que la réitération coloniale ne parvient pas à raser ou harnacher, que la prééminence territoriale émerge malgré toutes ces tentatives, *que les frontières ontologiques coloniales se trouvent* (que leur perméabilité intrinsèque se révèle), on s'inscrit dans la continuité, d'égal à égal, temporellement et spatialement, avec ce qui persiste : le colon se fait métissé¹⁰².

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Voir le second chapitre, traitant du métissage, où cette logique est exposée.

Des fronts pionniers au territoire

Afin de donner de la consistance à tout cela, croisons maintenant l'exposé de Chamberland à la fameuse thèse de la frontière, que l'on a précédemment évoquée à quelques reprises, de même qu'à certaines tendances politiques contemporaines. Rappelons d'abord qu'il y a un siècle, dans l'élaboration de son célèbre essai *The Frontier in American History*¹⁰³, qui allait marquer profondément l'imaginaire et la mythologie, les paradigmes intellectuels de l'époque et la conception nord-américaine du colonialisme de peuplement, l'historien Frederick Jackson Turner renvoyait dos à dos les conceptions européenne et états-unienne de la frontière¹⁰⁴. Par opposition à celle-là, conçue comme fixe, fortifiée, et séparant des populations et des territorialités délimitées, Turner développait une version américanisée de la frontière comme ligne dynamique séparant « *sauvagerie* » et « *civilisation*¹⁰⁵ »; notion « *élastique*¹⁰⁶ » et sans définition précise; région proto-topologique servant à la fois de marqueur de transformation et d'américanisation des colons européens; bref, lieu de transformation et de possibilité¹⁰⁷ permettant à la *destinée coloniale manifeste* de se cristalliser et de se réactualiser incessamment. Ainsi, d'un côté, la *frontier* marque un au-delà territorial vierge, *wilderness* d'un front pionnier à conquérir et à maîtriser; de l'autre, elle témoigne d'un seuil qualitatif rendu possible en ce même front pionnier, seuil par lequel *le colon sera devenu américain*. C'est donc à la fois comme ligne de démarcation – en ce qu'elle permet de séparer les territoires « sauvages » et colonisés, mais plus encore de rendre compte de l'expansion constante de ces derniers au profit de ceux-là – et comme zone de transformation subjective que la *frontier* opère. Si le concept de Turner a bien évidemment été critiqué de maintes manières, il appert que son aspect fallacieux n'a pas refréné son effectivité et sa performativité, de même que la compréhension dominante que l'on se fait

¹⁰³ L'essai reprend et détaille le propos d'une conférence prononcée en 1893 sous le titre *The Significance of the Frontier in American History*.

¹⁰⁴ Si la conceptualisation de Turner n'évoque principalement que le cas américain, de multiples parallèles ont depuis été tracés, et ce concept est aujourd'hui mobilisé pour traiter de l'aspect transnational du colonialisme de peuplement.

¹⁰⁵ Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, p. 3, en ligne.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*.

aujourd'hui du colonialisme de peuplement ou des territoires colonisés. Comme le souligne Patrick Wolfe, « the point is not simply that the idea of the frontier was misleading. What matters is that it was a performative representation — it helped the invasion to occur¹⁰⁸ ». Or, si on assimile souvent les fronts pionniers (et leur logique frontalière) à des événements historiques (c'est-à-dire ponctuels et passés) ayant participé à construire des imaginaires et des récits encore influents aujourd'hui (et donc performatifs en ce sens, puisqu'ils continuent d'infléchir des discours, des pratiques et des sensibilités), c'est une dimension conceptuelle différente et négligée de la *frontier*, mais qui transparait dans la conception de Chamberland, que j'entends déplier ici. C'est qu'à mon sens, la *frontier* n'est pas seulement effective par ses modalités performatives, représentatives ou par le biais de traces matérielles héritées du passé (dans sa dimension *actuelle*, pourrait-on dire¹⁰⁹); son effectivité est tout aussi perceptible *virtuellement*, dans le sens où des tendances constitutives de cette dynamique auront ultérieurement revêtu d'autres formes, tout en conservant leur force active première.

Gérard Bouchard soutient que l'historiographie québécoise « a carrément tourné le dos à la problématique de la frontière¹¹⁰ » telle que développée par Turner, et ce, jusqu'aux années 1970. Depuis, divers travaux¹¹¹ ont pourtant soulevé à quel point le Nord (comme territoire, mais aussi comme symbole et trope culturel) avait joué au Québec le rôle d'espace vierge et *régénérateur* associé à l'Ouest dans l'imaginaire états-unien. Pensons seulement au curé Antoine Labelle, figure croisée précédemment, qui, au 19^e siècle, appellera à la conquête du sol afin de contrer l'exode rural et les migrations vers les États-Unis : les « terres neuves » du Nord

¹⁰⁸ Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*, p. 165; Étienne Balibar, « Qu'est-ce qu'une frontière? », p. 371-380.

¹⁰⁹ Turner évoquait cette postérité de la *frontier* : « As successive terminal moraines result from successive glaciations, so each frontier leaves its traces behind it, and when it becomes a settled area the region still partakes of the frontier characteristics. » Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, p. 4, en ligne.

¹¹⁰ Gérard Bouchard, « L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus », p. 200.

¹¹¹ Christian Morissonneau, *La terre promise : le mythe du Nord québécois*, Hurtubise, 1978; Caroline Desbiens, *Puissance nord*.

seront dès lors appréhendées comme un lieu de revivification propre à fortifier les vertus pastorales. À la suite de l'extension frontalière de 1912, qui fit coïncider la frontière provinciale avec les rives de la baie d'Ungava et du détroit d'Hudson, on pourrait croire – suivant la conception traditionnelle de la *frontier* – que cette dimension régénératrice se fût lentement estompée. Car à mesure que la saisie territoriale s'accroît (et donc que la frontière comme ligne de démarcation « progresse »), la *frontier* comme zone de transformation se contracte – ou plutôt, et j'y reviens à l'instant, *devrait* se contracter. Au cœur de ce processus se trouve donc une intrication de tendances contraires, censément portées in fine vers une *prétendue* dissolution de la *frontier*. C'est qu'une fois la saisie coloniale terminée et pleinement territorialisée¹¹², la modalité qualitative (c'est-à-dire la potentialité transformatrice du front pionnier par laquelle la « sauvagerie » laisse place à la « civilisation ») devrait – selon la conception spatialement extensive et temporellement linéaire que l'on se fait généralement de la *frontier* – se dissiper pour laisser place à l'État libre, égalitaire et démocratique. Or, elle devient plutôt *virtuellement coextensive de l'espace saisi par cedit État colonial de peuplement*. La modalité clivante de la *frontier*, alors qu'elle devrait en quelque sorte se fondre dans les frontières territoriales de l'État qui se concrétise peu à peu, perdure, comme rendue nécessaire par son versant qualitatif – la transformation subjective (qui doit se perpétuer pour que la logique d'élimination¹¹³ persiste) ne pouvant se faire sans une démarcation clivante a priori. Ainsi, les fronts pionniers ne constituent pas qu'un « événement historique » et ne portent pas qu'une effectivité représentationnelle ou symbolique; pas plus qu'ils ne sont que les témoins d'un passé révolu auquel aurait succédé l'État libéral et multiculturel. Les conditions de vie dans cedit État impliquent plutôt, comme en puissance, intensivement, un nœud tensif à la fois clivant et

¹¹² Une piste à creuser consisterait à étudier les liens entre la répétition incessante de la logique frontalière et l'incomplétude des souverainetés coloniales québécoise et canadienne. Cf. Shiri Pasternak, *Grounded Authority. The Algonquins of Barriere Lake Against the State*, University of Minnesota Press, 2017.

¹¹³ Je ne vise aucunement à expliquer cette logique par le prisme de la *frontier*; je tente plutôt d'explicitier comment celle-ci participe partiellement à la reproduction de celle-là.

assimilateur/uniformisateur, point névralgique de la dimension routinière et ordinaire de la colonie de peuplement.

Tout cela rend flagrant, je crois, la portée coloniale *effective* du rapport territorial qu'entretient toujours l'État québécois : en plaçant les événements ci-dessous sur un même arc, le nœud tensif abordé théoriquement se manifeste peu à peu dans toute sa concrétude.

- Les autorités étatiques québécoises, si elles n'exerceront aucune présence dans le Nouveau-Québec¹¹⁴ de 1912 à 1964, s'évertuant plutôt à défendre leur droit de n'offrir aucun service gouvernemental au peuple Inuit, oseront tout de même, lorsqu'elles décideront qu'elles y sont *maîtresses chez elles*, affirmer dynamiter et contourner des rivières « pour le bénéfice économique de tous les Québécois¹¹⁵ », *tous les Québécois* excluant bien entendu les Eeyou et Inuits (qui ne seront initialement pas consultés).
- Dans les années 1970, Robert Bourassa qualifiera le Nord, celui « tout près de nous, à l'intérieur de nos frontières¹¹⁶ », d'espace à *occuper* et à *conquérir*, de territoire propre à permettre la *réinvention* du Québec laurentien-sudiste¹¹⁷; il se réjouira de voir, dans les travailleurs harnachant les rivières de la Baie-James, « la copie presque conforme des premiers défricheurs du pays¹¹⁸ ».
- Quelque quarante années plus tard, Jean Charest, lors du dévoilement du Plan Nord, appellera à « repousser les limites de notre dernière grande frontière du

¹¹⁴ Nom que le gouvernement donnera, de 1912 à 1986, au territoire inuit aujourd'hui nommé Nunavik.

¹¹⁵ Zebedee Nungak résume ici la pensée du gouvernement et des promoteurs lors de la négociation de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, de laquelle il fut partie prenante : Zebedee Nungak, *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes. Le combat des Inuits du Québec pour leurs terres ancestrales*, Boréal, 2019, p. 84.

¹¹⁶ Cité dans Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 32.

¹¹⁷ Louis-Edmond Hamelin, qui a forgé le concept de nordicité, parle d'une mentalité sudiste déployée par les autorités politiques québécoises à l'égard des territoires, des ressources et des populations autochtones du Nord : Louis-Edmond Hamelin, « L'entièreté du Québec : le cas du Nord », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 42, n° 115, 1998, p. 95-110.

¹¹⁸ Cité dans Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 158.

Nord¹¹⁹ » en mobilisant de nouveau le bréviaire de la conquête. Une fois de plus, les bénéficiaires de ce plan de développement économique et d'extraction des ressources profiteront surtout aux entreprises et à la population du Québec sudiste, les Premiers Peuples étant largement laissés pour compte¹²⁰.

- En 2013, François Legault proposera un « projet rassembleur » visant à « relancer le Québec¹²¹ » – son fameux *Projet Saint-Laurent* – dans lequel il exhortera à une « nouvelle conquête¹²² » du fleuve basée principalement sur le développement de « clusters » sauce Silicon Valley et d'exploitations d'hydrocarbures. Le « Saint-Laurent est en quelque sorte *la nouvelle frontière du Québec moderne*¹²³ », écrira-t-il, et son « potentiel économique » devra servir tous les Québécois : « Redonner le fleuve à tous, ce n'est pas le redonner à quelques privilégiés. "Tous" veut dire tous les Québécois¹²⁴. » Tout au long de son mandat, il démontrera pourtant qui sont les véritables bénéficiaires de cette « reconquête ». En 2019, afin de justifier un projet de loi sur la laïcité de l'État fort critiqué notamment en ce qu'il implique une restriction de l'autonomie et de la liberté des femmes musulmanes portant le foulard islamique¹²⁵, il affirmera que ce projet est « modéré, comme le sont les Québécois », qu'il respecte « notre histoire, nos valeurs », mais surtout,

¹¹⁹ Cité dans Caroline Desbiens, *Puissance nord*, p. 268.

¹²⁰ Étienne Rivard et Caroline Desbiens, « Le Plan Nord, monstre à deux têtes et autres chimères géographiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 83-89; Hugo Asselin, « Plan Nord. Les Autochtones laissés en plan », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 37-46; Aurélie Arnaud, « Plan Nord. Où sont les femmes autochtones? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 81-82.

¹²¹ François Legault, *Cap sur un Québec gagnant. Le Projet Saint-Laurent* [version epub], Boréal, 2013, p. 8.

¹²² « La vallée du Saint-Laurent doit être le point de départ d'une nouvelle conquête, non plus à l'échelle d'un continent, mais de la planète. Mon rêve, c'est de faire de la vallée du Saint-Laurent une Vallée de l'innovation, un endroit où l'imagination et la créativité deviendront le moteur de notre relance économique. [...] Le Saint-Laurent devrait être un levier économique plus puissant encore pour le Québec. Il constitue une des voies navigables les plus importantes du monde. Son golfe recèle un potentiel immense en hydrocarbures qui pourrait faire du Québec une Norvège de l'Amérique. Ce fleuve est un trésor. Nous devons nous le réapproprier. » Ibid., p. 10.

¹²³ Ibid., p. 112; je souligne.

¹²⁴ Ibid., p. 114; je souligne.

¹²⁵ Cf. Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*.

qu' « [i]l est temps de fixer des règles parce qu'*au Québec, c'est comme ça qu'on vit*¹²⁶ ». Puis, en 2020, après que la mort sordide d'une femme atikamekw¹²⁷ eut relancé le débat quant aux dimensions systémiques et structurelles du racisme au Québec, Legault expliquera rejeter le terme de « racisme systémique » puisque certains blancs le considèrent « comme étant une attaque contre le peuple québécois¹²⁸ » : « il y a un groupe important de Québécois qui sont d'accord avec notre position, qui disent : Ce n'est pas vrai qu'il y a un système raciste, au Québec, qui prennent même ça comme une offense au peuple québécois. Le peuple québécois n'est pas raciste¹²⁹. »

Tout cela montre comment le Nord, d'abord, puis finalement le territoire « québécois » dans son entier (incluant cours d'eau et sous-sol), aura dû – devra – être colonisé, recolonisé, puis recolonisé... Dans la colonie de peuplement québécoise, le territoire reste ontologiquement marqué par les dynamiques frontalières. Sa recapture incessante est *d'abord* opérée au bénéfice d'une (re)production *d'une norme et d'une vie blanches* : la maxime selon laquelle il faudrait *coloniser pour vivre* garde ainsi toute sa prégnance. On peut dès lors saisir la lucidité de W.E.B. Du Bois, lui qui écrivit, en 1920, dans *The Souls of White Folks* : « always, somehow, some way, silently but clearly, I am given to understand that *whiteness is the ownership of the earth forever and ever, Amen*¹³⁰! »

¹²⁶ François Legault, *Enfin un projet de loi sur la laïcité de l'État*, 31 mars 2019; je souligne. Son allocution officielle peut être visionnée ici : <https://www.facebook.com/FrancoisLegaultPremierMinistre/videos/2191663874481844/>

¹²⁷ Joyce Echaquan est décédée dans un hôpital de Joliette. Une vidéo, dans laquelle elle appelle à l'aide tout en subissant des insultes racistes du personnel soignant, a été publiée sur les réseaux sociaux quelques minutes avant sa mort. Cf. Alexis Riopel, « Les dernières heures de Joyce Echaquan », *Le Devoir*, 2 octobre 2020, <https://www.ledevoir.com/societe/587114/les-dernieres-heures>

¹²⁸ François Legault, « Conférence de presse de M. François Legault, premier ministre, et M. Christian Dubé, ministre de la Santé et des Services sociaux », *Assemblée nationale du Québec*, 7 octobre 2020. Une transcription de la conférence de presse est disponible ici : <http://m.assnat.qc.ca/fr/actualites-salle-presse/conferences-points-presse/ConferencePointPresse-65213.html>

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ W.E.B. Du Bois, « The Souls of White Folk », *Medium*, octobre 2016, <https://medium.com/religion-bites/the-souls-of-white-folk-by-w-e-b-du-bois-354f91ca08ef>; Cf. Bradley Bryan, « Property as Ontology: On Aboriginal and English Understandings of Ownership », *Canadian Journal of Law &*

Cette dimension de la *frontier* participe activement de ce que Mark Rifkin appelle un « bon sens colonial¹³¹ » : une manière de vivre et d'entrer en relation rythmée par des modalités affectives qui, catalysées par des dispositifs légaux, culturels et politiques rendant *naturelles et coutumières* des formes de territorialisation dépossessives et mortifères envers les Premiers Peuples, constituent et reproduisent la vie coloniale tout en garantissant aux colonisateurs des assises territoriales toujours plus fortes et exclusives. Ce nœud, pris dans son extension institutionnelle, participe ainsi de l'aporie centrale de l'État colonial de peuplement, qui « doit pouvoir maintenir de manière souvent ostentatoire la trace de l'indigénéité qu'[il] a pourtant pour tâche et projet d'éliminer et de remplacer¹³² ». Ainsi, ce fragment expose à mon sens l'écueil, en contexte colonial, qui consiste à faire *principalement* reposer les possibilités d'émancipation sur une territorialité commune, sur un plan de communicabilité et de commensurabilité transparent et ouvert qui serait à développer entre colonisateurs et colonisés¹³³; à penser, donc, que l'abolition généralisée des frontières identitaires, subjectives, territoriales ou politiques (dé)liant les sphères colonisatrice et colonisée soit non seulement essentielle, mais réellement possible dans un présent ou un futur proche. Une démarche plus humble *et* radicale est nécessaire, démarche dont Fanon avait déjà l'intuition : « Disloquer le monde colonial ne signifie pas qu'après l'abolition des frontières, on aménagera des voies de passage entre les deux zones. Détruire le monde colonial, c'est ni plus ni moins abolir une zone, l'enfouir au plus profond du sol ou l'expulser du territoire¹³⁴. »

Dans la section finale de ce chapitre, j'aimerais maintenant explorer quelques possibilités de déprises d'avec cette tradition fondatrice coloniale. Dans la continuité de ce qui a été fait jusqu'ici, il s'agira moins d'aborder les conditions et possibilités

Jurisprudence, vol. 13, n° 1, 2000, p. 3-31; Cheryl I. Harris, « Whiteness as Property », *Harvard Law Review*, vol. 106, n° 8, 1993, p. 1707-1791.

¹³¹ Un « *settler common sense* », dont il est aussi question dans le troisième chapitre. Cf. Mark Rifkin, *Settler Common Sense*.

¹³² Bruno Cornellier, *La « chose indienne ». Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada*, Nota Bene, 2015, p. 16.

¹³³ Pour des analyses développant cet écueil, voir notamment : Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Duke University Press, 2014.

¹³⁴ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 44.

d'un renouveau total, mais plutôt d'explorer les pistes menant à d'autres rapports fondateurs au tellurique et aux territoires, le tout d'une perspective qui ne serait pas exclusivement métaphysique, qui échapperait à un unilatéralisme abstrait, et qui inciterait à prendre parti.

Excursus – Une question posée à la Terre : comment révolutionner?

La transcendance révolutionnaire du tellurique

On a vu dans le chapitre initial que, pour Isabelle Stengers, la crise politique et environnementale actuelle témoigne de l'irruption, dans *notre* existence trop humaine, d'une forme de transcendance jusqu'ici réprimée ou ignorée. Après une modernité passée à se comprendre (et à agir) comme maîtres de la situation et libres de toute contrainte naturelle, nous constatons finalement la vanité de cette prétention à harnacher partout, tout le temps, les flux et formes terrestres. Si nous avons maintenant à lutter, écrit Stengers, la lutte « ne peut plus avoir pour définition l'avènement d'une humanité enfin libérée de toute transcendance. *Nous aurons toujours à compter avec Gaia*, à apprendre, à la manière des peuples anciens, à ne pas l'offenser¹³⁵. » Mais cet apprentissage, ce ne sont pas les figures fondatrices évoquées précédemment qui *peuvent* en être les dépositaires.

Domingo Cisneros, artiste d'origine mexicaine et métis de la nation Tepehuane, installé au Québec à la fin des années 1960, peut ici nous servir de guide. Dans *La guerre des fleurs – Codex Ferus*, il nous invite à le suivre dans la forêt, à cheminer lentement, afin de développer une attention fine à ce qui est en proie aux forces destructrices du désordre en cours : « Puisque – tout comme la nature meurt chaque jour, massacrée, empoisonnée, vexée dans tous les sens du terme – l'être humain

¹³⁵ Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes*, p. 73.

chemine inconsciemment vers sa destruction. Il est temps de nous arrêter. De regarder alentour et d'apprendre que ce que nous voyons est blessé¹³⁶. » La force de son appel est double. D'un côté, il nous exhorte à ne plus parler pour nous, mais à rugir pour tous : à faire nôtre le cri de guerre des plantes, des fleurs, des animaux et de toutes ces formes de vies diminuées et constamment attaquées. À s'immiscer dans l'émergence vitale, à en prolonger les mouvements, quitte à rejeter le confort et le privilège rendus possibles par des logiques de production et d'accumulation faisant violence à cette force organique. À laisser du sens émerger des territoires et des lieux, à se donner des outils pour s'y rendre sensible. De l'autre, Cisneros nous rappelle que la « Mère-Terre » peut se montrer totalement indifférente à nous, et que sa dimension minérale nous précède, nous soutient et nous survivra. Il nous avertit donc : aucun acte fusionnel romantique n'est possible ici, car nous sommes dépassées par les événements. « [L]'écologie ne suffit pas, écrit-il, parce que les pierres attendent une réponse, parce qu'elles furent le commencement et seront la fin. Au risque de tomber dans l'idolâtrie, il est temps maintenant d'exorciser le minéral, de renouveler le culte. Il est nécessaire de nous mettre d'accord avec la pierre, la montagne, l'eau. De leur demander leur intervention¹³⁷. » En dernière instance, ce qu'il nous dit, c'est que c'est *la terre qui nous prononce*. Cette dépendance non réciproque devant laquelle il nous jette nous force à penser notre propre finitude et les limites au-delà desquelles il nous est impossible de nous projeter : cette matérialité primordiale qui nous (in)forme, nous porte, mais reste totalement indifférente à notre sort. Cette Terre qui se rit non moins du dilemme que du fardeau de l'homme blanc, tout autant que de nos velléités de composition ou d'agencement : cette Terre qui nous charrie, quoiqu'on en dise, quoi qu'on fasse.

¹³⁶ Domingo Cisneros, *La guerre des fleurs : Codex Ferus*, Mémoire d'encrier, 2016, p. 36-37.

¹³⁷ Ibid., p. 141-142.

À ce sujet, voir l'excellent documentaire *La fille du cratère*, de Nadine Beaudet et Danic Champoux, sur la vie de Yolande Simard Perrault : « Femme territoire, Yolande Simard Perrault se voit comme le fruit des bouleversements telluriques qui ont frappé la région de Charlevoix, au Québec, voilà des millions d'années. Solide comme le bouclier canadien, elle est la fille du cratère né de la chute d'une météorite, d'où sa vitalité hors du commun. » On peut visionner le film ici : <https://www.onf.ca/film/fille-du-crateres/>

Dans cette suite, demandons : est-il donc anodin que la Terre révolutionne sans cesse? Quand Nietzsche nous implorait de rester fidèles à la terre¹³⁸, est-ce cela dont il était question : de révolutionner avec elle, en revenant – *re-volvere* renvoyant notamment au retour à l’origine¹³⁹ – à elle? Dans un fort et court texte, Fred Moten et Stefano Harney contrastent le mouvement continu de la Terre au système-monde s’étant donné comme mission d’en intégrer des parts toujours plus importantes aux flux du capital et au joug de l’État : « The earth moves against the world, écrivent-ils. And today the response of the world is clear. The world answers in fire and flood. The more the earth churns the more vicious the world’s response. *But the earth still moves*¹⁴⁰. »

C’est par son dynamisme révolutionnaire constant que la Terre nous offre une certaine stabilité (contre le monde du Roi). À notre échelle, nous la considérons comme offrant un appui vital : une fondation, un solage. Mais ce solage n’est que de surface – il n’est peut-être pas anodin que l’étymologie latine de solage renvoie à *solum*, à la *surface de la Terre*. Et tout concourt à le fissurer, à le ruiner. « The world’s only argument against the earth is logistical, poursuivent Moten et Harney. It must be done. The earth’s movement must be stopped, or contained, or weakened, or accessed. » Et pourtant elle bouge, *et pourtant elle révolutionne*, cependant que nous faisons territoires et en tirons des énergies reproductrices. Nous créons, agençons en un territoire, et ce territoire nous conditionne, nous fait. Mais bien plus important encore, tout crée du territoire : minéraux, bactéries, protozoaires, champignons, animaux, végétaux. Et les territoires les façonnent, nous façonnent¹⁴¹. Il y a des

¹³⁸ « Voici, je vous enseigne le Surhumain. Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre vouloir dise : Puisse le Surhumain devenir le sens de la terre! Je vous en conjure, ô mes frères, *demeurez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d’espérances supraterrrestres. [...] Désormais le crime le plus affreux, c’est de blasphémer la terre et d’accorder plus de prix aux entrailles de l’insondable qu’au sens de la terre. » Friedrich Nietzsche, *Œuvres [Ainsi parlait Zarathoustra]*, Flammarion, 2000, p. 300.

¹³⁹ Jean-Marie Domenach, *Des idées pour la politique*, Seuil, 1988.

¹⁴⁰ Stefano Harney et Fred Moten, « Base Faith », *e-flux*, n° 86, novembre 2017, <https://www.e-flux.com/journal/86/162888/base-faith/>; je souligne.

¹⁴¹ Voir à ce sujet *The Mushroom at the End of the World* : « As sites for more-than-human dramas, landscapes are radical tools for decentering human hubris. Landscapes are not backdrops for historical action: they are themselves active. Watching landscapes in formation shows humans joining other living beings in shaping worlds. *Matsutake and pine don’t just grow in forests; they make forests.* » Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World*, p. 152; je souligne.

territoires, donc, mais il y a surtout des actes, des paroles, des gestes, des manières de territorialisation qui sont tout autant habitudes qu'expérimentations, subies et désirées (et le plus souvent, au moins un peu de tout cela). Une infinité de territorialisations, de manières d'habiter, de cohabiter, de faire monde¹⁴². Aucune théorie générale et unilatérale, aucune théorie « tout-terrain » de l'habitation ou de la territorialisation n'est possible¹⁴³. Mais une force certaine, peut-être : cette Terre dont la persistance révolutionnaire nous meut, nous incite à révolutionner avec elle, et dont la part « impossédable » se pose en antagoniste à l'appropriation dépossessive du système-monde.

Territoires et autochtonies

Nous avons fait écho à la nécessité de faire appel à des guides. En contraste avec ce qui a été exposé quant à ce que l'habitabilité coloniale présuppose et produit comme territoire (et ce qu'elle en prélève), retrouvons ici Glen Coulthard et Leanne Betasamosake Simpson, et leur idée d'une normativité ancrée (*grounded normativity*) dans la Terre et les territoires.

Traitant de l'épistémologie anishinaabe, Leanne Betasamosake Simpson affirme que le territoire (*land*) est à la fois le contexte et le processus de la prise de connaissance : c'est que la pédagogie anishinaabe se développe sur un territoire précis au sein duquel, en interaction avec toutes les entités spirituelles, animales ou végétales, l'individu *contracte* du savoir. Contextuel, processuel, relationnel, le savoir émerge du territoire et ne descend pas déductivement de principes abstraits¹⁴⁴; sa force tient dans la résonance vivante (« *living resonance* ») qui fait vibrer individus et collectifs

¹⁴² Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*, p. 77.

¹⁴³ Ibid., p. 37.

¹⁴⁴ Dans son ouvrage *As We Have Always Done*, Simpson revient à de nombreuses reprises sur cette dynamique, que ce court passage exprime avec force : « If you want to learn about something, you need to take your body onto the land and do it. Get a practice. » Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done. Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, University of Minnesota Press, 2017, p. 165.

à leur milieu et densifie cette relation¹⁴⁵. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation suivante, qu'elle réitère à de multiples reprises et de diverses manières dans ses textes, entrevues et chansons : « For me, the land is everything¹⁴⁶. »

Dans la même veine, Coulthard souligne la primauté ontologique, épistémologique, esthétique et cosmologique du territoire.

Stated bluntly, the theory and practice of Indigenous anticolonialism, including Indigenous anticapitalism, is best understood as a struggle primarily inspired by and oriented around *the question of land* — a struggle not only *for* land in the material sense, but also deeply *informed* by what the land *as system of reciprocal relations and obligations* can teach us about living our lives in relation to one another and the natural world in nondominating and nonexploitative terms — and less around our emergent status as “rightless proletarians.” I call this place-based foundation of Indigenous decolonial thought and practice *grounded normativity*, by which I mean the modalities of Indigenous land-connected practices and longstanding experiential knowledge that inform and structure our ethical engagements with the world and our relationships with human and nonhuman others over time¹⁴⁷.

Cette *grounded normativity* offre ainsi une manière intéressante de concevoir la positionnalité puisqu'elle ouvre la subjectivité humaine à ses extériorités constitutives : ici, la position est éminemment collective, plurielle et complexe. Ne pouvant être définie comme une concaténation d'unités discrètes, la collectivité dont il est question renvoie plutôt au territoire qui lui sert de milieu de formation et d'émergence¹⁴⁸. C'est ainsi que, traitant de solidarité et d'émancipation, Leanne Betasamosake Simpson esquisse ce qui traverse le milieu, le *land*, le territoire :

¹⁴⁵ Ibid., p. 151-152.

¹⁴⁶ Leanne Betasamosake Simpson, dans Abaki Beck, « Refusing Colonialism », *Bitch Media*, 9 octobre 2017, <https://www.bitchmedia.org/article/leanne-betasamosake-simpson-interview>

¹⁴⁷ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks*, p. 13.

¹⁴⁸ Cette importance de ce qu'on pourrait comprendre comme une relationalité située est aussi décrite par Vanessa Watts grâce au concept « Place-Thought ». Traitant spécifiquement des cosmologies anishinaabe et haudenosaunee, Watts écrit que cette forme de pensée réfère au « non-distinctive space where place and thought were never separated because they never could or can be separated. Place-Thought is based upon the premise that land is alive and thinking and that humans and non-humans derive agency through the extensions of these thoughts. » Vanessa Watts, « Indigenous place-thought

In terms of solidarity, I'm interested in nurturing a closer and more generative relationship with people in my territory. So I'm asking myself questions like how do I live in solidarity with Black Lives Matter? What does Nishnaabewin say my responsibilities are in terms of sharing land and space with Black communities imaging other worlds? How can I understand colonialism if I do not understand the Black scholars' theoretical brilliance in understanding slavery? How am I listening to and supporting Indigenous trans people? *How am I connecting my own struggle with colonialism to the rest of the world, [including] the plant and animal nations? How am I acting in solidarity with Lake Ontario*^{149?}

Cette courte incursion ne vise pas à exposer un rapport au monde plus fécond que les colons devraient adopter ou calquer, ou, encore pire, qu'ils devraient reconnaître (pour ensuite vaquer à leurs *occupations...*). Elle vise plutôt à démontrer en quoi les populations autochtones qui habitent depuis des temps immémoriaux les territoires que nous appelons « québécois » ou « canadiens » sont dépositaires d'un rapport inversement fondateur¹⁵⁰ au territoire : ils ne fondent pas le territoire, mais, comme le suggère Coulthard, le territoire les fonde; depuis cette puissance fondatrice, cette *place-based foundation*, des pratiques et pensées émergent et découlent, avec comme matrice centrale un soin réciproque. C'est ce que détaille Shiri Pasternak dans son ouvrage *Grounded Authority*, qui suit de près et dans la durée longue les luttes territoriales des Algonquins de lac Barrière. Elle y raconte comment les luttes de ce peuple contre les autorités canadienne et québécoise concernent d'abord la juridiction : de l'absence d'une souveraineté coloniale totale et absolue¹⁵¹, et de l'absence d'ententes ou de traités communément acceptés, s'ensuit une lutte perpétuelle quant à savoir de qui relève la juridiction territoriale, c'est-à-dire : qui a pouvoir de rendre justice¹⁵². En ce sens, elle explique que les Algonquins de Lac Barrière ne luttent pas *avant tout* contre l'État : ils sont contre l'État en ce qu'ils sont

& agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, n° 1, 2013, p. 21.

¹⁴⁹ Leanne Betasamosake Simpson, dans Abaki Beck, *Refusing Colonialism*, en ligne; je souligne.

¹⁵⁰ Ce sont les modalités de ce rapport inversement fondateur qui sont ici considérées, et non seulement le fait que ce rapport soit en lui-même inversé.

¹⁵¹ « The perfection of settler sovereignty – that is, the fusing of sovereignty claims with the effective exercise of territorial jurisdiction over Indigenous lands – remains unfinished today. » Shiri Pasternak, *Grounded Authority*, p. 14-15.

¹⁵² *Ibid.*, p. 3-5.

investis d'une protection des territoires et des formes de vie les peuplant, et d'une responsabilité à leurs égards. Ils sont contre l'État en ce que celui-ci agit comme initiateur, facilitateur ou entremetteur des processus de spoliation, d'extraction et de dépossession.

Pour les colons, peut-être la nécessité est-elle de renverser le processus en cours. Car ce n'est pas l'État qui peut, censément en « notre » nom, offrir une reconnaissance aux Premiers Peuples. Il nous revient de rejeter et renverser la hiérarchie juridictionnelle, et de s'allier à ce qui insiste, à ce qui importe, à ce qui compte. Comme le fonctionnement des démocraties libérales coloniales « is contingent upon state-industry collaborations to both undermine Indigenous self-determination and then manage the protest provoked by such destabilization¹⁵³ », il faut réévaluer comment nous pouvons et devons nous orienter sur des territoires aux juridictions *antagonistes*.

On a traité dans le chapitre précédent de la lutte du peuple wet'suwet'en contre la dépossession et l'extractivisme menés conjointement par l'État canadien et l'industrie pétrochimique. On a vu comment primait, pour les colons, l'accès au ketchup qu'une complicité avec celles et ceux luttant, avec soin et solidarité, auprès des castors, orignaux, renards, saumons, grenouilles, salamandres, rivières... On a vu comment *nos* vies (confortables, sécuritaires, balisées, régulées, bien huilées) et nos liens primaient sur d'autres vies et d'autres manières de se lier. Au plus fort des protestations, Leanne Betasamosake Simpson écrivit un texte qui démontre avec force comment l'acte du blocus, de l'arrêt, peut simultanément s'inscrire dans un mouvement d'affirmation vitale et de négation de la destruction. Le passage qui suit révèle une vérité crue lorsque contrasté avec ce qui, au point fort de la lutte du peuple wet'suwet'en, aura importé plus que tout pour les colons¹⁵⁴ : pour le colon, ce rouage de la machine coloniale, la continuité de la destruction s'impose. Donnons le fin mot

¹⁵³ Ibid., p. 225.

¹⁵⁴ Voir la fin du chapitre précédent.

à Simpson, et ruminons sur ce en quoi il témoigne des nécessaires réorientations et réévaluations ici considérées :

The practices of life-giving land protection of the Wet'suwet'en reminds me that blockades are like beaver dams. One can stand beside the pile of sticks blocking the flow of the river and complain about inconveniences, or one can sit beside the pond and witness the beavers' life-giving brilliance—deep pools that don't freeze for their fish relatives; making wetlands full of moose, deer, and elk food and cooling spots, places to hide calves, and muck to keep the flies away; open spaces in the canopy so sunlight increases, creating warm and shallow aquatic habitat around the edges of the pond for amphibians and insects; plunge pools on the downstream side of dams for juvenile fish and gravel for spawning; home and food for birds. Blockades are both a negation of destruction and an affirmation of life¹⁵⁵.

Un habiter se faisant résonance des cris, de ce qui gît

Dans un de ses textes les plus discutés, Walter Benjamin écrit : « Quiconque a, jusqu'à ce jour, emporté la victoire, marche dans le cortège triomphal qui fait avancer les dominants actuels sur ceux qui sont aujourd'hui au sol¹⁵⁶. » On a vu que les colons auront été par moment truchements et fonctionnaires du cortège, assurant à leurs dépens son avancement; en d'autres brefs instants, ceux gisant au sol; mais que, plus souvent qu'à leur tour, ils auront été des spectateurs amusés, mais jaloux d'en être écartés; et finalement, qu'une fois bien mêlés au cortège, ils auront fait reposer leur nouvelle légitimité méritée sur une exceptionnelle innocence destructrice. Chose certaine, ils auront tout fait pour s'y faufiler, pour eux-aussi défiler, au lieu de prendre le pari fou – le seul pari qui en vaille la peine – d'embrasser totalement le combat des vaincues et dépossédés. Mais jamais le colon n'aura permis à *tout ce qui gît* de le *délivrer* du cours catastrophique de l'histoire. Jamais il ne se sera suffisamment laissé guider par ces corps qui, depuis leur condition sédimentaire, ne rugissent pas

¹⁵⁵ Leanne Betasamosake Simpson, « Indigenous Blockades Don't Just Decry Destruction—They Affirm Life », *Yes! Magazine*, 24 février 2020, <https://www.yesmagazine.org/opinion/2020/02/24/canada-pipeline-native-resistance-wetsuweten/>

¹⁵⁶ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, p. 62.

moins : « Les tambours ont retenti et dans la voix de la terre a parlé notre douleur et a parlé notre histoire, écrivent les Zapatistes. "Tout pour tous", disent nos morts. Tant qu'il n'en sera pas ainsi il n'y aura rien pour nous¹⁵⁷. »

Peut-être devons-nous totalement reconsidérer à quelles forces nous souhaitons nous livrer, avec lesquelles nous désirons faire alliance; quels territoires, et surtout quelles *manières de faire territoire* nous souhaitons défendre pour en favoriser la résilience et la reproduction (ou en combattre la destruction). Nous devons réapprendre à habiter, à *faire culture* – le latin *cultura* renvoie au fait de soigner, de cultiver, d'habiter – afin que nos libertés ne reposent plus sur des absences de libertés – cette (*sur*)*vie de colon* précédemment abordée. Nous devons *nous aussi* cointer les brèches de la « culture impériale contemporaine – notre culture » : faire culture par-delà notre culture.

On a déjà traité du diagnostic d'Hubert Aquin quant à la fatigue culturelle caractérisant la population franco-descendante du territoire appelé Québec. Pour lui, la sortie d'une inertie politique passait moins par une maîtrise ou une refondation territoriale, mais par un épuisement de cette fatigue. « Cette fatigue culturelle est un fait, une actualité troublante et douloureuse; mais c'est peut-être aussi le chemin de l'immanence. Un jour, nous sortirons de cette lutte, vainqueurs ou vaincus¹⁵⁸. » Comment penser, depuis la situation sociopolitique qui est la nôtre, depuis le devenir de notre culture coloniale, une telle bifurcation, un tel épuisement? Si, selon Aquin, cette fatigue découlerait notamment d'un déchirement entre liberté et soumission, ou de ce qu'on peut appeler la suture de la plaie coloniale, ne faudrait-il pas commencer par inverser nos schèmes d'appréhension de ce que signifient et impliquent liberté et soumission? Ne faudrait-il pas comprendre comment notre liberté de colons aura eu comme pendant la soumission de tout un éventail de formes de vie, de manières d'être? Serait-il possible d'opérer un grand renversement culturel faisant reposer sur

¹⁵⁷ Comité clandestin révolutionnaire indigène. Commandement général de l'Armée zapatiste de libération nationale, « Seconde Déclaration de la Selva Lacandona », 2 janvier 1996. Plusieurs déclarations de l'Ejército Zapatista de Liberación Nacional sont traduites en français ici : <http://cspcl.ouvaton.org/spip.php?rubrique3>

¹⁵⁸ Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », p. 321.

notre « soumission » humble et joyeuse au tellurique la liberté renouvelée de tout ce qui (in)forme et habite les territoires? Demandons-nous aussi : que pouvons-nous, depuis le lit de nos habitudes, connaissances, affects et usages? Comment non pas maîtriser cette plaie coloniale, mais la guérir, la soigner, la panser? Puisque notre « projet de culture nationale [est] traversé par un vide qu'on ne parv[ient] pas à combler, en l'occurrence l'absence d'un acte fondateur de la nation, d'un acte glorieux, net et franc¹⁵⁹ », demandons-nous : peut-on se refuser à toujours tenter de remplir ce vide, pour plutôt appréhender le déjà-là du mouvement fondateur que l'on aura incessamment tenté de glorieusement soumettre à notre destinée? Et quels impacts tout cela aurait-il sur nos manières de vivre, d'habiter?

¹⁵⁹ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 119-120.

Le constat est partagé par Fernand Dumont : « Il est des peuples qui peuvent se reporter dans leur passé à quelque grande action fondatrice : une révolution, une déclaration d'indépendance, un virage éclatant qui entretient la certitude de leur grandeur. Dans la genèse de la société québécoise, rien de pareil. Seulement une longue résistance. » Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, p. 331.

Épilogue

Cette thèse aura tenté un plan de coupe de la culture coloniale québécoise doublé d'une enquête quant aux manières dont nous habitons et pourrions habiter des territoires sur lesquels, *innocemment, nous nous prétendons maîtres*. J'ai pour cela essayé de rendre explicite comment nous avons contracté des habitudes desquelles il est évidemment complexe de se défaire – ce qui ne rend pas la tâche moins urgente, bien au contraire. Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche aura insisté sur le caractère pernicieux et potentiellement mortifères des habitudes : « Toute habitude ourdit autour de nous un réseau toujours plus solide de fils d'araignée; et aussitôt nous nous apercevons que les fils sont devenus des lacs et que nous-mêmes en occupons le centre, comme une araignée qui s'y est prise et doit vivre de son propre sang¹. » De

¹ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain* [version epub], Librairie générale française, 1995, p. 250.

même avons-nous été habitués à devenir colon, puisqu'on l'a vu : notre vie dépend de notre capacité à constamment et incessamment (re)coloniser. Cette colonialité que nous avons été habitués à défendre en ce qu'elle nous permet de (sur)vivre opère comme cette toile réticulaire : en son centre nous nous maintenons, nous nourrissant non seulement du sang de celles et ceux considérés ou rendus autres, mais aussi du nôtre – de celles et ceux considérés nôtres. Se dépendre de ces fils entremêlés qui trament la toile du gros bon sens colonial demande de conjuguer de manière fine radicalité et soin, attention située et appréhension globale, construction et destruction. En une formule : faire culture contre et par-delà notre culture.

Évidemment, il y aurait à cet égard bien davantage à dire, à faire, à explorer. On l'a souligné et on le répète : cette thèse ne (se) suffit pas, loin de là. Il est une panoplie de zones d'ombre, de plis, de forces et formes structurantes sur lesquels on eut mieux fait de s'attarder plus longuement. J'eus ainsi souhaité restituer plus encore les correspondances et continuités qui rapportent la culture coloniale aux forces et médiations dépossessives déterminantes – les forces motrices et structurantes – que sont le Capital et l'État². En une période où nous nous attardons à filer chaque interstice où s'immisce le pouvoir, chaque retentissement de celui-ci, il importe tout de même de ne pas s'arrêter qu'aux cristallisations effectives ou aux effets productifs qui en découlent. Certes, on a un peu abandonné toute recherche des causes profondes, ce que je ne déplore pas en soi, mais la nécessité de mieux sonder la productivité du pouvoir et le désir de restituer au réel sa complexité inhérente ne doivent pas plomber le fait qu'un regard centré sur les structures et dispositifs prédominants reste politiquement et éthiquement pertinent eu égard au problème posé.

La trajectoire lacunaire ici empruntée s'explique pourtant par un désir double : insister sur ce dont nous aurions à nous défaire pour embrasser une vie plus

² Je parle du nôtre, ici, maintenant, au moment d'écrire ces lignes : un état très colon certainement; raciste aussi, quoique ses suppôts s'en défendent ardemment; prônant un âgisme infantilisant à l'égard des aînées, ce que la pandémie aura rendu explicite; patriarcal, ce que le ton du colon en chef de l'État rend patent chaque jour davantage.

convenable et digne; reconsidérer à quelles forces nous pourrions pour cela nous lier, et à quelles autres nous devrions plutôt nous livrer. D'une perspective personnelle, cette thèse aura participé à infléchir l'horizon collectif dans lequel je me projette. Elle m'aura poussé à sortir de l'académie, à m'engager dans une approche transformatrice plus concrète et matérielle, à sonder les possibles d'une vie arrimée aux conditions des territoires et d'une Terre dont nous dépendons pour vivre. Elle m'aura révélé une nécessité politique vitale : figurer collectivement, depuis une interface d'alliance territoriale, des itinéraires de déprise radicaux, sensibles aux écueils de l'unilatéralisme, et nous redonnant la puissance de nous dépêtrer des flux frénétiques qui nous délient des rythmes et pulsations révolutionnaires du tellurique.

C'est considérant tout cela que j'aurai placé en exergue de cette thèse cette déclaration de Sandy Grande : « shit is complicated³ ». Cette formule résume bien, à mon sens, une lourde évidence : la toile coloniale est trop complexe et visqueuse pour qu'on puisse présumer que suffisent pour s'en déprendre des formules générales et prescriptives, une approche, des intentions, une innocence, une métaphysique – j'aurai beaucoup insisté sur ce point. Mais ce qu'elle tait, c'est ce qu'aura par la suite suggéré Grande : la complexité qu'il peut y avoir à comprendre les dispositifs de capture, de dépossession ou d'habitation, puis à s'engager vers des autonomies collectives et des refus générateurs, n'implique pas qu'il faille « réinventer la roue⁴ » – ou dans mes mots : tourner à en perdre pied⁵. *Puisque* le problème est complexe, il apparaît d'autant plus urgent de commencer par ce que nous connaissons et ressentons, de se redonner des prises depuis là où nous avons prise – tout en s'abandonnant à ce qui, déjà, révolutionne.

³ Expression prononcée lors de l'événement *Decolonizing Conference* tenu à l'Université de Toronto en 2018.

⁴ Ibid.

À ce sujet, lire l'autobiographie d'Assata Shakur. « Some of the laws of revolution are so simple they seem impossible, écrit-elle. People think that in order for something to work, it has to be complicated, but a lot of times the opposite is true. We usually reach success by putting the simple truths that we know into practice. The basis of any struggle is people coming together to fight against a common enemy. » Assata Shakur, *Assata, an Autobiography*, Lawrence Hill Books, 2001, p. 200-201.

⁵ Voir le prologue de la thèse.

Bibliographie

- Agamben, G. (2016). « L'Usage des corps », dans *Homo Sacer. L'intégrale 1997-2015*. Seuil.
- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge.
- Ahmed, S., C. Castaneda, A.-M Fortier et M. Sheller (dir.). (2003). *Uprootings/ Regroundings: Questions of Home and Migration*. Bloomsbury.
- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Ajari, N. (2019). « Les angles morts de l'universalisme. L'anti-essentialisme contre l'histoire », *Revue du crieur*, vol. 3, n° 14, p. 152-159.
- Alfred, T. (2014). *Paix, pouvoir et droiture. Un manifeste autochtone*. Éditions Hannenorak.
- Anker, E. S. et R. Felski (dir.). (2017). *Critique and Postcritique*. Duke University Press
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Aquin, H. (1962). « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 3, p. 299-325.
- Arendt, H. (2002). *Condition de l'homme moderne*. Presses Pocket.
- Arnaud, A. (2011). « Plan Nord. Où sont les femmes autochtones? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, p. 81-82.
- Asal, H. (2016). *Se dire arabe au Canada : un siècle d'histoire migratoire*. Presses de l'Université de Montréal.
- Asselin, H. (2011). « Plan Nord. Les Autochtones laissés en plan », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, p. 37-46.
- Austin, D. (2015). *Nègres noirs, nègres blancs. Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*. Lux.
- Bacon, A. (2013). « Gilgamesh contre les tribus sauvages d'Amérique. Les mécaniques historiques et contemporaines d'assimilation des Premiers peuples au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, p. 39-44.
- Baker, A. J. (2012). « Already Occupied: Indigenous Peoples, Settler Colonialism and the Occupy Movements in North America », *Social Movement Studies*, vol. 11, n°s 3-4, p. 327-334.

- Baldwin, J. (1998). « The Black Boy Looks at the White Boy », dans Toni Morrison (dir.), *James Baldwin. Collected Essays*. Penguin.
- Balibar, É. (1997). « Qu'est-ce qu'une frontière? », dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée.
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*. Thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Bavoux, J.-J. (2009). « Qu'est-ce que la "nouvelle géographie"? », dans *La Géographie*, Armand Colin, p. 134-152.
- Beaulieu A. et S. Chaffray (dir.). (2012). *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècle)*. Presses de l'Université Laval.
- Beck, A. (2017). « Refusing Colonialism », *Bitch Media*, <https://www.bitchmedia.org/article/leanne-betasamosake-simpson-interview>
- Belmessous, S. (2013). *Assimilation and Empire: Uniformity in French and British Colonies, 1541-1954*. Oxford University Press.
- Benhadjoudja, L. (2017). « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, p. 272-291.
- Benhadjoudja, L. et L. Celis. (2020). « Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 – Pistes de réflexion », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval, p. 117-130.
- Benjamin, W. (1989). *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le Livre des Passages*. Éditions du Cerf.
- Benjamin, W. (2013). *Sur le concept d'histoire*. Payot.
- Benoist, A. (1964). « Valeurs culturelles et dépression mentale », *Parti pris*, nos 9-10-11, p. 30-36.
- Berkhofer Jr., R. F. (1971). « The Political Context of a New Indian History », *Pacific Historical Review*, vol. 40, n° 3, p. 357-382.
- Bergeron, M.-A. et A. Caumartin. (2018). « Des femmes prennent parti. Les textes de femmes dans *Parti pris* (1963-1968) », dans Gilles Dupuis, Karim Larose, Frédéric Rondeau et Robert Schwartzwald (dir.), *Avec ou sans Parti pris. Le legs d'une revue*. Nota Bene, p. 367-385.
- Bernand, C. et S. Gruzinski. (1993). *Histoire du Nouveau Monde II. Les métissages (1550-1640)*. Fayard.

- Bernier-Hamel, É. (2008). *Récits d'appartenance. Mémoire et identité dans la littérature québécoise*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- Berque, A., A. de Biase et P. Bonnin. (2008). *L'habiter dans sa poétique première : actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Éditions Donner lieu.
- Betasamosake Simpson, L. (2017). *As We Have Always Done. Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. University of Minnesota Press.
- Betasamosake Simpson, L. (2020). « Indigenous Blockades Don't Just Decry Destruction—They Affirm Life », *Yes! Magazine*, <https://www.yesmagazine.org/opinion/2020/02/24/canada-pipeline-native-resistance-wetsuweten/>
- Bey, H. (1985). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, <https://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-t-a-z-the-temporary-autonomous-zone-ontological-anarchy-poetic-terrorism.a4.pdf>
- Blanchette-Seguin, V. (2017). « Reaching for the moon: Mining in outer space », *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 49, n° 3, p. 959-970.
- Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Gallimard,
- Blanchot, M. (1971). *Le Livre à venir*. Gallimard.
- Bock, M. (2017). « De l'anti-impérialisme à la décolonisation : la transformation paradigmatique du nationalisme québécois et la valeur symbolique de la Confédération canadienne (1917-1967) », *Histoire, économie & société*, n° 4, p. 28-53.
- Bonneuil, C. et J.-B. Fressoz. (2016). *L'Événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*. Seuil.
- Bordeleau, É. (2012). *Foucault anonymat*. Le Quartanier.
- Bouchard, G. (1990). « L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 44, n° 2, p. 199-222.
- Bouchard, G. (1997). « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec », dans Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), *La nation dans tous ses états : le Québec en comparaison*. L'Harmattan.
- Bouchard, G. (1998). « La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation? », dans Robert Comeau et Bernard Dionne (dir.), *À propos de l'histoire nationale*. Septentrion, p. 115-141.
- Bouchard, G. (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. Boréal.

- Bouchard, R. (1995). *Le dernier des Montagnais de la préhistoire au début du XVIIIe siècle. Vie et mort de la nation Ilnu*. s.é.
- Boumediene, S. (2016). *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*. Les Éditions des mondes à faire.
- Brochu, A. (1964). « Yves Thériault et la sexualité », *Parti pris*, n^{os} 9-10-11, p. 141-155.
- Brooke, J. L. (2014). *Climate Change and the Course of Global History: A Rough Journey*. Cambridge University Press.
- Bryan, B. (2000). « Property as Ontology: On Aboriginal and English Understandings of Ownership », *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. 13, n^o 1, p. 3-31.
- Burelle, J. (2018). *Encounters on Contested Lands. Indigenous Performances of Sovereignty and Nationhood in Québec*. Northwestern University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- Byrd, J. A. (2011). *The Transit of Empire. Indigenous Critiques of Colonialism*. University of Minnesota Press.
- Caeymaex, F., V. Despret et J. Pieron (dir.). (2019). *Habiter le trouble avec Donna Haraway*. Éditions Dehors.
- Cage, J. (2014). *Rire et se taire. Sur Marcel Duchamp*. Allia.
- Canclini, N. G. (2005). *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.
- Capova, K. A. (2016). « The New Space Age in the making: Emergence of exo-mining, exo-burials and exo-marketing », *International Journal of Astrobiology*, vol. 15, n^o 4, p. 307-310.
- Casselot, M.-A. (2017). « Cartographie de l'écoféminisme », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub]. Les Éditions du remue-ménage.
- Cavelier de la Salle. (1877). *Lettres de Cavelier de la Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685)*. Imprimerie D. Jouaust, https://archive.org/details/details/cihm_09942/page/n9/mode/2up
- Chagnon, K. (2019). « Colonialisme, universalisme occidental et traduction », *Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 32, n^o 1, p. 259-278.
- Chakrabarty, D. (2009). « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n^o2, p. 197-222.

- Chakrabarty, D. (2014). « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*. Éditions Dehors, p. 107-146.
- Chamberland, P. (1963). « L'intellectuel québécois, intellectuel colonisé », *Liberté*, vol. 5, n° 2, p. 119-130.
- Chamberland, P. (1964). « De la damnation à la liberté », *Parti pris*, n°s 9-10-11, p. 53-89.
- Chamberland, P. (1967). « Fondation du territoire », *Parti pris*, vol. 4, n°s 9-10-11-12, p. 11-42.
- Charbonnier, P., R. J. Garcier et C. Rivière. (2017). « Revenir à la terre? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33.
- Charrette, J. (2006). « *Je me ferai l'homme* ». *Le religieux et son rôle chez Gaston Miron*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- Cheah, P. (1997). « Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism », *boundary 2*, vol. 24, n° 2, p. 157-197.
- Cisneros, D. (2016). *La guerre des fleurs : Codex Ferus*. Mémoire d'encrier.
- Citton, Y. et D. Quessada (dir.), (2018), « Habiter l'inséparation », *Multitudes*, n° 72, p. 47-59.
- Clark, N. (2010). *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet*. SAGE.
- Clark, N. (2016). « Anthropocene incitements. Toward a politics and ethics of ex-orbitant planetarity », dans Rens van Munster et Casper Sylvest (dir.), *The Politics of Globality since 1945. Assembling the Planet*. Routledge.
- Clifford, J. (1996). *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^{ème} siècle*. École nationale supérieure des Beaux-Arts.
- Clifford, J. (2000). « Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory, Stony Ground...' », dans Paul Gilroy, Lawrence Grossberg et Angela McRobbie (dir.), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*. Verso.
- Clifford, J. (2013). *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Coccia, E. (2018). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Rivages.
- Cohen, P. (2019). « La vie rêvée des empires : Amérindiens et Européens en Nouvelle-France selon David Hackett Fischer », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 27, n° 2, p. 34-68.
- Colson, D. (2008). *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*. Librairie générale française.

- Combahee River Collective. (1977). *The Combahee River Collective Statement*, <https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>
- Comité invisible. (2014). *À nos amis*. La fabrique.
- Conseil nocturne. (2019). *Habiter contre la métropole*. Éditions Divergences.
- Cornellier, B. (2011). *La « chose indienne » : Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale*. Thèse de doctorat, Université Concordia.
- Cornellier, B. (2015). *La « chose indienne ». Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada*. Nota Bene.
- Correspondance échangée entre les autorités françaises et les gouverneurs et intendants, Volume 1*. (1893). Imprimerie de L.-J. Demers & Frère.
- Costes, L. (dir.). (2015). « Habiter. Ou vivre autrement? », *Socio-anthropologie*, n° 32.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Courville, S. (1990). *Entre ville et campagne : l'essor du village dans les seigneuries du Bas-Canada*. Presses de l'Université Laval.
- Couture, Y. (2018). « Introduction », dans Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*. Presses de l'Université Laval.
- Crenshaw, K. (1991). « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, p. 1241-1299.
- d'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay Éditeur.
- Dahouda, K. (2000). *Aimé Césaire, Paul Chamberland et le pays imaginaire*. Thèse de doctorat, Université Laval.
- Dalla Costa, M. (2009). « The Attack on the Earth », *The Commoner*, <https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2020/06/attack-on-the-earth.pdf>
- Danowski, D. et E. Viveiros de Castro. (2014). « L'arrêt de monde », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*. Éditions Dehors.
- Davis, H. et Z. Todd. (2017). « On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene », *An International Journal for Critical Geographies*, vol. 16, n° 4, p. 761-780.
- Dawson, N.-M. (2005). *Feu, fourrures, fléaux et foi foudroyèrent les Montagnais : Histoire et destin de ces tribus nomades d'après les archives de l'époque coloniale*. Septentrion.

- Day, I. (2015). « Being or Nothingness: Indigeneity, Antiracism, and Settler Colonial Critique », *Critical Ethnic Studies*, vol. 1, n° 2, p. 102-121.
- Day, I. (2016). *Alien Capital: Asian Racialization and the Logic of Settler Colonial Capitalism*. Duke University Press.
- De Sutter, L. (dir.). (2019). *Postcritique*. Presses Universitaires de France.
- Dechêne, L. (1974). *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*. Plon.
- Delâge, D. (1991). *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*. Boréal.
- Delâge, D. (1991). « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois ». *Liberté*, vol. 33, nos 4-5, p. 15-28.
- Deleuze, G. (1955). « Qu'est-ce que fonder? », cours donné au Lycée Louis le Grand, <https://www.webdeleuze.com/textes/218>
- Deleuze, G. (1997). *Le bergsonisme*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2017). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. et F. Guattari. (1980). *Mille Plateaux*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et F. Guattari. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et F. Guattari. (2015). *L'Anti-Œdipe*. Les Éditions de Minuit.
- Deloria, P. J. (2006). « What Is the Middle Ground, Anyway? », *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 1, p. 15-22.
- Deloria Jr., V. (2003). *God is Red. A Native View of Religion*. Fulcrum Publishing.
- Deneault, A. (2015). *La médiocratie*. Lux.
- Deneault, A. (2020). *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*. Lux.
- Derrida, J. (1962). « Introduction », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*. Presses Universitaires de France.
- Desbiens, C. (2014). *Puissance nord : territoire, identité et culture de l'hydroélectricité au Québec*. Presses de l'Université Laval.
- Descola, P. (2016). *Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité*, Cours au Collège de France du 2 mars 2016, Paris.
- Deslandres, D. (2018). « Voix des esclaves autochtones et des esclavagistes : un cas d'histoire intersectionnelle dans les archives judiciaires de la juridiction de Montréal », *Les Cahiers des Dix*, n° 72, p. 145-175.
- Diamond, I. et G. F. Orenstein (dir.). (1990). *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. Sierra Club Books.

- Domenach, J.-M. (1998). *Des idées pour la politique*. Seuil.
- Donaldson, L. E. (2006). « Red Woman, White Dreams: Searching for Sacagawea », *Feminist Studies*, vol. 32, n° 3, p. 523-533.
- Dreyfus-Armand, G., R. Frank, M.-F. Lévy et M. Zancarini-Fournel (dir.). (2000). *Les Années 68. Le temps de la contestation*. Complexe.
- Drinnon, R. (1961). *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*. University of Chicago Press.
- Du Bois, W. E. B. (2016). « The Souls of White Folk », *Medium*, <https://medium.com/religion-bites/the-souls-of-white-folk-by-w-e-b-du-bois-354f91ca08ef>
- Duguay, R. (1968). « La poésie rebelle de Raoul Duguay », *Parti pris*, vol. 5, n° 6, p. 51-53.
- Dumézil, G. (1924). *Le Festin d'Immortalité. Étude de Mythologie comparée Indo-européenne*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Dumont, F. (1996). *Genèse de la société québécoise*. Boréal.
- Dupuis, G. (2018). « De Peau noire, masques blancs à Nègres blancs d'Amérique : portrait du (demi-)colonisé », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 33, n° 2, p. 136-146.
- Escobar, A. (2007). « The 'ontological turn' in social theory. A Commentary on 'Human geography without scale', by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, n° 1, p. 106-111.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte.
- Federici, S. (2014). *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*. Entremonde et Senonevero.
- Federici, S. (2015). « Re-enchanting the World: Technology, the Body, and the Construction of the Commons », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Duke University Press.
- Federici, S. (2020). *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. PM Press.
- Feigenbaum, A., F. Frenzel et P. McCurdy. (2013). *Protest Camps*. Zed Books.
- Ferdinand, M. (2016). *Penser l'écologie depuis le monde caribéen : enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)*. Thèse de doctorat, Université Paris 7 Diderot.

- Ferron, J. (1963). « La soumission des clercs », *Liberté*, vol 5, n° 3, p. 194-206.
- Fortier, M. (2019). *Mélancolies identitaires : une année à lire Mathieu Bock-Côté*. Lux.
- Foucault, M. (2011). « Leçon sur Nietzsche » [1971], dans *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1984). « Des espaces autres », dans Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (dir.), *Dits et écrits : 1954-1988, tome IV : 1900-1988*, Gallimard.
- Foucault, M. (1984). « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Gallimard.
- Frère Marie-Victorin. (1964). *Flore laurentienne*. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gabriel, E. (2017). « Enterrons le colonialisme », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub]. Les Éditions du remue-ménage.
- Gabriel-Doxtater, B. K. et A. K. Van den Hende. (1995). *At the Woods' Edge: An Anthology of the History of the People of Kaneshatà:ke*. Kanesatake Education Center.
- Gagnon, D. et H. Giguère (dir.). (2012). *L'identité métisse en question. Stratégies identitaires et dynamisme culturel*. Presses de l'Université Laval.
- Gaudry, A. et D. Leroux. (2017). « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, p. 116-142.
- Gélinas, C. (2011). *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac-Saint-Jean, XVII-XX^e siècles*. Septentrion.
- Gettler, B. (2016). « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, p. 7-18.
- Gingras, A.-M. (2003). « Les théories en communication politique », dans Anne-Marie Gingras (dir.), *La communication politique. État des savoirs, enjeux et perspectives*. Presses de l'Université du Québec, p. 11-66.
- Giroux, D. (2017). « Sur cette idée qu'il faut tuer pour vivre. Notes sur un motif d'insomnie républicaine », *L'Inconvénient*, n° 69, p. 28-30.
- Giroux, D. (2019). *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Giroux, D. (2019). *Parler en Amérique. Oralité, colonialisme, territoire*. Mémoire d'encrier.

- Giroux, D. (2020). *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier.
- Giroux, D. (2020). « La question nationale et de la laïcité au Québec. Psychopolitique d'une intrication », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval. p. 13-27.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Gallimard.
- Goldman, E. (1906). « Observations and Comments », *Mother Earth*, vol. 1, n° 2, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/ME/mev1n2.html
- Goldman, E. et M. Baginski. (1906). « Mother Earth », *Mother Earth*, vol. 1, n° 1, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/ME/mev1n1.html
- Guattari, F. (2013). *Qu'est-ce que l'écosophie*. Éditions Lignes.
- Grande, S. (2013). « Accumulation of the primitive: the limits of liberalism and the politics of occupy Wall Street », *Settler Colonial Studies*, vol. 3, n° 3-4, p. 369-380.
- Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*. Fayard.
- Hache, É. (dir.). (2012). *Écologie politique. Communautés, cosmos, milieux*. Éditions Amsterdam.
- Hache, É. (2014). « Retour sur terre », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*. Éditions Dehors.
- Haider, A. (2018). *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*. Verso.
- Hamel, J.-F. (2018). *Nous sommes tous la pègre. Les années 68 de Blanchot*. Les Éditions de Minuit.
- Hamel, J.-F. et É. Hoppenot (dir.). (2018). *Maurice Blanchot. Mai 68, révolution par l'idée*. Gallimard.
- Hamelin, L.-E. (1998). « L'entièreté du Québec : le cas du Nord », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 42, n° 115, p. 95-110.
- Hamidi, N. et P. Ross-Tremblay. (2018). « L'épreuve de la vérité : le Canada, les Premiers Peuples et l'esprit de 1867 », *Liberté*, n° 319, p. 12-14.
- Haraway, D. (1992). « The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others », dans Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler (dir.), *Cultural Studies*. Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Duke University Press.

- Hardt, M. et A. Negri. (2012). *Commonwealth*. Stock.
- Harney, S. et F. Moten. (2017). « Base Faith », *e-flux*, n° 86, <https://www.e-flux.com/journal/86/162888/base-faith/>
- Harris, C. L. (1993). « Whiteness as Property », *Harvard Law Review*, vol. 106, n° 8, p. 1707-1791.
- Havard, G. (2003). *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*. Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Havard, G. (2008). « Virilité et "ensauvagement". Le corps du coureur de bois (XVII^e et XVIII^e s.) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 27, p. 57-74.
- Havard, G. (2009). « "Les forcer à devenir Cytoyens": État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol 64, n° 5, p. 985-1018.
- Havard, G. (2010). « Richard White. Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 57-1, p. 204-206.
- Havard, G. (2016). *Histoire des coureurs de bois : Amérique du Nord, 1600-1840*. Les Indes savantes.
- Havard, G. (2016). « Le trappeur, fantôme d'Hollywood. À propos du film d'Alejandro González Iñárritu », *La Vie des Idées*, <https://laviedesidees.fr/Le-trappeur-fantome-d-Hollywood.html>
- Havard, G. (2017). *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* [2^e édition, version epub]. Septentrion.
- Havard, G. et M. Augeron (dir.). (2013). *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*. Les Indes savantes.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences*. Gallimard.
- Hickey-Moody, A. et T. Laurie. (2015). « Geophilosophies of Masculinity. Remapping gender, aesthetics and knowledge », *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20, n°1, p. 1-10.
- Holloway, J. (2005). *Change the World Without Taking Power*. Pluto Press.
- hooks, b. (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. Routledge.
- Husserl, E. (1989). *La terre ne se meut pas*. Les Éditions de Minuit.
- Inhabit: Instructions for Autonomy*. (2018). <https://inhabit.global/>
- Iton, R. (2000). *Solidarity Blues: Race, Culture, and the American Left*. The University of North Carolina Press.

- Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso.
- Jardina, A. (2019). *White Identity Politics*. Cambridge University Press.
- Jeannotte, M.-H. (2019). *Bernard Assiniwi, l'auteur « malcommode » : Trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000)*. Thèse de doctorat, Université de Sherbrooke.
- Jordan, J. (à paraître). « A Prelude. Words that Change Our Worlds », dans Mauvaise Troupe & Friends (dir.), *La ZAD. The Zone to Defend*, Canary Press.
- Kapesh, A. A. (2019). *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*. Mémoire d'encrier.
- Kapesh, A. A. (2020). *Tanite nene etutamin nitassi?/Qu'as-tu fait de mon pays?* Mémoire d'encrier.
- Keucheyan, R. (2010). *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. La Découverte.
- Kilibarda, K. (2012). « Lessons from #Occupy in Canada: Contesting Space, Settler Consciousness and Erasures within the 99% », *Journal of Critical Globalisation Studies*, vol. 5, p. 24-41.
- King, T. L. (2017). « Humans Involved: Lurking in the Lines of Posthumanist Flight », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, p. 162-185.
- Klossowski, P. (1978). *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France.
- Lambert, L. (2017). « Chrono-cartographie du massacre du 17 octobre 1961 », *Vacarme*, <https://vacarme.org/article3082.html>
- Lambton, J. G. [Lord Durham]. (1839). « Rapport de Lord Durham, haut-commissaire de Sa Majesté, etc., etc., sur les affaires de l'Amérique septentrionale britannique », *L'Ami du peuple, de l'ordre et des lois*, <http://www.canadiana.ca/view/oocihm.32373/2?r=0&s=1>
- Laplante, R. (1987). « Du curé Labelle et de feu l'agriculturisme », *Recherches sociographiques*, vol. 28, n° 1, p. 71-88.
- Lapoujade, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit.
- Larochelle, C. (2020). « Petite histoire du nationalisme québécois et de ses racines orientalistes », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval, p. 29-42.
- Larsen, T. (2011). « sachem », dans Spencer C. Tucker, James R. Arnold et Roberta Wiener (dir.), *The Encyclopedia of North American Indian Wars, 1607-1890: A Political, Social, and Military History, Vol. 1*. ABC-CLIO, p. 698.

- Latour, B. (1987). « The Enlightenment without the Critique: An Introduction to Michel Serres's Philosophy », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 21, p. 83-97.
- Latour, B. (2004). « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, p. 225-248.
- Latour, B. (2012). « From Critique to Composition », Dublin City University, <https://www.youtube.com/watch?v=-02aCvQ-HFs>
- Latour, B. (2014). « Another way to compose the common world », *Journal of Ethnographic Theory – HAU*, vol. 4, n° 1, p. 301-307.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. La Découverte.
- Lavoie, M. (2010). *Le Domaine du roi, 1652-1859*. Septentrion.
- Legault, F. (2013). *Cap sur un Québec gagnant. Le Projet Saint-Laurent* [version epub]. Boréal.
- Leroux, D. (2018). « La naissance des "Métis du Québec". Le phénomène de l'auto-autochtonisation et ses effets sur l'auto-détermination des Premiers Peuples », *Liberté*, n° 321, p. 29-32.
- Leroux, D. R. J. et A. Gaudry. (2017). « Becoming Indigenous: The rise of Eastern Métis in Canada », *The Conversation*, <https://theconversation.com/becoming-indigenous-the-rise-of-eastern-metis-in-canada-80794>
- Letellier, M. (2019). *On n'est pas des trous-de-cul*. Moul't Éditions.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Saudades do Brasil*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (dir.). (2007). *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France. 1974-1975*. Presses Universitaires de France.
- L'Italien, F. (2018). « Habiter le territoire, un modèle de transition écologique », *Relations*, n° 798, p. 28-31.
- Loraux, N. (1996). *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Seuil.
- Lowman, E. B. et A. J. Barker. (2015). *Settler. Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Fernwood Publishing.
- Luisetti, F. (2016). « Decolonizing Geopower: A dialogue with *La Deleuziana* », *La Deleuziana*, n° 4, p. 98-104.
- Luisetti, F. (2016). « Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia », *Philosophy Kitchen*, n° 5, p. 175-186.
- Lussault, M. (2007). *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*. Seuil.

- Lussault, M. (2009). *De la lutte des classes à la lutte des places*. Grasset.
- Maclure, J. (2003). « Récits et contre-récits identitaires au Québec », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société. Tome 2*. Québec Amérique.
- Maheu, P. (1964). « L'Œdipe colonial », *Parti pris*, n^{os} 9-10-11, p. 19-29.
- Mailer, N. (1957). « The White Negro », *Dissent*, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957
- Mailhot, A.-A. (2017). « La perspective de l'habitation politique dans Je suis une maudite sauvagesse/Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu d'An Antane Kapeshe », *Recherches féministes*, vol. 30, n^o 1, p. 29-45.
- Malm, A. (2020). *The Progress Of This Storm. Nature and Society in a Warming World*. Verso.
- Maniglier, P. (2014). « Le tournant géologique de l'anthropologie », *Os Mil Nomes de Gaia*, Rio de Janeiro, <https://www.youtube.com/watch?v=gCJm1gBtnEQ>
- Manning, E. (2019). *The Minor Gesture*. Duke University Press.
- Manuel, A. et Grand Chef Ronald Derrickson. (2017). *The Reconciliation Manifesto. Recovering the Land, Rebuilding the Economy*. Lorimer.
- Massey, D. (2005). *for space*. SAGE.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Massumi, B. (2015). *The Politics of Affect*. Polity.
- Mauvaise Troupe. (2016). *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*. Éditions de l'éclat.
- Maynard, R. (2018). *Noires sous surveillance : esclavage, répression et violence d'État au Canada*. Mémoire d'encrier.
- McLuhan, M. (1971). *From Cliché to Archetype*. Pocket Books.
- McLuhan, M. (1974). « At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors », *Journal of Communication*, vol. 24, n^o 1, p. 48-58.
- Medresh, I. (2009). *Le Montréal juif d'autrefois*. Septentrion.
- Memmi, A. (1972). *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre, suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés?* Les Éditions l'Étincelle.
- Memmi, A. (1985). *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Gallimard.

- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper & Row.
- Mies, M. (1993). « White Man's Dilemma: His Search for What He Has Destroyed », dans Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*. Zed Books.
- Mies, M. et V. Shiva. (1993). *Ecofeminism*. Zed Books.
- Mignolo, W. (2007). « *Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics* », *Niterói*, n° 22, p. 11-41.
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.
- Mills, S. (2011). *Contester l'Empire. Pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*. Hurtubise.
- Miron, G. et C. Haefely. (2007). *À bout portant. Correspondance 1954-1965*. Bibliothèque québécoise.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso.
- Moore, J. W. (dir.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Morisset, J. (1983). « Les Métis et l'idée du Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 3, n° 1, p. 197-213.
- Morisset, J. (2009). *Les chiens s'entre-dévorent... Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien* [version epub]. Mémoire d'encrier.
- Morisset, J. (2018). *Sur la piste du Canada errant : déambulations géographiques à travers l'Amérique inédite*. Boréal.
- Morissette, R. (2012). *Les Autochtones ne sont pas des pandas. Histoire, autochtonie et citoyenneté québécoise*. Hurtubise HMH.
- Morissonneau, C. (1978). *La terre promise : le mythe du Nord québécois*. Hurtubise.
- Morizot, B. (2019). « Recueillir les savoirs qui sont tombés du nid », dans Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*. Actes Sud, p. 201-204.
- Morris, P. (dir.). (2019). *Le Canada, une culture du métissage/Transcultural Canada*. Presses de l'Université Laval.
- Mountz, A. et al. (2015). « For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance through Collective Action in the Neoliberal University », *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, vol. 14, n° 4, p. 1235-1259.
- Moyo, S. et P. Yeros (dir.), (2005). *Reclaiming the Land. The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia and Latin America*. The University of Chicago Press.

- Mugabo, D. (2016). *Geographies and Futurities of Being: Radical Black Activism in a Context of Anti-Black Islamophobia in 1990s Montreal*. Mémoire de maîtrise, Université Concordia.
- Néméh-Nombré, P. (2019). « “Sauvage”, “esclave” et “Nègres blancs d’Amérique” : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois », *Histoire engagée*, [http:// histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/](http://histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/)
- Nepveu, P. (2011). *Gaston Miron. La vie d’un homme*. Boréal.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la Terre*. Seuil.
- Neyrat, F. (2016). « Revenir de loin. Retours en léger différé sur *La part inconstructible de la Terre* », *La Deleuziana*, n° 4, p. 11-18.
- Nicolas, É. (2020). « Maîtres chez l’Autre », *Liberté*, n° 326, p. 42-46.
- Nietzsche, F. (1995). *Humain, trop humain* [version epub]. Librairie générale française.
- Nietzsche, F. (2000). *Œuvres*. Flammarion.
- Nietzsche, F. (2000). *Œuvres, Tome 1*. Gallimard.
- Norwood, V. (1993). *Made From This Earth: American Women and Nature*. The University of North Carolina Press.
- Nungak, Z. (2019). *Contre le colonialisme dopé aux stéroïdes. Le combat des Inuits du Québec pour leurs terres ancestrales*. Boréal.
- Ottoson, D. R. (1976). « Toussaint Charbonneau, A Most Durable Man », *South Dakota History*, vol. 6, n° 2, p. 152-185,
- Pagé, G. (2015). « “Est-ce qu’on peut être racisées, nous aussi?” : les féministes blanches et le désir de racisation », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministes*. Éditions du Remue-Ménage.
- Pallotta, J. (2019). « Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Bราซิล », dans Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l’État*. Éditions Dehors.
- Pâquet, M. (2019). « La réception d’un rêve. David Hackett Fischer au Québec et dans les francophonies nord-américaines », *Bulletin d’histoire politique*, vol. 27, n° 2, p. 69-86.

- Parkman, F. (1882). *Les Jésuites dans l'Amérique du Nord au XVIIe siècle*. Didier et Compagnie.
- Parti pris. (1964). « Manifeste 1964-1965 », *Parti pris*, vol. 2, n° 1, p. 2-17.
- Parti pris/C.L. (1964). « Éditorial. De l'homo politicus à nous », *Parti pris*, nos 9-10-11, p. 2-5.
- Pascal, B. (1812). *Pensées, Tome premier*. Chez Antoine-Augustin Renouard.
- Pasternak, S. (2017). *Grounded Authority. The Algonquins of Barriere Lake Against the State*. University of Minnesota Press.
- Pelletier, F. (2020). « La pensée unique », *Le Devoir*, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/572238/la-pensee-unique>
- Polanyi, K. (1983). *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Gallimard.
- Povinelli, E. A. (2016). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press.
- Prud'homme, M. (2017). « Notes sur la négociation du réel », dans Marie-Anne Casselot et Valérie Lefebvre-Faucher (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes* [version epub]. Les Éditions du remue-ménage.
- Queloz, D. (2019). « Why SpaceX Starlink is bad for Astronomy », *Bullaki*, <https://www.youtube.com/watch?v=dA4FUFgXtKQ>
- Reyes, A. (2015). « Zapatismo: other geographies circa “the end of the world” », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol, 33, n° 3, p. 408-424.
- Reyes, A. et M. Kaufman. (2015). « Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Duke University Press.
- Rich, N. (2019). *Losing Earth: A Recent History*. Macmillan.
- Rifkin, M. (2014). *Settler Common Sense: Queerness and Everyday Colonialism in the American Renaissance*. University of Minnesota Press.
- Rigouste, M. (2011). *L'ennemi intérieur. La généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*. La Découverte.
- Rigouste, M. (2017). « Une généalogie coloniale de la police française », *Mediapart*, <https://blogs.mediapart.fr/leopold-lambert/blog/200117/entretien-avec-mathieu-rigouste-une-genealogie-coloniale-de-la-police-francaise>

- Rivard, É. (2015-2016). « Les sentiers battus de l'ethnogenèse métisse au Québec », *Francophonies d'Amérique*, n^{os} 40-41, p. 185-211.
- Rivard, É. et C. Desbiens. (2011). « Le Plan Nord, monstre à deux têtes et autres chimères géographiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n^o 1, p. 83-89.
- Robinson, C. J. (2005). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. The University of North Carolina Press.
- Rocheffort, J. (1964). « Aux camarades de "Parti pris" », *Révolution québécoise*, vol. 1, n^o 3, p. 12-16.
- Rodman, G. B. (2017). « Cultural Studies », dans Jörg Matthes, Christine S. Davis et Robert F. Potter (dir.), *The International Encyclopedia of Communications Research Methods*, Wiley, <https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0056>
- Romani, V. (2020). « La loi 21 québécoise et l'indicible mot en R – Réfuter le racisme pour mieux dominer », dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*. Presses de l'Université Laval, p. 43-62.
- Ross, K. (2015). *L'imaginaire de la commune*. La Fabrique.
- Ross-Tremblay, P. (2019). *Thou Shall Forget. Indigenous Sovereignty, Resistance and the Production of Cultural Oblivion in Canada*. The University of Chicago Press.
- Ross-Tremblay, P. et N. Hamidi. (2013). « Les écueils de l'extinction : Les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n^o 1, p. 51-57.
- Saint-Martin, L. (1984). « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu », *Voix et Images*, vol. 10, n^o 1, p. 107-117.
- Salée, D. (2010). « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n^{os} 1-2, p. 151-159.
- Samson-Legault, D. (2018). *Dissident. Pierres Vallières (1938-1998). Au-delà de Nègres blancs d'Amérique*. Québec Amérique.
- Sarr, F. (2017). *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Mémoire d'encrier.
- Saul, J. (2008). *Mon pays métis. Quelques vérités sur le Canada*. Boréal.
- Scott, J. C. (2019). *Homo domesticus : une histoire profonde des premiers États*. La Découverte.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.

- Séguin, N. (1977). *La Conquête du sol au XIX^e siècle*. Boréal.
- Selao, C. (2011). « Échos de la négritude césairienne chez Gaston Miron et Paul Chamberland », *Voix et Images*, vol. 36, n° 3, p. 99-114.
- Serres, M. (2011). *Habiter*. Éditions Le Pommier.
- Sharpe, C. (2016). *In the Wake. On Blackness and Being*. Duke University Press.
- Shakur, A. (2001). *Assata, an Autobiography*. Lawrence Hill Books.
- Shepard, T. (2009). « L'extrême droite et "Mai 68". Une obsession d'Algérie et de virilité ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 29, p. 37-57.
- Shiva, V. (1993). « Decolonizing the North », dans Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminism*. Zed Books.
- Shiva, V. (1993). « Reductionism and Regeneration: A Crisis in Science », dans Maria Mies et Vandana Shiva. *Ecofeminism*. Zed Books.
- Simpson, A. (2003). *To the Reserve and Back Again: Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation*. Thèse de doctorat, Université McGill.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Duke University Press.
- Singh, J. (2018). *Unthinking Mastery. Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Duke University Press.
- Sioui, G. E. (1999). *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Presses de l'Université Laval.
- Sioui Durand, Y. (1991). « Le sentiment de la terre », *Liberté*, vol. 33, n°s 4-5, p. 29-41.
- Sitler, R. K. (2006). « The 2012 Phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 9, n° 3, p. 24-38.
- Smith, A. (2005). « Rape and the War against Native Women », dans Inés Hernández-Avila (dir.), *Reading Native American Women. Critical/Creative Representations*, Rowman & Littlefield, p. 63-76.
- Smith, A. (2010). « Queer Theory and Native Studies. The Heteronormativity of Settler Colonialism », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, n°s 1-2, p. 42-68.
- Smyth, G. (2000). « The Politics of Hybridity: Some Problems with Crossing the Border », dans Ashok Bery et Patricia Murray (dir.), *Comparing Postcolonial Literatures*. Palgrave Macmillan.

- Soja, E. (2009). « Taking space personally », dans Barney Warf et Santa Arias (dir.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. Routledge.
- Spady, S. (2017). « Reflections on Late Identity: In Conversation with Melanie J. Newton, Nirmala Erevelles, Kim TallBear, Rinaldo Walcott, and Dean Itsuji Saranillio », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1, p. 90-115.
- Springer, S. (2016). *The Anarchist Roots of Geography. Toward Spatial Émancipation*. University of Minnesota Press.
- Starhawk. (1990). *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. Harper.
- Starhawk. (2014). *The Earth Path. Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature* [version epub]. Harper.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. La Découverte.
- Stiegler, B. (2018). « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique* [version epub]. Gallimard.
- Subra, P. (2007). *Géopolitique de l'aménagement du territoire*. Armand Colin.
- Sullivan, S. (2006). *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Indiana University Press.
- Szerszynski, B. et J. Urry. (2010). « Changing Climates: Introduction », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 2-3, p. 1-8.
- Tallbear, K. (2013). *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. University of Minnesota Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (2015). *The Corn Wolf*. The University of Chicago Press.
- Taylor, K.-M. (dir.). (2017). *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective* [version epub]. Haymarket Books.
- Thénault, S. (2008). « Des couvre-feux à Paris en 1958 et 1961. Une mesure importée d'Algérie pour mieux lutter contre le FLN? », *Politix*, vol. 4, n° 84, p. 167-185.
- Thrift, N. (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Routledge.
- Tiqqun. (1999). *Exercices de Métaphysique Critique*, <http://bloom0101.org/?parution=tiqqun-1>
- Tiqqun. (2009). *Tout a failli, vive le communisme!* La Fabrique.

- Todd, Z. (2016). « An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism », *Journal of Historical Sociology*, vol. 29, n° 1, p. 4-22.
- Tournier, M. (2001). « Homme, humain, étymologie "plurielle " », *Mots. Les langages du politique*, n° 65, p. 146-152.
- Tremblay, M.-A. (1973). « L'idéologie du Québec rural », *Travaux et communications*, vol. 1, p. 212-265.
- Trigger, B. (1985). *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. McGill-Queen's University Press.
- Trudel, P. (2000). « Histoire, neutralité et Autochtones : une longue histoire... », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4, p. 528-540.
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Tuck, E. et R. A. Gaztambide-Fernández. (2013). « Curriculum, Replacement, and Settler Futurity », *Journal of Curriculum Theorizing*, vol. 29, n° 1, p. 72-89.
- Tuck, E. et K. W. Yang. (2012). « Decolonization is not a metaphor », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n° 1, p. 29-30.
- Turgeon, L., D. Delâge et R. Ouellet (dir.). (1996). *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe. XVI^e- XX^e siècle*. Presses de l'Université Laval.
- Turner, F. J. (1920). *The Frontier in American History*. Henry Holt and Company.
- Vallières, P. (1974). *Nègres blancs d'Amérique*. Éditions Parti pris.
- Vallières, P. et C. Gagnon. (1964). « Présentation », *Révolution québécoise*, vol. 1, n° 1, p. 3-6.
- Vaugeois, D. (2014). « La nation métissée », *Liberté*, n° 304, p. 40-44.
- Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Palgrave Macmillan.
- Vieillescazes, N. (2019). « Qu'est-ce qu'un intellectuel d'ambiance? », *Lundi matin*, <https://lundi.am/Qu-est-ce-qu-un-intellectuel-d-ambiance-Nicolas-Vieillescazes>
- Vidalou, J.-B. (2017). *Être forêts : habiter des territoires en lutte*. Éditions Zones.
- Vincent, S, et B. Arcand. (1979). *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : ou, Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. Hurtubise.
- Viveiros de Castro, E. (2006). « No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é », *Povos Indígenas no Brasil*, https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

- Viveiros de Castro, E. (2011). *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, E. (2017). « Les involontaires de la patrie », *Multitudes*, vol. 4, n° 69, p. 123-128.
- Walsh, C. E. (2015). « Life and Nature “Otherwise”: Challenges from the Abya-Yalean Andes », dans Federico Luisetti, John Pickles et Wilson Kaiser (dir.), *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Duke University Press, p. 93-118.
- Warren, J.-P. (2009). « Un parti pris sexuel. Sexualité et masculinité dans la revue *Parti pris* », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 2, p. 129-157.
- Watts, V. (2013). « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, n° 1, p. 20-34.
- Weil, S. (1962). *La Pesanteur et la Grâce*. Bussière.
- White, R. (2009). *Le Middle Ground : Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands lacs, 1650-1815*. Anacharsis.
- Whitesides, K. A. (2015). « 2012 Millennialism Becomes Conspiracist Teleology. Overlapping Alternatives in the Late Twentieth Century Cultic Milieu », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 19, n° 2, p. 30-48.
- Williams, R. (1980). *Problems in Materialism and Culture*. Verso.
- Williams, A. et N. Srnicek. (2014). « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, vol. 2, n° 56, p. 23-35.
- Wills, J. H. (2016). « Paradoxical Essentialism: Reading Race and Origins in Jane Jeong Trenka's Asian Adoption Memoirs », *Canadian Review of American Studies*, vol. 46, n° 2, p. 202-222.
- Wittgenstein, L. (1993). *Tractatus logico-philosophicus*. Gallimard.
- Wolfe, P. (1999). *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Cassell.
- Wolfe, P. (2001). « Land, Labor, and Difference: Elementary Structures of Race », *The American Historical Review*, vol. 106, n° 3, p. 866-905.
- Wolfe, P. (2006). « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, vol. 8, n° 4, p. 387-409.
- Wolfe, P. (2013). « Recuperating Binarism: a heretical introduction », *Settler Colonial Studies*, vol. 3, n° 4, p. 257-279.

- Wynter, S. (2003). « Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument », *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n° 3, p. 257-337.
- Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Routledge.
- Zibechi, R. (2012). *Territories in Resistance. A Cartography of Latin American Social Movements*. AK Press.