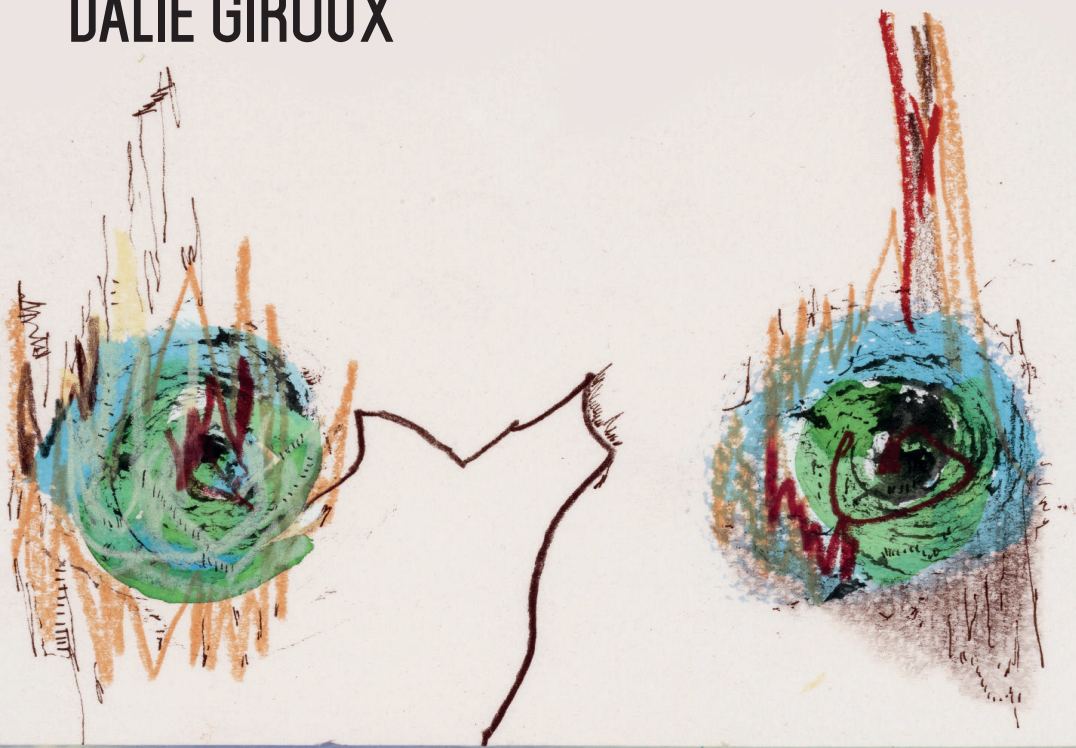


L'ŒIL DU MAÎTRE

DALIE GIROUX



MÉMOIRE
D'ENCRIER



L'ŒIL DU MAÎTRE

FIGURES DE L'IMAGINAIRE
COLONIAL QUÉBÉCOIS

Dalie Giroux

L'ŒIL DU MAÎTRE

FIGURES DE L'IMAGINAIRE
COLONIAL QUÉBÉCOIS

MÉMOIRE D'ENCRIER

INTRODUCTION

MAÎTRES CHEZ NOUS ?

La formule du «maîtres chez nous», devenue proverbiale dans la vallée du Saint-Laurent, résume à elle seule la pensée politique québécoise dominant la deuxième moitié du 20^e siècle, toutes allégeances confondues. Cet appel à l'action politique marque toute l'aspiration collective révolutionnaire tranquille d'avancer à rebours de la dépossession économique, politique, légale et culturelle des Canadiens français qui résulte de l'aventure impériale franco-britannique en Amérique. Le slogan est énoncé pour la première fois en 1962 dans le cadre d'une campagne électorale provinciale jugée historique. À partir de celle-ci, l'État québécois sera le fer de lance d'une stratégie de contrôle des ressources naturelles et de développement économique et social pour sa population très majoritairement francophone. Non seulement le Québec entrait par là dans la modernité, mais les Canadiens français devenaient un sujet politique à part entière, se saisissant, en tant que Québécois, de tous les outils de leur autodétermination.

Ce « maîtres chez nous », tout comme le projet avorté de souveraineté du Québec qui se met en place dans les années 1960 et 1970 et qui en constitue la continuité logique, est l'héritage (politique, mental) qui incombe à ma génération. Je suis née en 1974, j'ai vu le jour dans un hôpital public, mon père a établi sa famille avec le salaire gagné dans les grands chantiers de la baie James, j'ai été éduquée gratuitement par l'État de la prématernelle jusqu'au doctorat, et j'ai été un témoin direct des deux référendums « perdus » sur la question de la souveraineté du Québec, en 1980 et en 1995. Mes parents sont nés Canadiens français. Quant à moi, je suis née Québécoise, alors que la ferveur politique qui a nourri ce mouvement d'émancipation atteignait son acmé, et que la modernité façon québécoise rendait tous ses fruits.

L'idée-force du « maîtres chez nous » évoque à la fois un territoire national, le « chez nous », et le passage, affirmé de manière triomphante, d'un état de servitude à un état de maîtrise. Il faut tout de suite le souligner, parce que ça saute aux yeux : cette modalité de la liberté politique a été pensée dans un cadre national et ethnique. Il y avait dans ce récit un personnage collectif spécifique, avec des traits, des connivences, avec des haines propres. Un personnage-Léviathan sur la scène coloniale nord-franco. L'émancipation qu'ont nommée et jusqu'à un certain point réalisée la Révolution tranquille et le projet de souveraineté du Québec s'est adressée spécifiquement aux descendants de l'ancien Canada français, dont je fais partie (bien que sans bénéficier du prestige attribué au genre masculin qui est typique de cet héritage). Le tournant identitaire du nationalisme québécois dans les deux dernières décennies est en ce sens le retour à l'*impetus* ethnique de cette émancipation, plutôt qu'une déviation.

Emilie Nicolas, dans un texte récent, a fort bien souligné l'ambivalence du « maîtres chez nous » québécois, et son point d'achoppement, lorsqu'elle écrit :

Lorsqu'on se disait *nègres blancs*, aspirait-on à abolir les inégalités raciales, ou à reprendre la place qui revenait de « droit » aux héritiers de la grande civilisation française? Cherchait-on à mettre fin à l'exploitation économique, ou à devenir un peuple patron? Une fois qu'on a utilisé avec succès les « nègres noirs » comme métaphore de notre propre combat et qu'on a fait avancer notre cause, les conditions de ceux qui sont toujours nègres nous intéressent-elles encore? La solidarité nous apparaît-elle encore nécessaire? Une fois qu'on s'est dit colonisé dans son propre pays pour renforcer ses droits politiques, qu'a-t-on à faire du discours des Autochtones sur les terres volées¹?

Les contradictions inhérentes à la Révolution tranquille et au mouvement québécois d'indépendance sont en effet flagrantes. Comment peut-on prétendre s'émanciper, se décoloniser, s'inscrire dans le grand mouvement de libération des peuples, alors même que cette émancipation implique la reconduction des rapports de domination historiques et des racismes qui les irriguent?

DÉCOLONISER LA DÉCOLONISATION QUÉBÉCOISE

Qu'en est-il de la question de l'émancipation et de la décolonisation, ici, aujourd'hui, au Québec? Que peut-on faire de cet héritage des années 1960-2000, de ses ratés, de ses contradictions? Comment disposer, faire usage,

¹ Emilie Nicolas, « Maîtres chez l'Autre », *Liberté*, n° 326, 2020, p. 45.

recycler cette matière culturelle, légale, économique, politique, si même on le peut? Une généalogie de cette idée-force du « maîtres chez nous » plus que jamais s'impose, comme une nécessité de revenir en arrière pour orienter le présent. Et on le fera plutôt avec le marteau du philosophe des affects et autres stratagèmes de blocages dialectiques, qu'avec la mission, au reste ordinaire, d'édification de l'historien national. Il nous faut par ce retour comprendre, se redire l'origine et la fonction du « maîtres chez nous », et examiner de manière critique les réappropriations dont il a été l'objet, en particulier dans son prolongement contemporain.

Un tel travail de reprise et de déconstruction est urgent dans la mise en œuvre d'un chantier collectif qui puisse contribuer à dégager, à partir de notre situation actuelle, disons québécoise, une question politique porteuse d'émancipation. Si on prend cette question au sérieux, l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord devient le cadre obligatoire pour penser l'héritage du « maîtres chez nous » dans le Québec actuel. Cela oblige en effet d'une part de tenir compte de l'existence d'une condition commune, ici au Québec, qui que nous soyons, d'appartenance à des collectifs encastés, de gré ou de force, dans les logiques et les rapports de domination issus de la colonisation. D'autre part, il nous faut également considérer que cette condition coloniale commune implique la construction de catégories (différenciées et inégales) de populations telles qu'elles ont été et sont requises aux fins de l'entreprise continuée de colonisation, et avec lesquelles nous composons au quotidien : colons, femmes, esclaves, premiers peuples, francophones, anglophones, travailleurs, immigrants, populations racisées, monde queer, réfugiés, etc.

Une perspective critique sur l'histoire coloniale, finalement, exige de questionner et de déconstruire le concept d'une nature séparée et appropriable sous la forme de ressources sur lequel repose les formes sociales qui en résultent: le colonialisme, comme l'a montré éloquemment Malcolm Ferdinand depuis une perspective caribéenne, est *en même temps et pour les mêmes raisons* une destruction de l'humanité et une catastrophe écologique².

Cet héritage colonial global, que définit et dont témoigne cette biopolitique foisonnante qui organise notre réalité sociale contemporaine, se produit et se reproduit, évolue et mute par l'opération d'un ensemble complexe et varié de ce qu'on peut appeler des dispositifs de dépossession. Ceux-ci sont visibles à la fois dans les arcanes du pouvoir officiel qui s'y exerce (la loi), dans la mentalité populaire (la culture), et dans la forme de son activité productive (l'économie). Ils nous déterminent, nous fracturent, nous traversent, nous donnent du pouvoir et nous soumettent à des forces arbitraires aussi. L'action des dispositifs de dépossession n'est pas nette, elle brouille sans cesse les lignes de partage, et elle répète de manière aveugle les structures de domination.

Poursuivant une politique collective de lutte contre la dépossession, c'est-à-dire un travail de décolonisation, il nous faut à nouveaux frais comprendre, critiquer et trouver à démanteler et dérailler ces dispositifs dans toute leur extension – ce qui fait dès lors *système* et qui perpétue les rapports polymorphes de domination. Comme l'explique Rosa Pires, le Québec, en accédant au statut

2 Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

de nation moderne et industrielle, a élaboré son propre régime d'exclusion, et celui-ci demande un examen critique en propre :

Le Québec étant doté de son propre régime de citoyenneté, les inégalités liées aux constructions de sexe, de genre, de classe, d'ethnicité et de race ont engendré un mode de production d'exclusions et d'inclusions proprement québécois. [...] Pourquoi les femmes immigrantes et racisées sont-elles perçues comme des quémandeuses de droits sociaux lorsqu'elles n'aspirent qu'à une citoyenneté de plein droit? Doivent-elles encore prouver leur humanité, notamment quand elles portent le voile? L'État québécois prétend servir de modèle interculturel à d'autres sociétés d'immigration sans avoir le courage d'examiner ses failles en profondeur³.

Prenant la question au sérieux, « cherchait-on à mettre fin à l'exploitation économique, ou à devenir un peuple patron? », ajoutons que penser la dépossession dans une perspective décoloniale à partir de la situation québécoise ne peut en aucun cas relever d'une quelconque nécessité patriotique. Plutôt, il y va de l'exercice d'un souci, celui d'assumer des histoires que nous n'avons pas choisies (qui que nous soyons), dans ce chaos réel, dont nous héritons de manière différenciée et inégale. Ce souci cherche surtout à cultiver les tensions éthiques inscrites dans l'agir politique propre à cette situation – situation qui est grevée de rapports de pouvoir spécifiques et complexes, dont

3 Rosa Pires, *Ne sommes-nous pas Québécoises?*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2019, p. 13-14.

certains d'entre nous, par une série de rouages connus et tenaces, bénéficient aux dépens des autres.

L'intégrité, la « survie » et l'aboutissement politique de la nation québécoise ne peuvent pas constituer ici une prémisse de la conversation ni une condition *sine qua non* de l'acheminement collectif de notre situation commune. Il s'agit plutôt d'une donnée parmi d'autres (certes historiquement et politiquement importante), et elle doit pouvoir être questionnée radicalement. Faire autrement aboutit toujours à mettre la décolonialité au service du projet national québécois, quadrature du cercle dont il s'agit précisément de sortir.

Ce souci qui est le mien n'est donc pas celui d'une Québécoise qui cherche à venger la capture britannique de l'enclave française en Amérique (cela a une histoire, déjà), mais plutôt celui de participer à la ruine de la structure coloniale en assumant la position ambiguë et grise qui m'est impartie dans cette histoire – écoutant, reconnaissant, et sifflotant sur ce chant choral qui sans fatiguer monte de toutes les marges, et qui raconte tous les rapports de pouvoir, et qui rêve une liberté ancienne ou inédite.

N'importe qui, ici, maintenant, à partir de n'importe quel point de sa surface: comment se sortir, inventer des voies de passage, se jouer, trahir, toutes et tous, la structure complexe de dépossession que constitue l'héritage du colonialisme franco-britannique⁴ contemporain? Comment saboter les dispositifs d'accumulation

⁴ Franco-britannique: c'est-à-dire ce régime constitué à partir des héritages légaux, politiques, économiques et culturels issus des colonisations française et britannique successives en Amérique du Nord.

par dépossession qui le définissent? Comment, surtout, articuler toutes les luttes d'émancipation, décoloniale, antiraciste, féministe, abolitionniste, écologiste et qui luttent contre l'érection de frontières entre les peuples dans un horizon matérialiste, cela sans liquider la singularité des lieux, des affects, des temporalités, des récits qui font et traversent et animent notre habitable partagé concret?

Il faut, déjà, commencer par se dire, se redire nos histoires, sous le mode de la conspiration entre les vivants, contre toutes les formes de pouvoir accumulé – faire avec ce qu'on a, tout-monde, empiriquement, chaleureusement. Les essais qui composent ce petit ouvrage se veulent une contribution à cet effort.



Dans la première partie de cet ouvrage, intitulée «Politique», je propose deux essais sur le colonialisme et la question de la décolonisation au Québec, qui s'inscrivent dans le projet d'une généalogie du «maîtres chez nous». Le premier, «Psychopolitique du colonisé québécois», aborde le rapport entre émancipation, histoire et colonialisme au Québec à travers la notion de colonisateur/colonisé, et cherche à partir de celle-ci à tracer une carte des chemins de traverse décoloniaux qui y sont inscrits: l'activation d'une image originelle de diversité et de subalternité dans l'histoire du peuplement de la vallée du Saint-Laurent d'une part, et une reconsidération politique de la territorialité autochtone dans le contexte de l'élaboration du Québec contemporain d'autre part. Le second essai, «Le dossier du nationalisme boucanier», fait dans un premier temps retour sur la pensée anticoloniale québécoise des années 1960, pour en creuser les lacunes et en susciter les forces. Dans un deuxième

temps, à partir des indications laissées par l'anthropologue-activiste Rémi Savard dans ses écrits politiques des années 1970 et 1980 et du témoignage du géographe-écrivain Jean Morisset sur cette période, il s'agit de faire retour sur les échecs du Québec indépendantiste à faire alliance avec les peuples autochtones dans sa quête de sortie de l'Empire britannique. Ces deux essais sont suivis de «Deux notules constitutionnelles»: la première proposant une considération de la signification de l'idée de décolonisation dans le Canada/Québec contemporain, et la seconde faisant un retour critique sur l'aventure souverainiste des années 1980-1990 à partir du prisme de sa narrativité.

Dans la seconde partie, intitulée «Récits», j'invite à travers trois essais plus personnels à une déambulation littéraire dans l'imaginaire colonial québécois. Le premier, «Un voyage à Frontier Town», propose l'analyse d'une photo de famille datant du début des années 1960, prise à l'occasion d'une visite à Frontier Town, un parc thématique frontériste dans les Appalaches américaines. Ce parcours offre un prétexte pour creuser la politique coloniale de l'image en Amérique. Le second essai, «Le mauvais pauvre du colonialisme», reprend la figure du mauvais pauvre de Hector de Saint-Denys Garneau telle que l'a interprétée Yvon Rivard pour l'appliquer à la mentalité coloniale québécoise, et offre à travers cette appréciation du rapport que le colon entretient à la pauvreté une introduction à la pensée et à l'œuvre de l'historien et penseur wendat Georges Emery Sioui. L'essai final, «L'œil du maître (*excursus* animalier)» propose une incursion dans l'imaginaire du «maître» dans la littérature franco-québécoise. L'œil du maître apparaît comme un arcane majeur du colonialisme moderne: il voit tout,

contrôle tout, et tout lui appartient. Son projet est de l'ordre d'un produire, et d'une aventure d'accumulation.

La question qu'élabore cette série d'essais – sans prétendre y répondre – est celle de la possibilité d'un autre regard, d'un autre œil, et elle y répond par l'expérimentation au fil des pages d'une disposition autre des êtres dans les lieux, ici, maintenant, n'importe qui... et à fonds perdu.



Je tiens à remercier Amélie-Anne Mailhot, Lyse Boily, Jocelyne Laflamme, Rodney Saint-Éloi, Yara El-Ghadban, Maxime-Auguste Wawanoloath, Jean Morisset, Georges Emery Sioui, Pierrot Ross-Tremblay et Emilie Nicolas pour avoir lu le tout ou une partie des essais qui composent cet ouvrage, et pour leurs commentaires généreux. Je demeure évidemment seule responsable de mes propos.

1

PSYCHOPOLITIQUE DU COLONISÉ QUÉBÉCOIS

*Aller crier “maîtres chez nous” en plein
territoire montagnais [innu],
c’est absolument écœurant!*

Louis-Edmond Hamelin¹

La situation québécoise dans l’histoire coloniale des Amériques est singulière, et cela tient de la nature complexe du processus de peuplement de la vallée du Saint-Laurent. Faisant la généalogie du « maîtres chez nous », il faut nécessairement revenir sur l’histoire du Canada français, et sur la représentation de la population française coloniale « originale » qui domine le récit d’émancipation québécoise. Cette représentation insiste sur le fait que les « Canadiens français », c’est-à-dire la population issue de la colonisation française des rives de ce qu’on appelait le grand fleuve de Canada et dont est

1 Extrait vidéo tiré d’un documentaire d’Arthur Lamothe, cité dans IOC/Rio Tinto – *It’s Time to Pay the Rent*, que l’on peut visionner ici : <http://paytherent.info/>.

issue une partie des Québécois contemporains, est une population colonisée. Voyons-y de plus près.

Les Canadiens du 18^e siècle, qui habitent, arpentent ou dérivent sur le continent américain depuis près de deux cents ans, forment une population issue de l'entreprise d'implantation coloniale européenne. Celle-ci a fait l'objet d'une tractation internationale et d'une capture juridique découlant du droit de conquête romano-westphalien (avec le Traité de Paris de 1763, et la *Royal Proclamation* qui s'ensuivit). Par ce traité, la population canadienne sujette du gouvernement colonial français s'est vue assujettie, par conquête militaire, au gouvernement colonial anglais. Dans le processus de l'élaboration de son statut de peuple, cette population francophone passera ainsi du statut de population requise aux fins de la colonisation au nom du roi français, ces engagés, soldats, filles du Roy, prisonniers, exilés, esclaves et colons que l'on appelait donc les (anciens) Canadiens, au statut de peuple colonisé par l'Empire britannique, ceux qui deviendront les *French Canadians*/ Canadiens français – dont le théâtre d'opérations est réduit à l'enclave laurentienne de la britannique *Province of Quebec*. Les anciens Canadiens d'aucune façon n'ont pris part à ces tractations militaires et politiques, ne bénéficiant d'aucune représentation collective instituée (nonobstant le démarchage subséquent du clergé catholique auprès des représentants du régime britannique, qui ne constitue en rien une représentation politique digne de ce nom). D'où ce statut de colonisé, de population d'extraction (largement) européenne colonisée dans le Nouveau Monde, dont il s'agirait, avec la Révolution tranquille, d'enfin sortir (y compris du clergé). Ce changement de statut au sein de la géopolitique coloniale est au centre de l'histoire que ceux qui se sont d'abord appelés Québécois

se sont racontée à eux-mêmes, et qui a fondé la prétention à la « maîtrise » du « chez nous ».

Or, cet arrêt sur image de l'historiographie québécoise, celui qui présente la figure du Canadien français colonisé, cache et refoule l'autre partie de l'équation coloniale québécoise, celle par laquelle les Canadiens français devenus Québécois revendiquent, au titre de peuple chrétien et européen (c'est-à-dire catholique et franco-phone), leur part du gâteau colonial, et décident d'exercer en leur propre nom la prérogative biopolitique du colonisateur anglais honni. En effet, le Québec majoritaire fait une telle interprétation de son histoire qu'à partir des années 1950, il se revendique d'une part du droit de conquête du colonisateur (« nous sommes des Français implantés en terre d'Amérique », énoncé qui fonderait la prétention à la maîtrise du territoire national). Parallèlement, toute une entreprise de conquête spirituelle se met en place à travers la dimension missionnaire de l'Église catholique, ce « Canada français missionnaire » de Lionel Groulx, qui va notamment œuvrer à l'évangélisation des peuples « sauvages » de l'Amérique du Nord (par laquelle les Canadiens français auront un rôle important dans tout l'épisode des pensionnats autochtones au Canada et aux États-Unis), mais qui va aussi justifier une œuvre missionnaire importante dans la Caraïbe, en Afrique et en Asie². D'autre part, en même temps et de manière paradoxale, il se revendique du tort constitutif qui définit le colonisé (nous avons été soumis par la force, juridiquement et politiquement, au *continuum british-canadian*).

2 Voir notamment Sean Mills, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016.

Une sorte de brouillage épistémique marque ainsi tout le discours politique québécois, qui produit cette posture ambivalente et singulière du colonisateur/colonisé dont est constituée l'interprétation de l'émancipation québécoise, et du «chez nous» que les majoritaires seraient selon ce discours en droit de revendiquer. Cette ambivalence, exprimée à la fin des années 1960 par l'attribution du qualificatif de «nègre blanc» au Canadien français par Pierre Vallières, marque durablement ce mouvement d'émancipation, et explique éventuellement aussi son gauchissement (c'est-à-dire sa poussée exclusionniste et xénophobe des années 1990), comme sa paralysie actuelle. Car finalement, la figure du «nègre blanc» refoule, mais sans jamais la liquider, celle du «peuple patron»³.

NÉOCOLONIALISME À LA QUÉBÉCOISE

L'idée et la pratique de la colonisation des terres hors de la vallée du Saint-Laurent, et donc l'idée du «Nord» a au Québec une longue histoire – depuis la colonisation des Laurentides, de la vallée du Saguenay et de la Côte-Nord au 19^e siècle et plus tard celle de l'Abitibi, ainsi qu'en témoigne l'activité du ministère québécois de la Colonisation (1888-1973)⁴. La «maîtrise» du

3 Voir Bruno Cornellier, «The Struggle of Others: Pierre Vallières, Quebecois Settler Nationalism, and the N-Word Today», *Discourse*, vol. 39, n° 1, 2017, p. 31-66. Voir également Moyra Davey, *I Confess*, Ottawa/Brooklyn, Musée des beaux-arts du Canada/Dancing Foxes Press, 2020, p. 67-76 sur le caractère problématique de l'interprétation que fait Vallières de la condition de l'exploité canadien français en regard de l'esclavage noir en Amérique.

4 Pour une perspective sur l'activité de ce ministère sous le régime duplessiste, voir Jonathan Livernois, *La révolution dans l'ordre. Une histoire du duplessisme*, Montréal, Boréal, 2016.

«chez nous» a trouvé le chemin de son expression massive dans ce qui a constitué cette nouvelle «conquête du Nord» qui commence avec la Révolution tranquille. Elle correspond bien sûr à la mise en place des infrastructures du réseau hydroélectrique québécois, clé de voûte de cette entreprise. Comme l'écrit Stéphane Savard :

Les années 1960 et 1970 sont le théâtre d'une intense exploitation des ressources hydroélectriques du territoire québécois. Tour à tour se voient construits de gigantesques complexes hydroélectriques dans les régions septentrionales du Québec ou de sa périphérie: le complexe Manicouagan-Outardes dans l'arrière-pays de la Côte-Nord (1959-1978), le projet Churchill Falls au Labrador (1966-1972), ainsi que le complexe La Grande sur le territoire de la Baie-James (1971-1984). Ces projets sont d'ailleurs l'occasion pour Hydro-Québec et les responsables politiques québécois de promouvoir des représentations symboliques et identitaires spécifiques, notamment celle d'une modernité technologique des Québécois qui conquièrent des villes et des industries de la vallée laurentienne⁵.

Cette idée de maîtrise québécoise correspond aussi, plus largement, d'une part à la capture industrielle des ressources incluses dans les frontières de la *Province of Quebec*, et d'autre part à l'imposition d'une présence

5 Stéphane Savard, «Concilier l'exploitation hydroélectrique et la protection du territoire: le cas de la Direction de l'environnement d'Hydro-Québec, 1970-1980», dans Harold Bérubé et Stéphane Savard, *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Québec, Éditions du Septentrion, 2017, p. 310-311.