

La chasse gardée du territoire québécois 3. Braconnages identitaires

Simon Harel

Volume 47, Number 1 (267), February 2005

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/32891ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Harel, S. (2005). La chasse gardée du territoire québécois : 3. Braconnages identitaires. *Liberté*, 47(1), 110–128.

La chasse gardée du territoire québécois

3. Braconnages identitaires

Simon Harel

Une forêt de symboles

Braconner sur le territoire de l'autre, n'est-ce pas une façon réaliste de nommer les tensions et les inconforts du Québec contemporain? Nous avons constaté que le discours transculturel s'épuisait peu à peu et qu'il convenait d'adopter un discours moins naïf. Ainsi, je revendique l'actualité de braconnages, persuadé qu'on peut y voir, sans complaisance, une forme représentative de nos empiètements. Le choix de ce discours est riche de conséquences. La revendication du territoire permet de cerner, au plus près, l'emplacement du lieu. Braconner, c'est mettre en œuvre une science pratique du lieu. Braconner, c'est mettre l'autre en demeure d'exister au péril de sa propre vie. Cet autre, le braconnage, sous sa forme traditionnelle, le définit sous l'aspect du bestiaire. Le piégeage, l'embuscade sont des tactiques qui permettent de dialoguer — puis de lutter — avec le monde animal. Mais le braconnage est aussi violemment humain. Les technologies coercitives de l'espace propre veulent nous convaincre que nous habitons des espaces bien identifiés. On ne saurait trouver de salut hors d'un lieu prescrit qui incarne l'« origine », qu'elle soit familiale, filiale, sous la forme restreinte de la « communauté », ou nationale, sous la forme de l'identification à l'État. Cela ne veut pas dire, par ailleurs, que le braconnage échappe à cette violence de l'espace propre. Au contraire, il y fait son lit. Voilà pourquoi je récusé les figures galvaudées de la délocalisation (boursière, économique) ou de la fixité territoriale. Cette alternative est par trop commode, schématique et contraignante à sa façon. La délocalisation nous dit d'être libre. Le territoire nous fait sujets d'appartenance. Braconner, c'est refuser d'être assujetti à résidence. Ce n'est pas se situer dans un entre-lieux, encore moins dans un entre-deux. Le braconnier,

s'il se camoufle afin de ne pas être piégé, ne se contente pas de passer inaperçu. Il risque à chaque fois d'être dévoilé, démasqué, rendu à l'espace visible. À cet égard, le braconnier est un « sans-loi » qui fait de la violence son art de faire. L'acte de braconner nous offre alors la perspective d'un jeu violent, d'un véritable corps à corps qui fait appel au territoire de l'autre.

Dans le cas particulier du Québec, la référence aux braconnages a une portée immédiate. Pour l'imaginaire colonial, le territoire du Nouveau Monde semble donner prise à un imaginaire de la prédation dont l'humain ou l'animal peut être l'objet. Comprenons bien l'enjeu de cet imaginaire singulier. Le Nouveau Monde est un espace à peine habité. Il offre la figure immémoriale d'un lieu ensauvagé. Dans ces visions impétueuses et coloniales du Nouveau Monde, le territoire est un espace immense : une « Terre de Caïn » (Cartier), un site de cataclysmes géomorphologiques. C'est un Québec minéral qui me vient à l'esprit, un monde âpre et crevassé dont la forme géologique nous invite à une violence sourde et diffuse. On aura compris que je me plais ici à convoquer une nature torturée. À la condition d'ajouter qu'elle est la marque d'un animisme profanateur. C'est le point de vue qu'adopte, par exemple, Antonin Artaud dans ses fameux écrits sur les Tarahumaras. Le territoire, on le comprendra, est une fiction, une forêt de symboles. À cette nuance près que l'espace tarahumara est à peine une demeure, un lieu de repos. Artaud nous dit bien que les Indiens tarahumaras doivent, par nécessité, quitter les montagnes pour mendier, ou troquer leurs pauvres biens dans les villages de la vallée. Le braconnage est ici réduit à sa forme la plus humble. Il correspond à cette image d'une violence imposée, d'un Nouveau Monde fracassé par la démesure du projet colonial. J'ai pu parler, sur cette question, d'une Amérique ossuaire. Je faisais alors référence à la représentation du génocide autochtone dans *Volkswagen Blues*. Dans cette impossible commémoration d'un monde précolombien mis à mal, l'Amérique ossuaire est un espace dénudé. Ainsi, le territoire nous parle de cette violence historique

dont le Nouveau Monde prétend faire l'économie. À cette condition, il est possible de parler, sans abus de langage, de braconnages. Ces derniers sont des actes profondément subjectifs qui renouent avec un « ensauvagement » de la culture. Dans cette attitude, nous faisons de la nature un espace qui inscrit la violence subjective de manière à ce qu'elle prenne la forme d'un lieu.

Le braconnier peut-il cependant se retrouver à découvert, tels ces Indiens tarahumaras qui errent au cœur d'un monde dévasté ? Antonin Artaud ne se prive pas de faire de l'autochtonie amérindienne la figure d'une tragédie culturelle. À relire les récits dits ethnographiques d'Antonin Artaud, la communauté tarahumara représente la figure judéo-chrétienne du « sacrifié ». Les Tarahumaras vivent au cœur des villes, tels des spectres d'un outre monde qui n'offre plus aucune protection viable. Dans ce monde, on ne peut plus se camoufler, encore moins trouver refuge au cœur d'un monde habité. Il est difficile, dans ce contexte, de faire référence au braconnage. À première vue, le braconnier doit pouvoir se fondre dans un espace qui lui permet, tout provisoirement, de passer inaperçu. La forêt, par exemple, incarne un monde vertical qui impose une « occupation » du sol, une demeure végétale. Dans ce monde prolix, le chasseur peut à sa guise se métamorphoser. Il n'est plus un spectre, pas plus qu'un passe muraille. Bien au contraire, le braconnier est le sujet de tactiques déconcertantes. Cette activité illicite du braconnage me semble riche de conséquences dans le contexte québécois.

Un légendaire autochtone

Que signifie alors cette représentation quasi légendaire d'un « lieu » braconné qui, dans sa forme naturelle, se situe à l'écart de la communauté, de la foule, ou du monde pluriel de la ville ? On peut y voir tout d'abord, ainsi Artaud, le désir de représenter une nature cruelle, « primitive » qui échapperait au monde construit de la « civilisation ». Nous savons que cette opposition est vieillotte. Qu'un Artaud y fasse appel ne devrait pas nous surprendre outre

mesure. Sur ces questions, il n'échappe pas aux représentations usées à la corde d'une altérité inaccessible. Reste que le point de vue d'Artaud, par ses excès, nous permet aussi d'imaginer un légendaire autochtone qui recourt à la figure du braconnage. La cruauté qu'Artaud appelle de ses vœux traduit l'idée d'un monde où nos points de repère sont bousculés. Les Tarahumaras sont, dans cette perspective, de véritables profanateurs du sens commun. Ils sont les officiants d'un discours révélé qui se manifeste dans le paysage surnaturel de la *Sierra Madre*.

Mais que vient faire Artaud au cœur de notre réflexion sur les territoires habités de l'espace québécois? Le propos n'est-il pas incongru qui fait d'Artaud un survenant qui bouleverse les règles d'appartenance au monde sensible? C'est pourtant le point de vue que j'adopte tant j'ai le sentiment que nous privilégions, dans le Québec actuel, une représentation édifiante de l'*ethos* interculturel. Sur plus de quarante ans, la modernité du Québec a mis de l'avant les figures de l'urbanité et de la pluralité culturelle. Dans cette gigantesque opération d'aménagement du territoire, nous avons pourtant laissé derrière nous le légendaire du territoire. Nous avons laissé de côté un imaginaire de la prédation, puis de la rencontre de l'homme-chasseur avec la nature. Dans le défilé d'images qui m'obsèdent, je vois le Québec comme un territoire spolié du Nouveau Monde. Ce n'est pas un territoire d'outre monde accablé par le passé, les références généalogiques. Cet espace du Nouveau Monde est vivant. Il se caractérise aussi par l'existence de véritables lieux de mort : formes nécrosées de la mémoire culturelle, zones de silence des dénégations génocidaires. C'est ici que loge la cruauté. Nous savons que la définition de cet espace vivant n'est pas à l'abri de contradictions. Le Nouveau Monde serait un lieu mythique dont l'immensité capte l'attention. À retenir les figures de la sauvagerie, du primitivisme, ma représentation du braconnier n'échappe pas, j'en conviens, à cette imagerie rassurante. Le braconnier serait l'homme qui émerge de la forêt, la quitte précipitamment pour se retrouver, sans défense, au cœur

d'une clairière. Dans ma représentation rêvée du braconnier, le chasseur appartient au monde de l'ombre. Sa vision est d'autant plus vive qu'il chasse dans un univers où les reliefs sont esquissés plus que dévoilés. En somme, le braconnier ne voyage jamais à découvert. Il met à l'œuvre une ruse sensorielle qui fait jouer les registres de la « privation » et de la « surexposition ». Malgré mes réserves à l'égard d'une définition lyrique du braconnier, je dois avouer une fascination secrète pour ce monde occulte. Le Nouveau Monde, c'est à n'en pas douter un espace qui accueille en son sein les formes inavouables du refoulement. Nous en avons esquissé quelques aspects à propos du génocide autochtone, cette Amérique ossuaire qui loge sous nos pas. Mais le braconnage est aussi une exploration décisive qui fait appel à une sensorialité active.

Par le recours, certes paradoxal, à la « privation » sensorielle, le braconnier ruse avec le monde visible, circule incognito pour mieux échapper aux formes cadastrées du territoire. Par la « surexposition », le braconnier se rend visible. Il est pris en otage par un univers qui délimite la forme de ses empiètements. Dans tous les cas, la quête du braconnier traduit l'obligation de survivre dans un monde où l'« apparaître » est dangereux. Les braconnages n'ont de valeur que par l'entremise d'un événement impromptu et décisif. J'y vois une action déconcertante qui est la contrepartie des discours académiques sur le métissage culturel. Ces affirmations sont complaisantes tant elles justifient une lecture de l'altérité qui est menée de manière idéaliste. Ce n'est pas le métissage qui fait problème, mais le maintien d'un discours absolutiste qui fait l'impasse sur les appropriations diversifiées du territoire. Ma lecture des braconnages identitaires a pour tâche première d'introduire de l'imprévisibilité au cœur de nos discours. Ainsi, la pensée transculturelle est liée à un *ethos* urbain, un discours où prévaut l'identification de l'identité et de l'altérité. Pour le dire autrement, nos représentations transculturelles de l'identité et de l'altérité demeurent fidèles à des balises, des points de repère qui isolent l'étranger comme nouvelle donne d'un ensemble pluriel. Dans

cette perspective, nous tentons de penser l'imprévisible à partir d'une image fixe. Ce paradoxe est constitutif de notre condition contemporaine. À vrai dire, nous devrions parler de lieu commun tant la représentation de l'étranger est la manifestation de la perte de valeur du sens communautaire.

L'étranger incarne un discours relationnel où la distance et la proximité sont des marqueurs qui identifient la « place » occupée par l'altérité. Il en va de même de notions qui ont l'heur de plaire, ainsi l'entre-deux et l'hybridité. Dans tous les cas, ce discours euphorique veut nous convaincre que l'altérité de l'étranger, autrefois identifiée, donne place à une multiplicité d'indices de notre différence répertoriée à l'infini. Mais que gagne-t-on au change ? Je n'y vois personnellement aucune avancée significative du savoir, pas plus qu'une compréhension plus nette du discours social. À la représentation (moderniste) de l'étranger, ainsi Georg Simmel, nous avons substitué un discours où la désolidarisation du sens commun tient lieu d'icône. À vrai dire, l'étranger est à peine utile.

Vigile et tactiques

Dans le contexte québécois, cet abandon de la métaphore moderniste est riche de conséquences. À partir du point de vue montréalais, il est tentant de faire de l'hybridité un mode de circulation où l'absence de solidarité organique est compensée par l'actualité des mises en réseau. Il reste que la ville, malgré son hypertechnicité, n'échappe pas au mythe de la nature. Nos villes sont devenues des forêts de gratte-ciel que l'on voit à perte de vue. Nous parlons de canyons, de gorges, de défilés pour traduire, ainsi Wall Street, la démesure de l'habitation verticale. De façon étrange, nous renouons avec une architecture paysagère qui nous donne le sentiment de parcourir une nature construite de toutes pièces. Dans ce processus (qui correspondait à la modernisation accélérée du Québec, au remaniement de son imaginaire), le territoire incarne une parcelle honteuse de notre identité. Pour

cette raison, le braconnage identitaire est à la fois l'expression de ruses urbaines et de tactiques paysagères où nous renouons avec l'idée de nature. Il reste que cette relation au territoire (comme représentation de l'idée de nature) est problématique. Le territoire, c'est alors le souvenir de l'appartenance canadienne-française (mais l'a-t-on jamais abandonnée ?), l'imaginaire nostalgique de villes et villages repliés sur leurs clochers. Le territoire témoigne en somme d'un monde sans grande amplitude que nous habitons faute de mieux. À cette nostalgie revancharde qui prône un territoire unifié, on opposera la pensée transculturelle des trente dernières années qui a trouvé refuge à Montréal. Faut-il pour autant se contenter d'une opposition tranchée ? D'un côté, la ville avec son cortège d'humeurs exacerbées et de sensations. La ville est alors un tohu-bohu, un monde dissonant. De l'autre, le territoire : forme de grande amplitude (du moins au Québec) dont l'œkoumène est peuplé avec parcimonie. De nos discours contemporains, retenons que nos représentations de la territorialité font état de beaucoup de complaisance. Hors de la ville, point de salut ! L'affirmation est incisive. La réalité transculturelle du Québec est urbaine et impure. Montréal, dans cette perspective, représente une véritable planche de salut. Mais ce discours n'est-il pas à sa manière sectaire ? Ne valorise-t-il pas, encore une fois, l'idée désuète d'une émancipation urbaine, d'un abandon du territoire ? Dans le cas particulier du Québec, ce discours est insatisfaisant.

Prenons la peine de revenir à des événements récents de l'histoire du Québec. En octobre 2002, la ville de Sept-Îles connaît de profonds soubresauts. À la marge de la ville, une réserve, un territoire enclavé. Le braconnage s'y joue dans une violence affichée, la création de sites de démarcation. La ville et la réserve représentent des espaces mutuellement exclusifs. Que penser d'une réserve à la périphérie de la ville ? Que veut dire habiter un territoire alors que chacun observe l'autre avec vigilance ? La teneur des négociations gouvernementales sur l'« approche commune » est rendue publique à cette époque. De la part des communautés « blanches »,

c'est la surprise, puis la colère. Quoi ! le gouvernement négocie « secrètement » avec les communautés autochtones. Il braderait le territoire pour satisfaire les appétits de développement d'Hydro-Québec ! Il privilégierait une attitude de mépris à l'égard des populations « enracinées » du Saguenay et de la Basse-Côte-Nord ! Les esprits s'échauffent. Des associations de défense du territoire se forment. Des prises de position s'affichent dans les journaux et la presse électronique. Le territoire, dit-on, c'est l'espace que les Québécois habitent depuis des siècles. De toute évidence, ces quêtes de légitimité revendiquent un enracinement fondateur. Sur ces questions, les communautés autochtones ne sont pas en reste. À qui appartient le territoire ? Aux « Blancs » ou aux « Indiens » ? S'il faut s'en tenir à l'appropriation « première » du territoire, la découverte des Amériques par les Européens est bien tardive ! Faut-il alors négocier ? De la part de nombreuses communautés autochtones, ce réalisme politique est revendiqué. Il n'en reste pas moins que la dissidence a droit de cité. Des associations amérindiennes font valoir que cette négociation est en fait une cession. Quant aux communautés « blanches », elles sont dans l'ensemble réfractaires à tout processus de négociation. Pour ces dernières, la teneur des négociations est gardée secrète. Elle donne l'apparence d'un secret d'État. Cette perception choque, blesse, puis suscite le ressentiment. On voudrait que ces négociations soient publiques, qu'elles fassent l'objet d'un débat plus vaste. Mais de toute évidence, ce n'est pas le cas. Pour tous les interlocuteurs, la « capitale nationale » semble bien éloignée de Saguenay ou de Uashat. Il suffira d'un « fait divers » (un conflit entre adolescents des communautés innue et eurasienne) pour que la violence fasse son apparition. Un jeune Innu a été menacé par des membres de la communauté blanche... des insultes, plus vives que de coutume, ont été proférées. Peu importe, à vrai dire, la forme concrète de ce fait divers. Il se matérialise soudainement tant il incarne un sens politique diffus et implicite. Dans cette mise en jeu de territoires où la subjectivité possède un rôle explicite, le braconnage est une tactique revendiquée.

La violence du braconnage

Braconner, c'est se situer en un lieu où l'on s'expose à être piégé, à devenir, par un subit retournement de situation, celui qui est chassé et qui, pour cette raison, ruse avec la loi à ses risques et périls. La violence du braconnage social, qu'on a pu observer dans la ville de Sept-Îles en 2002, faisait référence à des conceptions de la territorialité violemment antagonistes. Dans cette perspective, le braconnage n'était pas l'équivalent de la migration, cette altération de l'identité qui est accentuée par le recours à l'expatriation ou, sous sa forme la plus radicale, à l'exil. Au contraire de cette perspective, le braconnage est à la fois rusé et frontal. L'expression pourra sembler paradoxale, à tout le moins oxymorique. Le braconnier joue sur le territoire de l'autre, de même qu'il se situe sur le terrain stratégique de l'affrontement. Nous ne pouvons faire l'économie de cette réflexion à propos des représentations actuelles de nos lieux habités.

De Montréal, il peut sembler facile de mettre de côté le caractère apparemment fruste du braconnage. En d'autres termes, il y a une certaine suffisance dans le « regard » métropolitain qui prétend faire de l'altérité son image de marque. À cette suffisance s'ajoutent les excès lyriques de la métaphysique transculturelle. À l'urbanité, il faudrait accoler la figure de l'altérité. À la Cité, il faudrait associer les motifs du cosmopolitisme des Lumières, puis les revendications transnationales du postmodernisme conquérant. Ce n'est pas que ce discours soit faux. De Simmel à Baudrillard, nous percevons les villes comme des refuges contre la barbarie. Dans l'attaque contre les deux tours du World Trade Center, ce n'était pas seulement les États-Unis qui étaient en cause, mais le « génie du lieu » new-yorkais. Il en va de même à propos de Montréal. Nous souhaitons, avec raison, faire de cette ville un espace d'accueil de la différence culturelle. Par cette attitude, nous reléguons cependant à l'arrière-scène, avec un certain mépris, l'actualité transculturelle de Sept-Îles et Uashat. Pourtant, la question transculturelle se pose là dans toute sa nécessité. De façon nette, Innus et « Blancs »

se demandent comment cohabiter, comment vivre dans un monde qui soit autre chose qu'un affrontement. La rencontre transculturelle n'est pas ici un discours policé. Le migrant « d'origine étrangère » n'existe pas, ou si peu. De Sept-Îles à Uashat, c'est une lutte entre « natifs » qui est à l'avant-scène. Les territoires se déploient à l'infini alors même qu'ils se dépeuplent. Le braconnage est à la fois une tactique (une relation où l'on joue avec l'autre) et la forme exacte de l'*oikonomos* : une pensée de l'économie domestique.

Que faire dans une dite « région ressource » qui impose, où le taux de chômage est astronomique, où les tensions entre communautés sont vives ? Entre Sept-Îles et Uashat, l'espace à franchir est minime. À vrai dire, on se marche sur les pieds. À Kanesatake et Kahnawake, la situation n'est pas différente. Tout le contraire de notre imaginaire exotique, les « réserves » ne sont pas toujours situées en des lieux éloignés. Elles sont souvent localisées à la source de projets industriels massifs (hydro-électriques au Québec, pétrolifères et gaziers en Alberta). Elles sont aussi très souvent entravées par des infrastructures urbaines de grande taille. À Kahnawake, la voie maritime du Saint-Laurent « traverse » la réserve. Le pont Mercier la surplombe, alors que les routes nationales la sillonnent. Difficile, on en conviendra, de faire valoir l'image d'un lieu en retrait du monde industriel. Pour cette raison, nous devons concevoir les braconnages identitaires comme des tactiques qui renouent avec l'idée d'habitats à la frontière de mondes antagonistes. Qu'il s'agisse d'Uashat à l'automne 2002, de Kanesatake en 1990, les mondes habités sont entravés par les petites et grandes violences de la dépossession, de l'aliénation. Vivre « sur » la réserve, c'est accepter une situation précaire tant les conditions de vie sont souvent hostiles. Dans ce contexte très précis, l'étude de l'*oikonomos* fera référence à la manière dont un lieu habité est producteur et redistributeur de biens, de services. À ce titre, le braconnage est une forme active de ces occupations malaisées du territoire.

Qu'on comprenne bien mon propos. Je n'entends pas que les autochtones volent, pillent le territoire. Ce discours raciste laisse entendre que le « bon sauvage » (hérité de Rousseau) serait en fait un malfaiteur, un usurpateur. Lors de la « crise d'Oka » en 1990, plus récemment à Kahnawake, on a fait valoir, avec une évidente mauvaise foi, que les autochtones étaient des parasites, pourquoi pas des bandits de grand chemin. Un ministre de la sécurité publique, Jacques Chagnon, affirmait récemment que la violence faisait partie de la culture autochtone ! N'est-ce pas une belle façon de cautionner une violence instituée : la mise sous tutelle des Premières Nations, l'arasement de leur *œkoumène* réduit au statut de réserve, des siècles de paternalisme colonial, tout cela serait anodin.

Une dépossession partagée ?

Quelles que soient les formes de délocalisation de la culture, de notre désir d'en finir avec une idéologie du lieu, les braconnages s'imposent. Dans l'arrière-pays québécois, le braconnage est une façon de lutter « contre » l'autre, de s'en prendre à l'intégrité du territoire désiré par l'autre. Dans cette perspective, les Amérindiens n'ont rien à perdre et tout à gagner. Les négociations territoriales qui sont menées depuis des décennies font référence à un imaginaire de la dépossession. Ce propos pourra surprendre. Qu'y a-t-il de commun entre le discours référendaire du Parti québécois et les revendications des Premières Nations ? À première vue, on serait tenté de répondre que tout sépare des interlocuteurs dont les stratégies politiques, les références culturelles, puis l'histoire façonnent des imaginaires divergents. Avec la prudence requise, la référence à une dépossession « partagée » n'est peut-être pas un vain mot. Que veut dire, dans le cas particulier du Québec, cet oxymoron ? La dépossession ne se partage pas, encore moins l'exclusion. C'est ce qu'on peut retenir, dans un premier temps, de cet oxymoron troublant. Pourtant, cette opposition de fait, par la résistance qu'elle met en œuvre, rappelle à certains égards les braconnages et autres formes tactiques que nous avons mis en valeur.

À première vue, rien de commun entre la ville de Châteauguay et la réserve de Kahnawake. En 1990, au moment de la dite « crise d'Oka », un convoi de femmes et d'enfants, sous la protection de la Sûreté du Québec, tenta de quitter la réserve de Kahnawake par le pont Mercier. Au moment de l'arrivée à Châteauguay, pierres, briques commencèrent à voler. L'objectif était clair : blesser, mutiler... Difficile, on en conviendra, de faire référence à un braconnage en mode mineur, source d'algardes sans conséquences et de tensions créatrices. La dépossession partagée est un discours dont la portée persuasive est égale à son inefficacité « sur le terrain ». Faut-il alors en appeler d'une séparation de fait entre deux mondes qui s'ignorent ? Ce n'est pas mon point de vue. Il peut sembler excessif de rassembler (sous le prétexte d'une « cause commune ») les partisans nationalistes d'une territorialité québécoise incessible et les revendications autonomistes « radicales » des Premières Nations. La dépossession partagée serait-elle une illusion, un leurre, pire encore un discours opportuniste ? On peut le penser. Reste que les choix ne sont pas nombreux qui engagent notre responsabilité politique. Rien de commun, à suivre ce point de vue, sinon l'indifférence polie, à moins que ce soit la détestation. Pour le dire crûment, il n'est pas sûr, ni même souhaitable, que nous devions renoncer à cet imaginaire de la dépossession au profit de la mise en scène de métissages heureux. Les événements d'Oka en 1990, ceux d'Uashat à l'automne 2002 ne nous donnent pas bonne conscience. Pourquoi le faudrait-il ? La violence est intolérable. Elle ne saurait souffrir aucune justification. Mais nous devons accepter, en contrepartie, que cette violence existe. Dans la figure oxymorique de la dépossession partagée, je revendique que le Québec est un territoire imaginaire de la culture (Morin, Bertrand). Cette réflexion n'a pas vieilli, ou si peu. Une dépossession partagée, c'est aussi, faut-il le préciser, un espace de rencontre. Si cette dépossession partagée s'avère autre chose qu'envie et rivalité, il est alors possible d'imaginer, sinon un terrain d'entente, du moins un lieu de dialogue.

À l'encontre des thèses euphoriques qui font valoir l'urgence de métissages culturels, il faut avoir le courage d'imaginer ces situations où le jeu n'est plus de mise, le seuil aboli pour devenir frontière, la porte fermée, claquée à la vue du passant qui reste dehors. Lorsque les territoires grincent, que les frontières grippent comme un métal surchauffé, la politique identitaire des petites différences reprend sa place. Dans le meilleur des cas, la dépossession partagée peut être l'amorce d'une réflexion sur ce que peuvent être des territoires de la contiguïté. Mais la dépossession (réelle ou imaginaire) peut aussi être un affect dévastateur. Dans les situations d'affrontement, la démesure passionnelle autorise tous les méfaits, le droit de regard sur autrui, le droit d'en finir avec l'autre qui devient la forme d'une identité détestée. Par moments, nous en sommes là dans l'arrière-pays québécois (que l'on pense à Sept-Îles), mais aussi dans les arrières-cuisines des ghettos montréalais. On aura beau se fermer les yeux et faire valoir que le métissage culturel est une nécessité, il faut reconnaître un point de vue réaliste qui renoue avec la lucidité. Nos pratiques sociales sont investies par des habitus territoriaux qui impliquent un rapport de force, une tension à couper au couteau entre les propriétaires du lieu et les sujets de l'exclusion. Ainsi, les Premières Nations — qui sont dépossédées de l'intérieur — habitent des espaces qui tiennent lieu de fabrique coloniale. La réserve est une *safe house* où l'on peut vivre difficilement. Dans le pire des cas, la réserve est l'espace traumatique qui nous reste quand le monde extérieur nous est définitivement fermé. Les sujets de l'exclusion n'ont pas d'autre appartenance que ces espaces restreints qui sont des formes territoriales dystopiques.

La fuite en avant

Alors que le discours de la postmodernité fait valoir la mutualité des réseaux de sens (de l'Internet au commerce électronique, c'est la même idéologie de la communication de masse qui prévaut), les lieux modestes des sujets minoritaires sont battus en brèche. Il n'est pas bon de se souvenir au pays du Québec. La fuite en avant

est une forme amère de désespoir. Que le Québec échappe à la « petite noirceur » de la rancune et de l'unanimité culturelle est notre souhait le plus cher. Pendant ce temps, les guerres d'arrière-pays se développent, s'amplifient sur fond de dépossession. À Sept-Îles et Uashat, l'amertume est grande tant s'affrontent les pratiquants de la dépossession. Les Premières Nations ont pour une rare fois la possibilité de se faire entendre, d'instaurer une gouvernance qui ne coïnciderait plus avec le statut de « pupilles » de l'État fédéral. Mais ce rejet de la dépossession au profit d'une revendication politique et territoriale est de trop pour plusieurs. La dépossession est rassurante dans la mesure où elle restreint le sujet autochtone au statut de « dépouille » de la mémoire culturelle. Qu'on s'avise de contester cet éloge de la mort lente, voilà qui choque profondément et ne saurait être accepté. Les Premières Nations sont encore perçues comme des absentes de l'histoire. Pourtant, elles refusent de manière nette toutes formes de paternalisme et d'exclusion. Elles refusent de plus le nouvel *ethos* de la diversité culturelle que l'on retrouve dans les grands centres urbains.

Ce n'est pas sans raisons que j'évoque, dans la foulée de mon propos sur la métaphysique transculturelle, la situation difficile des Premières Nations. Il est d'usage de convoquer un imaginaire diasporique pour faire valoir la délocalisation du lieu. Il est requis, semble-t-il, de faire référence à cette délocalisation pour comprendre notre postmodernité. Rappelons néanmoins la violence latente qui accompagne un tel projet. Le déracinement, comme la dépossession, ne sont pas des projets esthétiques. La dépossession n'est pas que métaphore, référence à un indicible. Dans ma présentation des braconnages identitaires à Uashat, c'est une scénographie concrète que j'évoque. Et la relation tendue entre « Blancs » et autochtones m'intéresse parce que personne ne veut céder *sur son désir* du territoire. Dans l'histoire récente du Québec, Oka, il y a plus de dix ans, Kanesatake, Uashat sont des espaces dont la tonalité affective est déterminante.

La violence trouve refuge dans des espaces qui ne concordent pas avec l'idéal du bien commun, l'utopie d'un lieu habité pour tous. Au contraire, ces espaces de survie sont fragiles et modestes. Michel de Certeau faisait valoir, dans *L'invention du quotidien*, que le lieu est l'affirmation coercitive d'un espace propre. Le lieu aurait pour tâche de réguler le pouvoir métissé des tactiques, ces « arts de faire » qui contreviennent aux Lois de la Cité. Mais n'est-ce pas un point de vue contestable que de parler de la propriété du lieu, de l'assignation à résidence que le lieu représente ? Sur ces questions, les événements récents d'Uashat contribuent à situer ce que veut dire la conquête d'un espace propre. Dans le cas particulier du Québec, un défaut de définition, un mal-être dans la définition même du lieu plonge le sujet autochtone (quel qu'il soit) dans ses derniers retranchements. À Uashat, à Châteauguay ou à Kahnawake, c'est le difficile aménagement d'une aire culturelle commune (par le partage de manières de faire) qui crée une violence larvée. C'est la crispation du sujet autour d'une revendication territoriale — forme d'une revendication légitime — qui provoque une violence désespérée. Le Québec n'a pas fini de vivre cette violence. La légitimité de la parole des sujets « natifs » (qui se déclarent propriétaires du lieu) favorise la confrontation d'habitus qui n'ont rien à voir avec la forme tactique, délinquante des arts de faire. L'habitus témoigne d'une relation sclérosée au lieu. Dans ce cas de figure, on ne braconne plus, on ne joue plus. C'est parce que le territoire fait mal, parce qu'il délimite un nom propre en mal de symbolisation (il faudra bien dire encore une fois la désespérance solitaire du nom « Québec ») que l'affrontement a lieu.

Un récit clandestin

Voilà pourquoi les lieux d'affrontement que furent Oka en 1990, Uashat en 2002 et Kanesatake aujourd'hui sont les représentations concrètes d'un Québec où les habitus rigides de la territorialité s'opposent aux tactiques des braconnages. Nous pouvons bien prétendre que les bouleversements de ces mondes subalternes

ne nous concernent pas. Nous pouvons faire valoir que ces douleurs de l'espace propre ne sont pas l'affaire du nouveau cosmopolitisme québécois, que nous devons abandonner nos vieilles crispations identitaires. Malgré ces vœux pieux, nous n'en avons pas fini avec l'obsession du territoire. Qu'en est-il de l'expression : ne pas céder *sur son désir* du territoire ? Faut-il y voir une pathologie brutale, sans relief ? Ce n'est pas l'attitude que j'adopte. Que nous ont montré les événements de Sept-Îles ? À l'évidence, une crispation, un affrontement. Il faut rêver d'un rapport au lieu qui refuse cette logique de l'affrontement pour faire valoir que l'aire culturelle n'est pas une réserve de sens, mais tout au contraire un espace partagé. Les affrontements de Sept-Îles ne furent pas qu'algarades adolescentes, violences frustes qui contrastent avec la turbulence cosmopolite de la Cité. Sept-Îles, c'est aussi une ville cosmopolite avec son cortège d'inégalités et de violences ! En ces espaces bigarrés se joue une scénographie du métissage qui n'est pas du semblant. Dans ces situations malaisées, le métissage veut enfin dire quelque chose : la trajectoire de sujets « natifs » qui n'acceptent pas de céder sur leurs espaces propres. On sera peut-être surpris du propos : comment peut-on parler de métissage, de pluralité culturelle dans ces situations d'extrême tension identitaire ? Dans ces espaces où la différence culturelle est patente, les inégalités économiques criantes, l'acte de céder sur son territoire est crucial.

Pour cette raison, je revendique la permanence de lieux dits : niches de sens, emplacements et enclaves où l'appartenance du lieu peut se faire entendre. Seule cette reconnaissance de lieux dits permet de faire comprendre une pensée pratique du braconnage, de l'empiétement qui tient compte de la violence souterraine qui anime nos représentations territoriales. Ce n'est pas seulement l'anxiété métropolitaine (Montréal en l'occurrence) qui permet de créer, par la variété des perceptions et l'intensité de leurs manifestations, un espace ouvert au croisement culturel. À Sept-Îles et à Montréal, la situation est urgente et complexe : faute de lieux

dits (d'espaces de paroles), les sujets de l'exclusion sont délocalisés. Ils sont outrés dans la mesure où le lieu leur échappe, le territoire change de mains sans qu'ils aient mot à dire. Dans l'affrontement qui prenait forme hier à Sept-Îles, c'est le statut crucial de la légitimité qui était jaugé. Qui habite la ville, en est le propriétaire ou l'occupant? Cette question n'est pas anodine. Les jeunes Innus de Uashat, les jeunes Québécois d'origine haïtienne de Ville Saint-Michel interrogent, par leur existence même, la légitimité de la dépossession, de l'exclusion. Que ce soit à Ville Saint-Michel, en bordure de l'autoroute Métropolitaine, ou dans les espaces urbains hétéroclites de Sept-Îles, nous n'échapperons pas à la nécessité d'une « réparation » territoriale. Dans l'immense chantier que représente pour le Québec l'« approche commune », il y a de toute évidence le désir de repenser notre relation à la culture autochtone sans faire l'impasse sur ce qu'est un œkoumène. On peut considérer avec scepticisme cette appropriation dans un monde où le métissage culturel, forme utopique de la connaissance de soi, devrait avoir sa raison d'être. Il reste que le territoire impose une cartographie à laquelle il est bien difficile d'échapper.

Faire corps avec le lieu

Pour les raisons qui précèdent, le braconnage est un acte qui reconstitue pas à pas la forme, toujours incomplète, du territoire. Braconner, c'est empiéter sur le territoire de l'autre, ce qui signifie faire preuve de violence, à tout le moins de détermination. Mais le braconnage n'est pas que violence réelle ou larvée. Il caractérise, ne l'oublions pas, une nouvelle forme d'exploration du territoire. Dans cette perspective, nous devons reconnaître que le braconnage est un récit d'espace clandestin qui nous impose de passer inaperçus. Dans cette entreprise, le braconnage permet de créer de nouvelles formes de solidarité. Il donne aux sujets de l'exclusion un droit d'usage du sol légitime. Dans cette activité, la dépossession se voit peu à peu atténuée. La dépossession n'est jamais la privation totale. Bien sûr, on peut envisager légion d'expériences émotionnelles où la privation, l'absence de soins physiques (et

psychiques) sont choses communes. La dépossession n'est pas un vain mot : sans qu'il soit nécessaire de faire référence à des situations extrêmes où la vie est en péril, la dépossession est le lot quotidien des sujets de l'exclusion. À cette dépossession, la « réparation » permet de donner un sens à l'arpentage tactique du territoire. Elle n'est pas une (re)sacralisation du lieu. C'est au contraire un geste sensible qui consiste à reconnaître dans le territoire incarné les formes vives d'une relation affective à nos lieux de vie. La réparation, avec le sens très précis que lui octroie Melanie Klein, est à la fois un fantasme et un mécanisme de défense. Qu'il soit clair que la réparation territoriale ne correspond pas au bellicisme des vainqueurs qui désirent reconquérir un territoire envahi par des forces ennemies. Il reste que l'idée d'une « réparation territoriale » nous fait tiquer. Elle nous rappelle un discours guerrier de sinistre mémoire. Mon propos est différent. J'emploie cette expression car je veux mettre en relief que l'œkoumène n'est pas que la représentation abstraite de nos lieux habités.

Revenons encore une fois à l'exemple de Uashat pour illustrer notre propos. Les communautés blanches et innues se retrouvent isolées. Les frontières imaginaires entre la ville et la réserve apparaissent infranchissables. Ici, le territoire n'est pas qu'une fiction identitaire, l'objet d'une délibération rhétorique. Il est perçu, de manière ostentatoire, comme l'enjeu d'une rébellion, d'une résistance. C'est dire que le territoire semble souffrir, qu'il est meurtri par les antagonismes déclarés de ceux qui désirent se l'approprier. On s'étonnera sans doute de cet animisme affiché. Comment le territoire peut-il souffrir ? N'est-il pas qu'une matière brute tant qu'il n'est pas symbolisé par les interprètes que sont les habitants du territoire ? Dans les tactiques des braconniers de Uashat, le territoire est vivant, la « réparation » est une façon de faire corps avec l'œkoumène et de s'y identifier. Le braconnier ruse avec la cartographie officielle des lieux dits. Il séjourne là où il ne devrait pas se trouver. Les motifs de la conquête, de la maîtrise du sol ne correspondent pas à son activité. Le braconnier

tente avant tout de passer inaperçu. Il se confond avec le sol. Il ne respecte les frontières que de manière épisodique. À chaque fois qu'il s'aventure dans un espace interdit, le braconnier reconstitue, greffe après greffe, ce que pourrait être le territoire dans son entièreté. En ce sens, l'activité est profondément réparatrice. Elle recourt au modèle de l'adjonction, plus que de la soustraction. Le braconnier ne se satisfait pas de l'espace propre qui est représenté, pour les besoins de l'exercice, par la propriété privée. Le braconnier veut « tout » le territoire. Plus qu'un geste d'appropriation, il convient d'évoquer la figure d'une prise de possession tactique, à chaque fois renouvelée. Nos discours insistent d'abondance sur le caractère fragmentaire, inachevé de nos déambulations. Nous serions « de passage », « en transit », « en partance ». Mais l'attitude du braconnier est différente. Ses tactiques sont des feintes : il se doit de passer inaperçu, de se camoufler, et surtout de ne pas être pris ! Dans cette activité tactique, un dessein plus vaste est à l'ordre du jour : pas moins que d'être un propriétaire clandestin des lieux.