

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

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

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

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

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

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

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

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

Université de Montréal

Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire

par
Claudine Cyr

Département de Communication
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Doctorat
en Communication

Octobre, 2008

© Claudine Cyr, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire

présentée par :

Claudine Cyr

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Brian Massumi, président-rapporteur

Thierry Bardini, directeur de recherche

Martin Allor, membre du jury

Jean-François Côté, examinateur externe

(à venir), représentant du doyen de la FES

Résumé

L'Amérique a toujours été inventée, écrite, vécue, nommée, projetée à travers une multiplicité de voix et de visions qui se rencontrent et se confrontent et qui la réinterprètent sans cesse. Cette thèse vise à comprendre la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique en tant que communauté en devenir. Lors des commémorations du 500^e anniversaire de l'Amérique, un ensemble de manifestations de célébration et de protestation ont donné lieu à un « drame social » et à une suspension de la norme « je découvre/je suis découvert », alors réitérée et transformée à travers de multiples performances d'un scénario original de l'Amérique. Cette thèse tient ainsi compte des diverses significations de l'Amérique, telles qu'elles apparaissent dans l'événement du 500^e, et de leur place et leur effectivité au sein de l'expérience américaine. Elle vise à formuler une nouvelle approche pour penser l'Amérique qui puisse rendre compte de la tension fondamentale entre l'unité et le multiple qui la composent. En produisant une cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire, cette thèse explore les voies permettant d'éclairer *ce tout* qu'on nomme Amérique sans chercher à en contenir le sens, mais plutôt en mettant au jour ce qui participe justement de la (trans)formation et de la communication (la transmission, la circulation et l'appropriation) du sens de l'Amérique. Cette cartographie événementielle propose une approche et une méthode d'analyse qui ne réifient pas l'expérience américaine, mais qui permettent plutôt d'en faire la base d'une réflexion théorique. Elle se veut donc une démarche permettant de saisir l'Amérique comme une réalité qui fait l'objet de définitions, d'identifications et de projections qui font partie de l'expérience américaine, recouvrent des rapports de pouvoir et soulèvent des enjeux sociaux, identitaires et politiques.

Mots-clés : américanité, Autochtones, Colomb, commémorations, événement, histoire, hybridité culturelle, identités culturelles, mémoire, performance

Abstract

America has always been invented, written, lived, named, casted, through a multiplicity of voices and visions that come across and confront each other, and which continuously reinterpret it. This thesis aims at understanding the (trans)formation and communication of the meaning of the America as a becoming community. During the commemorations of the 500th anniversary of the America, a set of manifestations of celebration and protest gave rise to a « social drama » and to a suspension of the norm, « I discover/ I am discovered », then reiterated and transformed through multiple performances of an original script of the America. Thus, this thesis takes into account the diverse meanings related to the America in the way they appeared in the event of the 500th anniversary, and their place and effectiveness within the american experience. This thesis also aims at formulating a new approach that takes into consideration the fundamental tension between unity and multiplicity of the american experience. By producing an *evenemential* cartography of the America during its 500th anniversary, this thesis explores ways to shed light on this *whole* named America, not by trying to restrain its meaning but rather by finding what, precisely, participate of the (trans)formation and communication (transmission, circulation, and appropriation) of the meaning of America. This *evenemential* cartography proposes an approach and a method of analysis that do not reify the american experience, but rather allow it to be a basis for a theoretical reflection. It is meant to be an approach that allows to understand the America as a reality that is subjected to definitions, identifications, and projections that are all part of the american experience, and that cover power relationships and raise social, political and identity issues.

Keywords : americanity, Columbus, commemorations, cultural hybridity, event, history, Indigenous peoples, cultural identities, memory, performance

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract	iv
Liste des figures	ix
Introduction.....	1
CHAPITRE 1 Portrait de l'Amérique au moment de la commémoration de son 500 ^e anniversaire.....	9
Plus qu'un objet découvert. L'Amérique comme un <i>tout</i> nommé et inventé.....	12
L'Amérique comme un <i>tout</i> vécu	15
<i>L'être américain</i>	18
<i>L'Amérique des inégalités</i>	20
<i>Un vote pour l'avenir</i>	21
<i>Les premiers Américains</i>	23
<i>Les dieux américains</i>	25
<i>À la frontière de l'avenir</i>	27
L'Amérique comme un <i>tout</i> représenté, projeté et conceptualisé.....	31
L'américanité et le 500 ^e de l'Amérique : de la toile de fond à l'avant-scène.....	40
CHAPITRE 2 Le 500 ^e de l'Amérique : un anniversaire problématique.....	42
1992 : fin de l'Histoire et postmodernité	42
L'ère des commémorations.....	48
Les commémorations du 500 ^e : un non-événement ?.....	51
Des commémorations comme non-événement à l'événement du 500 ^e	59
L'événement	61
Histoire et mémoire dans une perspective événementielle	64
Une pensée de la Relation.....	73
L'Amérique dans une tension unité/multiplicité.....	76
CHAPITRE 3 L'Amérique en performance	79
La performance comme outil conceptuel.....	80

D'une épistémologie représentationnelle à une épistémologie performative	83
Le pouvoir de l'écriture dans l'histoire américaine	86
Les assises de la « découverte » de l'Amérique : entre le mythique et le médiatique ..	90
Critique de l'historiographie américaine	94
Renouveler la critique.....	97
Le scénario original de l'Amérique	101
La performativité du scénario original.....	103
De la performance du scénario.....	110
Les performances du scénario sont multiperspectives et « perspeticides »	114
Le scénario original et le « drame social » de l'Amérique	120
CHAPITRE 4 Prélude à l'événement du 500 ^e . L'Amérique : une production plus que centenaire	123
Amérique <i>prise 4</i> : 1892, ou la performance de l' <i>Amérique-racine</i> de Christophe Colomb	123
De la civilisation en Amérique.....	126
Le 4 ^e centenaire de l'Amérique et <i>The World Columbian Exposition</i> de Chicago.....	131
Christophe Colomb le héros, entre rupture et continuité	137
Colomb, héros national, se <i>démultiplie</i>	141
L' <i>Américain</i> : un nouveau personnage dans le scénario original de l'Amérique ?	144
Amérique <i>prise 4^{1/2}</i> : 1929, ou la performance de l' <i>Amérique-équivoque</i> de Christophe Colomb.....	147
CHAPITRE 5 Vers une cartographie événementielle.....	151
Premiers pas sur une carte (encore à faire)	151
Une <i>Archive</i> du 500 ^e	166
Les cas-exemplaires de la cartographie événementielle	169
Petit guide de navigation dans l'événement du 500 ^e	173
CHAPITRE 6 Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500 ^e anniversaire	177
Amérique <i>prise 5</i> : <i>Now Playing Everywhere</i>	177

Anticipation du 500 ^e	177
Le jour « J » des commémorations du 500 ^e	181
L'événement du 500 ^e : une seule scène pour le multiple du <i>Tout Amérique</i>	183
Le « Nous » et le « Eux » dans un face-à-face tendu	187
Le médiatique dans l'événement du 500 ^e	192
Le « drame social » de l'Amérique	198
<i>Logo for America</i>	201
Amérique en performance : espace hétérogène de relations	205
Performativité d'une communauté américaine virtuelle	208
Une perspective continentale. Les Marches de résistance autochtone, noire et populaire	211
Un espace public américain ?	217
<i>L'Amérique en cage</i>	219
Performer l' <i>autre</i> de l'Amérique	219
Le fantasme du public de la cage	222
Déterritorialiser le 500 ^e de l'Amérique dans la discontinuité neutralisante	225
Le <i>politically correct</i> dans l'événement du 500 ^e	232
Déterritorialiser le 500 ^e de l'Amérique dans la continuité autoritaire	234
<i>Royal vs Sale</i>	242
Colomb et sa conquête du paradis	243
Tout ce qui vient avec 1492	245
Positions extrêmes : tout condamner, tout justifier	247
<i>On ne peut rien contre l'histoire</i>	248
En quête de la <i>vérité</i> de l'Amérique	252
Le multiple dans l'histoire ou l'histoire multiperspective	255
<i>¡Todos al Zócalo de México!</i>	261
Un Zócalo polyphonique	263
Être visible dans l'événement du 500 ^e	266

Performer à « armes inégales »	270
Les 500 ans de l'Amérique. Entre le monumental et l'éphémère	272
Symboliser et personnifier l'Amérique	277
Le <i>public</i> du 500 ^e	279
<i>Colomb ou la parade d'un héros contesté</i>	283
Colomb sur le front des conflits ethniques	286
Colomb, symbole-éponge	292
Le multiple et le multiculturalisme de l'expérience américaine	295
Les performances identitaires nationales dans la perspective continentale	300
<i>Les spectres de l'Amérique</i>	302
Les films du 500 ^e	302
Entre les pro-500 ^e et les anti-500 ^e	307
Spectres, fantômes et visions	310
Les personnages du 500 ^e : entre histoire et projection	312
Des personnages entre apparences et appartenances	318
Tension performative entre les acteurs et les personnages du 500 ^e	321
Conclusion	326
Retour sur le projet de cartographie	326
Retour sur les cas-exemplaires et l'événement du 500 ^e	330
L'Amérique en devenir, le devenir de l'Amérique	334
Bibliographie	345

Liste des figures

Figure 1. Carte de Waldseemüller, 1507.....	13
Figure 2. Détail de la carte de Waldseemüller.....	13
Figure 3. Axe ou séquence de base du scénario original de l'Amérique.....	102
Figure 4. Schéma de la performance du scénario original de l'Amérique.....	113
Figure 5. Publicité pour le village d'Esquimaux de l'Exposition universelle de Chicago.....	134
Figure 6. Sitting Bull et Buffalo Bill.....	136
Figure 7. Carte postale, souvenir officiel de l'Exposition du 400 ^e anniversaire.....	140
Figure 8. L'arbre généalogique de Colomb.....	141
Figure 9. Le monument de Philadelphie.....	177
Figure 10 Le monument de Philadelphie.....	177
Figure 11. Protestation à San Francisco, oct. 1992.....	184
Figure 12. Reconstitution en 1989 de la « découverte » de Colomb.....	184
Figure 13. Montage photo de <i>La Jornada</i> : un groupe d'« anti »-500 ^e et un groupe de « pro »-500 ^e	193
Figure 14. Caricature de <i>La Jornada</i>	194
Figure 15. <i>Logo for America</i> . Séquence 1.....	201
Figure 16. <i>Logo for America</i> . Séquence 2.....	201
Figure 17. <i>Logo for America</i> . Séquence 3.....	201
Figure 18. <i>Logo for America</i> . Séquence 4.....	201
Figure 19. <i>Logo for America</i> . Séquence 5.....	202
Figure 20. Caricature d'un idéo-pictogramme aztèque.....	212
Figure 21 Caricature de traces de pas de la Marche de la dignité autochtone.....	212
Figure 22. TLC = muerte.....	216
Figure 23. Les spectateurs peuvent se faire photographier avec le couple dans la cage.....	219
Figure 24. Munie de gants, une « préposée » nourrit le couple dans la cage.....	221
Figure 25. L'interaction entre le public et le couple dans la cage.....	223
Figure 26. « Deux visions du monde », dans l'exposition du Musée de la civilisation de Québec.....	230
Figure 27. Vue de face du <i>Faro a Colón</i>	236
Figure 28. Mausolée de Christophe Colomb.....	236
Figure 29. Perspective à l'intérieur du <i>Faro a Colón</i>	241
Figure 30. Le monument d'Antón de Montesino, non loin du <i>Faro a Colón</i>	241
Figure 31. Couverture du livre de Robert Royal.....	242
Figure 32. Couverture du livre de Kirkpatrick Sale.....	242
Figure 33. Le Zócalo de México, D. F.....	263

Figure 34. Déboulonnement de Mazariegos	274
Figure 35. En 1994, Mazariegos n'avait pas encore été remis sur son piédestal.....	274
Figure 36. La statue d'Antonio de Mendoza, après son déboulonnement à Morelia	275
Figure 37. La Glorieta de Colón, à México	276
Figure 38. Après avoir reçu de nombreux projectiles, Colomb est coiffé d'un bonnet cornu	276
Figure 39. Colomb associé à Hitler, lors d'une manifestation	279
Figure 40. American Indian Movement dans le site de la TCDA	285
Figure 41. Marche de protestation à San Francisco, le 11 octobre 1992.....	288
Figure 42. Affiche du film <i>Christopher Columbus, The Discovery</i>	302
Figure 43. Le personnage de Francisco Vásquez de Coronado dans le film de Craig Baldwin	303
Figure 44. Une scène de <i>Columbus on Trial</i> , qui fait	305
Figure 45. Une scène du film <i>Christopher Columbus</i> , de 1949	315
Figure 46. Une scène du film <i>1492, the Conquest of Paradise</i> , de 1992	315
Figure 47. Affiche de la version française de <i>1492, the Conquest of Paradise</i>	317
Figure 48. Corps nus et peints dans <i>Cabeza de Vaca</i>	319
Figure 49. Corps en gros plan dans <i>Cabeza de Vaca</i>	319
Figure 50. Corps peint dans <i>Cabeza de Vaca</i>	319
Figure 51. Rigoberta Menchú, lors d'un de ses nombreux discours	322
Figure 52. La statue de Colomb dans la ville de México, le 12 octobre 2007.....	338
Figure 53. Déboulonnement de la statue de Colomb, à Caracas	339
Figure 54. En 2006, à Caracas, le piédestal sans la statue de Colomb	339
Figure 55. Arrestation en 2007, à Denver, de Russell Means	340

À mes filleuls, Louis et Eloïc

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, Thierry Bardini, pour sa grande générosité de temps et d'idées, pour son ouverture d'esprit, lorsque cette thèse m'a amenée hors des sentiers battus, et pour ses interventions toujours consciencieuses et respectueuses de ma démarche. Je tiens aussi à remercier mes collègues, mes amis et ma famille pour leur patience et leur soutien indéfectible. Un merci particulier à Serge Paquin pour la révision de ma thèse. Enfin, je tiens à remercier tout spécialement ma mère qui a été ma fidèle compagne de route et qui, dans les beaux moments de ce parcours, mais aussi dans les plus difficiles, a su trouver les mots et les gestes pour m'encourager et pour m'aider à mener à terme cette thèse.

Introduction

« L'Amérique en tant que lieu géographique, en tant que continent, a été le décor d'une rencontre, d'un choc, d'une déflagration, d'une conflagration, d'un mélange, d'une fusion, d'une confusion, d'une diffusion, d'une infusion, d'une refusion, d'un flux et d'un reflet de populations et de cultures très diverses » (Guerrero, 1994, p. 97). Dans le *Discours sauvage* de J. M. Briceño Guerrero, ainsi se manifeste de façon inaltérable l'Amérique depuis son origine. En Amérique, « eux, les autres, c'est nous. Nous sommes *nous* et *autres* » (Guerrero, 1994, p. 12). Dans ce sens, Guerrero demande de reconnaître l'Amérique comme un *tout*, sans pour cela l'uniformiser, sans faire disparaître sa diversité, sans comprimer son hétérogénéité. Est-ce possible ? Quel est ce *tout* qui prendrait forme dans le divers qui le compose ?

Plusieurs, avant et après Briceño Guerrero, ont plongé dans les méandres de l'Amérique, l'ont explorée, parcourue, nommée, dessinée, imaginée, interrogée. Le poète-géographe Jean Morisset est un de ceux-là. Il a parcouru l'Amérique des terres du Grand Nord à l'Amazonie, en passant par Haïti et le Midwest. Il en a gardé une langue qui raconte l'Amérique-Inuit, la Métis-Amérique, la Franco-Amérique... Une Amérique aux parcours, aux visages et aux sonorités multiples, une Amérique mé-tissée serré mais dont les mailles ouvrent toujours un nouveau bout de chemin à parcourir.

j'ai rencontré un jour un esquimau
aux dents usées par le sourire
qui disait s'appeler *cristoriapik colombouk*
c'est un pasteur morave d'origine catholique
ou un viking catholique d'origine morse
qui l'avait baptisé ainsi
peu après qu'il eut abandonné
son iceberg-caravelle et son oumiak-sixtine
aux quatre vents de la banquise

j'ai rencontré un jour un esquimau
au sourire usé par le rhum overproof
qui disait s'appeler *amérigok vespousik*
c'est un nom bien étrange

qu'il tenait de érik éleiffson groëlande
 qui avait depuis longtemps
 prévu l'arrivée de la découverte
 par l'odeur de la mousse rouge
 sur la chevelure des glaces

j'ai rencontré un jour le grand découvreur
 des terres sans peur ni reproches
 qui s'était mis prestement à crier
 « terre ! terre ! me voilà !
 attends-moi encore un peu »

mais voilà que la terre-glace se mit à bouger
 et le découvreur à fondre en larmes
 « comment découvrir une Amérique
 qui se met aussitôt à donner de la bande
 et à fuir le nouveau-monde à pleines voiles
 en riant par la cale jusqu'à la mer des sargasses ? »

Le grand rire de l'Amadjouak. Voyage sous la charte de la découverte (extrait).

Jean Morisset, 1992.

Dans ce grand rire de l'Amadjouak, dans la géopoétique de Morisset ou dans le métissage culturel de Guerrero, il y aurait donc une Amérique depuis longtemps déjà là mais toujours en train de se faire ; une Amérique qui prend forme et sens autant au gré des frontières qui la dessinent que du mouvement des personnes, des idées, des mots qui la composent.

J'ai aussi entrepris, à ma façon, de parcourir et de retracer le sens de l'Amérique, le sens comme les directions qu'elle emprunte et les chemins dont elle déjà est traversée ; le sens comme ce qu'elle signifie, ce qu'elle évoque, ce qu'elle représente. Ce parcours a débuté en février 2000, lorsque j'ai commencé à travailler avec un groupe de chercheurs qui s'intéressaient à l'américanité du Québec et à l'intégration économique des Amériques. Nous étions à la veille du fameux Sommet des Amériques de Québec. Le regroupement, qui

prendra le nom de Gira, pour Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques, venait alors d'effectuer un sondage sur l'identité québécoise et sur l'américanité de cette identité (qui avait interrogé les Québécois sur leurs pratiques culturelles, leurs perceptions de l'intégration continentale, des États-Unis, etc.). Il est ressorti de ce sondage un sentiment d'appartenance continentale plus large que la seule identification aux États-Unis ou qu'un simple processus d'américanisation, c'est-à-dire une assimilation des valeurs, de la culture et du mode de vie états-uniens. Conséquemment, le Gira s'est donné pour tâche de mettre à jour et de renouveler le concept d'américanité québécoise. Il a alors fallu procéder à un changement de perspective en passant d'un questionnement sur l'identité du Québec comme possiblement lié au continent américain à un questionnement sur ce continent américain dont le Québec fait partie. À ce stade, il fallait donc trouver des gens ailleurs en Amérique avec qui discuter de cette question et jeter les bases de cette nouvelle réflexion.

Une rencontre avec un sociologue vénézuélien, Daniel Mato, allait s'avérer déterminante pour la suite des choses. Au cours d'une discussion tenue dans une langue hybride, où chacun faisait l'effort, avec des moyens limités, de ne pas se laisser entraîner vers l'« anglais universel », nous nous sommes vite retrouvés *lost in translation* ! Nous nous sommes perdus parce que nous traduisions simplement et naïvement le mot américanité par *americanidad* et que, à un moment, nous nous sommes aperçus que nous ne parlions pas tout à fait de la même chose. L'*americanidad* en Amérique latine espagnole ne correspondait pas exactement à l'américanité au Québec. Il y avait toutefois beaucoup en commun dans nos deux définitions. Cette discussion fut donc révélatrice de l'importance des différences et des similarités caractérisant l'interprétation de notre appartenance continentale et de ce qu'est l'Amérique, et, surtout, de l'importance d'en tenir compte, d'en faire en quelque sorte l'objet de réflexion du Gira.

Cette « base épistémologique », sur laquelle s'est mis en branle le projet du Gira, tel qu'il se poursuit encore aujourd'hui, a nécessité aussi une réflexion sur notre façon de travailler. Pour développer un questionnement commun à l'échelle du continent sur ce

qu'est et ce que signifie l'Amérique en matière de pratiques culturelles, de mouvements sociaux, d'identités, de frontières, de migrations, de citoyenneté, etc., et ce, avec des collègues mexicains, brésiliens, états-uniens, argentins, colombiens, il a fallu *provoquer* des rencontres. Il s'agissait alors d'expérimenter le plus systématiquement possible la rencontre de l'*autre*, autant dans sa différence nationale, linguistique, institutionnelle et disciplinaire. Le but est alors devenu celui d'alimenter, comme un *work in progress*, une problématique commune en croisant les provenances, les expériences, les sources ; une problématique qui demande à tous ceux qui y participent de « revisiter » constamment leurs propres travaux et projets de recherche, à la lumière de cette problématique en cours de formulation.

Mon projet de thèse a pris naissance dans ce contexte et au fil de ces rencontres. Entre ce qui se passe *sur le terrain*, ce que le poète raconte et imagine, ce que le chercheur conceptualise, qu'est-ce que l'Amérique ? Comment concevoir l'expérience américaine, en rendre compte, et saisir, en amont ou en aval, cette Amérique qui est en même temps un *tout* et une irréductible diversité ? Ce qu'on avait l'habitude d'appeler les Amériques, par usage et pour marquer la différence avec l'Amérique états-unienne, ou pour noter l'idée d'une diversité continentale, est devenu, dans mon parcours, *une* Amérique problématique. À partir de ce questionnement, mon projet de thèse a pris la forme d'une exploration à la fois théorique, épistémologique et méthodologique visant à formuler et à expérimenter une nouvelle approche pour faire de cette Amérique à la fois un *objet* et un *contexte* de réflexion. À cet égard, mon but était de tenir compte le plus possible du *lieu* (géographique, théorique, politique) à partir duquel je formulais mon questionnement. Dès lors, j'ai considéré l'Amérique non seulement comme l'*objet* à observer, mais aussi comme l'*ancrage* à partir duquel penser.

Au cours de cette exploration, j'ai eu deux ports d'attache hors Québec, soit le Mexique et le Brésil, où je suis allée à quelques reprises, notamment dans le cadre d'activités menées avec le Gira. Ils sont devenus deux points d'observation et de rencontres supplémentaires, très différents l'un de l'autre, qui m'ont permis d'avoir accès à des

perspectives diversifiées, ne serait-ce que sur cette idée d'une Amérique latine qui, vue du Nord, se réduit trop souvent à l'*autre* Amérique : l'Amérique économiquement pauvre, l'Amérique politiquement instable, l'Amérique où *la* révolution est encore possible, l'Amérique où il fait bon danser pour oublier les affres du destin. Ces séjours mexicains et brésiliens, ainsi que la rencontre, ici, avec des collègues d'ailleurs en Amérique, m'ont permis d'explorer le *lieu de l'autre*, l'espace de la différence, comme le dira Michel de Certeau, quelque part dans les lignes de cette thèse.

Cette exploration, faite de rencontres, de voyages, de questions sans réponse, de lectures et de bouts d'écriture, m'a souvent fait perdre et retrouver ailleurs mes « repères ». Elle a été ponctuée de *déplacements* théoriques et méthodologiques. Il a été quelques fois ardu de retrouver des repères, car l'Amérique est toute en nuances dans ses extrêmes, au point de donner l'impression parfois que ce bout d'espace-temps est à ce point hachuré, décousu et rapiécé qu'il n'en est finalement pas un. Mais qu'à cela ne tienne. Le sang est trop mêlé, les maisons trop rapprochées, les envies et les ennemis trop les mêmes, les autoroutes trop longues, les frontières trop poreuses, l'Amérique *existe* bel et bien. Plus encore, en 1992, elle fêtait ses 500 ans d'existence. *Happy birthday to you!* Chère Amérique, c'est à ton tour de te laisser parler de... de quoi au juste ? Cette commémoration devait (ré)affirmer la *découverte* et l'*existence* d'une Amérique vieille de 500 ans. L'avait-elle fait ? Et comment ? Ce repère historique de la commémoration est devenu ma *porte d'entrée* pour plonger au cœur de l'expérience américaine et apercevoir l'unité derrière la diversité et, vice-versa, la diversité derrière l'unité. J'avais cependant un très vague souvenir de ce 500^e anniversaire en 1992. S'était-il passé quelque chose de marquant ? Et pour qui ? Il me fallait donc alors continuer l'exploration en retournant aussi dans le temps. À défaut de souvenirs clairs, j'ai alors commencé à retracer, à partir de bribes d'information, de quoi retournait cette commémoration du 500^e de l'Amérique, qui y avait participé, qui s'était senti interpellé et pourquoi.

En fait, le 500^e est plus qu'une *porte d'entrée*. Il est une façon de saisir l'Amérique en action, de saisir les manifestations contemporaines de son origine sans cesse réitérée. Les commémorations du 500^e ont donné lieu à un événement où il est possible de saisir les performances d'un scénario original de l'Amérique, au sein desquelles se (trans)forme et se communique son sens. La cartographie événementielle de l'Amérique s'est donc concrétisée dans cette perspective, comme objet et forme de ma thèse. Ainsi, cette cartographie est tracée et lue à partir de l'événement du 500^e qui met en relation non linéaire le passé, le présent et l'avenir de l'Amérique et qui permet de saisir, dans un même espace-temps, la rencontre de diverses significations accordées à l'Amérique.

La cartographie événementielle que je présente vise à mettre en œuvre une approche et une méthode permettant de faire *apparaître*, de parcourir et de conceptualiser l'Amérique en l'appréhendant en même temps dans son unité et sa multiplicité constitutives. Elle s'appuie sur l'idée, mise de l'avant par Jesús Martín-Barbero, mais aussi défendue par d'autres penseurs américains, comme Néstor García Canclini, qu'il ne peut y avoir une seule voie pour comprendre l'unité, qui est en fait une multiplicité de processus fortement articulés entre eux mais régis par des logiques diverses et des temporalités différentes (Martín-Barbero, 2002). La cartographie contient ainsi plusieurs trajectoires et potentialités de trajectoires de sens. Elle n'est pas seulement une représentation d'un territoire déjà là, des frontières qui le dessinent et le déterminent. Elle est aussi une construction d'images des relations et des entrecroisements qui la constituent. Comme l'explique Martín-Barbero dans son ouvrage intitulé *Oficio de cartógrafo*, le rôle de la cartographie doit permettre de « hacer pensable un *todo* que ni sobrevuele la quebradiza

realidad de lo social ni la vacié de las tensiones que la desgarran y la movilizan »¹ (2002, p. 15)².

Dans ce sens, la cartographie que je propose est un mode de déplacement et d'interprétation au cœur de l'expérience américaine. La thèse présente donc à la fois, et de façon également importante, la démarche exploratoire de la cartographie et les résultats de celle-ci. Elle comporte deux grandes parties, soit une partie traditionnellement « linéaire » dans son argumentation, qui problématise l'Amérique et son 500^e anniversaire, et une partie présentant la cartographie en tant que telle, c'est-à-dire la méthode pour la produire et l'analyse de l'événement du 500^e qui lui donne forme. Les deux parties sont liées par un « prélude à l'événement du 500^e » qui sert de pivot en présentant ce qui précède et ce qui constitue en même temps le début de l'événement du 500^e. L'organisation de la thèse est donc déterminée non pas en fonction d'un équilibre quantitatif et qualitatif de tous les chapitres, mais plutôt en fonction d'un fil conducteur et d'une cohérence entre les différentes étapes de la production de la cartographie événementielle.

La thèse s'ouvre par un chapitre qui pose les balises permettant le repérage de ce qui dessine les *contours* du *Tout* Amérique et de ce qui en forme le *contenu*. Le portrait de l'Amérique, au moment de commémorer son cinquième centenaire, problématise, au-delà des évidences d'un espace géographique et géopolitique vu de l'extérieur, l'Amérique comme un *tout* à la fois vécu, nommé et représenté. Le second chapitre remet en question, quant à lui, quelques évidences relatives au rôle de la mémoire et de l'histoire dans

¹ Trad. : « rendre pensable un *tout* qui ni ne survole la réalité fracturée du social, ni ne la vide des tensions qui la déchirent et la mobilisent ».

² Je tiens à préciser ici que j'ai tenu à conserver dans le corps du texte toutes les citations dans leur langue originale, afin de rendre compte de la diversité et de l'*altérité* linguistiques qui se manifestent dès lors qu'on plonge dans l'expérience américaine. La présence dans ma thèse de plusieurs langues, provenant autant des « documents » que j'ai recueillis pour retracer l'événement du 500^e que des ouvrages théoriques que j'ai consultés, exprime à sa façon la multiplicité du *Tout* Amérique, tout en étant un moyen de montrer que ma thèse participe, elle aussi, de l'expérience américaine. J'ai cependant pris soin de traduire les extraits en espagnol. Pour ne pas alourdir le texte, les traductions sont insérées dans des notes de bas de page.

l'actualité de l'Amérique de 1992 en posant les commémorations du 500^e anniversaire comme un événement. Celui-ci permet d'envisager l'Amérique comme un *tout* en relation et de poser les fondements d'une analyse de l'Amérique en performance. Le passage, dans le troisième chapitre, à une épistémologie performative présente le cadre d'analyse et les outils conceptuels qui serviront à saisir l'Amérique en train de se faire à travers les performances de son scénario original, entendu comme paradigme à partir duquel peut se produire, se transformer et se transmettre son sens. Le chapitre suivant, constitué comme un prélude à l'événement du 500^e, présente cette Amérique en train de se faire par un retour dans le passé, d'une part au moment de son quatrième centenaire, seul anniversaire ayant précédé le 500^e qui a été souligné et célébré à l'échelle continentale, et d'autre part dans une illustration de la période de l'entre-deux centennaires. La seconde partie de la thèse revient plus spécifiquement à l'événement du 500^e et à la cartographie. Le cinquième chapitre présente donc la méthode utilisée pour aborder concrètement la diversité et la simultanéité des manifestations ayant eu cours dans le cadre des commémorations, ainsi que la façon de *circuler* dans l'événement en produisant la cartographie à partir de cas-exemplaires. Enfin, le sixième chapitre constitue la cartographie à proprement parler. Sept cas-exemplaires articulent des faits avec des questionnements à la fois liés à l'événement du 500^e comme performance du scénario original et comme « drame social » de l'Amérique, et liés au *Tout* Amérique problématisé dans la première partie de la thèse.

Ce chapitre de la cartographie pourrait être lu autrement que de façon linéaire, et c'est pourquoi il contient des hyperliens indiquant d'autres lectures possibles. Cette cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire a pour but d'être lue et utilisée comme un repère plutôt que comme une transposition complète (théorique) de la réalité « Amérique ». Elle n'a pas pour objectif de chercher des réponses à des problématiques spécifiques de l'expérience américaine. Elle vise plutôt à situer et à (re)formuler des questions, ainsi qu'à en faire émerger de nouvelles.

CHAPITRE 1

Portrait de l'Amérique au moment de la commémoration de son 500^e anniversaire

Le 500^e anniversaire de l'Amérique « [...] constituera, sans doute, un des plus grands événements médiatiques de la fin du siècle ». Ce propos, recueilli dans le dossier de présentation de la série documentaire *Amériques 500. À la redécouverte du Nouveau Monde*³, est une des nombreuses anticipations de ce qu'allait être le « 500^e anniversaire de la découverte de l'Amérique ». Tel est en effet un des noms qu'a portés cette commémoration initiée par l'Espagne au tout début des années 1980. Après plusieurs débats au sein des commissions commémoratives nationales, l'UNESCO décrète que le nom officiel des commémorations de 1992 sera celui du « 500^e anniversaire de la rencontre de deux mondes ». Cette *rencontre* a d'abord été suggérée par l'historien et anthropologue Miguel León-Portilla⁴, alors représentant de la commission mexicaine, car elle offrait, selon lui, « la possibilité de la réflexion sur les événements et leur influence actuelle, aussi bien dans ce que l'on considère comme leurs côtés exécrationnels et mauvais que dans leurs aspects positifs désormais inhérents à l'existence de l'Amérique et de ses habitants » (León-Portilla, 1992, p. 22). Or, cette idée de rencontre se voulant réconciliatrice n'a pas permis d'atteindre un quelconque consensus. Au contraire, très tôt, de nombreux conflits allaient naître de ce cinquième centenaire, autant dans les commissions commémoratives que dans le grand public. Certains se doutaient par ailleurs que l'annonce des festivités se révélerait être le début de luttes et de débats entre ceux qui s'apprêtaient à célébrer et ceux qui s'apprêtaient à honnir ce 500^e anniversaire de l'Amérique. Ainsi, comme le signalait León-Portilla à l'époque, « [...] bon nombre de descendants autochtones du Nouveau Monde, des

³ Diffusée en 1992 à la télévision de Radio-Canada, à l'occasion des commémorations du 500^e anniversaire de l'Amérique. Idée originale de Max Cacopardo, Pierre Dupont et Claude Lortie, la série a été réalisée par Claude Lortie et German Gutierrez.

⁴ En plus d'être un membre de la commission commémorative mexicaine, Miguel León-Portilla a aussi été un commentateur important des commémorations, d'où les fréquentes références à ses réflexions dans ce chapitre.

hommes et des femmes originaires d'Afrique, des juifs, des musulmans et bien d'autres, sont déjà entrés dans le débat et la lutte » (1992, p. 18).

Les commémorations du 500^e ont en effet donné lieu à des célébrations mais aussi à des critiques et à des contestations, bref, comme nous le verrons, elles ont mis en scène diverses interprétations, diverses « versions des faits » et prises de position face à l'histoire de l'Amérique. Ces Autochtones, descendants d'esclaves africains, Juifs, Musulmans et bien d'autres, étaient tous concernés, d'une façon ou d'une autre, par des faits survenus en 1492 ou par des faits consécutifs à cette date. Tous ne voyaient cependant pas pourquoi on voulait célébrer cette date ou comment ils devaient « faire partie » des commémorations du cinquième centenaire. Nombreux sont ceux qui ont simplement rejeté l'idée de célébrer quoi que ce soit. En fait, dès le départ, l'idée même d'une commémoration a été problématique puisque personne n'a su s'entendre sur ce qu'on souhaitait commémorer exactement : une découverte, un exploit technologique, une conquête, un génocide, etc. Les Autochtones du continent américain, s'ils devaient marquer quelque chose en 1992, c'était, pour la grande majorité d'entre eux, leur opposition à toute célébration d'une soi-disant découverte de l'Amérique. Leurs « versions des faits » ne s'accordaient en aucun cas avec celle instituée par l'Espagne, ni tout à fait non plus avec celle de la « rencontre » offerte par l'UNESCO. Les commémorations du 500^e anniversaire allaient donc mettre au jour une origine de l'Amérique équivoque et problématique.

Est-ce à cause de l'importance historique accordée au 12 octobre 1492 ou est-ce à cause des conflits d'interprétation de l'histoire (ou encore des deux) que plusieurs ont cru, à l'instar de la série documentaire *Amériques 500*, que le cinquième centenaire de l'Amérique serait un des plus grands événements commémoratifs et médiatiques de la fin du vingtième siècle ? Difficile de savoir ce que l'on souhaitait exactement avec le succès de ce 500^e et de savoir qui souhaitait quoi au juste. Par ailleurs, ces commémorations ont-elles été un succès ? Il s'agissait peut-être plus d'un souhait que d'une affirmation, finalement. En fait, il est difficile d'en mesurer le succès ou l'échec puisqu'il faudrait d'abord

déterminer et s'entendre sur ce qui constitue un succès ou un échec dans le cas de telles commémorations. À la rigueur, si celles-ci s'étaient limitées à l'Espagne et à son Exposition de Séville, il aurait été possible de compter le nombre de visiteurs, de jauger le taux de satisfaction, d'estimer les retombées économiques, etc. (si telle est la définition qu'on accepte du succès). Or les commémorations du 500^e ne se limitaient pas à une entreprise nationale en territoire espagnol. De plus, l'ambiguïté quant à la signification à leur accorder dépassait largement les frontières de l'Espagne (et de l'Europe). De par leur thème, les activités organisées un peu partout sur la planète, les types de financement engagés⁵, etc., elles étaient plutôt d'envergure internationale, voire de transcendance globale, comme le suggère Emperatriz Arreaza Camero (2001).

Par ailleurs, bien que « la rencontre de deux mondes » ait été officiellement adoptée par les instances internationales, les activités et projets officiels réalisés en Europe et en Amérique démontrent clairement que c'est la perspective espagnole et eurocentriste d'une « découverte » de l'Amérique qui a dominé le 500^e malgré tout⁶. Or il était impossible que cette vision espagnole (et européenne de façon générale) de l'histoire demeure indemne une fois débarquée en territoire américain. Elle s'est bien sûr rendue mais, tout comme l'idée d'une « rencontre de deux mondes », celle de la « découverte » de l'Amérique allait connaître un destin plutôt tourmenté sur le continent au moment des commémorations. L'Amérique de 1992 ne pouvait d'aucune façon se limiter à un simple rôle d'*objet découvert*. Dans toute sa complexité, elle allait aussi devenir *sujet*, d'une façon ou d'une autre, dans ces commémorations.

⁵ Par exemple, l'Espagne a mis sur pied la fondation internationale *Spain 92* pour financer diverses activités, principalement aux États-Unis.

⁶ León-Portilla, qui a proposé l'idée de « rencontre », parlait cependant d'une rencontre entre le Vieux Monde et le Nouveau Monde, ce qui pose l'Europe comme préexistante et l'existence de l'Amérique comme dépendante de celle de l'Europe. La perspective eurocentriste ne disparaît donc pas.

Plus qu'un objet découvert. L'Amérique comme un *tout* nommé et inventé

Quelle est cette Amérique de 1992, vieille de 500 ans ? De quoi, de qui se compose-t-elle ? Quel passé l'a forgée ? Qui l'a nommée ? Quel avenir se dessine-t-elle ? Qui en transforme les contours et les frontières ? Par qui est-elle habitée, travaillée, explorée, abîmée ? De qui est-elle la maison, le rêve, la prison, l'espace à parcourir ? Quel est ce *tout* nommé, inventé, vécu et projeté ?

L'Amérique est une entité géologique et un espace géographique. D'une superficie de 42 millions de km², elle s'est formée sur des millions d'années et s'est peuplée il y a des centaines de milliers d'années. L'Amérique est un espace *habité* d'individus, d'histoires, d'expériences au monde et de significations particulières. Elle est aussi un espace symbolique qui a été inventé, créé et transformé.

Selon l'histoire officielle⁷ la plus largement admise, Christophe Colomb a *découvert* le continent américain le 12 octobre 1492 en croyant qu'il était enfin arrivé aux Indes, territoire qu'il souhaitait rejoindre par la voie de l'Ouest. Il était parti de l'Espagne le 3 août 1492. Il atteignit la terre ferme non pas sur le continent mais sur une des nombreuses îles des Caraïbes, probablement les Bahamas ou la République dominicaine. Cette île se nommait apparemment Guanahani, il la nomma San Salvador.

On estime généralement qu'Amerigo Vespucci a été celui qui a conçu comme un monde nouveau le territoire qu'il rencontra lorsqu'il atteignit les côtes du nord de l'actuel Brésil. D'ailleurs, son nom fut donné au continent par Martin Waldseemüller dans sa carte

⁷ À partir des définitions d'usage du dictionnaire, nous considérons ici que l'histoire officielle, de façon générale, est celle qui émane d'une ou d'autorités reconnues ou constituées, ou qui est donnée comme vraie par celles-ci.

du monde de 1507, où est inscrit pour la toute première fois le nom « America »⁸, soit un an après la mort de Colomb.



Figure 1. Carte de Waldseemüller, 1507



Figure 2. Détail de la carte de Waldseemüller

Cependant, dans sa version de 1513, le cartographe enlève le nom « America » et inscrit plutôt : « cette terre avec les îles voisines a été découverte par Colomb. » Longtemps, le nom « Amérique » n'est pas accepté et utilisé par tous, les Autochtones en premier lieu⁹. Jusqu'au XVIII^e siècle, les métropoles européennes, quant à elles, ne tiendront pas compte du nom et conserveront, comme en témoignent les cartes de l'époque, des appellations comme *Orbe Novo*, *Nouveau Monde*, *Indes* ou *Indes occidentales* (*West Indies*). Depuis sa première dénomination, ce continent a donc porté et porte encore plusieurs appellations, chacune chargée d'une vision, d'un point de vue particulier :

⁸ Ce nom s'applique alors à la partie méridionale du continent. Environ 125 ans seront nécessaires aux Européens avant de faire le tour du continent et de pouvoir le cartographier. Voir à ce sujet Verlinden (1992).

⁹ Plusieurs d'entre eux continueront à utiliser des noms tels qu'*Abya Yala* et *Turtle Island*. *Abya Yala* provient de la langue des Autochtones Cunas (du territoire de l'actuel Panama) et signifie « terre féconde » ou « terre dans sa pleine maturité ». Ce nom a été repris et largement diffusé depuis les années 1960 par les mouvements de résistance autochtone à l'échelle du continent. *Turtle Island* est la traduction anglaise d'un nom qu'on retrouve dans plusieurs langues autochtones de l'Amérique du Nord. L'Amérique du Nord est perchée sur le dos d'une immense tortue qui a offert sa carapace comme maison pour les animaux ne pouvant survivre dans l'eau. La signification de cette expression comprenant plusieurs variantes a été synthétisée et largement diffusée en 1974 dans le recueil de poésie *Turtle Island*, de Gary Snyder.

hémisphère Ouest (utilisée surtout en anglais : *Western Hemisphere*), les Amériques (latine, ibérique et anglo-saxonne ou du Nord, Centrale et du Sud) ou bien l'Amérique tout court, pouvant, à ce moment, renvoyer autant à l'ensemble du continent qu'aux États-Unis d'Amérique. Ces appellations ont plusieurs origines. Certaines proviennent d'un regard extérieur ou encore servent à situer ce territoire dans le monde. D'autres ont émergé de l'intérieur, dans un désir d'identification ou de distinction¹⁰. Enfin, nombre de ces appellations proviennent de temps anciens et, ayant laissé des traces sur le fil de l'histoire, resurgissent au gré du temps et du sens qu'on souhaite accorder à ce territoire.

Choisir de parler de l'*Amérique* ne signifie pas ici de nier d'autres conceptions ou représentations du continent antérieures à 1492 (ou plus précisément à 1507, date de la première apparition du nom « Amérique »). Au contraire, il s'agit de problématiser cette Amérique (à la fois réelle, symbolique, inventée) dont la conception est précisément au fondement des commémorations officielles de 1992. « Le continent américain est le seul de notre planète à avoir le privilège, ou peut-être le malheur, d'être soumis à une sorte de comptabilité d'"anniversaires" ou, disons plutôt, de "centenaires". L'origine de cette coutume lui est étrangère et elle est empreinte, il faut bien le dire, de perspectives de toute évidence « eurocentriques » (León-Portilla, 1992, p. 3). L'objet de notre réflexion est donc de problématiser l'Amérique ainsi conçue (comme célébrant ses 500 ans) et les conséquences d'une telle conception.

L'arrivée de Colomb et les premiers voyages d'Européens en Amérique ont ouvert la porte à ce qu'on appelle communément la Conquête du continent, et ce, dès le début du XVI^e siècle. Cette conquête a notamment permis d'asseoir une historiographie officielle de l'Amérique qui a, depuis, donné lieu à des jugements contradictoires et à des divergences irréductibles dans les interprétations du passé. Il est inévitable que l'histoire donne lieu à

¹⁰ Par exemple, Vicente Romero (1998) explique l'émergence du nominal « latin » pour désigner l'Amérique située au sud du rio Grande et son lien avec l'expansionnisme français et l'expansionnisme états-unien dans l'Amérique hispanique. L'expression « Amérique latine » a été utilisée la première fois par deux Américains, soit un Chilien et un Colombien, et non par des Français (Romero, 1998, p. 57).

des débats et à des conflits d'interprétation. Or, quand les débats sortent des cadres académiques et qu'ils débordent des cadres de la science et de l'écriture de l'histoire à proprement parler, comme ce fut le cas lors du cinquième centenaire, les conflits d'interprétation prennent une tout autre ampleur. Considérons tout de même ici l'historiographie officielle afin de dresser un schéma de l'histoire de l'Amérique (qui sera d'ailleurs remis en question au moment des commémorations) : l'Amérique est d'abord marquée par la Conquête européenne, puis par la colonisation et l'importation massive d'esclaves africains, par des mouvements d'indépendance politique et de rupture avec les métropoles européennes, par l'émergence et la consolidation de nouveaux États-nations, ensuite par des mouvements de migration régionaux et de grandes vagues d'immigration en provenance de partout dans le monde, et enfin par une hégémonie états-unienne sur l'ensemble du continent (site Internet du GIRA)¹¹. Ce schéma synthétique de l'histoire de l'Amérique, qui reviendra au fil de l'analyse, est une façon de considérer l'Amérique comme un *tout*, ne serait-ce qu'en tant que continent ayant sa propre histoire et étant distinct des autres continents. Bien qu'elle ait toujours pu et puisse encore être conçue comme un ensemble unitaire, l'Amérique, dans son acception courante aujourd'hui, renvoie cependant aussi à une diversité, à un ensemble de singularités difficilement concevable de façon homogène et qu'il est donc nécessaire de présenter maintenant.

L'Amérique comme un *tout* vécu

Il est important de comprendre qu'il existe une tension entre l'unité et la diversité de l'Amérique (à la fois des expériences qui y ont cours et des interprétations de ces expériences) dès lors qu'on la considère dans son ensemble, comme l'imposent les commémorations de son cinquième centenaire. L'Amérique des commémorations de 1992 s'annonce ainsi comme un *tout multiple*, avec toute la complexité que cela implique. Cependant, ses différences marquées et ses grandes disparités d'expériences ne peuvent se

¹¹ Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques. Voir la référence complète en bibliographie.

comprendre qu'à la lumière d'une unité fondamentale, à la fois toujours fragmentée et contestée mais toujours reconduite et effective. Il importe donc ici de s'attarder à dresser un portrait de cette Amérique de 1992, pour en arriver par la suite à se positionner à l'intersection du diachronique et du synchronique, où le passé, unifié dans une commémoration, rencontre le présent et l'avenir de l'Amérique, avec lesquels il produira ce que nous définirons comme l'*événement du 500^e* anniversaire de l'Amérique.

L'Amérique contemporaine est effectivement constituée d'expériences sociopolitiques et culturelles diverses. Par exemple, on y retrouve quatre langues officielles (français, espagnol, portugais, anglais)¹², de nombreuses langues autochtones et créoles ainsi que des langues issues de l'immigration, de multiples religions où dominant le catholicisme et le protestantisme, des régimes politiques allant de la démocratie parlementaire à la dictature militaire, d'importants écarts entre les niveaux de vie et des types de rapports et de reconnaissance très différents envers les populations autochtones, les immigrants, les femmes, etc. (site Internet du GIRA). Il serait difficile de dresser un portrait détaillé (économique, politique, ethnique, etc.) de toute l'Amérique, qui compte aujourd'hui 35 États-nations indépendants (ou 51 pays et territoires si on inclut les territoires non indépendants ou à statut spécial comme Puerto Rico) et qui englobe une population atteignant presque 900 millions d'habitants¹³.

Selon la série documentaire *Amériques 500*, mentionnée en début de chapitre, « aucun autre continent n'offre une aussi grande diversité humaine et géographique ». Cette série, qui offre un portrait de l'Amérique de 1992 organisé autour de six grands thèmes (les identités, la religion, les Autochtones, la démocratie, les inégalités sociales et les défis de l'avenir)¹⁴, peut donc nous servir ici de fil conducteur afin de tracer, quelque quinze ans

¹² Reconnues et utilisées par l'Organisation des États américains. Cependant, au niveau national, d'autres langues peuvent être reconnues comme officielles. C'est le cas par exemple d'Haïti, dont les langues officielles sont le français et le créole haïtien, et du Paraguay, avec l'espagnol et le guarani.

¹³ Selon les données du site www.populationdata.net. Consultation le 2 juillet 2007.

¹⁴ Un thème par émission, comportant chacune trois reportages.

plus tard, les grandes lignes de ce portrait américain. Il faut aborder cette série comme une vision parmi d'autres de ce qu'est l'Amérique, vision que l'on retrouvera, comme plusieurs autres, exprimée lors des commémorations du cinquième centenaire. Bien entendu, comme tout film ou série documentaire, *Amériques 500* n'est pas « neutre » et comporte un choix de perspective dont nous tenons compte, que ce soit le choix des thèmes, des reportages ou le choix de donner la parole à des « experts » expliquant les situations ou synthétisant les enjeux soulevés¹⁵. Cela dit, elle est particulièrement digne d'intérêt ici parce qu'elle nous permet de repérer des enjeux, des espoirs et des préoccupations que l'on retrouvera projetés à l'avant-scène de l'événement du 500^e. De plus, les multiples points de vue offerts par les personnages présentés sont autant de visions, d'interprétations et de significations accordées à l'Amérique dont nous retrouverons aussi des traces dans l'événement du 500^e.

D'entrée de jeu, la série montre très bien les difficultés que cette grande diversité apporte lorsqu'on veut la saisir comme un *tout* et elle aide à entrevoir du même coup les enjeux que cet état de fait a pu soulever et provoquer au moment de dire que, en 1992, l'Amérique est *une* et qu'elle a 500 ans. En fait, on y hésite à en parler comme d'un *tout*, d'où son titre « pluriel », *Amériques 500*, et la narration, oscillant constamment entre *une* Amérique et *des* Amériques. Même si l'idée d'*une* Amérique est soutenue par des thèmes ou des enjeux qu'ont en partage diverses personnes ou régions du continent, la diversité des expériences est flagrante, surtout entre l'Amérique du Nord et l'Amérique latine¹⁶. En fait, la série nous présente l'Amérique comme plurielle, mais elle invite en même temps à nous plonger « à travers la difficile capture de l'essence de l'identité américaine » (dossier de présentation, s. p.). Il existerait donc une *identité américaine* ? C'est en effet ce que

¹⁵ Ainsi, Jimmy Carter, Eduardo Galeano, John Kenneth Galbraith, Paul Theroux ou Adolfo Pérez Esquivel, pour ne nommer qu'eux, surplombent en quelque sorte la mosaïque des expériences américaines et semblent être mesure de recoller les morceaux et ainsi de faire émerger de la diversité une expérience commune, un passé et un avenir partagés, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de leur propre interprétation de l'Amérique.

¹⁶ Par souci de clarté, nous nous en tenons à l'usage courant de ces dénominations (latine, du Sud, du Nord, etc.). Nous les problématiserons si nécessaire.

soutient la série. La conclusion, présentée lors du dernier épisode, va dans le sens d'une seule Amérique, unie par son passé, son actualité et son avenir, mais dont l'identité reste à définir. Serait-ce là l'essence d'une *identité américaine*, d'être toujours à venir ou en devenir ? Laissons pour l'instant cette question en suspens, comme le fait d'ailleurs *Amériques 500*, et dressons ce portrait sommaire de l'Amérique de 1992, en reprenant et commentant les thèmes de la série.

L'être américain

« Depuis l'arrivée de Christophe Colomb et des Européens, le choc initial se répercute encore et l'être américain se redéfinit constamment », affirme la série en tout début de parcours. En effet, les *rencontres* initiales (entre Autochtones et Européens) et celles issues de l'esclavage et de l'immigration ont inévitablement mené à des transferts et à des mélanges biologiques et culturels. Elles ont permis l'émergence de nouvelles identités tout en en vouant d'autres à l'exclusion ou au danger de disparition par l'assimilation à une culture dominante (par exemple, les cultures autochtones par celle des Européens, les cultures nationales ou locales par la culture de masse états-unienne). En suivant l'écrivain Dany Laferrière dans les rues de Miami et au Krome North Service Processing Center, lieu « secret » de la ville où tous les réfugiés débarquent et où se vit le choc des cultures en attendant d'obtenir ou non le droit de (re)faire sa vie aux États-Unis, le documentaire montre que, si l'Amérique est effectivement un lieu de mélanges, elle est aussi un lieu d'isolement et d'exclusion.

Un peu partout sur le continent, les vagues d'immigration (des XIX^e et XX^e siècles) ont donné lieu à des politiques identitaires et d'intégration ainsi qu'à des problématiques de reconnaissance et d'appartenance bien différentes selon les cadres nationaux où elles ont abouti. Par exemple, le Brésil, comme les États-Unis, est un pays de forte immigration. La ville de São Paulo, comme nous l'explique le documentaire, a accueilli les premiers immigrants japonais dès 1910. Si la première génération a su préserver sa langue et ses

coutumes, au prix d'un certain isolement, la jeune génération actuelle, qui se sent complètement brésilienne, est en rupture complète avec les traditions. Nous pouvons ajouter que, avec son idéal d'une démocratie raciale, le Brésil a une grande force d'attraction, voire d'assimilation. Ses politiques d'intégration sont cependant différentes du *melting pot* états-unien, différentes du *mestizaje* comme celui qu'on retrouve au Mexique et différentes aussi de la mosaïque multiculturelle du Canada.

Ce multiculturalisme canadien semble faire rêver le poète mexicain Homero Aridjis, que l'on suit dans un reportage entre Calgary, Toronto et Montréal : « Cela me touche, dit-il, de savoir qu'on peut devenir citoyen des Amériques sans trahir ses origines. J'aime l'idée d'une Amérique ouverte sur les autres, où tous puissent s'affirmer. » Si au sein du multiculturalisme canadien il est possible d'affirmer ses origines (c'est-à-dire revendiquer des droits) en tant que minorité, et ce, que l'on soit un Autochtone des Premières Nations, un Pakistanais ou un Québécois, les fondements de la catégorie de minorité demeurent sujets à interprétation. Cela dit, sur le continent, les identités, qu'elles soient nationales ou minoritaires, sont construites, vécues et revendiquées à partir du sang et des origines ethniques, de la langue ou du territoire. Bien qu'elles se retrouvent souvent catégorisées à des fins de « gestion » de la diversité culturelle ou de politique, ces identités ne sont pas fixes et se transforment. De plus, la part de mélange, le « flou identitaire » et les appartenances multiples sont, surtout depuis le milieu du XX^e siècle, au cœur de la mise sur pied de politiques culturelles nationales. Ces questions de diversité culturelle touchent toutes les régions du continent, mais de façon différente. Par exemple, dans sa nouvelle Constitution adoptée en 1991, la Colombie a posé les cadres politiques et juridiques d'un État multiculturel, grandement influencés par les modèles du Canada et des États-Unis, ce qui a grandement affecté les modes de « négociations identitaires » traditionnels.

L'Amérique des inégalités

L'identité, les origines ethniques, la couleur de la peau ou la langue ont-elles un lien de causalité avec la situation économique et sociale des individus et des communautés sur le continent ? Certainement, quand on sait, par exemple, que partout en Amérique les communautés autochtones sont toujours parmi les plus pauvres. Les problèmes de pauvreté et d'inégalité sont toutefois trop complexes pour être ramenés au seul problème du racisme. « Les Amériques sont devenues une grande roue de fortune, rares sont ceux qui gagnent. C'est l'Amérique des exclus », annonce ce segment de la série. Ainsi, le documentaire nous introduit aux disparités économiques et sociales grandissantes sur l'ensemble du continent. On y affirme qu'il y aurait en 1992 environ sept millions d'enfants de la rue en Amérique (majoritairement dans les pays d'Amérique du Sud). Précisons qu'à l'époque des premières réalisations du Consensus de Washington (1989), beaucoup d'économies nationales sont largement dépendantes des exigences du FMI, de la Banque mondiale, de la Banque interaméricaine de développement ainsi que des investissements étrangers, ce qui réduit à presque rien les marges de manœuvre. Le manque de protection sociale et les inégalités dans la redistribution de la richesse ont notamment donné lieu à une croissance considérable des économies parallèles, comme celle des *hagglers* de la Jamaïque que nous présente le documentaire, constitués principalement de femmes qui marchandent et revendent des produits achetés à bas prix à Miami. Jusque dans les années 1970, le taux de croissance et de développement social en Jamaïque était bon. La chute des prix de la bauxite, dont dépendait largement son économie, a causé des dommages qui ont laissé des traces encore visibles quelque quinze ans plus tard.

Comme Kingston en Jamaïque, la ville de México compte énormément de vendeurs ambulants qui font partie d'une importante économie parallèle au Mexique. L'avenue Insurgentes, une des plus grandes rues du monde avec ses 60 km, traverse tout México. Dans le documentaire, elle est considérée comme le miroir des Amériques, l'axe qui en

symbolise les principaux contrastes. Cette avenue montre les démesures urbaines côtoyant l'exclusion sociale. Le territoire de l'Amérique latine est ainsi marqué par les traces de la pauvreté et des inégalités. Celles-ci sont intimement liées aux problèmes de propriété et de droit à la terre. Sans propriété de la terre, les populations rurales pauvres doivent se déplacer sans cesse pour survivre. Arrivés dans des villes telles Mexico ou São Paulo, les gens de la campagne ne réussissent pas toujours, loin de là, à améliorer leur sort. Il y a, aux dires du documentaire, une dualisation du continent de plus en plus marquée : « On parle aujourd'hui de deux Amériques, celle des riches et celles des pauvres ». Par exemple, à peine 10% de la population du Brésil accapare plus de 50% des revenus du pays, apprend-on dans l'épisode. Nous pouvons ajouter que cette dualisation est aussi bien visible entre une Amérique du Nord riche et une Amérique du Sud pauvre.

Un vote pour l'avenir

Malgré cette pauvreté et ces inégalités, « dans les Amériques, plus que jamais on parle de démocratie. Du Nord au Sud, tous réclament le droit à la parole », peut-on entendre en introduction de cet épisode. Or la différence Nord-Sud soulignée précédemment est aussi marquée lorsqu'il est question de démocratie. Est-ce qu'il y aurait un lien à faire entre le *bon* fonctionnement des systèmes démocratiques et la *bonne* répartition des richesses ? Le cas échéant, dans quel sens doit-on établir ce lien de cause à effet ?

Quoique les États-Unis soient considérés comme le berceau de cette démocratie en Amérique, le pays n'en est pas à un paradoxe près pour en assurer le bon fonctionnement. À l'échelle interne, un des problèmes criants est celui du très faible taux de participation aux élections, et ce, plus particulièrement dans les communautés afro-américaines, comme celle de Washington (District de Columbia) présentée dans le documentaire. Dans ce cas, il semble que la pauvreté et le manque de représentativité politique soient intimement liés. « À quoi ça sert de voter quand je ne peux même pas aller au supermarché pour acheter des céréales à mes enfants ? », demande un des participants à un atelier organisé par la

militante noire Joe Butler, qui se bat pour inciter les gens de sa communauté à aller voter. Cette tâche est d'autant plus difficile, croit-elle, que les représentants du District de Columbia ne sont élus que symboliquement et ne sont pas présents au Sénat ou à la Chambre des représentants.

Nous pouvons ajouter que, pour s'assurer le bon fonctionnement de leur politique extérieure, depuis longtemps les États-Unis adoptent une position interventionniste sur le continent (et ailleurs dans le monde). Dans cette optique, après la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis ont créé des remparts contre l'invasion du communisme sur le continent en appliquant des politiques interventionnistes et en appuyant des régimes autoritaires ou dictatoriaux¹⁷. Par ailleurs, à l'aube des célébrations du 500^e, plusieurs pays d'Amérique latine sortaient à peine d'une dictature ou d'une guerre civile¹⁸. L'émission portant sur la démocratie expose comment la fin de ces périodes politiques a créé un contexte social fragile dans bien des cas, comme celui du Chili ou du Salvador. Les plaies sont encore ouvertes (assassinats politiques, disparitions, suspension des libertés civiles, expropriations, etc.) et les traumatismes à peine enfouis dans la mémoire. Au Chili, après une dictature qui aura duré un peu plus de seize ans, la démocratie est de retour mais, pour plusieurs, ses fruits se font encore attendre, notamment ceux d'une stabilité économique et de l'amélioration des conditions de vie. Le documentaire nous apprend qu'à l'époque un tiers de la population vivait sous le seuil de la pauvreté. De plus, selon les personnages qu'on suit dans l'épisode, soit un chauffeur d'une coopérative d'autobus et un propriétaire de vignobles, les dilemmes sont grands et tardent à être débattus, comme celui du

¹⁷ Qui s'inscrivent en continuité avec la doctrine du « Big Stick » mise de l'avant par le président Theodore Roosevelt au tournant du XX^e siècle.

¹⁸ À titre d'exemples seulement, quelques dictatures militaires récentes : au Brésil de 1964 à 1984, en Argentine de 1976 à 1983, à Haïti de 1957 à 1986 (suivie d'un bref coup d'État de Raoul Cédras en 1991), au Paraguay de 1954 à 1989, au Chili de 1973 à 1990; puis les guerres civiles et les conflits armés : au Nicaragua, le conflit entre les sandinistes et la contra (financée directement par la CIA) de 1979 jusqu'au début des années 1990, au Pérou, la guerre menée par le Sentier Lumineux contre l'armée nationale de 1980 à 1992 (moment de l'arrestation du chef Abimael Guzmán), en Colombie, où les conflits sont toujours en cours.

développement économique au détriment de l'environnement (Santiago et de nombreuses grandes villes d'Amérique du Sud atteignent des taux de pollution alarmants).

Au Salvador, un cessez-le-feu, conclu en 1991 lors de la signature des Accords de paix pour l'Amérique centrale, donne un répit à la population, notamment aux dizaines de milliers de déplacés et réfugiés qui souhaitent revenir au pays ou regagner leurs terres. Ce n'est pas toujours chose facile quand des villages entiers ont été détruits, nous explique le documentaire. Après un exil de dix ans dans des camps de réfugiés de l'ONU au Honduras, un groupe de 8000 personnes décide de revenir au pays et de reconstruire leur village et de le rebaptiser Segundo Montes, en l'honneur d'un prêtre jésuite assassiné par l'armée. Ces villageois souhaitent rebâtir leur village selon une structure d'autogestion totalement démocratique et, par le fait même, participer au processus de paix du pays. Or Segundo Montes se situe entre une zone militaire et une zone conquise par la guérilla, ce qui, au quotidien, rend le projet difficile à mener à terme. « La démocratie se vit au ras du sol », entend-on dans l'épisode. Le passé, apparaissant à chaque barrage routier, doit être exorcisé autant par des négociations quotidiennes obligatoires avec militaires et guérilleros que par des cérémonies à la mémoire des victimes, comme celle présentée en conclusion du reportage.

Les premiers Américains

Chaque année, pour exorciser le passé et ne pas oublier la volonté, toujours présente, d'assimilation des Autochtones, on refait à Tikal, au Guatemala, la danse de la Conquête. Ces Autochtones disent se battre encore contre les conquistadors puisque les effets de leur conquête se font toujours sentir. Au début des années 1990, le gouvernement guatémaltèque, par le biais de l'armée, maintient toujours en activité des camps de rééducation pour les paysans (autochtones) déplacés par la guerre civile. Ces camps durent une trentaine de jours et visent à intégrer toutes les ethnies autochtones au sein d'une même identité nationale. L'émission nous montre comment on leur apprend, par exemple, à faire

le salut au drapeau afin qu'ils s'identifient à la patrie. À la fin du camp, on les envoie vivre dans des villages modèles pour « leur apporter le développement » et pour empêcher les contacts avec la guérilla, affirme ouvertement dans le reportage un représentant du gouvernement. Il leur est alors interdit de cultiver le maïs, qui est pourtant au cœur de leurs traditions et de leur organisation économique. Il faut préciser qu'au Guatemala le droit à la terre est au cœur des revendications des guérillas. De fait, partout sur le continent, les enjeux de la propriété de la terre sont, pour les Autochtones, une source de conflits et de violence mais aussi de pauvreté, extrêmes, dans plusieurs cas, et d'exclusion.

Cette exclusion économique, politique et sociale prend diverses formes¹⁹ et amène son lot de problèmes, tels l'analphabétisme, la malnutrition, le manque d'infrastructures de base (sanitaires, électriques, d'éducation et autres), l'alcoolisme, les hauts taux de mortalité infantile ou de suicide²⁰. Pour les habitants de la vallée de Colca, au Pérou, le problème de la terre les renvoie directement à leur passé et à la conquête des Espagnols. Le problème n'est pas lié à une question de propriété cette fois, mais à l'assèchement des terres qui, selon eux, a une cause historique : la destruction par les conquistadors des réseaux d'irrigation incas. Le documentaire nous montre que, pour éviter que les villages ne continuent à se vider, la population tente de reconstruire le système d'irrigation traditionnel et de maintenir vivantes leurs coutumes en matière d'agriculture.

¹⁹ Les types de rapports et de reconnaissance politique des communautés et nations autochtones varient grandement d'un pays à l'autre. Cela se traduit généralement par le type de territoire qu'ils occupent et/ou qui leur appartient. Plusieurs de ces territoires, soumis à des règles imposées par les gouvernements nationaux, créent des rapports de dépendance intense envers l'État et ne permettent pas une véritable indépendance politique ou économique; cette situation amène dans plusieurs cas les Autochtones à revendiquer l'accès et la propriété à leurs terres ancestrales ainsi qu'à une autonomie complète de ces mêmes terres. Les situations sont très variées entre, par exemple, un territoire souverain comme le Nunavut (au nord du Québec), des réserves (comme celles des États-Unis et du Canada, ou encore celles du Brésil), les *comarcas indígenas* du Panama ou les terres autochtones du Chiapas au Mexique.

²⁰ Si les Autochtones de tout le continent ont de nombreux problèmes et revendications en commun, il n'en demeure pas moins qu'ils vivent aussi des situations très différentes selon les communautés ou les régions. Par exemple, si la malnutrition des enfants est un problème assez fréquent au Sud, le problème croissant au Nord est celui de l'obésité et du diabète. Le suicide, qui atteint des taux records au Nord, n'affecte pas autant les Autochtones du Sud.

D'ailleurs, pour ces descendants des Incas comme pour la grande majorité des Autochtones sur le continent, les traditions ancestrales sont un moyen d'affirmer leurs identités et de revendiquer certains droits, mais elles sont aussi, très souvent, essentielles à leur survie quotidienne. Pour Mattiusi Iyaituk, Inuit du Grand Nord canadien, c'est la sculpture sur pierre qui lui permet à la fois de maintenir vivantes les traditions de son peuple et de survivre économiquement. Plus encore, ses sculptures pourraient devenir selon lui des lieux de rencontre possibles entre Blancs et Autochtones. Malgré les ponts que l'art peut offrir, ces rencontres sont cependant difficiles à réaliser, comme l'illustre bien le fait que, une fois ses œuvres exposées dans les galeries d'art, on interdit de toucher les sculptures de Mattiusi, qui, pourtant, selon ses propres dires, « veulent être touchées et invitent à la rencontre ». Il ajoute que « les Blancs et les Inuits pourraient avoir beaucoup en commun si seulement ils avaient la même notion du respect ». Les malentendus et les « problèmes de communication », souvent causés par des rapports très inégaux, perdurent depuis 500 ans entre les Autochtones et les Blancs. Selon Eduardo Galeano²¹, qui intervient à la fin de cet épisode, « cette histoire de malentendu continue toujours. Les religions des Indiens sont toujours considérées comme des superstitions, leurs langues, comme des dialectes, leur art, comme de l'artisanat, leur culture, comme du folklore. Reconnaît-on seulement les Indiens en tant que personnes ? »

Les dieux américains

Cette question peut sembler un peu extrême mais il ne faut pas oublier que le statut actuel des Autochtones est fondé sur la volonté de leur assimilation (et, dans certains cas, de leur extermination) et sur un problème permanent de reconnaissance officielle (politique et juridique mais aussi culturelle) de leurs pratiques, de leurs organisations sociales et familiales ainsi que de leurs croyances. Aujourd'hui, beaucoup d'entre eux cherchent notamment une religion ou une spiritualité qui unisse leurs croyances ancestrales à une

²¹ Journaliste et écrivain engagé uruguayen, auteur de *Las venas abiertas de América latina*, paru en 1971.

forte tradition catholique qui leur a été imposée et inculquée depuis des centaines d'années. À Chichicastenango, au Guatemala, l'Église catholique, en perte de vitesse dans le pays mais toujours majoritaire, intègre maintenant dans ses cérémonies des croyances populaires et (ce qu'elle considère) des rites païens autochtones. Le documentaire illustre cette volonté de certaines Églises d'intégrer la spiritualité des Autochtones, en nous montrant des musiciens autochtones qui jouent de leurs instruments de musique traditionnels lors d'une messe célébrée par le père Axel, tenant de la théologie de la libération.

« Mosaïque spirituelle unique au monde, l'Amérique permet la rencontre des divinités », nous dit le documentaire. En effet, le syncrétisme imprègne encore aujourd'hui les pratiques religieuses sur le continent. Si on en remarque les traces au sein des institutions religieuses (dans les saints comme la Virgen de Guadalupe, patronne du Mexique, quelques fois dans les pratiques cérémonielles et souvent dans l'ornementation des églises), le syncrétisme se manifeste surtout en dehors des murs des églises et concerne les croyances de toutes origines. C'est le cas par exemple des croyances d'origine africaine que l'on retrouve dans le candomblé au Brésil, le vaudou en Haïti ou le santería dans les rues de Borlovento, au Venezuela, où le documentaire nous montre les obsèques d'Herman Augustín Rivas, poète et homme de théâtre de descendance africaine. Le rhum, provenant de la canne à sucre longtemps cultivée par les esclaves africains et considéré comme sacré, est versé sur le cercueil du défunt après la messe (catholique).

Le syncrétisme dépasse la seule spiritualité des individus. Il est une façon de conserver leur identité là où les grandes religions dominantes ont évangélisé de façon intense en interdisant toute autre forme de croyance. En Amérique, c'est encore le catholicisme (Amérique latine) et le protestantisme (Amérique du Nord) qui dominent. Cependant, les sectes protestantes foisonnent en Amérique latine et gagnent le terrain perdu par l'Église catholique. Selon les affirmations du documentaire, elles atteignent 30% de la

population au Guatemala, 20% au Pérou et 10% au Brésil²². Cela dit, la concurrence entre les religions n'est pas féroce seulement en terre catholique. Aux États-Unis, le prosélytisme fait partie de la vie religieuse depuis longtemps. Pour le révérend Ed Young et son Église, la Second Baptist Church de Houston au Texas, la religion doit se vivre selon le slogan « Play and Pray ». Plus qu'un lieu de prière, le temple, construit au coût de 51 millions \$US, est un lieu de rencontre où le sport et la préparation de spectacles à grand déploiement sont des activités aussi importantes, sinon plus, que les deux services religieux du dimanche (qui sont télédiffusés) auxquels assistent chaque fois 12 000 fidèles. Dans cette Église, où le syncrétisme s'érige dans la rencontre de la foi, des affaires et des techniques de communication de pointe, on affirme haut et fort que le médium est aussi important que le message.

À la frontière de l'avenir

La concurrence n'a pas de répit dans l'Amérique de 1992 et ne se trouve pas que dans la religion. On la retrouve évidemment au niveau économique, où des alliances se créent dans toutes les régions du continent pour augmenter la croissance économique, comme la nouvelle alliance créée par le Mercosur²³. Or de nouvelles frontières de toutes sortes s'y érigent aussi. Parmi celles-ci, il y a la nécessité de préserver l'environnement et de protéger des territoires de l'activité commerciale. À l'époque, les questions environnementales prennent de plus en plus de place au cœur des préoccupations politiques et du grand public. C'est d'ailleurs en 1992 que s'est tenu le premier Sommet de la Terre à Rio de Janeiro, au Brésil. Ces questions causent de nombreux affrontements politiques et idéologiques.

²² Pays où l'on retrouve, à cette époque, le plus grand nombre de catholiques au monde.

²³ Marché commun du Sud, créé en mars 1991 entre l'Argentine, le Paraguay, l'Uruguay et le Brésil. Le Pacte andin a, quant à lui, été signé en 1969, et le CARICOM (marché commun de la Caraïbe), en 1973.

La série nous explique que la région brésilienne du Pantanal, le plus grand marais au monde, est au cœur de ce genre d'affrontements. Le développement de l'agriculture, avec l'élevage intensif de bétail et la trop grande urbanisation, y est la cause principale de la pollution de l'eau et menace la survie de nombreuses espèces animales. Une des solutions envisagées est d'encourager l'élevage traditionnel, plus respectueux de l'équilibre environnemental. Dans la même optique, on demande aussi aux *fazendeiros* (grands propriétaires terriens) de protéger leur propriété, de ne pas l'exploiter abusivement, ce qui devient alors un argument de taille pour ne pas céder la terre à des milliers d'individus qui en revendiquent des parcelles pour leur survie économique²⁴. Les solutions amènent donc leur part de conflits : protéger l'environnement remet à l'avant-plan le problème de la propriété de la terre qui fait rage sur tout le continent. En parallèle, une autre solution fait son chemin, soit celle de « connecter » le Pantanal au reste du monde, d'en diffuser ses richesses mais aussi les dangers qui le guettent pour sensibiliser le monde entier à la situation. Pour l'instant, le meilleur moyen trouvé a été l'écotourisme international qui, dit-on, participe au développement économique tout en sensibilisant à la cause de la protection de la région.

À d'autres problèmes de frontières, d'autres solutions. À Hobson, petit village isolé du Montana aux États-Unis, les éleveurs traditionnels de bétail confient leur survie à une enseignante locale qui les aide à trouver de nouveaux acheteurs « en ligne » et à développer des coopératives électroniques. En plus d'enseigner à ses élèves les nouvelles possibilités de communication avec les premiers balbutiements du *World Wide Web* (apparu en 1991), cette enseignante travaille aussi avec des artistes autochtones de sa région afin qu'ils créent leurs œuvres par ordinateur et qu'ils puissent les diffuser et entrer en contact avec des

²⁴ Parmi ceux-ci, on peut nommer le Mouvement des sans-terre (MST), né en 1984 lors de la première rencontre de travailleurs ruraux sans terre.

galeries du monde entier²⁵. Son but, nous dit-on dans le reportage, est que sa communauté de Hobson soit reliée au reste du monde tout en conservant ses traditions et ses différences.

Le développement des nouvelles technologies, en pleine effervescence à l'époque, permet certainement de rêver d'un monde meilleur. Par contre, les défis de la communication ne sont pas que d'ordre technologique. Pour l'Amérique, ils se traduisent aussi par les frontières internationales, comme celle séparant les villes de Tijuana, au Mexique, et de San Diego, aux États-Unis. Ce poste-frontière est, à l'époque, le plus occupé de la Terre avec 70 millions de personnes qui y passent chaque année. Il n'y a pas de problème pour aller à Tijuana mais l'inverse est plus compliqué. « Il y a une attitude grandement policière. Les Mexicains sont considérés comme des étrangers, malgré la proximité et malgré qu'ils soient eux aussi des *Américains* », affirme Homero Reyes, membre du San Diego Dialog (un regroupement transfrontalier d'hommes d'affaires travaillant au développement de la région), qui se dit citoyen binational et biculturel. Il souhaite que Tijuana-San Diego soit la première métropole binationale au monde. Or la division et les disparités que crée la frontière restent énormes entre les deux mondes. À titre d'exemple, les *maquiladoras* (usines d'assemblage) du côté mexicain offrent, pour un travail équivalent, un salaire six fois moins élevé que du côté de San Diego. Par contre, la série nous montre bien que la frontière ne prévient pas les problèmes communs, tel celui de la pollution de l'eau (causée par l'intense activité industrielle) qui affecte les deux villes, ou celui des immigrants illégaux qui traversent, toujours plus nombreux, la frontière vers le nord, au péril de leur vie; ce qui fait dire à Homero Reyes que « les murs ne règlent pas le problème. Ils traitent les symptômes mais pas la source du problème. Il faut ramener une problématique continentale à une échelle plus petite, plus concrète. »

En conclusion, la série *Amériques 500* nous dit que « les Amériques, dans l'imaginaire de la planète, ont imprégné des images de liberté, d'immensité, d'ouverture.

²⁵ Elle a d'ailleurs créé la première galerie d'art amérindien électronique en Amérique du Nord.

Ici, tout est possible. Les frontières ne demandent qu'à être repoussées. On parle déjà d'une zone de libre-échange entre le Nord et le Sud. Est-ce là la solution ? » Avec le recul, quelque quinze ans plus tard, il nous est possible d'affirmer qu'une ou même plusieurs zones de libre-échange sur le continent n'ont pas réglé tous les problèmes, loin de là, et qu'elles en ont certainement fait surgir de nouveaux. À l'époque du 500^e, les négociations étaient effectivement en cours pour l'adoption de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA) entre le Canada, les États-Unis et le Mexique et on commençait à discuter sérieusement de la Zone de libre-échange des Amériques (ZLÉA)²⁶. L'ALÉNA entrera en vigueur le 1^{er} janvier 1994, non sans avoir soulevé de nombreuses protestations. D'ailleurs, comme nous le verrons, les commémorations du 500^e ont servi de catalyseur dans la prise de conscience de plusieurs enjeux et problèmes soulevés par de tels accords. Bien qu'un des principaux objectifs de l'ALÉNA soit d'éliminer les « obstacles au commerce des produits et des services entre les territoires des parties [et de] favoriser la concurrence loyale dans la zone de libre-échange »²⁷, plusieurs oppositions et débats ont émergé au sujet des inégalités sociales entre les pays concernés par ces accords, de la remise en question des frontières nationales, de la circulation transnationale des travailleurs et du droit du travail, des problèmes environnementaux, de la protection de la diversité culturelle, de la position économique et culturelle hégémonique des États-Unis dans les négociations, etc.

Il est possible d'avancer que les réflexions, questionnements et revendications qui ont surgi de ces accords font, depuis, partie de l'expérience américaine, c'est-à-dire de l'ensemble des pratiques et des discours forgeant la vie, les identités, les communautés, les appartenances, les institutions, etc., des individus occupant et habitant le continent. Bien qu'ils ne soient pas nécessairement au premier plan de l'expérience américaine, ces questionnements participent de la conception d'une Amérique prise dans son ensemble, d'une certaine unicité dépassant les particularités, et ils peuvent faire émerger de nouvelles

²⁶ Les discussions officielles entre les membres de l'OÉA ont débuté à Miami en 1994, lors du premier Sommet des Amériques.

²⁷ Site officiel de l'ALÉNA, www.nafta-sec-alena.org. Consultation le 31 mai 2007.

significations ou visions de l'Amérique. Dans cette perspective, les diverses conceptions d'une Amérique prise comme un *tout* peuvent provenir, bien sûr, comme on l'a vu, d'une initiative comme celle du 500^e anniversaire de la découverte de l'Amérique, mais aussi de diverses perspectives et initiatives liées au présent et à l'avenir du continent et portées par des regroupements continentaux, tels ceux de syndicats, d'artistes ou d'Autochtones, ou bien encore par des rencontres continentales culturelles, académiques ou même sportives, comme la tenue des Jeux panaméricains (qui ont lieu tous les quatre ans depuis 1951).

L'Amérique comme un *tout* représenté, projeté et conceptualisé

Parmi ces conceptions d'une Amérique prise dans son ensemble, certaines prennent forme et s'expriment à travers des structures institutionnalisées de nature politique et juridique et ont conséquemment plus de pouvoir et de légitimité que d'autres (quoique contestés). C'est notamment le cas de l'Organisation des États américains (OÉA)²⁸ qui, dans la promotion et l'engagement vers des buts communs pour tous les pays du continent (à l'exception de Cuba, exclu en 1962), a donné naissance au projet d'une intégration économique continentale; projet lui aussi porteur d'une certaine vision de l'Amérique, c'est-à-dire de l'Amérique comme un grand marché économique de libre circulation des capitaux et des marchandises sous l'égide d'organismes de régulation juridico-technocratique.

Les projets d'une Amérique intégrée et unie datent de bien avant la naissance de l'OÉA et ne sont pas que de nature économique. En fait, nous pourrions dire que, depuis la première carte de Waldseemüller publiée en 1507, l'Amérique a été la source d'une multitude de projections, d'utopies et de mythes qui ont forgé les diverses conceptions et significations qu'on accorde aujourd'hui au continent. Les premiers Européens, Colomb en

²⁸ L'idée de ce regroupement s'est concrétisée à Washington en 1890 et la Charte des États américains a été signée par 21 pays le 30 avril 1948, lors de la 9^e conférence panaméricaine, à Bogotá.

tête, nourrissaient l'idée qu'ils étaient arrivés en Inde ou, dans certains cas, même au paradis terrestre. Certains, comme les *pilgrims* anglais, se sont installés, quant à eux, sur la terre promise par leur dieu. D'autres ont voulu conquérir ce qu'ils considéraient être comme l'Eldorado. D'autres encore ont témoigné de leur expérience dans ce qu'ils disaient être un nouveau monde. Autant de projections coloniales qui ont commencé à tracer les contours de l'Amérique.

Dans *Última Tule* (1942), le poète mexicain Alfonso Reyes écrivait que « América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites »²⁹ (dans Lund, 2005, p. 35). À cette description de Reyes il faut ajouter les Autochtones déjà présents sur le continent, dont les cultures, les organisations économiques, politiques et sociales, les religions et visions du monde faisaient de l'Amérique un territoire non pas vierge pour ces poètes, hommes d'affaires et aventuriers, mais une réalité qui allait aussi jouer son rôle dans la naissance et le devenir de cette Amérique.

L'idée de l'Amérique comme Nouveau Monde va s'installer au cœur de cette *rencontre* entre Européens et Autochtones, aussi brutale celle-ci puisse-t-elle avoir été. Elle va traverser le temps jusqu'à aujourd'hui, sous diverses formes et dans de multiples projections et projets de communautés. Le Nouveau Monde, c'est celui qu'on considérera comme distinct de l'Europe et qui sera ensuite le terreau des mouvements d'émancipation et de la naissance de nouveaux États-nations. Les fondements de ce Nouveau Monde vont se former et se formuler dans une préoccupation de capter et nommer l'originalité et l'identité de l'Amérique et de trouver l'*être* qui la caractérise. En d'autres mots, pour les nouvelles élites américaines, on se devait de trouver les traits communs sur lesquels bâtir

²⁹ Trad. : l'Amérique fut l'invention des poètes, la charade des géographes, le bavardage des aventuriers, l'objet de convoitise des entreprises. Bref, elle a suscité un appétit inexplicable et une envie irrésistible de franchir les limites.

une identité américaine qui distinguerait le Nouveau Monde d'un simple prolongement de l'expérience et de l'histoire européennes. Ainsi, ces élites chercheront à faire en sorte que ceux qui peuplent cette Amérique aient une origine culturelle commune et soient animés de préoccupations partagées. Cette origine consistera en un rejet de toute association avec une culture autochtone considérée comme radicalement différente ou, au contraire, elle se trouvera dans l'invention d'une filiation et d'une mémoire longue en faisant de l'indianité le cœur de « ce qui est authentiquement américain » (Luis Villoro, dans Chanady, 1999, p. 63), ou encore elle se trouvera dans la fusion des races qui homogénéiserait ces nouvelles sociétés hétérogènes. Cette fusion mènerait à la « race cosmique » souhaitée entre autres par José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1925), défenseur de l'idéologie du métissage à la base d'une nouvelle civilisation universelle en Amérique.

La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. [...] Hacer un mundo inglés; exterminar a los rojos, para que en toda América se renueve el norte de Europa, hecho de blancos puros, no es más que repetir el proceso victorioso de una raza vencedora. [...] El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia³⁰. (Vasconcelos, 2003 [1925], pp. 14-15)

L'idée d'une Amérique nouvelle et originale prendra deux grandes voies distinctes, comme en témoigne à sa manière Vasconcelos, soit celle de l'Amérique anglo-saxonne avec son

³⁰ Trad.: La colonisation espagnole a donné lieu à un métissage ; c'est ce qui marque son caractère, détermine sa responsabilité et définit son avenir. [...] Faire un monde anglais; exterminer les peaux-rouges, pour que dans toute l'Amérique se renouvelle le nord de l'Europe, peuplé de blancs purs, ce n'est rien de plus que répéter la marche victorieuse d'une race triomphante. [...] L'objet du continent nouveau et ancien est beaucoup plus important. Sa destinée découle du dessein de constituer le berceau d'une nouvelle race dans laquelle se fondraient tous les peuples, pour remplacer les quatre qui, chacune de son côté, sont venues faire l'Histoire.

exceptionnalisme et sa *Manifest Destiny*³¹, et celle de l'Amérique latine, unie contre l'impérialisme européen mais aussi contre l'impérialisme de cette *autre* Amérique (les États-Unis d'Amérique) qui souhaite étendre sa vision du continent au-delà de ses frontières nationales. En effet, « l'Amérique aux Américains » de la doctrine Monroe sera de plus en plus interprétée en Amérique latine comme signifiant « l'Amérique du Sud aux Américains du Nord » (Bernd, 2003, p. 38). Cette position diplomatique du président James Monroe, visant à contrer l'ingérence européenne sur le continent, allait rapidement se transformer en politiques interventionnistes selon l'avis de plusieurs, et notamment selon Simón Bolívar, qui constatait le fossé grandissant entre les projets républicains du Nord et du Sud. D'ailleurs, on lui doit le projet d'une Amérique (latine) unie et libérée de la monarchie et de l'emprise coloniale. Selon le *Libertador*, tel qu'on le nommait, cette nouvelle grande nation éclairée où « los salvajes que la habitán serían civilizados [...] se llamaría Colombia como un tributo de justicia y gratitud al creador de nuestro hemisferio »³² (Bolívar [1815], dans Zea, 1995, p. 29). Plus tard, la *Nuestra América* de José Martí (1891) allait aussi projeter une cohésion nationale étendue à l'Amérique latine qui sublimerait les disparités entre les classes et les races et qui concrétiserait sa légitimité face à l'Europe et aux États-Unis.

Précisons que, dès la fin du XVIII^e siècle, les visions et projections d'une expérience américaine originale et à destin unique jettent les bases d'une communauté américaine continentale, souvent traduite dans les projets civilisateurs des États-nations naissants. À l'époque des indépendances (principalement au début du XIX^e siècle), l'idée d'être « américain » est toujours bien présente mais de plus en plus canalisée dans des liens d'appartenance nationale. On n'a donc jamais cessé d'inventer l'Amérique, d'imaginer une

³¹ La mission divine des États-Unis d'Amérique par l'expansion de ses frontières nationales vers l'ouest du continent pour répandre la civilisation et la démocratie. Dans une lettre datée de 1821, John Quincy Adams écrivit à Henry Clay : « Il est inévitable que le reste du continent nous appartienne » (dans Fuentes, 1994, p. 296).

³² Trad. : les sauvages qui l'habitent seraient civilisés [...] s'appellerait Colombie, en guise d'hommage pour rendre justice et exprimer notre gratitude au créateur de notre hémisphère.

communauté américaine, soit par-delà les frontières existantes, soit en en érigeant de nouvelles. Peu importe la forme de ces communautés, elles sont toutes érigées à partir de cette originalité américaine basée sur l'hétérogénéité découlant du choc initial des *rencontres* du XV^e siècle. Comme l'a souligné Robert Stam : « the *conquista* shaped a new world of practices and ideologies of mixing, making the Americas the scene of unprecedented combinations of indigenous peoples, Africans, and Europeans, and later migratory diasporas from all over the world » (1998, p. 3).

Si, pour Vasconcelos, les mélanges devaient culminer dans une race cosmique, pour d'autres, comme Fernando Ortiz (1940), ils étaient plutôt voués à un processus permanent de transculturation duquel émergeraient constamment des « réalités nouvelles ». La transculturation, selon la définition originale d'Ortiz et bien résumée ici par Jean Lamore :

[elle] est un ensemble de transmutations constantes ; elle est créatrice et jamais achevée ; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit : les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant. (Lamore, 1992, p. 47)

Plusieurs chercheurs se sont d'ailleurs inspirés de sa définition de la transculturation pour penser l'originalité américaine en termes d'hybridité culturelle. De façon générale, l'hybridité culturelle américaine est constituée des éléments nouveaux et imprévisibles qui ont émergé de constantes « rencontres » du passé et qui renvoient à des transformations permanentes, à des processus de transculturation toujours en cours, donnant lieu à des situations, souvent non-harmonieuses et conflictuelles, de négociations et de « bricolages » identitaires et culturels. Selon Jean-François Côté, « l'originalité culturelle américaine dans son ensemble [...] possède une identité hybride. Les différentes cultures nationales ne feront que traduire cette problématique initiale, selon des modalités similaires ou divergentes qui reconnaissent plus ou moins cette hybridité qui est pourtant fondamentale à toutes et à chacune » (Côté, 2001, p. 24).

Au-delà des pratiques, des groupes ou des cultures hybrides, c'est aussi toute une tradition d'œuvres littéraires et d'essais politiques et artistiques traitant du mélange culturel, du métissage et de l'hybridation qui couvre l'histoire du continent. Le développement d'une pensée ou d'un paradigme de l'hybridité est en effet lié à celui des États-nations américains et des modèles identitaires qu'ils ont élaborés. Les concepts expliquant l'hétérogénéité culturelle américaine (comme l'hybridité, le *mestizaje*, la créolité), ainsi que leur opérationnalisation au sein d'idéologies unificatrices, doivent donc une part importante de leur définition à des penseurs américains ayant élaboré une réflexion sur l'expérience américaine, que ce soit dans le domaine de la littérature, de l'anthropologie, de la philosophie politique ou de la sociologie. On pense bien sûr à José Martí, José Vasconcelos et Fernando Ortiz, mais aussi à Ricardo Rojas, José María Arguedas, Alfonso Reyes et Gilberto Freyre ou, un peu plus récemment, à Néstor García Canclini, Édouard Glissant, Zilá Bernd, Renato Ortiz, Amaryll Chanady et Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé, pour ne nommer que ceux-là.

Les diverses visions et représentations d'une Amérique culturellement hétérogène ont ainsi été conceptualisées dans de nombreuses réflexions comme celles sur l'hybridité culturelle, mais aussi, plus largement, dans une pensée de l'américanité. L'américanité peut servir à la définition d'une identité, d'une expérience ou d'un imaginaire propres à l'Amérique, mais elle oblige surtout à introduire la dimension de l'altérité dans les réflexions portant, par exemple, sur les questions identitaires et littéraires (Bernd, 2003, Côté, 2005, Morency, 1994, Soares de Souza, 2004) ou sur les enjeux culturels entourant les processus d'intégration continentale économique (Côté, 2001).

D'après Quijano et Wallerstein, l'américanité est basée sur quatre nouveautés : « la colonialité, l'ethnicité, le racisme et le concept même de nouveauté » (1992, p. 618). Selon eux, cette nouveauté fondamentale provient du fait que les Amériques « [...] ont été le théâtre d'une extermination si poussée des politiques indigènes et d'une importation si massive de main-d'œuvre que le processus de périphérisation a entraîné moins une

reconstruction des institutions politiques et économiques que leur construction – pratiquement *ex nihilo* partout (sauf, peut-être, dans les zones mexicaines et andines) » (p. 617).

Gérard Bouchard (2000) définit l'américanité comme une spécificité du Nouveau Monde³³ où la création des entités nationales a donné lieu à des « collectivités neuves ». Dans un contexte de colonisation, les collectivités neuves se constituent dans la continuité et/ou la rupture avec la mère patrie. Par exemple, le Canada français a construit son identité dans une rupture avec sa mère patrie britannique tout en s'assurant une continuité idéalisée avec sa première mère patrie, la France, avec laquelle les liens réels avaient été coupés depuis longtemps. En comparaison, au moment de faire son indépendance, le Brésil a effectué une rupture avec le Portugal en se tournant vers son « autochtonie », vers un « nouvel être brésilien » qui a pris naissance autant dans les mouvements artistiques et intellectuels que dans une culture populaire régionale éloignée des grands centres et de l'influence de la métropole.

Dans une perspective de l'américanité, l'Amérique devient un cadre ou une « réalité » dans laquelle s'inscrivent des expériences nationales, transnationales (ethniques, religieuses, culturelles) ou locales. Ainsi, les multiples représentations et projections du continent donnent lieu à des conceptions de l'Amérique considérée comme *toile de fond* à une quête ou à un questionnement (généralement politique ou identitaire) ayant un ancrage particulier (national, régional ou, rarement, continental). Ce questionnement met en jeu des éléments identitaires et/ou politiques de l'expérience (de la nation ou région) en les posant dans une tension avec un cadre de référence ou un contexte plus large, à savoir l'Amérique, dans lequel il se projette ou auquel il s'oppose. Il faut préciser que cet ancrage continental n'est pas l'équivalent du phénomène d'américanisation, qui renvoie plutôt à une

³³ Dans lequel il inclut aussi l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

assimilation du système de valeurs, de la culture et du mode de vie états-uniens, en particulier de son mode de vie et de sa culture populaires³⁴.

L'américanité se construit à partir d'expériences partagées, d'histoires comparables et d'événements communs au sein de l'expérience américaine (« rencontre » entre les Autochtones et les Européens, colonisation, esclavage, etc.). Elle fait le lien entre l'expérience d'un lieu, d'une histoire et d'une identité, ces trois dimensions se définissant les unes par rapport aux autres. Comme l'explique Gérard Bouchard, l'américanité renvoie à « un processus d'identification collective médiatisé par l'espace » (2000, p. 23) ainsi qu'à l'idée de territorialité, qui

[...] désigne l'ensemble des relations (culturelles, sociales, matérielles) que des habitants tissent entre eux et avec le lieu qu'ils occupent. En ce sens, on parle couramment d'américanité, d'australianité, d'africanité, d'antillanité, et le reste. Dans chaque cas, on veut ainsi désigner la somme des actes et des transactions par lesquels les membres d'une population ont aménagé, nommé et rêvé leur habitat. L'objet ainsi qualifié est tout à la fois culturel, social et géographique. (2000, p. 23)

L'américanité crée alors un univers symbolique et discursif, synthétique mais non-homogène, de références identitaires et d'appartenance au continent américain. Dans le sens de cette définition, elle est donc teintée d'un bagage symbolique, historique, voire mythique, dans les cadres territoriaux où elle s'applique. Cela implique aussi que la définition du concept varie selon ses ancrages et ses lieux d'application et aussi, comme le suggère Zilá Bernd (2003), qu'elle varie dans la migration du concept à travers l'Amérique. Dans cette optique, « américanité », « americanidad » (en espagnol) et « americanidade » (en portugais) renvoient à une même pensée désirant traduire une expérience et une appartenance américaines, mais contiennent des nuances et des variantes exprimant ainsi, elles aussi, la problématique de l'hétérogène et du multiple de l'Amérique. L'absence

³⁴ Cette distinction entre l'américanité et l'américanisation a donné lieu à un débat (toujours en cours) quant à l'américanité du Québec. Voir notamment Thériault (2002) et Miguez (2004).

(quasi totale) d'une « americanity », qui se traduit notamment dans la pratique des *American Studies*³⁵, renvoie à une conception des États-Unis dans laquelle la *toile de fond* n'est pas distincte, mais plutôt absorbée dans la société états-unienne. En d'autres mots, elle renvoie à une conception des États-Unis non pas comme un élément du *Tout Amérique*, mais comme le *Tout Amérique* lui-même, en puissance³⁶.

Les études littéraires sont pionnières de cette pensée de l'américanité. En effet, la littérature romanesque est riche de ce type de conceptions d'une Amérique comme *toile de fond* et comme trame des aventures de nouveaux personnages américains. Par exemple, dans leur manifeste politico-littéraire intitulé *Éloge de la créolité* (1989), les auteurs martiniquais Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant se positionnent pour un renouvellement radical de la littérature créole, d'une part, et ils cherchent à surmonter une aliénation identitaire en faisant faire à la culture, à la langue et à l'imaginaire créoles un retournement de l'extérieur (la France, l'Afrique) vers l'intérieur (les Antilles, l'Amérique), d'autre part. Cet *intérieur* peut être le lieu d'expression d'une prétention à l'universalité, à l'unicité et à la pureté dans le cas où une culture déterritorialisée ne fait que se redéployer telle quelle dans un nouvel environnement (le cas des États-Unis), ou bien il peut être « l'agrégat interactionnel ou transactionnel » (1989, p. 26) de divers éléments culturels (autochtones, européens, africains, asiatiques, etc.) en présence. Dans ce sens, la créolité constitue une « spécificité ouverte ». Ainsi, dans leur manifeste, l'Amérique est présente et déterminante et elle acquiert sa signification comme point d'ancrage ou comme nouvelle référence identitaire.

Le manifeste *Éloge de la créolité* déborde des cadres de la littérature et illustre bien, comme l'explique Amaryll Chanady, le fait que « [...] les conceptions identitaires des sociétés du Nouveau Monde sont souvent basées sur la symbolisation explicite de leur hétérogénéité » (1999, p. 15). Elles ont effectivement donné lieu à divers modèles et

³⁵ Voir à ce sujet Yúdice (2002) ainsi que Sadowski-Smith et Fox (2004).

³⁶ Voir aussi Bahia (2007).

constructions identitaires comme ceux du multiculturalisme, du *melting-pot*, de la créolité dans les Caraïbes, du *mestizaje* dans plusieurs pays d'Amérique latine, de la démocratie raciale au Brésil, etc. Dans chacun de ces cas, l'expérience de la diversité et le processus de l'hybridité culturelle sont présents mais avec un statut différent. Par exemple, la différence est au cœur du multiculturalisme canadien. Ce modèle conçoit la diversité à partir de la coexistence des cultures et de la radicalisation de la différence (qui est la racine des relations entre cultures et qui se doit conséquemment d'être préservée). Au Brésil, suivant un modèle de démocratie raciale, une grande importance sera accordée au mélange des traits, des pratiques et des références comme façon de s'intégrer à la société brésilienne. Le *melting-pot* vise plutôt l'assimilation des nouveaux immigrants à une culture préexistante en sol états-unien³⁷. Le modèle du *mestizaje*, comme celui de la nation mexicaine, conçoit, quant à lui, la diversité à partir d'un mélange fondateur qui crée un être métis et qui intègre donc symboliquement les cultures fondatrices tout en visant ultimement leur sublimation. Bien entendu, il s'agit de modèles, entraînant dans leur application un lot de situations (de discrimination, d'exclusion, etc.) qui montrent l'impossibilité d'atteindre concrètement l'idéal dont ils sont porteurs.

L'américanité et le 500^e de l'Amérique : de la toile de fond à l'avant-scène

L'américanité, telle que présentée précédemment dans ses grandes lignes, est une perspective intéressante pour saisir les questions transversales posées au sujet des destinées plurielles de l'Amérique, si on paraphrase Sachs (1992, p. 514), et pour analyser l'espace américain et l'expérience américaine autrement que selon les paramètres et les modèles d'analyse des contextes nationaux. Elle comporte cependant ses limites quand vient le

³⁷ Ce modèle ne vise pas au départ l'intégration des Noirs descendants d'esclaves et des Autochtones.

temps de saisir l'éclatement des représentations et synthèses des significations multiples de l'Amérique, tel qu'il survient dans l'événement du 500^e.

Les principaux éléments constitutifs de l'américanité vont tous occuper l'avant-scène avec le 500^e, de façon, cette fois, non pas synthétisée dans des discours et des représentations, mais désarticulée, voire délégitimée. En fait, les éléments fondateurs d'une originalité américaine, comme la figure de l'Indien ou celle de Colomb, la Conquête, l'hétérogénéité ou le métissage qui ressortiront alors dans l'événement du 500^e, vont se confronter, pourrions-nous dire, d'une façon tout à fait nouvelle. L'événement du 500^e fera ressurgir des exclusions et des conflits inhérents à l'américanité des nations et communautés américaines. Nous verrons que ces éléments sont sujets dans ce cadre à d'éventuels changements dans leur signification et peuvent alors inciter à une reformulation de l'américanité et du sens qu'on accorde à l'Amérique.

Notre problématique centrale prend ainsi forme à partir de ce qui se passe au moment des commémorations du 500^e anniversaire de l'Amérique et des limites qui surgissent alors quant aux approches, telle celle d'une pensée de l'américanité, qui cherchent à saisir l'Amérique comme un *tout*. Comment tenir compte de ces diverses significations de l'Amérique telles qu'elles apparaissent autant dans l'événement du 500^e que dans des conceptualisations comme celle d'une pensée de l'américanité ? Comment comprendre leur place et leur effectivité au sein de l'expérience américaine ? Comment formuler une nouvelle approche pour penser l'Amérique qui puisse rendre compte de la tension fondamentale entre l'unité et le multiple qui la compose ? La réflexion qui s'amorce explorera donc les voies permettant d'éclairer ce *Tout* qu'on nomme Amérique, sans chercher à en contenir le sens, mais plutôt en mettant au jour ce qui participe justement de la (trans)formation et de la communication (la transmission, la circulation et l'appropriation) du sens de l'Amérique.

CHAPITRE 2

Le 500^e de l'Amérique : un anniversaire problématique

*Era el solitario y lúcido espectador de un mundo
multiforme, instantáneo y casi intolerablemente
preciso*³⁸.

« Funes el memorioso », Borges, 1944

L'année 1992 est celle marquant les 500 ans de l'Amérique *découverte* par Colomb et *investie* par l'Europe ; cinquième centenaire qui survient dans une époque où justement les commémorations semblent prendre une nouvelle signification, comme si on se devait de remémorer les moments marquants d'une histoire moderne que plusieurs disent s'achever. 1492-1992 : début et fin de l'histoire moderne, qui aura duré 500 ans ? L'année 1992 est un moment symbolique d'une époque charnière pour l'Occident, sur les plans géopolitique et philosophique. Dans l'*air du temps*, que nous tenterons de retrouver ici, circulent les idées et discours à propos de la fin de l'Histoire et de l'entrée du monde (occidental) dans une ère postmoderne caractérisée par l'éclatement des référents et des formes d'organisation modernes du social et du politique ainsi que du rapport au temps, passé, présent, futur. Afin de situer le contexte au sein duquel prendra forme l'événement du 500^e de l'Amérique, nous nous appliquerons à dresser un portrait « impressionniste » de l'époque de 1992 en retraçant quelques faits et quelques idées provenant des grands courants de pensée qui ont commenté et qui ont aussi marqué, à leur manière, cette époque.

1992 : fin de l'Histoire et postmodernité

Cette époque est notamment celle de la chute du bloc soviétique et celle de la création de l'Union européenne. Elle annonce l'unification du monde dans un même système économique et politique et, du même coup, le triomphe du libéralisme, la

³⁸ Trad. : *C'était le spectateur solitaire et lucide d'un monde multiforme, instantané et presque intolérablement nécessaire*

domination des États-Unis dans le nouvel ordre mondial, celui où culminent inévitablement l'Histoire et l'Homme occidental (Fukuyama, 1992). « Au fur et à mesure que l'humanité approche de la fin du millénaire, les crises jumelles de l'autoritarisme et du socialisme n'ont laissé en lice qu'un seul combattant comme idéologie potentiellement universelle : la démocratie libérale, doctrine de la liberté individuelle et de la souveraineté populaire » (Fukuyama, 1992, p. 67). S'inspirant de Kojève et de la philosophie hégélienne, Fukuyama affirme en effet en 1992 que nous sommes arrivés à la fin de l'Histoire universelle. Selon lui, l'atteinte de « l'autonomie absolue de la conscience » (1992, p. 90) dans le rationalisme et la liberté est incarnée dans l'État libéral moderne. Ce dernier n'a plus de rival idéologique puisqu'en lui les sociétés sont maintenant libres de contradictions. C'est la fin de la dialectique historique. Plus spécifiquement, le *thymos* platonicien (désir humain de reconnaissance) déterminant le processus historique est dorénavant satisfait dans une reconnaissance universelle fondée en droit de l'individu comme citoyen. Quant à la reconnaissance culturelle, religieuse ou nationaliste (dont les manifestations sont pourtant très nombreuses à l'époque), elle n'est pas universelle, selon Fukuyama, mais elle peut tout de même être acceptée dans les sociétés dans la mesure où elle permet à l'économie et à la démocratie de fonctionner. L'histoire avec un petit « h », c'est-à-dire la simple succession d'événements, ne remet en cause d'aucune façon l'Histoire comme processus d'évolution cohérent. De plus, si des injustices ou de graves problèmes d'ordre social persistent, c'est, selon Fukuyama, parce qu'il n'y a pas eu une réalisation complète « des deux principes de liberté et d'égalité, fondements mêmes de toute démocratie » (1992, p. 10).

Dans les faits, dans cette histoire avec un petit « h », la dernière décennie du XX^e siècle constitue effectivement une étape importante dans l'unification du monde : après l'annonce officielle de la dissolution de l'URSS à la fin de 1991, survenue par suite de la chute du mur de Berlin en 1989 (événement devenu hautement symbolique dans l'histoire occidentale), le Traité de Maastricht est signé et annonce la réalisation du projet d'une nouvelle Europe unifiée. Par l'intégration des marchés ou par la naissance de nouvelles communautés politiques transnationales, le mouvement d'unification a donc le vent dans

les voiles, même si le vent ne souffle pas toujours dans la même direction. En effet, un mouvement de fragmentation agit aussi sur cette fin de siècle, sur le plan géopolitique et sur celui des idées et des représentations du monde. Cette fin de siècle est ainsi l'ère des logiques duales, c'est-à-dire des logiques d'unification en même temps que de fragmentation, de rupture en même temps que de continuité.

Il semble qu'à cette époque il y ait autant de crises et de conflits qui émergent que d'autres qui semblent en voie de se résoudre. En Europe, la guerre en Bosnie est déclenchée en 1992 à la suite du démantèlement de la Yougoslavie. La République tchèque et la Slovaquie, quant à elles, se séparent pacifiquement sans causer un tel conflit civil. Rappelons que, quelques mois avant la chute du bloc soviétique, éclatait la guerre du Golfe. Par ailleurs, le début de cette décennie allait marquer la fin de l'apartheid en Afrique du Sud (1990) mais aussi le début de graves conflits dans plusieurs autres pays africains, comme au Sierra Leone et en Somalie.

Sur le continent américain, avec les années 1990 débute l'application du Consensus de Washington (1989) qui prévoit le redressement des économies latino-américaines ou qui les précipitera dans une crise sans précédent, selon le point de vue. Pendant ce temps débutent les négociations pour la fin de la guerre civile au Salvador, tandis qu'un coup d'État éclate en Haïti. Au Pérou, Abimael Guzman, chef du Sentier lumineux, est arrêté et exhibé dans une cage devant les yeux du grand public. La crise d'Oka au Canada, causée par un conflit territorial entre les Autochtones mohawks et les gouvernements en place, dégénère lors de l'application des mesures de guerre et du déploiement de l'armée et des médias sur le terrain. Une des grandes porte-parole des Autochtones à l'ONU, la Guatémaltèque Rigoberta Menchú, reçoit le prix Nobel de la paix en 1992. À Los Angeles, en avril de la même année, c'est un conflit ethnique qui éclate lors d'émeutes qui dureront une semaine après l'acquittement des policiers qui avaient violemment battu Rodney King, un Noir arrêté pour conduite en état d'ébriété quelques mois plus tôt. Dans les rues, le peuple se déchaîne, les médias aussi.

Conflits civils, ethniques, médiatiques ou autochtones, le mouvement d'unification des États-nations n'empêche pas le mouvement de la fragmentation d'agir de l'intérieur. En effet, l'État-nation, cette entité politique transcendante, emblème de la modernité qui s'achève, glorifiée par la fin de l'Histoire, perd, dans les faits, de sa primauté et de sa légitimité en tant que lieu par excellence d'appartenance, d'identification et de reconnaissance égalitaire des individus comme citoyens. Le citoyen abstrait cède de plus en plus de terrain aux revendications particularistes du « citoyen culturel », produit non voulu de la démocratie de masse. À l'ère postmoderne, les individus, sujets rationnels, politiques ou historiques de la modernité, se voient engloutis dans le mouvement centrifuge d'une masse informe, « non-sujet » par excellence de ce monde postmoderne. Baudrillard nous dit que la masse est « silencieuse et involutive – exactement l'inverse de toutes les prises de parole et prises de conscience. Elle n'a pas de sens. Elle n'a rien à nous dire », nous dit Baudrillard (1982, p. 54). Ni objet de domination ou d'aliénation, ni sujet du social ou de l'histoire, la masse est l'*identité* passive, fusionnée et homogène en cette fin du XX^e siècle.

L'ère postmoderne nous fait entrer dans une « nouvelle phase dans l'histoire de l'individualisme occidental » (Lipovetsky, 1983, p. 7), si tant est qu'on puisse encore parler d'histoire... Parallèlement au règne de l'homogène et de la masse naît celui de la recherche d'identité propre, d'identité flexible, personnalisée, modelée selon des « dispositifs ouverts et pluriels » (Lipovetsky, 1983, p. 11). Si tout le monde peut se confondre dans la masse, si bon lui semble, tout le monde est aussi le fruit d'une fragmentation du sujet moderne dans de multiples identités particularistes; fragmentation comme symptôme et conséquence de l'éclatement des référents et des représentations communes du monde. Ainsi assisterait-on, dans cette postmodernité, à la fois à la mort du sujet dans le vide symbolique de l'hyperréalité et à une dynamique de démultiplication des identités dans des espaces non plus politiques mais plutôt médiatico-identitaires. Ici encore, les logiques duales agissent en profondeur sur la face du monde.

À cet égard, la confusion régnant entre les sphères privée et publique de la société participe de cette nouvelle logique identitaire postmoderne. D'ailleurs, selon Habermas (1986), le passage à une société de médias de masse signifie la fin de l'espace public comme modalité du « vivre-ensemble » moderne et la fin de l'usage de la raison pour le bien commun de tous les individus formant la société. Selon Lipovetsky, dans ce sens, ce n'est plus la recherche de l'universalité qui motive les actions sociales et individuelles. Dans cette optique, il se produit (et ce, depuis la fin du XIX^e siècle) ce qu'Habermas nomme une colonisation du monde vécu par les lois du marché et par une socialisation de l'État et, conséquemment, une systématisation du monde social en même temps qu'une fragmentation menant à la dissolution de l'espace public dans sa forme originale. Ainsi, selon Habermas, l'espace public est de plus en plus grand, mais il est composé d'une multitude de groupes de spécialistes et d'une masse de consommateurs. Il n'est plus synonyme d'espace de discussion de personnes privées rassemblées en public. Le public se définirait dorénavant davantage en termes de cotes d'écoute. Ainsi, la mise en pratique des idéaux modernes d'un tel espace public s'avère difficilement soutenable dans la société de masse. Le lieu du « vivre-ensemble » ne serait donc plus tant cet espace public qu'une sphère globale médiatique. C'est d'ailleurs dans ce sens que va ce commentaire de Guy Debord sur ce qu'il nomme, pour sa part, la société du spectacle :

Il n'existe plus d'agora, de communauté générale ; ni même de communautés restreintes à des corps intermédiaires ou à des institutions autonomes, à des salons ou des cafés, aux travailleurs d'une seule entreprise ; nulle place où le débat sur les vérités qui concernent ceux qui sont là puisse s'affranchir durablement de l'écrasante présence du discours médiatique, et des différentes forces organisées pour le relayer. (Debord, 1996, p. 29)

L'ère postmoderne semble donc équivaloir à une ère postpublique et postnationale. La société de masse n'a plus de frontières dans une ère postmoderne. Les piliers de l'État-nation et de la modernité qui s'effondrent ainsi que la prédominance des technologies et des médias dans l'ensemble des échanges sociaux s'avèrent, pour Baudrillard (1982), rien de

moins que les signes de la fin du politique et du social. Cette société de masse passe de la domination de la marchandise à celle du signe, dans un système de communication qui régit tout l'ordre social. Selon Baudrillard, l'aliénation par les échanges économiques se double maintenant d'une aliénation par les échanges symboliques et par une domination du médiatique et du spectaculaire. L'époque contemporaine est sursaturée par l'information et submergée dans une démultiplication à l'infini des significations de l'expérience et de la réalité. Les technologies de communication participent à une production de sens excessive : l'excès provoquant une disparition du sens, le monde devient conséquemment « inintelligible ».

Or, dans cette démultiplication du sens et des significations, il semble que le monde puisse tout de même garder une certaine intelligibilité. C'est en fait une autre façon de voir et penser l'ère postmoderne. Le monde se trouve alors dans une *condition postmoderne*, pour reprendre l'expression consacrée de Lyotard (1979). Cette condition est simplement celle de la fin des grands récits et des grandes idéologies. En d'autres termes, il s'agirait d'une époque où de sérieux doutes apparaissent quant à la possibilité d'une forme cohérente et unifiée de connaissance du monde et où s'effondrent les grands systèmes de pensée. La condition postmoderne, selon Lyotard, « [...] désigne l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle » (1979, p. 7). Selon lui, la légitimité ne se trouve plus dans une quelconque transcendance comme celle de l'émancipation par la raison ou de la dialectique historique. Si unicité et totalité il y a, elles se trouvent dorénavant dans la performativité de la société en tant que système « de branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyperspécialisés... » (Lipovetsky, 1983, p. 16), qui remplace en quelque sorte les idéologies totalisantes et qui se traduit dans le déterminisme local et dans la cohabitation de microrécits. Impossible, dans cette *condition postmoderne*, de chercher à atteindre un quelconque consensus.

L'ère des commémorations

*I can't forget, I can't forget, but I don't remember
what.*

« I Can't Forget », Leonard Cohen

« La société post-moderne n'a plus d'idole ni de tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus de projet historique mobilisateur, c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse » (Lipovetsky, 1983, p. 12). Avec les logiques duales de l'époque s'installerait aussi, selon Lipovetsky, une logique du vide; une *désubstantialisation*, pour reprendre son mot. L'ère des commémorations est aussi l'ère du vide. *Everything that is solid melts into the air*, pour reprendre les mots d'un autre. C'est aussi l'ère des citations, l'ère du postiche, de la copie. Finie, l'avant-garde. Tout a été dit et inventé, tout est dorénavant monument à préserver. Le spectateur du monumentalisme, l'homme de la fin de l'Histoire, n'a plus qu'à « limitarse a cuidar eternamente los museos de la historia de la humanidad » (Fukuyama dans Ramos, 2002, p. 83)³⁹. La boucle est bouclée. Le passé tourne en boucle dans un présent permanent et le monument n'a plus d'ancrage stable : telle peut être décrite, dans un regard postmoderne, l'ère des commémorations.

En cette fin de siècle et de millénaire, il semble qu'on ne sache plus quoi faire avec le passé... Il faut commémorer et célébrer car, pour certains, la fin de l'Histoire est enfin arrivée et, pour d'autres, le néant s'ouvre à l'horizon et le monde n'a plus rien à perdre. Du moins, est-ce l'impression que laisse l'époque sur les consciences. La peur d'un avenir sans queue ni tête se fait sentir et le besoin est grand aussi de s'accrocher à ce qui est derrière et qui pourrait à tout moment disparaître : le passé. La sensibilité postmoderne est « accablée

³⁹ Trad. : se limiter à prendre soin éternellement des musées de l'histoire de l'humanité.

à l'idée des destructions irréversibles. Anéantir les vestiges c'est comme ravager la nature » (Lipovetsky, 1979, p. 30). Alors, on préserve, on commémore, sans cesse, de toutes les façons, pour mieux célébrer le présent. « As the world implodes upon us, we feel an even greater pressure as individuals to record, preserve, and collect » (Gillis, 1994, p. 14), comme le personnage *Funes el memorioso* de Borges, qui ne peut rien oublier et qui se crée un monde perpétuellement instantané. Le passé et les souvenirs deviennent un simple objet du présent, une modalité à peine anachronique du présent permanent. « On dirait que, dans notre société médiatisée, rien ne peut plus “ vieillir ”, on ne peut prendre distance à l'égard du “ passé ”. Le passé revient continuellement » (Vattimo, 1990, p. 80).

Les logiques duales de l'ère postmoderne agissent donc aussi dans notre rapport au passé. Il y aurait un abandon de tout sens historique et de mémoire en même temps que se développerait cette capacité à piller et à absorber comme des aspects du présent tout ce que cette histoire peut fournir (Yelvington, 2002). Autrement dit, « [...] ahora la gente no sabe qué hacer con la historia, y no existen criterios de cómo se debe ejercer el juicio de valor en el pasado » (Pérez de Tuleda, 1992, p. 50). En 1992, que l'on soit dans la fin de l'Histoire ou dans une postmodernité ayant rompu avec tout ce qui venait avant, le passé, sous diverses formes, est partout : « Large museums, antiquities and souvenir circuits, and retro fashion in the media and in industrial and graphic design all prove it. The past has not stopped eroding modernity's claim of an absolute break » (Canclini, 1995, p. 78). Dans ce contexte, il y aurait des rapports au passé comme l'absence de mémoire véritable (disparue au profit de l'histoire)⁴⁰, ou comme une fragmentation de la mémoire (menant à l'incohérence du passé), ou encore comme des abus de mémoire (par sa surutilisation et sa marchandisation).

Dans la pratique, ces rapports au passé se donnent à voir à travers deux figures exemplaires et complémentaires, celles du touriste et du nationaliste. « Por contrapuestos

⁴⁰ Dans l'optique de Pierre Nora, pour qui, « dès qu'il y a trace, distance, médiation, on n'est plus dans la mémoire vraie, mais dans l'histoire » (Nora, 1984, p. 24).

que puedan parecer, “nacionalista” y “turista” representan las dos figuras extremas en las que se activa actualmente el culto al pasado »⁴¹ (Ramos, 2002, p. 80). Ces deux figures qui figent et positivisent le passé sont plus occupées à le conserver, d’une manière ou d’une autre, qu’à produire du nouveau. Le touriste, qui vit dans un présent perpétuel coupé de tout passé, visite les restes, les traces du passé comme quelque chose de terminé, avec lequel il n’a plus de lien hormis celui de spectateur-consommateur d’un passé techniquement conservé et présenté (voire reconstruit par des spécialistes, si nécessaire). Le passé, qui ne lui appartient pas, se donne comme un spectacle immobile et comme une distraction. Au mieux, le passé est un lieu de rêverie, un paysage pour le désir. Il louera alors une chambre dans un château médiéval ou organisera un mariage sur un site de ruines grecques ou mayas (Ramos, 2002). Plus encore, son présent perpétuel ne se transformera jamais en passé, ce qui fait qu’il s’intéresse à tous les passés, qu’il collecte et conserve tout patrimoine possible afin d’y trouver une éventuelle source d’identité. Si le touriste entre en rapport avec le passé dans un quasi total détachement, le nationaliste, quant à lui, démontre un attachement obsessionnel au passé. Pour lui, le passé n’est pas disparu mais brisé et perdu. Il faut l’alimenter afin de mieux le retrouver. Il prend alors la forme du souvenir permanent d’une offense par laquelle son identité est demeurée à tout jamais mutilée (Ramos, 2002, p. 85). La remémoration obsessionnelle devient le seul signal d’identité, au point que si le passé lui était restitué, cela ne serait pas satisfaisant. Il vit avec une mémoire littérale (Todorov, 2004) où les traumatismes du passé, insurmontables souvenirs sans cesse réitérés, régissent son présent. Pour le touriste et le nationaliste de la fin du siècle, le passé doit ainsi demeurer un objet de remémoration, voire un objet de culte.

L’identité perdue ou absente peut être (re)trouvée dans le passé. « Heritage (or “the past”) on display for edification and enjoyment is the quintessential feature of modernity. By the same token, identity – having one, not having one – is a quintessential problem of

⁴¹ Trad. : Aussi opposés que ces deux termes puissent paraître, “nationaliste” et “touriste” représentent les deux figures extrêmes dans lesquelles s’anime aujourd’hui le culte du passé

modernity » (Gable, 2005, p. 52). Le passé commun devient le socle d'une identité à construire et, avant même de pouvoir exister, ce passé se trouve déchiré entre la nécessité d'écrire une histoire commune et la présence de multiples mémoires qui sont autant de versions et de points de vue possibles sur cette histoire commune. Car, il faut le dire, maintenant les identités prolifèrent au même rythme que les mémoires.

Les commémorations du 500^e : un non-événement ?

Les commémorations sont ainsi de plus en plus nombreuses mais de plus en plus problématiques. D'un côté, on prétend commémorer un passé commun qui serait garant d'une identité commune à trouver ou à retrouver. D'un autre côté, les multiples identités et appartenances simultanées obligent à se rappeler et à se remémorer de plus en plus, puisqu'à chacune d'elle est associé un passé. À ce titre, en tant qu'instrument politique, le passé oriente plus que jamais la constitution et l'avenir de nouveaux États-nations (par suite de la chute du bloc soviétique, par exemple) ou de nouvelles communautés supranationales telle l'Union européenne. « Au sein de ce continent dont les fleuves ont été maintes fois rougis par le sang des victimes de guerres fratricides, la possibilité d'une histoire commune est en effet devenue l'un des principaux enjeux d'avenir » (Létourneau et Jewsiewicki, 2003, p. 4-5).

Par ailleurs, les différentes façons de présenter le passé lors des commémorations se révèlent être comme autant de pièges qui nous ramènent toujours au monde de la démultiplication des significations, du relativisme absolu des microrécits coexistants ou bien de l'insignifiance. En fait, les commémorations, sous l'égide de l'ère postmoderne, peuvent au mieux donner lieu à une lecture aseptisée du passé (pour éviter les faits conflictuels), à une lecture homogène (pour imposer un consensus ou tenter de créer une unité narrative dans un récit mosaïque) ou à une lecture figée (pour rendre officielle l'histoire, elle ne doit pas être sans cesse soumise aux réinterprétations, ce qui tend à figer aussi le présent et l'avenir, par crainte d'ouvrir de nouvelles brèches) (Rosoux, 2003).

Il semble que le 500^e de l'Amérique se soit retrouvé au rang de ces nombreuses commémorations de la fin du siècle dont les mises en scène et les manifestations médiatiques tape-à-l'œil, se voulant plus importantes que le moment historique commémoré, n'auront eu que peu d'impact sur les individus et les communautés censés être interpellés par un tel « événement historique ». « One might argue that this rage for anniversaries so typical of our time points to a growing need to find meaning in public life beyond the emptiness of television and partisan politics » (Summerhill et Williams, 2000, p. 5). Ce point de vue rejoint en quelque sorte celui de Pierre Nora, selon qui la popularité ou le succès médiatique ne sont pas garants de la réussite d'une commémoration, au contraire. De ce point de vue, en effet, les entreprises commémoratives sont des phénomènes éphémères de l'actualité, constituant une autre façon de maintenir un présent permanent. Pour reprendre une idée de Nora, les commémorations ne sont qu'un ensemble de perceptions historiques transformées en événement médiatique par leur circulation généralisée (Nora, 1974), ne faisant que recycler le présent. Elles ne laissent ainsi que peu de traces derrière elles, hormis quelques monuments, infrastructures urbaines, publications ou déficits budgétaires des organisateurs. Pierre Nora, qui déplore la déritualisation du monde et l'effacement d'une véritable mémoire collective au profit d'une « mémoire historiographique », critique le peu de sens accordé au passé dans ces commémorations. Dans cette optique, « c'est dire que la *mémoire historiographique*, concurrente de la mémoire collective, est la seule à véritablement attester la valeur de la célébration, qui semble vouloir sombrer dans la banalisation produite par une excessive commémoration » (Olazabal, 2000, p. 160). Au sujet du bicentenaire de la Révolution française commémoré en 1989, Nora affirme qu'il est à peine « [...] exagéré de dire qu'il aura réussi en dépit des efforts des organisateurs. Du moins, aura-t-il clairement révélé ce qu'il importait ici de mettre en valeur : à savoir que le fait même de commémorer la Révolution était plus important que la Révolution que l'on commémorait » (Nora dans Olazabal, 2000, p. 160).

Le fait de commémorer était en effet plus important que toute autre chose pour l'Espagne en 1992, instigatrice du projet commémoratif des 500 ans de la découverte de l'Amérique. Pour l'occasion, elle a dépensé probablement plus d'argent que tous les autres pays réunis (Summerhill et Williams, 2000, p. 128). L'État espagnol a soutenu le projet qui se voulait être l'occasion de changer son image aux yeux du monde et de démontrer le bon fonctionnement de sa démocratie⁴², de stimuler le tourisme et de faire rouler à fond son économie, de renforcer ses liens avec l'Amérique latine et l'appui qu'elle lui donne (malgré le peu de moyens dont elle dispose) et, bien sûr, de propulser son entrée dans l'Union européenne naissante (Summerhill et Williams, 2000, p. 129)⁴³.

Il semble que le projet commémoratif espagnol ait porté plus sur le 500^e comme prétexte à une multitude de choses que sur l'objet des commémorations lui-même. Effet médiatique voulu ou non, c'est l'aspect qui ressortait de la couverture donnée par les médias, comme l'illustrent d'ailleurs ces quelques extraits de la presse québécoise : « Les Espagnols se préparent à leur nouveau rendez-vous avec l'histoire » (*La Presse*, 7/4/91, p. A5); « L'Espagne veut en profiter pour faire oublier son image de parent pauvre et arriéré de l'Europe. Elle veut clamer haut et fort qu'elle est prête à s'insérer dans le marché unifié de l'Europe des douze en janvier 1993 » (*La Presse*, 9/4/91, p. A7).

En fait, peu importent ses motivations économiques ou politiques, l'Espagne célèbre en grande pompe le cinquième centenaire de « la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb ». Avec son Exposition universelle de Séville, 1492-1992. *L'ère des découvertes*, avec ses Jeux olympiques de Barcelone et avec Madrid pour capitale culturelle européenne, elle organise minutieusement en 1992 le spectacle de son histoire et de ses résonances universelles. L'Exposition universelle fut d'une importance considérable en matière de

⁴² Démocratie encore stigmatisée par la dictature qui s'est terminée en 1975.

⁴³ Stephen J. Summerhill et John Alexander Williams ont tous deux agi un certain temps comme collaborateurs d'organismes officiels des commémorations du 500^e. Leur ouvrage est donc une importante source d'information.

participants et de visiteurs (15,5 millions de personnes et 42 millions de visites), en matière d'investissements financiers et en tant que démonstration symbolique du rôle fondateur de l'Espagne dans l'histoire du continent américain et de l'Europe moderne. Malgré cette ampleur, hormis des dettes et un ralentissement de l'économie nationale, les commémorations espagnoles n'auront que très peu de retombées, bien que le programme des célébrations ait visé à encourager les gens à y dépenser leur argent (Summerhill et Williams, 2000, p. 145).

En tant que projet espagnol, le thème des commémorations du 500^e est clair et n'est pas conçu pour inciter à la réflexion et au débat. Il s'agit de célébrer la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, amiral de la mer Océane, au service de la couronne espagnole (alors royaume de Castille et d'Aragon). Selon Fernando Almansa, secrétaire de la Commission nationale espagnole du cinquième centenaire, « l'invasion et la conquête est (sic) un fait historique incontournable; il était inévitable de commémorer cet événement majeur de l'histoire » (cité dans *La Presse*, 8/4/91, p. A7). Le thème de la « découverte » est d'autant plus incontournable qu'il alimente le sentiment d'*hispanidad* que l'Espagne a choisi de mettre au premier plan de son entreprise. Ainsi, l'objectif de projeter un destin universel est clairement national et nationaliste; comme quoi les destins universels peuvent être fabriqués de toutes pièces...

Or les discours portés par cette hispanité et ce nationalisme sont sensiblement les mêmes qu'il y a cent ans, ce qui, pour plusieurs, fait entrevoir l'initiative espagnole comme anachronique, voire néocoloniale. Comme l'expliquent Summerhill et Williams, un tel accent mis sur la *culture hispanique* « [...] drew on a traditionalist view of Hispanic culture that is largely meaningless in today's world because the Hispanic peoples are too diverse to be covered by a single ideal. For Spain to promote *hispanidad* made her appear neocolonial even when she argued otherwise » (2000, p. 129). Si elle se veut moderne (voire postmoderne), la commémoration espagnole n'a prévu aucune remise en question préalable de son discours identitaire traditionnel et de son attitude paternaliste envers ses ex-colonies

de l'Amérique latine. Cela est en effet problématique. Selon un journaliste mexicain ayant recensé la couverture médiatique espagnole⁴⁴, la vision officielle de ces commémorations est complètement détachée, voire déconnectée de ce qui se passe en Amérique, de ce qu'est l'Amérique aujourd'hui (malgré les imposantes sommes envoyées à divers groupes, institutions et projets en Amérique latine). Ainsi, l'Espagne est tombée dans le piège de la lecture homogène et figée dont nous parlions plus haut, provoquant, à l'ère des identités et des récits multiples, une vague de mécontentement qu'elle cherchera d'ailleurs à calmer. Par exemple, face à la controverse soulevée chez les Autochtones américains par le thème des commémorations, l'Espagne tente de calmer les esprits en organisant un jour de respect pour les cultures autochtones, accompagné d'une cérémonie tenue à bord des répliques des navires de Colomb. À ce moment, du piège de l'histoire figée, elle saute à pieds joints dans celui de l'histoire aseptisée, de la rectitude politique (*political correctness*) insignifiante et toujours insatisfaisante.

En Espagne, 1992 a aussi marqué le cinquième centenaire de la prise de Grenade, haut lieu du monde musulman dans la péninsule ibérique, ainsi que celui de l'expulsion des Juifs du territoire espagnol. Ces deux faits historiques furent inclus de diverses façons dans les activités commémoratives officielles, notamment par le biais d'expositions artistiques. Cependant, dans ces cas comme dans d'autres, des groupes d'individus se sentant concernés par les célébrations espagnoles mais s'y voyant mal représentés ou carrément exclus y sont alors allés de leurs propres (contre)manifestations ou activités commémoratives. Bref, l'entreprise espagnole a voulu plaire à tous, mais elle n'a pas suscité l'intérêt souhaité, et son *autorité* en tant qu'instigatrice principale des

⁴⁴ Braulio Peralta, « Los reyes conmemoran, el gobierno respalda y el pueblo español descansa », *La Jornada*, 12/10/92, p. 26.

commémorations s'est vue contestée de toutes parts. Sa vision de l'histoire célébrant 500 ans de « découverte » ne réunira effectivement pas de consensus au plan international⁴⁵.

De plus, la couverture médiatique réalisée un peu partout y allait, quant à elle, de ses propres dénominations : *500^e de la découverte*, *Cinquième centenaire d'exploitation*, etc., selon qu'elle souhaitait attirer l'attention sur les activités officielles, les problèmes d'organisation ou les protestations. En fait, chaque groupe d'intérêt, chaque média et même chaque organisme officiel adoptait en fait le nom (et donc de l'orientation) qui lui convenait le mieux. Finalement, le trait le plus marquant de ce 500^e fut probablement son indétermination, la démultiplication des noms accordés à l'anniversaire en étant une bonne illustration. Pour demeurer dans l'*air du temps* de 1992, nous pourrions dire qu'il fut une juxtaposition et une collision d'une multitude de récits, d'intentions et d'occasions ayant résulté en un autre échec ou un non-événement, pour reprendre les termes de Nora.

Le déroulement du 500^e en territoire américain semble, de prime abord, confirmer cette vision des choses. En Amérique, il n'y a pas eu de festivités continentales offertes à l'ensemble des *Américains*, de l'Alaska à la Tierra del Fuego sous l'égide d'une *autorité* américaine, l'OÉA par exemple. D'un bout à l'autre du continent, il y eut une pléthore d'activités en tout genre, mais aucune n'était « centralisée » et ne s'adressait délibérément à tout le continent, ce qui laissait ainsi libre cours à une démultiplication des thèmes, des contenus et des intentions accordés aux commémorations. Ironiquement, les seules manifestations d'envergure et d'organisation continentales avec un thème rassembleur ont été des marches de protestation d'Autochtones qui s'opposaient à l'anniversaire. Le projet d'une exposition universelle à Chicago (qui aurait pu, comme dans le cas de l'Espagne,

⁴⁵ Cependant, bien que l'idée d'une « rencontre » plutôt que d'une « découverte » ait été adoptée officiellement par les instances internationales et que la vision de l'Espagne soit remise en question par certains, il n'en demeure pas moins que les activités et projets officiels réalisés en Europe et en Amérique démontrent clairement que cette perspective espagnole et eurocentriste d'une découverte de l'Amérique a dominé le 500^e malgré tout.

centraliser le thème et les activités) se solda par un échec⁴⁶. Mis à part les nombreux monuments érigés à la mémoire de Colomb et la balade des répliques de ses navires sur les côtes américaines, ce sont probablement les expositions (historiques, ethnologiques et artistiques) qui ont compté parmi les activités les plus nombreuses un peu partout sur le continent, en plus des milliers de colloques et de publications (dans des disciplines allant de la géographie à la littérature, en passant par l'histoire et l'anthropologie) qui étaient censés offrir une réflexion sur les implications d'une telle date historique. Il y eut quelques activités ou projets plus spectaculaires que d'autres, tels le tour du monde du Concorde AF1492 tentant de battre un record de vitesse⁴⁷ et le lancement par la NASA d'un programme de recherche de vie extraterrestre en l'honneur de Colomb l'explorateur. Il faut préciser que 1992 fut désignée Année internationale de l'espace, en l'honneur des exploits de Colomb. Il y eut aussi la sortie très médiatisée de la mégaproduction cinématographique *1492 The Conquest of Paradise*, qui mettait en vedette Gérard Depardieu dans le rôle de Colomb et Sigourney Weaver dans celui de la reine Isabelle. Ici, le spectacle du 500^e a pu créer une certaine ambiance commémorative, un sentiment de cohérence historique ayant justifié l'« événement historique » des 500 ans de l'Amérique. Or cette ambiance n'était probablement, comme l'affirme Nora, que la circulation généralisée d'un ensemble éparé de perceptions historiques qui a simplement produit un autre « événement médiatique ».

La découverte de l'Amérique, version « commémorations 1992 », a été adaptée et performée par tous ceux qui souhaitaient se (re)mettre sur la carte du monde ou se présenter comme un acteur majeur de cet « événement historique » de 1992. Tel fut le cas, par exemple, de la République dominicaine qui a eu l'honneur d'une visite du pape Jean-Paul II

⁴⁶ Cette exposition aurait de plus démontré une continuité historique puisque la ville de Chicago fut l'hôtesse de l'Exposition universelle de 1893, qui avait en même temps célébré le 400^e anniversaire de la découverte de l'Amérique par Colomb. Avant l'attribution de l'Exposition universelle de 1992 à la ville de Séville, il avait été question d'une exposition jumelle Séville-Chicago. Fait intéressant à noter, ce « non-événement » d'une exposition à Chicago est très bien documenté, car les organisateurs croyaient à ce moment-là qu'ils allaient faire l'histoire ! Pour plus de détails, voir Summerhill et Williams (2000).

⁴⁷ Quarante-quatre millionnaires ont participé à l'aventure.

pour l'occasion, mais qui a aussi eu son lot de protestations. Les méfaits, protestations et accidents qui se produiront lors des commémorations occuperont grandement l'attention publique et médiatique. De façon générale, ce sont effectivement les dérapages, les ratés, les protestations qui occupent la scène médiatique du 500^e en Amérique. Sinon, il semble que les commémorations en tant que telles attirent peu l'attention du grand public : « [...] the 1992 commemoration failed to stir the public imagination and disappeared from view almost before the anniversary year was under way » (Summerhill et Williams, 2000, p. 3). À ce titre, les prestigieuses revues *Forbes* et *American Heritage* ont dû annuler un numéro spécial dédié à la découverte de l'Amérique, faute de trouver un nombre suffisant d'annonceurs et de commanditaires.

Ainsi, même son de cloche, même impression un peu partout : le cinquième centenaire aurait réussi parce qu'il a échoué. Son échec fut son succès, du moins un certain « succès médiatique », ce dernier paraissant le seul moyen de parler des commémorations. En fait, il n'a même pas pu être un « événement médiatique » en tant que tel (Dayan et Katz, 1992), dans la mesure où un événement médiatique est voulu et organisé à l'avance⁴⁸. En effet, même la couverture médiatique était fragmentée et n'a conséquemment pas créé de cohérence ou d'image d'ensemble. À la limite, nous pourrions croire que les commémorations du 500^e constituèrent un « pseudo-événement », c'est-à-dire qu'elles ont été qualifiées d'événement avant de l'être (comme l'a fait la série documentaire *Amériques 500*) et sont donc devenues un événement par le discours qu'on a tenu à leur sujet. Mais encore, a-t-on tellement parlé de ces commémorations ?

Le 500^e anniversaire de la découverte de l'Amérique à l'ère des commémorations : non-événement postmoderne par excellence ? On ne peut qu'en constater la dispersion, tant

⁴⁸ Les organisateurs d'événements médiatiques ont l'autorité nécessaire pour attirer l'attention des médias et des (télé)spectateurs autour de valeurs consensuelles. Cérémonie au sein d'une communication de masse, l'événement médiatique est « [...] a new narrative genre that employs the unique potential of the electronic media to command attention universally and simultaneously in order to tell a primordial story about current affairs » (Dayan et Katz, 1992, p. 1).

dans les faits que dans les commentaires et les critiques à son sujet. À l'époque de 1992, il semble impossible de le saisir comme un acte collectif signifiant, producteur de sens. Ainsi, il n'y aurait pas eu un 500^e mais plutôt une panoplie de 500^{es}, comme autant de microrécits, pourrait nous dire un Lyotard ; un 500^e à saveur globale insipide, pourrait nous dire un Baudrillard ; un 500^e contentant tout le monde et personne à la fois, faisant résonner le vide de l'ère des commémorations, pourrait nous dire un Lipovetsky.

Des commémorations comme non-événement à l'événement du 500^e

Malgré le sentiment de vide, l'impression d'éclatement, voire d'insignifiance, est-ce à dire que ce qui s'est passé en Amérique lors des commémorations du 500^e était condamné à n'être qu'un « non-événement », comme s'il ne s'était finalement rien passé ? Loin s'en faut. L'Amérique de 1992 a bel et bien marqué ses 500 ans. Il s'est passé quelque chose. Ce quelque chose a laissé des traces qu'il est possible de suivre quelque quinze ans plus tard. Pour le retracer, il faut brûler l'épouvantail qui semble en bloquer l'accès au-delà d'une simple vision « impressionniste ». En d'autres termes, il faut se distancier de l'ère *des commémorations* dans laquelle celles-ci ne sont qu'une illustration du désenchantement d'un monde dit postmoderne, au sujet duquel il n'y a plus de questionnement à formuler puisqu'il a atteint sa fin de l'Histoire. Comme le suggère Néstor García Canclini : « Postmodern thought provoked us during the 1970s and 1980s to free ourselves from the illusions of metanarratives that augured totalizing or totalitarian emancipations. Perhaps it is time to emancipate ourselves from this disenchantment (Canclini, 2001, p. 161).

Selon le regard postmoderne, la seule chose qui ne destinerait pas totalement et irrémédiablement les commémorations du 500^e aux confins de l'oubli serait ses contre-commémorations, celles dont on a parlé dans les médias. Or on ne peut pas considérer le 500^e comme un non-événement et en même temps affirmer que la seule chose qui mérite qu'on s'y attarde soit l'existence de contre-commémorations. Sans commémorations, pas

de contre-commémorations. Dépassons donc cette vision « impressionniste » en déplaçant notre regard, en changeant notre angle d'approche. Passons des commémorations du 500^e en Amérique comme non-événement à l'événement des commémorations du 500^e.

Pour ce faire, il n'est pas suffisant de qualifier *a posteriori* d'événement le 500^e pour simplement prendre le contre-pied des critiques de l'ère des commémorations et d'en rester ainsi au strict constat d'un phénomène médiatico-commercial ou bien au constat d'une entreprise européenne et eurocentriste contestée par des Autochtones ou autres « minorités ». De même, seulement critiquer cette entreprise commémorative ou en critiquer les contestataires (c'est-à-dire se positionner d'un côté ou de l'autre) nous ferait passer à côté d'une occasion de saisir l'Amérique en pleine action et de mettre en lumière les enjeux entourant l'effectivité des diverses significations qu'on lui accorde. Pour retracer l'événement, il est donc nécessaire de ne pas refermer le 500^e sur son simple succès (ou échec), mais de l'ouvrir à l'ensemble des manifestations, acteurs, personnages, enjeux et tensions qui le composent, et ce, sans discrimination préalable. À la limite, s'il est question de succès ou d'échec, celui-ci ne doit pas être considéré comme l'aboutissement de la réflexion mais comme faisant partie de l'événement.

Dans ce sens, ce qui s'est passé lors du 500^e doit être saisi comme un seul *objet*, un seul contexte ou univers de réflexion qui inclut dans un même ensemble les commémorations officielles, les contre-commémorations et même des faits qui, de prime abord, ne semblent avoir aucun lien avec ce 500^e. Cette démarche exige de considérer 1992 et l'ère des commémorations, telles qu'illustrées précédemment, comme un contexte qui produit et traverse le 500^e mais qui ne le détermine pas entièrement. Elle exige aussi de considérer l'événement du 500^e comme un contexte lui-même, constitutif aussi de l'époque de 1992. Le contexte est un *objet mixte* (Hennion, 1993) fait de multiples interactions et relations. « The context is not something out there, within which practices occur or which influence the development of practices. Rather, identities, practices, and effects generally, constitute the very context with which they are practices, identities, or effects » (Slack,

dans Kraidy, 2002, p. 333). Le contexte crée ainsi pour l'analyse un seul univers de référence, et non pas des univers étanches et séparés selon la « nature » différente des éléments en cause dans l'objet de recherche (pratiques, institutions, discours, individus, etc.).

L'événement

De façon générale, l'événement du 500^e se produit à partir d'un ensemble disparate de manifestations, d'actions, de prises de positions, etc., qui ont eu lieu publiquement dans le contexte des commémorations. De façon plus précise, l'événement, d'une part, est réel puisqu'il est produit à même les faits survenant dans un espace-temps donné (celui des commémorations du 500^e en Amérique) et, d'autre part, il est l'intervalle théorique permettant de penser l'Amérique « en action » à la jonction du synchronique et du diachronique⁴⁹, de l'actuel et du virtuel. C'est exactement dans cet intervalle que doit s'*installer* la problématique du *Tout Amérique* en performance. Cet intervalle est à prendre comme le « milieu » ou l'entre-deux dont traitent Deleuze et Guattari : « C'est dans cet entre-deux que le chaos devient rythme, non pas nécessairement, mais a une chance de le devenir. [...] Il y a rythme dès qu'il y a passage transcodé d'un milieu à un autre, communication de milieux, coordination d'espaces-temps hétérogènes » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 385).

La définition de l'événement pourrait être qualifiée de « générique » tellement ses usages et appropriations sont multiples. Dans sa définition la plus simple, l'événement est ce qui arrive à un moment, dans un lieu, comme le *hic et nunc*, mais il y a de nombreuses façons de le définir et de le comprendre :

Il est habituel d'entendre par événement ce qui s'est effectivement produit dans un passé plus ou moins proche ; son actualité ou sa réalité passée est tenue pour à la fois absolue (c'est-à-dire indépendante de nos

⁴⁹ Il articule ce qui survient avec ce qui, provenant du passé, *arrive* dans les commémorations du 500^e.

reconstructions), singulière (un événement se distingue de tout autre par ses traits individuels), non répétable (l'événement ne se produit pas deux fois) et contingente (il aurait pu ne pas se produire ou avoir lieu autrement). (Neveu et Quéré, 1996, p. 7-8)

Cette définition générale de l'événement que donnent Érik Neveu et Louis Quéré annonce son rapport problématique au temps, notamment par son imprévisibilité, et la particularité de la forme sous laquelle il nous apparaît. L'événement n'est effectivement pas un simple fait s'inscrivant dans l'historicité du monde. Jacques Taminiaux part, quant à lui, des définitions d'usage des dictionnaires pour faire ressortir trois rapports au temps généralement liés à l'événement. Ainsi, dans les usages courants, l'événement « sert à désigner, selon l'emploi le plus ancien, l'issue d'une attente ou d'une gestation. Selon l'emploi le plus courant, il désigne une situation qui, lorsqu'elle survient, a des effets marquants sur ceux qu'elle concerne. Enfin, selon l'emploi le plus étroit, il désigne simplement ce qui arrive à tel moment et en tel lieu » (Taminiaux, 1995, p. 95). Ces emplois mettent de l'avant, respectivement, une conscience de l'avenir, une conscience du passé ou une mémoire, puis une conscience du temps présent ou des occurrences spatio-temporelles. Or ces types usuels de rapport au temps doivent être nuancés avec l'événement, puisque celui-ci déploie en fait ses propres horizons temporels, non pas sous la forme d'un continuum de type causal, mais comme un ensemble d'ouvertures de la réalité. « L'événement n'est pas, en d'autres termes, ce qui peut être ou non doté de sens, en fonction d'un contexte préalable dans lequel il s'annonce et à l'aune duquel il se comprend (tel est justement le fait intramondain) ; il est le sens lui-même à son origine » (Romano, 1999, p. 147). L'événement émerge dans un contexte mais il ne lui est pas réductible. Il dépasse et bouleverse son propre contexte. Il y introduit des éventualités qui n'étaient pas préfigurées dans le contexte. Il ouvre à de nouvelles réalités. Ainsi agit l'événement du 500^e au sein de la « réalité » Amérique.

L'événement a le caractère de l'absolue nouveauté attribuable à la transformation et son propre temps transcende l'idée même de chronologie, ou de la succession factuelle,

caractéristique de l'historicité ; d'où l'idée qu'on ne peut être contemporain de l'événement. Il est présent seulement quand il a déjà eu lieu, avec un certain déphasage, mais non pas sous la forme du souvenir, étant donné la nouveauté fondamentale qu'il porte en lui. En d'autres termes, comme l'expliquent Neveu et Quéré, observer l'événement qui se produit apparaît pour l'individu comme une dialectique du savoir et de l'ignorance. Dans son immédiateté, il reste illisible : « Nous savons qu'il se passe quelque chose, mais nous ne savons pas exactement ce qui se passe, nous ne pouvons pas vraiment qualifier l'événement » (Neveu et Quéré, 1996, p. 8). Autrement dit, il est « localisation du désordre » (Grégoire, 1991, p. 172), il est ce qu'on ne comprend pas. Retracer l'événement du 500^e anniversaire de l'Amérique nécessitera ce déphasage et nous plongera effectivement dans un « désordre » au sein duquel nous circulerons à l'aide d'une cartographie événementielle se construisant au fil même de notre circulation.

Cette temporalité particulière n'est pas sans faire écho aux paradoxes que soulève Patrick Cady dans les définitions de l'événement données par les grands dictionnaires. Celles-ci indiquent

que l'événement est, dans un premier temps, ce qui est annoncé, et, dans un deuxième temps, ce qui arrive par surprise. À ce paradoxe de l'événement s'en ajoute un autre, que les dictionnaires ne mentionnent pas, à savoir que si un événement est un fait qui se développe, se transfigure par son annonce constituée d'un ensemble de signes, de paroles, de récits, ce même fait semble autant devoir son statut d'événement à une élaboration narrative d'après-coup. (Cady, 2000, p. 90)

Ces paradoxes signalent probablement la difficulté de comprendre l'événement comme étant à la fois partie prenante de notre réalité (historique) et extérieur en plusieurs points à celle-ci. Mais il n'empêche, malgré son irréductibilité à la chronologie du temps historique, que l'événement introduit bel et bien quelque chose, un sens, dans le monde et que, avec son propre horizon de sens, il touche l'expérience et influe sur elle.

Dans cette perspective, il faut se demander ce que nous faisons de l'événement, à la fois révélateur et créateur de nouvelles réalités mais aussi de nouvelles éventualités, à partir du moment où le contact avec l'histoire devient inévitable. Certes, on peut le nier de diverses façons en tentant de le rendre invisible ou en l'exacerbant jusqu'à le rendre insignifiant (comme peut le faire, par exemple, l'information en « temps réel »⁵⁰). On peut aussi le décrire, tenter de le rendre *lisible*. Dans ce cas, étant donné sa complexité, son hétérogénéité, son ouverture du réel au-delà de l'actuel, « sa qualification requiert une synthèse de ses éléments hétérogènes, sous une description (catégorisation, narration, etc.) qui en fait une totalité intelligible » (Neveu, Quéré, 1996, p. 8). Mais n'est-ce pas là, dans la synthèse, lui attribuer un commencement et une fin qui ne sont pas propres à la temporalisation imprévisible qui est la sienne ? Dans le même sens, on peut le rendre légitime, c'est-à-dire le faire accepter tel par une certaine autorité qui nous en produit le récit. Mais, comme le soulignent encore Neveu et Quéré : « C'est souvent que l'événement acquiert son individualité stable à l'issue de luttes et de conflits dont l'enjeu est d'imposer sa bonne lecture, sa bonne interprétation. Le processus n'est d'ailleurs jamais clos et les luttes portent aussi sur la réinterprétation de l'événement... » (1996, p. 9). Ainsi en sera-t-il probablement de l'événement du 500^e, qui ne pourra se refermer à la dernière ligne de cette thèse. Il s'agit donc de le faire apparaître, de le retracer sans l'enfermer dans un récit dont le début et la fin sont déjà connus. Nous tenterons d'y parvenir avec cette cartographie événementielle permettant de saisir les performances multiples d'un seul scénario original de l'Amérique⁵¹.

Histoire et mémoire dans une perspective événementielle

Si l'histoire est une signification particulière que l'on accorde au temps et à l'expérience passée et si l'événement est en quelque sorte lui-même temps, au-delà du

⁵⁰ Voir à ce sujet Neveu et Quéré (1996), ainsi que Nora (1974).

⁵¹ Que nous présenterons dès le chapitre suivant.

pouvoir réifiant de l'histoire, comment comprendre l'événement dans l'histoire de notre expérience, ou plutôt l'effectivité de l'événement dans l'histoire ? Comme s'interroge Gad Soussana, « peut-on [...] découvrir un espace événementiel, dont la portée de compréhension est désormais le sens, le devenir du sens et non plus le seuil d'une incorporation à l'histoire ? » (Soussana, 2000, p. 16-17). En fait, c'est probablement là, dans cet espace événementiel, une manière privilégiée de saisir l'expérience à travers le temps, autrement que par l'historicité, comme ce qui ad-vient et de-vient.

L'événement semble en fait avoir ce côté ahistorique non pas tant parce qu'il s'oppose à l'histoire, mais plutôt parce qu'il s'inscrit dans l'expérience en dehors du temps linéaire ou de la chronologie, comme une *ponctualité* ou un *point* de contact. À l'instar de la philosophie de l'événement selon Deleuze, « il faut donc à la fois rendre compte de la possibilité que le temps passe, et décrire la temporalité propre de l'événement comme tel : non pas de la nouvelle situation ou du nouveau milieu, mais de l'entre-deux-milieux » (Zourabichvili, 1994, p. 74). Son lien et sa différence avec l'histoire se trouvent dans le fait qu'il agit et produit du sens *dans* et *sur* le passé, le présent, le futur, mais de façon non linéaire et donc imprévisible. Dans cette optique,

il est vrai que l'événement est bien cet espace de suspension, de séparation qui, à se dire, dévoile la zone d'une projection, d'une vocalisation dont la portée est de cribler l'actuel au cœur de l'inactuel. [...] Partout donc, se fait sentir le *venir-devenir* de cette voix, voix dans l'événement dont l'atteinte, toujours improbable, tourne autour de cette zone plastique, actuelle et inactuelle. (Soussana, 2000, p. 19)

Ainsi, ce n'est pas la succession des choses qui nous intéresse dans l'événement du 500^e, mais les relations entre elles et la transformation éventuelle de leur état. Se placer dans la *ponctualité* de l'événement évite de le réduire à un simple moment de l'histoire inscrit dans une succession causale et linéaire de « faits ». Là se trouve, à partir de cette *ponctualité*, tout l'intérêt de construire un questionnement autour de la commémoration du 500^e, saisie comme cet espace événementiel dont parle Gad Soussana.

L'événementiel nous permet d'entrevoir non pas tant le possible de l'Amérique mais plutôt son potentiel, sa dimension virtuelle. En effet, comme l'explique Bergson (1959), le possible est le mirage du présent dans le passé. Le possible est de l'ordre de la représentation et il n'existe donc que rétrospectivement⁵². L'événement permet de ne pas demeurer sur le fil de l'histoire, de ne pas se confiner, comme semble l'impliquer l'acte commémoratif, au regard rétrospectif. En effet, l'événement ajoute un regard projectif qui renvoie à quelque chose d'ouvert, d'infini, qui n'a pas de sens prédéterminé. La rétrospective, quant à elle, est un processus de comparaison, de mise en ordre et d'interprétation des souvenirs (et du passé). Elle comporte l'idée d'une unification et renvoie à quelque chose de fini. Par exemple, les expositions artistiques « rétrospectives » en sont une bonne illustration. Dans ces expositions, comme l'explique Brauer, « la retrospectiva propone presentar cada obra no en su singularidad, sino como formando parte de una totalidad en la que se muestra el sentido de una tendencia sólo una vez que el proceso está parcial o totalmente acabado »⁵³ (2002, p. 50). Dans la rétrospective, les éléments en jeu sont définis par un tout préalablement déterminé. Par ailleurs, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, c'est ainsi que se présentent les commémorations du 500^e : l'Amérique actuelle de 1992 est contenue dans un « tout » rétrospectivement construit, à savoir celui d'une Amérique « découverte » il y a 500 ans. Autrement dit, les commémorations du 500^e performent une synthèse de l'Amérique (en disant : Voilà, l'Amérique est ce *tout* qui a été découvert et qui aujourd'hui a 500 ans), mais l'événement qui s'y produit dépasse la simple synthèse. Nous pourrions dire que l'événement produit une « synthèse disjonctive » de l'Amérique et de son 500^e anniversaire. Il ouvre en fait l'Amérique à l'ensemble de ses virtualités, de ses expériences et significations. Il permet de

⁵² Nous pourrions ajouter, à l'instar de Brian Massumi : « Possibility is a variation *implicit in* what a thing can be said to be when it is on target. Potential is the *immanence* of a thing to its still indeterminate variation, under way » (2002, p. 9).

⁵³ Trad. : la rétrospective vise à présenter chaque œuvre non dans sa singularité, mais bien comme une partie d'une totalité qui reflète le sens d'une tendance, une fois que le processus est partiellement ou entièrement achevé

poser la question : de quoi ce « tout » est-il composé ? Et aussi de se demander : quelle a été cette Amérique, quelle est-elle et que peut-elle être ?

Ainsi, l'événement du 500^e permet de mettre au jour les enjeux soulevés par une Amérique en action qui se manifeste, lors du 500^e, à la fois comme ce « tout » déterminé, donc comme une expérience passée et re-présentée, mais aussi comme un réel non complètement actualisé. Il permet de nous positionner exactement dans la tension entre le rétrospectif et le projectif de l'Amérique contemporaine et ainsi d'en saisir le *sens* non pas dans une réduction conceptuelle, mais dans une articulation particulière de la relation « passé-présent-futur » qui indique les « directions » (les sens) à travers lesquelles elle peut s'actualiser. Le commémoré et l'imaginé ne sont pas la même chose.

Commémorer le passé est une façon de définir non seulement le passé en tant que tel mais aussi les usages qu'on fait de ce passé (Todorov, 2004), notamment à travers l'histoire et la mémoire. Les commémorations peuvent sembler opposer l'histoire et la mémoire, par exemple dans le cas où les commémorations sont considérées, à l'instar de Nora, comme une tentative d'élever le travail de l'historiographie au rang de mémoire collective et ainsi de substituer l'une à l'autre. La mémoire et l'histoire se trouvent alors dans une opposition et dans un rapport d'exclusivité. Cette exclusivité rejoint en effet la position de Nora, selon qui, rappelons-le, à l'époque contemporaine, le fait de commémorer est plus important que ce que l'on commémore. Pour lui, la mémoire est un phénomène distinct de l'histoire, que cette dernière tend à faire disparaître. Dans cette optique, la mémoire préserverait le témoignage direct des faits du passé, tandis que l'histoire serait une pratique spécifique de reconstruction de ce qui n'est plus.

Ainsi, avec les commémorations du 500^e, nous serions devant le manque ou l'effacement d'une véritable mémoire collective, que Nora définit comme « [...] le souvenir, ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante » (dans Olazabal, 2000, p. 155). À la limite, il n'y aurait plus maintenant

que de la mémoire-archive, de la mémoire-devoir, de la mémoire-distance, mais plus d'authentique mémoire. Cela dit, nous ne considérons pas (comme le fait Nora) que la mémoire est plus « vraie » ou plus « authentique », moins problématique et moins soumise à la distorsion ou à l'invention que l'histoire. Ce serait là lui accorder une nature fixe transcendant les dynamiques sociales dans lesquelles elle existe, se manifeste et se transmet. Si, de façon générale, la mémoire se définit comme les fonctions nous permettant de concevoir le passé comme passé (conservation d'impressions, souvenirs, etc.), elle est aussi un phénomène culturel (collectif ou social, selon les auteurs) et n'est donc pas un « lieu » neutre et fixe où se conserve de façon intacte l'expérience du passé. À ce titre, la mémoire « [...] debe entenderse más bien como un conjunto de prácticas, a través de las cuales los sujetos van construyendo la propia identidad o, tal vez mejor, van elaborando la propia biografía »⁵⁴ (Cruz, 2002, p. 14). Elle n'est pas figée mais dynamique, notamment toujours en relation avec l'oubli. Dans ce sens, la mémoire collective (ou culturelle) ne doit pas être considérée comme la mémoire *d'un* groupe mais plutôt comme la mémoire *dans un* groupe (Halbwachs, 1997). Le caractère dynamique et relationnel de la mémoire culturelle s'explique par le fait qu'elle est constituée, préservée, perpétuée mais aussi contestée et transformée par un ensemble de pratiques, de comportements, de discours (y compris les discours historiques) qui font partie de l'expérience d'un groupe. Ainsi, dans une commémoration comme celle du 500^e, nous n'assistons pas à une disparition ou à un effacement de la mémoire, mais bien à un déplacement. Comme nous allons le voir, c'est ce que permet de saisir l'événement du 500^e, c'est-à-dire le déplacement ou, mieux, le mouvement des mémoires collectives ; mémoires collectives non pas tant comme ensemble de souvenirs, mais comme ensemble disparate de rapports au passé qui se mettent en forme, se mettent en scène, sur la scène de l'histoire en train de se faire. Dans une perspective événementielle, telle que nous venons de la développer, nous pourrions donc dire que la commémoration du 500^e n'est pas tellement en opposition avec les « lieux de mémoire »

⁵⁴ Trad. : doit être comprise davantage comme un ensemble de pratiques par lesquelles les sujets construisent l'identité propre ou, peut-être mieux, élaborent la biographie propre

dont parle Nora, en ce sens qu'elle est, elle aussi, un « lieu-carrefour » traversé de dimensions multiples, historiographique, ethnographique, psychologique (Nora, 1984a, p. vii), auxquelles nous pouvons ajouter la dimension communicationnelle.

Mémoire et histoire vont donc de pair. En tant que rapports au passé, elles sont en relation dans l'événement du 500^e. L'histoire, comme récit où la fiction et l'empirique se côtoient dans un découpage logique ou narratif, est une mise en scène du passé et de sa *vérité*. De plus, comme le signale Michel de Certeau, « [...] l'histoire est un *discours à la troisième personne* [et par l'énoncé de l'histoire], la chose communiquée opère la communication d'un groupe avec lui-même par ce *renvoi au tiers absent* qu'est son passé » (1975, p. 73). Dans l'événement du 500^e, le passé comme *tiers absent* devient un enjeu de l'*autorité* d'une histoire américaine au sein des multiples récits, interprétations et usages du passé qui se manifestent alors.

Nous avons mentionné dans le premier chapitre que les débats historiques sont d'une toute autre ampleur et d'une toute autre nature quand ils sortent du strict domaine de l'historiographie ou de la « science historique » pour se retrouver dans les débats publics, comme dans le cas d'une commémoration. En fait, ils ne sont plus seulement soumis à des arguments rationnels et scientifiques, puisqu'ils concernent alors divers groupes de personnes ayant, souvent, diverses expériences vécues rattachées aux faits soulignés et dont les interprétations et usages du passé renvoient à des intérêts divergents, voire contradictoires.

Dans cette optique, les divers rapports au passé doivent aussi se comprendre à la lumière des rapports de pouvoir qui sont à l'œuvre dans toute société. En effet, comme l'explique Amarayll Chanady, « la mémoire culturelle n'est pas seulement la somme de l'héritage, des traditions et des rites d'une collectivité donnée, elle est souvent aussi le résultat d'une intervention consciente dans l'imaginaire social effectuée par les secteurs dominants de la société » (Chanady, 1999, p. 55). Par ailleurs, c'est souvent dans la dimension publique de la mémoire culturelle que se jouent ces rapports de pouvoir. Selon

Alan Gordon (2001), la mémoire publique constitue un ensemble partagé de croyances et d'idées à propos du passé qui permet à un groupe de promouvoir et de négocier sa légitimité dans la vie collective. Elle est donc le résultat, au sein de l'espace public, d'une rivalité d'intérêts et de différents rapports au passé (dont l'historiographie). La mémoire publique « [...] helps individuals confirm their own memories by establishing a canon with which to agree or dissent » (Gordon, 2001, p. 17).

La mémoire publique qu'on retrouve dans les sites historiques, les monuments publics, les noms des rues, les musées et les commémorations est donc cette mémoire, disons « officielle », qui inscrit de façon permanente des faits, des personnes ou des personnages dans le temps, l'espace et l'identité d'une collectivité donnée. Bien qu'elle soit officielle, il n'en demeure pas moins que cette mémoire publique est aussi une dynamique culturelle faite de rapports de pouvoir puisque, étant publique, elle devient cette référence à laquelle on adhère ou on s'oppose. De plus, sa vérité et son autorité, quoique solidement exposées dans l'espace public, sont régulièrement soumises aux tensions et aux négociations de la collectivité dont elle prétend cimenter l'identité.

Dans cette optique, un des rôles qu'on accorde au passé est celui de participer à la création ou à la consolidation d'identités collectives et culturelles. La commémoration est à ce titre une manifestation publique de choix pour remplir ce rôle. De façon générale, une commémoration, comme celle du 500^e, consiste en « [...] une tentative d'interprétation de l'histoire effectuée devant un immense auditoire [dans le but de] façonner la société autour de l'événement lui-même, par le biais du spectacle et de manifestations publiques » (Nelles, 2003, p. 17). De plus, « l'objet de la commémoration est un personnage, un événement ou un fait du passé auquel la collectivité attribue un rôle significatif à un moment ou un autre de son histoire. En ce sens, la commémoration recrée ou réinstitue symboliquement une collectivité : à travers l'évocation, elle explicite l'identité et la destinée du groupe » (Commission des biens culturels du Québec, dans Groulx, 2001, p. 48).

Ces définitions sous-entendent que c'est l'identité d'un groupe, telle que représentée et racontée dans ce que Connerton (1989) nomme un « master narrative », qui est alors remémorée. Il est cependant clair que les commémorations comportent toujours un ensemble de tensions et de négociations qu'il est possible d'observer dans les choix de ce que l'on commémore. Comme l'indique Alan Gordon, « events and people chosen as subjects for commemoration reveal much about the sense of history of the men and women who select them, and in this respect, commemoration is closely related to power: it reveals an ongoing contest for hegemony » (2001, p. xv). À ce moment, la commémoration devient un « espace » négocié où doit toutefois dominer *une* vision de l'histoire (du fait ou du personnage historique) à commémorer et *une* vision de l'identité de la collectivité visée par l'activité. De cette façon seulement se consolident ou se recréent symboliquement et publiquement, dans le temps et dans l'espace, une identité et une destinée communes. « The core meaning of any individual or group identity, namely a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity » (Gillis, 1994, p. 3). En fait, comme le précise Gillis, depuis plus de deux cents ans, l'Occident a pris l'habitude de considérer l'identité « as an object bounded in time and space, as something with clear beginnings and endings, with its own territoriality » (1994, p. 3-4), et c'est encore, malgré tout, sur cette conception que se fondent et se légitiment les politiques mémorielles et identitaires actuelles (telles qu'elles se manifestent clairement dans les actes commémoratifs). Il est vrai que cet ancrage devient problématique dans le cadre de la démultiplication des identités et des appartenances au sein d'un même groupe ou d'une même société. La lutte pour la reconnaissance des identités multiples semble maintenant être partie prenante de la mémoire collective, sans qu'elle empêche pour autant les commémorations d'avoir lieu.

Il arrive alors qu'un tel espace négocié (autour de l'identité et de l'orientation des commémorations) ne soit pas atteint. Toute entreprise commémorative donne en fait lieu à des conflits d'interprétation. Cela dit, le 500^e comporte à cet égard une problématique qui

lui est propre. Il a ceci de particulier qu'il ne commémore pas la fondation d'un État-nation ou d'une ville, ni une guerre ou les victimes d'une guerre, ni une révolution, ni la déportation d'un peuple, mais bien la « découverte » d'un continent. Cette particularité implique que la commémoration se fonde à la fois sur 1) un découvreur (et son lieu d'attache), 2) un « découvert » ou objet de découverte, ainsi que 3) l'acte de découvrir lui-même. Pour déterminer en quoi consistera le projet commémoratif, il doit donc y avoir un consensus minimal autour de la définition et de la signification à accorder à chacun de ces trois éléments, et ce, au sein de l'ensemble des individus, des groupes et des communautés concernés par le fait historique de la « découverte ». Donc, si dès le départ il n'y a pas d'entente quant à l'idée même de découverte, le sens et les objectifs de la commémoration s'avèrent très problématiques. Par ailleurs, si c'est l'idée de rencontre qui est choisie au lieu de celle de découverte (comme le décréta l'UNESCO), l'orientation de la commémoration doit alors changer complètement, sans que les conflits d'interprétation disparaissent pour autant. En plus de devoir déterminer de quel ordre est cette rencontre et comment elle s'est déroulée, on doit identifier deux protagonistes, également sujets de cette rencontre. Qui sont-ils ? L'Europe (Espagne) et l'Amérique ? Colomb et l'Autochtone ?

Le problème supplémentaire qui se pose, avec les commémorations du 500^e considérées dans l'optique d'une mémoire publique, est de savoir qui elles concernent exactement et à qui elles s'adressent. L'Amérique n'est pas un territoire défini par l'identité d'un groupe qui l'habite. La communauté américaine, dans ses dimensions tant spatiale que temporelle, est virtuelle. Elle est réelle mais non totalement actuelle (ou actualisée)⁵⁵. Là repose l'enjeu central dans lequel nous plonge l'événement du 500^e. À propos des commémorations, comme nous l'avons vu, il est généralement question des effets sur une *communauté*, de la recréation ou de la consolidation d'une *identité collective*, des renforcements d'une *collectivité*, etc. Ainsi, parle-t-on souvent des commémorations d'un

⁵⁵ Nous pourrions bien sûr dire que toute communauté est en soi virtuelle. Cela dit, cette virtualité est justement au cœur de l'événement du 500^e.

groupe donné dans un *lieu donné*, mais avec l'Amérique, là se situe le fond du problème : on commémore à partir d'un territoire qui n'est pas politiquement défini et organisé (comme l'est un État-nation ou une ville), qui n'est pas homogène comme peut en avoir la prétention un espace national (ni dans sa population, ni dans ses expériences, ni dans ses mémoires collectives, etc.). On le prend comme un *tout* à ce moment précis (du 500^e), mais en ne sachant pas, en ne considérant pas de quoi ce *tout* est composé.

Une pensée de la Relation

En 1992, dans un de ses commentaires sur le cinquième centenaire, Miguel León-Portilla lançait cette invitation :

L'un des traits distinctifs du Nouveau Monde étant de constituer un sujet privilégié de discussion, le conflit se rallume à la moindre provocation, parfois avec véhémence, sur le sens à donner aux événements qui s'y sont déroulés. Il y a déjà quelques années, lorsqu'on commença à parler de l'approche du Cinquième Centenaire, les uns pensaient qu'on devait se préparer à le célébrer de diverses façons, pendant que les autres affilèrent leurs épées ou leurs flèches pour donner lieu à de nouveaux affrontements. **Il faudra relater un jour ce qu'on a dit ou écrit de plus marquant⁵⁶**, surtout à partir du moment où se sont organisées, en Espagne, en Amérique latine, en Italie et aux États-Unis, les Commissions nationales commémoratives du Cinquième Centenaire. Cela a commencé vers 1984. (León-Portilla, 1992, p. 16)

Ajoutons à cette invitation qu'il faut relater non seulement ce qui s'est dit ou écrit mais aussi, et surtout, ce qui s'est *passé*. Relater, c'est raconter, rapporter, rendre compte, et c'est aussi mettre en relation. Pour reprendre les termes d'Édouard Glissant, dans sa poétique de la Relation : « C'est que la pensée de l'errance est aussi bien pensée du relatif, qui est le relayé mais aussi le relaté. La pensée de l'errance est une poétique, et qui sous-entend qu'à un moment elle se dit. Le dit de l'errance est celui de la Relation » (Glissant,

⁵⁶ Nous soulignons.

1990, p. 31). Ainsi, répondre à l'invitation de León-Portilla de relater l'Amérique au moment de ses 500 ans, c'est en quelque sorte la poser, la *dire* dans cette « pensée de l'errance », suivre ses lignes, parcourir sa forme et en exposer quelques-unes de ses dimensions et connexions.

L'événement du 500^e, comme nous l'avons vu précédemment, nous offre à voir l'Amérique dans un « moment » où ce ne sont pas seulement les positions fixes qui ressortent mais aussi le mouvement, les transformations et les virtualités. Une perspective événementielle s'articule ainsi à une pensée de la relation qui consiste en une appréhension de la réalité se déployant exactement dans la « / » qui unit et sépare : fixité/transformation, unité/fragmentation, commémorations/contre-commémorations, rétrospectif/projectif, Nous/Eux, Ici/Là. Mais, plus encore, cette perspective fait de la relation entre les choses une réalité. La relation permet ainsi d'interroger le sens de l'Amérique en considérant autant ses déterminations que sa part d'indéterminé, de (trans)formation, de passage, et surtout elle permet de prendre cette indétermination autrement que comme la négation de sa fixité en tant que *tout* fini. Elle permet d'aborder l'Amérique comme un espace de relations.

L'Amérique n'est rien « vidée » de ses éléments. Ses éléments ne peuvent pas être considérés en soi, en dehors de leur relation entre eux, au sein de l'espace américain qui est à la fois empirique et événementiel. Dans cette optique, la fixité et le mouvement sont consubstantiels (leur séparation n'est que fonctionnelle). Il ne peut être question d'opposition ici. L'Amérique est un tout, en mouvement. Bien entendu, elle n'est pas que mouvement et qu'indétermination, elle est aussi constituée de « positions », d'éléments fixes. Cependant, l'événement du 500^e nous permet de voir que les relations entre ces points fixes sont aussi constitutives de la « réalité Amérique ». Pour reprendre l'idée centrale de l'empirisme radical de William James, « the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation must be accounted as « real » as anything else in the system » (James 1996 [1907], p. 42). La relation n'est pas qu'une tournure de l'esprit, elle est une réalité. Dans l'optique de James, le mouvement est

toujours là, et « ce qui *existe* réellement, ce ne sont pas les choses, mais les choses en train de se faire » (Lapoujade, 1997, p.7). L'expérience américaine est à saisir dans la continuité de ses relations tant conjonctives que disjonctives, c'est-à-dire des relations constituant autant des ruptures que de la continuité.

Se placer dans la relation, considérer comme réalité le mouvement et les transformations qui surviennent, ce n'est pas être dans le vide. Ce n'est pas choisir de voguer sur de l'indéterminé qui s'opposerait à la détermination des choses « arrêtées ». Cela retournerait sinon, comme l'explique Brian Massumi (2002), de l'aporie postmoderne où l'indéterminé, l'entre-deux, s'oppose à la détermination mais n'est jamais considéré en soi, où il est toujours renvoyé à une négation ou, au mieux, à une origine, à une nature qui lui est extérieure. « The problem arises when no way is provided to conceptualize the in-between as having a logical consistency, and even ontological status, of its own » (Massumi, 2002, p. 70). On retrouve cette aporie notamment dans les réflexions qui, tentant de s'opposer à une définition essentialiste d'une « identité américaine », accolent l'adjectif « hybride » à l'Amérique ou en font carrément un substantif sans toutefois considérer cet hybride en soi. Dans ce cas, l'Amérique identifiée comme hybride ne fait que demeurer le résultat d'une dialectique identitaire servant à parler d'autre chose, c'est-à-dire des deux termes de la relation ou de l'origine de l'hybride. À propos de cette aporie, Massumi explique : « Erase the progenitors and the hybrid vanishes: no terms have been provided with which to understand it in its own right » (2002, p. 69). Selon cette vision des choses, l'Amérique reste ainsi en marge, puisqu'on n'y considère pas qu'une relation ou un procès de transformation puisse être une réalité. Elle n'est qu'une marginalité réifiée (par exemple, la marginalité réifiée de l'Europe du continent précolombien). Finalement, cette aporie démontre l'importance de la perspective événementielle et de la relation pour considérer le *Tout* Amérique en soi, à partir de son expérience, sans le réduire conceptuellement dans la détermination, notamment dans celle d'oppositions dichotomiques.

L'Amérique dans une tension unité/multiplicité

Comprendre l'Amérique comme un *tout* qui dépasse sa propre synthèse nécessite de l'appréhender à la fois comme unité et comme multiplicité. Le multiple, qu'on définit usuellement comme ce qui est formé de plusieurs parties ou éléments, comme ce qui présente des propriétés diverses, n'est pas synonyme de diversité, qui renvoie, quant à elle, à la différence et à l'hétérogénéité. En fait, le multiple inclut l'hétérogénéité. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'envisager le *Tout* Amérique comme une structure face à laquelle existe et s'oppose une diversité (ou hétérogénéité) ne pouvant pas faire partie du *tout*. Ce n'est pas le cas. Comprendre l'Amérique comme un *tout* multiple signifie plutôt, comme il a été mentionné dans le premier chapitre, qu'il y a, dans l'idée d'Amérique et dans l'expérience américaine, une unité fondamentale, certes remise en question et contestée mais en même temps toujours reconduite et effective. Le *tout* multiple peut donc être compris comme la présence simultanée d'une diversité non réductible et d'une unicité effective. La tension « unité/multiplicité » est alors au cœur de l'Amérique et des enjeux entourant l'effectivité de ses significations.

Appréhender l'Amérique comme un tout multiple implique de la considérer comme dynamique, c'est-à-dire de penser son ensemble de singularités non réductibles dans un mouvement permanent entre l'actuel et le virtuel de sa réalité où se manifestent les relations histoire/projection, mémoire/oubli, présence/absence, etc. Ce mouvement dont les directions sont imprévisibles est de nature rhizomatique. Il est un mouvement fait de projections mais aussi de retours, de replis ; mouvement qui « n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (Deleuze, Guattari, 1980, p. 31). En effet, le rhizome, au sens où l'entendent Deleuze et Guattari, « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes » (1980, p. 31). Ce sont ces dernières qui tracent et redessinent sans cesse les contours et les contenus du *Tout* Amérique. Le *milieu* qu'est l'Amérique déborde de l'actuel, pousse dans le virtuel de son

événement, il doit ainsi se comprendre dans son *devenir* ; d'où la nécessité de parler d'une communauté américaine virtuelle.

Le rhizome est multiple et hétérogène. Il se réalise et se conçoit à travers ses lignes et ses dimensions, comme autant de connexions et de relations. Ses lignes qui lui donnent une forme toujours changeante – et dont les ruptures ou cassures n'arrêtent en rien son mouvement – ne peuvent se comprendre à partir d'une structure ou d'un modèle, mais à partir de ses connexions ou de ses relations. Le rhizome (comme l'événement) n'a pas de début ni de fin et ne peut pas être synthétisé. En fait, contrairement à une arborescence, le rhizome ne se comprend pas par ses racines (ou sa racine), il ne tire pas son sens d'une généalogie. Il est une tige, horizontale plutôt que verticale, qui se ramifie. Si le mouvement rhizomatique traverse l'Amérique et lui donne forme, l'Amérique n'est cependant pas totalement rhizome⁵⁷. En effet, dès qu'on admet la réalité et l'effectivité de l'affirmation : *l'Amérique découverte il y a 500 ans* (comme le font les commémorations du cinquième centenaire), on admet une origine, un début, une racine. Ainsi, comme le souligne Glissant, « la notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire » (1990, p. 23). C'est une « Amérique-racine » actualisée qui débordera alors dans le virtuel de son événement (du 500^e), pour reprendre l'idée de Deleuze et Guattari mentionnée précédemment.

Cela dit, la présence et l'effectivité d'une racine (ou d'une origine) de l'Amérique n'autorisent en rien à tenter de contenir son mouvement (celui de l'expérience américaine). Ce serait alors lui imposer une voie unilinéaire plutôt que d'en suivre (et d'en retracer) les multiples directions. Il faut plutôt tenir compte de cette origine évoquée et défendue par le 500^e, tout en laissant la place à toute relation se trouvant au-delà de l'*explicité* historique.

⁵⁷ « C'est bien là l'image du rhizome, qui porte à savoir que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation » (Glissant, 1990, p. 31).

La perspective événementielle et une pensée de la Relation arriment la réflexion à propos du *Tout* Amérique à un mouvement qui n'est pas linéaire, qui est imprévisible (parce que non intégré, non incorporé dans une logique causale historique), d'où notre choix de répondre à l'invitation de León-Portilla en *relatant* l'Amérique à travers l'événement de son 500^e anniversaire.

CHAPITRE 3

L'Amérique en performance

Répondre à l'invitation de León-Portilla de relater ce qui est le plus marquant ne consiste pas à rendre compte seulement de ce qui est le plus spectaculaire, le plus connu ou le plus diffusé lors des commémorations. Il s'agit de rendre compte de ce qui a marqué l'Amérique, c'est-à-dire de ce qui y a laissé des traces. Ainsi, relater, en plus de rapporter et de mettre en relation, c'est aussi retracer, former à nouveau des lignes ou des traits effacés, exposer ce qui a été, en suivre les lignes et les dimensions. Brian Massumi précise à cet égard que « the back-formation of a path is not only a "retrospection". It is a « reproduction » : a production, by feedback, of new movements » (Massumi, 2002, p. 10). Ainsi, retracer et relater n'engage donc pas qu'un regard rétrospectif, il engage aussi l'acte de produire à nouveau et de produire *du* nouveau, acte qui fait émerger l'événement du 500^e.

Cette invitation à comprendre et relater ce qui s'est passé en Amérique lors de son cinquième centenaire implique d'appréhender ou de penser l'Amérique dans son ensemble autrement que dans une unification conceptuelle réductrice, puis non pas de l'extérieur mais à partir de ses propres expériences. Elle demande qu'on questionne non seulement les commémorations mais aussi l'Amérique elle-même, au moment où elle allait célébrer, ignorer ou rejeter l'anniversaire de ses soi-disant 500 ans dont elle s'est vue affublée en 1992. Ne pas viser l'unification conceptuelle et la synthèse signifie concevoir l'Amérique comme un *tout*, mais en l'ouvrant à l'ensemble de ses virtualités, de ses expériences et de ses significations. Bref, il s'agit d'une invitation à plonger au cœur de l'expérience américaine. Mais comment s'y prendre ? Comment saisir ce qui se trouve et ce qui se passe dans ce *tout* multiple, en mouvement, qu'est cette Amérique qu'on dit alors vieille de 500 ans d'histoire ?

La performance comme outil conceptuel

Il s'agit de considérer l'Amérique dans l'événement du 500^e non pas comme représentée, mais comme y étant en performance d'elle-même. Ainsi pouvons-nous articuler ce qui s'est passé lors des commémorations du 500^e (manifestations, déclarations, prises de position, individus et groupes, etc.) au questionnement sur la formation et la communication du sens de l'Amérique, en nous demandant comment, dans l'événement du 500^e, l'Amérique est-elle performée ?

La performance est probablement l'outil conceptuel (et méthodologique)⁵⁸ qui accompagne le mieux une pensée de la relation. La performance est toujours interaction. Elle est toujours constituée de la perspective du performant (acteur, personnage) en relation avec celle du public (spectateur, témoin) et en relation avec les lieux (physique, social) où elle se produit. Ainsi, la performance n'est pas que contenu, que cadre, qu'acteur, que public, elle est la relation de tous ces éléments. La performance devient donc l'outil conceptuel permettant de développer l'analyse par laquelle nous explorerons l'Amérique à partir de sa relation constitutive entre unicité et multiplicité.

Ainsi envisagée, la performance s'avère intéressante non seulement par ce qu'elle est, mais aussi par ce qu'elle permet de faire. Cette double dimension (qu'on pourrait dire ontologique et épistémologique) peut se résumer par la formulation de Schechner : *performance « is », performance « as »* (Schechner, 2002). « *Is* » renvoie à l'objet (pratiques, rituels, comportements) et « *as* » renvoie à l'analyse « comme une performance » des conduites ou des pratiques dans l'espace public (Schechner, 2002 ; Taylor, 2003). Dans ce sens, la performance est à la fois un objet d'analyse et une perspective d'analyse. Elle peut être considérée comme mode de transmission, réalisation et moyen d'intervenir dans le monde (Taylor, 2003, p. 15). En s'inspirant des définitions de

⁵⁸ Nous développerons cet aspect dans le chapitre suivant.

Taylor, nous pouvons dire, de façon plus spécifique, qu'elle est une dynamique communicationnelle et symbolique ayant lieu dans l'espace public, elle est un acte expressif de visibilité, de transfert et de communication de connaissances, de mémoire et d'identité (Taylor, 2003).

Cette définition s'inspire du concept de performance telle qu'il a été développé dans des disciplines et domaines aussi divers que la linguistique, le théâtre, l'anthropologie et, plus récemment, les *performance studies*⁵⁹. Cette définition puise à la fois dans le domaine de la vie quotidienne, où, à la manière de Goffman (1973), la performance est une métaphore pour l'ensemble des comportements sociaux, et dans le domaine de l'esthétique, qui renvoie, quant à lui, à une définition plus restreinte de la performance comme acte artistique. La performance est liée à la théâtralité et au spectacle mais elle ne s'y réduit pas. Il peut donc être question de performances artistiques, mais aussi de performances de nature rituelle ou bien spontanée, qui sont autant de moyens d'intervenir publiquement dans le monde.

De plus, la performance est aussi associée aux termes « performatif » et « performativité », généralement liés au langage et à l'univers discursif. On entend « performatif » comme l'expression qui *fait* ce qu'elle énonce, d'une autre manière, comme l'énoncé (discursif) qui engage la réalisation d'une action (Austin, 1975). Chez Judith Butler, la performativité explique comment une « fiction », par exemple celle du genre considéré comme un attribut naturel, est apprise et performée (dans un processus de normalisation et de socialisation) et devient ainsi *vraie* et effective. Chez Butler, le genre n'est pas une essence, n'est pas l'identité émanant d'un corps. « Gender is an act which has been rehearsed, much as a script survives the particular actors who make use of it; but

⁵⁹ Diana Taylor s'inscrit dans cette discipline tout en y apportant une réflexion critique, notamment en posant que les *performances studies* doivent être développées dans une perspective continentale américaine afin de contribuer à une meilleure compréhension du continent, y compris tant son passé et son histoire que la mise en relation, à travers la discipline, des pratiques occidentales et non occidentales. Pour plus de détails, voir la section *PERforWHAT Studies?* dans le premier chapitre de Taylor (2003).

which requires individual actors in order for it to be actualized and reproduced as reality once again » (Butler, 1988, p. 526). En fait, le genre est performatif en ce sens qu'il devient *vrai* par des performances (*embodiement*) d'un scénario qui sédimentent des normes et renouvellent les attentes envers le genre performé (ou incarné). La performance, telle que nous la concevons, dépasse les actes de discours proprement dits et vise à retracer dans l'événement du 500^e d'autres types et formes de manifestations et d'expressions, dont, par exemple, le déboulonnement d'une statue, la publication d'un livre, la participation à une marche de protestation dans un costume traditionnel ou la *performance* artistique (dans son sens restreint).

Prendre l'événement du 500^e comme performance de l'Amérique (« *as* »), en plus d'y analyser les performances qui y ont cours (« *is* »), implique de considérer que les personnages, les acteurs, le public, les témoins, les lieux, l'action, etc., participent du sens de l'Amérique (et donc de ne pas envisager le sens de l'Amérique comme quelque chose de figé, en parallèle duquel se déroulerait une expérience américaine). La performance nous permet de voir et comprendre comment la re-présentation et la connaissance de l'Amérique, ainsi que les valeurs qui les accompagnent, sont produites, transmises, préservées ou effacées. Elle nous permet alors de nous intéresser non pas tant au sens arrêté des choses mais au sens *en train de se faire*.

C'est bien là l'intérêt de considérer l'événement du 500^e comme une performance de l'Amérique où une suspension de la linéarité historique d'un récit dominant rouvre ce que nous nommerons le scénario original de l'Amérique à la (ré)interprétation collective. Elle nous permet de sortir d'une perspective représentationnelle où sont considérées isolément réalité et représentation (de cette réalité). En accord avec une pensée de la relation, la performance embrasse dans un même regard la *fiction/réalité*, le *réel/construit* de l'Amérique.

D'une épistémologie représentationnelle à une épistémologie performative

Récemment, Michael Löwy affirmait à propos de l'histoire de l'Amérique que, « durante siglos, la historia “ oficial ” del descubrimiento, de la conquista y de la evangelización fue no sólo hegemónica, sino prácticamente la única a ocupar la escena política y cultural »⁶⁰ (Löwy, 2005, s. p.). Cette histoire officielle ou dominante est ainsi le point de vue de ceux s'étant attribué le rôle de « découvreurs » et s'étant faits « auteurs » de l'histoire de l'Amérique et, du même coup, s'étant déclarés vainqueurs dans leur histoire. Dans ce sens, Robert Stam et Ella Shohat affirmaient pour leur part, à propos du 500^e anniversaire de l'Amérique, que « most of the literary and filmic narratives about “ discovery ”, from Columbus' Diaries through Robinson Crusoe to the quincentennial productions about Columbus, assume the point of view of the “ discoverers ” » (Shohat et Stam, 1994, p. 71).

Il est vrai que les commémorations du cinquième centenaire se fondent sur une histoire dite officielle, en d'autres termes, sur un *master narrative* (Connerton 1989) ou un *grand récit* (Côté 2001) de la « découverte ». Mais d'où provient cette histoire de l'Amérique ? Bien sûr, on pense tout de suite : elle provient des *faits*, de ce qui s'est passé. Ces faits sont lointains dans le temps. Qui les a rapportés ? D'où proviennent-ils ? De l'histoire que quelqu'un en a faite un jour ? Mais qui a raconté cette histoire ? Et comment ? Qui était témoin de ces faits et qui en témoigne aujourd'hui ? Qui détient dorénavant la *vraie histoire* ? Car telle est une des grandes questions que soulève le 500^e, où la présence tout aussi importante de commémorations et d'anticommémorations met au jour différentes histoires de l'Amérique et de sa « découverte ».

⁶⁰ Trad. : « pendant des siècles, l'histoire “ officielle ” de la découverte, de la conquête et de l'évangélisation fut non seulement hégémonique, mais aussi à peu près la seule à occuper la scène politique et culturelle »

Lors du 500^e, il y a en effet une lutte pour faire admettre la *bonne* représentation du passé de l'Amérique et donc une lutte quant à la *vérité* de ce qu'est l'Amérique. Une fois ce constat admis, il ne s'agit pas pour nous de nous opposer à ces démarches ou de les discréditer, démarches qui participent toutes du sens de l'Amérique. Il s'agit plutôt de proposer un angle d'approche, une épistémologie qui permette de mettre sur une même scène, sur un même plan, diverses visions, interprétations et représentations de l'Amérique et de son passé, en considérant leurs contenus, leurs formes et les moyens de les communiquer, de les transmettre. Notre démarche ne consiste donc pas en une tentative de réécriture de la *bonne* et de la *vraie* histoire américaine. Pour cette raison, l'angle d'approche doit passer d'une *épistémologie représentationnelle* à une *épistémologie performative*.

Une épistémologie représentationnelle renvoie à une approche mimétique de la représentation, selon laquelle « [...] meaning is thought to lie in the object, person, idea or event in the real world, and language functions like a mirror, to *reflect* the true meaning as it already exists in the world » (Hall, 2001, p. 24). Une épistémologie représentationnelle consiste à admettre comme vraie ou comme fausse telle ou telle représentation (historique ou autre) de l'Amérique en considérant qu'il y a adéquation entre la référence et la représentation. Nous pouvons la définir comme cette perspective considérant qu'il y a quelque chose de vrai, de déjà là, auquel on a accès, et qui fait en sorte que l'Amérique et sa découverte constituent un élément du réel qu'on ne fait que re-présenter. Comme nous le verrons dans ce qui suit immédiatement, la *vérité* de l'Amérique découverte (et toute l'historiographie qui l'accompagne et qui en découle) est le fruit d'une telle vision mimétique, qui ancre la représentation dans une tradition occidentale de la philosophie du langage « according to which the main function of verbal language is de-notative. From the idea that a name stands for thing comes the idea that a discourse (narrative or descriptive), as well as images, stands for a complex situation or event which is thus *represented* » (Mignolo, 1996, p. 272).

L'événement du 500^e, en tant qu'*intervalle* spatio-temporel et théorique permettant de saisir l'Amérique en performance, nous invite à mettre en évidence les systèmes représentationnels dans la construction et la communication du sens de l'Amérique. Adopter une épistémologie performative consiste donc à « ouvrir » ces représentations qui, telles qu'elles sont généralement définies, font apparaître (aux sens et à la conscience) un objet absent ou un concept, au moyen du langage, d'une image, d'un symbole, etc. Ainsi, une approche performative permet de comprendre ce qui est en interaction au moment de produire un texte, de prendre possession de quelque chose, de « découvrir », de cartographier, de nommer, etc. (Mignolo, 1996)⁶¹. Envisageant conjointement et comme une même chose le « réel » et le « construit », elle considère donc plutôt la « découverte » en train de se faire et non pas le résultat ou le *fait accompli* comme une donnée du réel.

Un épistémologie performative saisit la représentation, historique ou autre, dans une dynamique communicationnelle et permet de comprendre comment la connaissance (de l'Amérique) et les valeurs qui l'accompagnent sont produites, transmises, préservées ou effacées. À ce titre, comme l'explique Edward Bruner, les représentations ne sont pas que des unités de sens mais aussi des unités de pouvoir qui, selon le contexte où elles sont produites et transmises, peuvent s'avérer dominantes et véhiculer, voire imposer, non plus *du sens* mais *le sens*, c'est-à-dire la *vérité* de l'expérience (en l'occurrence ici, l'expérience passée de l'Amérique). Cette épistémologie performative rejoint en partie l'approche foucauldienne sur la production du savoir (de l'Amérique) qui met l'accent sur les relations

⁶¹ L'épistémologie performative que nous proposons ne concerne pas que l'étude de l'Amérique. Elle fait partie d'une réflexion plus large à propos de la connaissance. Par exemple, en sociologie de la science, Andrew Pickering (1994) propose un « idiome performatif » plutôt que représentationnel pour comprendre la production du savoir scientifique et qui permet d'avoir « [...] a *performative* image of science, in which science is regarded as a field of powers, capacities, and performances, situated in machinic captures of material agency » (Pickering, 1994, p. 7).

de pouvoir plutôt que sur les relations de sens à l'œuvre dans les dispositifs (historiques et commémoratifs de l'Amérique)⁶².

Le pouvoir de l'écriture dans l'histoire américaine

*Les lignes de ma main sont de la peau, de la terre et
du papier. Terre écrite, terre douloureuse et sensible
comme une peau, inflammable comme un codex.
Carlos Fuentes, Les fils du conquistador*

« Stories, as culturally constructed expressions, are among the most universal means of organizing and articulating experience » (Bruner, 1986, p. 15). De tout temps, tout le monde a raconté des histoires pour expliquer et transmettre son expérience du passé. Nous avons dit précédemment que l'histoire est une signification particulière accordée au temps et à l'expérience passée, qu'elle est une mise en récit de cette dernière. Ajoutons maintenant qu'il y a diverses façons de donner du sens au passé (par la réminiscence, l'anecdote, la coutume, le mythe, le reportage, etc.) et différents modes narratifs pour raconter (sagas, chroniques, annales, récits épiques, témoignages, etc.). L'historiographie est l'une de ces formes de mise en récit, avec ses règles et ses critères propres. Elle a ceci de particulier qu'elle s'est instaurée comme discipline scientifique ayant acquis une valeur et une portée universelles en accompagnant le développement de la civilisation occidentale. Elle fait partie de ce que Bruner nomme des *dominant narratives*, c'est-à-dire une des principales modalités interprétatives pour organiser et communiquer l'expérience (Bruner, 1986, p. 18). L'historiographie produit donc des discours et des représentations qui sont

⁶² Foucault entend, par dispositif, « [...] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments » (Foucault, 2001, p. 299).

devenus en quelque sorte l'étalon de mesure à partir duquel on évalue d'autres mises en récit et représentations du passé.

L'événement et la perspective événementielle prennent ici toute leur importance dans une épistémologie performative, en ce sens que la déstructuration de la linéarité historique qui s'opère dans l'événement du 500^e rend possible une compréhension de l'expérience américaine autrement que comme une incorporation à l'histoire (entendue comme écriture de l'histoire). Ainsi pouvons-nous amorcer le questionnement sur les interprétations et les usages du passé et plus particulièrement sur la nature et la place de l'histoire dans l'expérience américaine. Dans l'historiographie, c'est une mise en scène du passé (fictive) qui ressort comme résultat et non l'ensemble des rapports de pouvoir aboutissant à cette fiction. Selon Michel de Certeau, « d'une part, le réel est le *résultat* de l'analyse, et, d'autre part, il est son *postulat*. Ces deux formes de la réalité ne peuvent être ni éliminées, ni ramenées l'une à l'autre. La science historique tient précisément dans leur rapport. Elle a pour objectif de le développer en un discours » (de Certeau, 1975, p. 57). Roland Barthes (1968) désigne ce résultat comme l'*effet de réel*⁶³.

Ainsi, la logique sous-jacente de l'historiographie pose que les événements contiennent leur vérité et que l'histoire les *découvre*. La définition qu'en donne de Certeau est éclairante à cet égard : « l'historiographie (c'est-à-dire « histoire » et « écriture ») porte inscrit dans son nom propre le paradoxe – et quasiment l'oxymore – de la mise en relation de deux termes antinomiques : le réel et le discours » (1975, p. 11). Rabasa ajoute à la définition de Michel de Certeau qu'elle « [...] nous permet de concevoir le réel comme produit du discours, plutôt que comme adéquation de l'écriture à un objet préexistant » (2002, p. 19). Par ailleurs, l'*effet de réel* de l'historiographie s'étend selon lui à d'autres

⁶³ Dans les textes, la présence de détails insignifiants pour la narration n'a pas d'autre effet que de la rendre plus réaliste. « Sémiotiquement, le " détail concret " est constitué par la collusion *directe* d'un référent et d'un signifiant ; le signifié est expulsé du signe [...], autrement dit, la carence même du signifié au profit du seul référent devient le signifiant même du réalisme : il se produit un *effet de réel*, fondement de ce vraisemblable inavoué qui forme l'esthétique de toutes les œuvres courantes de la modernité » (Barthes, 1968, p. 88).

produits culturels qui ne sont pas « neutres » ni « passifs » et qui sont autant de démarches pour produire cet *effet de réel*. De fait, « [...] dans les textes oraux, les cartes, les images et autres produits culturels, on devrait voir des artifices rhétoriques et non les réceptacles de données permettant d'élaborer une vérité factuelle » (Rabasa, 2002, p. 20).

L'histoire occidentale est intimement liée à l'écriture. En fait, les deux ont parcouru les mêmes chemins, ont traversé les mêmes océans et abouti à ce qu'ensemble elles nommeront l'Amérique et le Nouveau Monde. « L'histoire est homogène aux documents de l'activité occidentale. Elle les crédite d'une conscience qu'elle peut reconnaître » (de Certeau, 1975, p. 247). Cette histoire de l'Amérique s'est élaborée au cœur d'une culture européenne de l'écriture alphabétique. L'écriture, les lettres plus précisément, dominera l'expérience et la mise en représentation de la découverte et de la conquête de l'Amérique. Plus encore, la supériorité de l'écriture alphabétique modulera cette écriture de l'histoire américaine.

Rappelons que la grammaire d'Antonio de Nebrija, la première en langue vernaculaire européenne, soit le castillan, est publiée en 1492. Dans l'introduction et dans celle de son *Traité d'orthographe castillane*, Nebrija célèbre l'invention des lettres :

Among all the things that human beings discovered through experience, or that were shown to us by divine revelation in order to polish and embellish human life, nothing has proven more necessary, nor benefited us more, than the invention of letters. [...] Thus the letter is nothing more than a trace or a figure by means of which the voice is represented. (dans Mignolo, 1996, p. 274-275)

Nebrija vante aussi à la reine Isabelle le pouvoir et le rôle de l'écriture dans l'expansion de l'empire : « Aux peuples barbares et aux nations ayant des langues étrangères que l'Espagne va soumettre, il faudra imposer des lois et une langue » (Nebrija, dans Vincent, 1991, p. 75). Si à cette époque tout le monde peut bien sûr parler du passé et le raconter publiquement, la croyance s'est consolidée que seule l'écriture alphabétique peut *faire* l'histoire. Dans cette optique, l'histoire commence avec l'écriture. Cette façon de voir

provient en bonne partie des grands traités rhétoriques, héritage européen de l'Empire romain : « The complicity between history and alphabetic literacy comes from a culture whose learned members were able to write sophisticated treatises (rhetoric) about oral (oratory) and written discourses (historia) » (Mignolo, 1996, p. 278). D'où l'idée que la bonne préservation de la mémoire s'effectue par l'écriture alphabétique. En d'autres termes, l'absence d'histoire signifiait l'absence de récits écrits par l'agencement de lettres. Comme le précise Diana Taylor, « the dominance of language and writing has come to stand for *meaning* itself » (2003, p. 25). Mignolo ajoute que « Europeans observers used to the idea that history is recorded in the form of alphabetically, written narratives and that *res gestarum* is indistinguishable from *res gester*, began to introduce and disseminate the idea that people without letters are people without history » (Mignolo, 1996, p. 272)⁶⁴.

À cette époque, comme l'explique Mignolo, « the concern was about the Amerindian qualifications to have history (because of their lack of letters) and their competence thereafter to tell well organized and coherent narratives » (p. 274). À titre d'exemple, les récits idéo-pictographiques des Mayas ou des Mexicas étaient considérés par les *lettrés* européens au même titre que des médailles, pièces de monnaie ou autres objets avec inscriptions pouvant témoigner du passé. En fait, cette façon de préserver et de raconter le passé était perçue comme erronée et instable parce que son interprétation variait (ce que l'historiographie ne permettait censément pas grâce au statut et à la permanence du sens des lettres écrites). Par exemple,

[Torquemada] was unable to make a distinction between the human need of recording the past and the variety of forms the fulfillment of that need might take. It was hard for him, as well as for any Spanish man of letters to understand that narratives recording the past could function independently

⁶⁴ Voir Eric Wolf (1982). Walter Mignolo résume bien l'idée de Wolf de « peuples sans histoire » : « By "people without history", Wolf did not mean that there were people in the world who did not have memories and records of their past, which would be an absolutely absurd claim. He meant that, according to the regional concept of history as defined in the Western world from ancient Greece to twentieth-century France, every society that did not have alphabetic writing or wrote in a language other than the six imperial languages of modern Europe did not have History » (Mignolo, 2005, p. xii).

from speech and its control by alphabetic writing; that a visual language and spatial relations are perfectly understandable to those familiar with pictorial conventions. (Mignolo, 1996, p. 277)

L'arrivée des Européens sur le continent et leur « découverte » d'un nouveau monde seront marquées par un fétichisme de l'écrit, dans l'optique où les mots et les noms écrits *sont* les choses et où il est essentiel de nommer le Nouveau Monde pour se l'approprier (et d'en produire des traces écrites). À cet égard, Todorov parle de la « rage nominatrice » de Colomb (1991, p. 40), pour qui la prise de possession s'effectue en grande partie par les marques écrites⁶⁵. Il n'est pas surprenant que, par la suite, les missionnaires et les hommes de lettres (les *letrados*) se sont attribués la tâche d'écrire l'histoire des peuples du continent qu'ils *découvrent*.

Les assises de la « découverte » de l'Amérique : entre le mythique et le médiatique

À l'époque de 1492, une culture de l'écriture est implantée et circule dans tous les milieux en Europe, et c'est avec cette culture que les Européens *arrivent* en « Amérique ». Cependant, bien que l'écriture soit « arme » de savoir et de pouvoir dans la « découverte » de l'Amérique, elle ne signifie pas seulement progrès ou développement de nouvelles idées et connaissances. Elle signifie aussi le maintien et, grâce à l'imprimé, la diffusion d'anciennes croyances ainsi que le contact entre le nouveau et l'ancien, la science et le mythe. En effet, la production et la diffusion de textes écrits sont aussi celles de fictions, de légendes et de mythes qui constituent ce que Paul Connerton appelle « [...] a *reservoir of meanings* which is available for possible use again in other structures » (1989, p. 56). Ainsi,

⁶⁵ « À la première que j'ai rencontrée [il s'agit d'îles], j'ai donné le nom de San Salvador, en hommage à Sa Haute Majesté qui merveilleusement m'a donné tout ceci. Les Indiens appellent cette île Guanahani. J'ai nommé la deuxième île Santa Maria de Concepcion, la troisième Fernandina, la quatrième Isabela, la cinquième Juana, et ainsi de suite à chacune d'elles j'ai donné un nom nouveau » (*Lettre à Santangel*, février-mars 1493) (Colomb, dans Todorov, 1991, p. 39). Pour plus de détails sur la prise de possession du Nouveau Monde, voir aussi Patricia Seed (1995), sur les cérémonies de prise de possession dans le Nouveau Monde.

des croyances provenant de l'Antiquité, des histoires de marins racontées de port en port, des chroniques et des cartes du Moyen-Âge mentionnant notamment le Paradis terrestre, des mythes gréco-latins, celtiques, bibliques, vont aussi *débarquer* sur le continent et se retrouveront dans les écrits et représentations participant à l'invention-découverte de l'Amérique. Comme le signale Susan Castillo, toutes ces publications « [...] provided European readers with an archive of images of the New World which would shape their perceptions of America and its peoples for years to come » (2005, p. 438)⁶⁶.

Ainsi, la « réalité » de la découverte et de la conquête d'un nouveau monde qui sera nommé Amérique est impulsée, d'une façon non négligeable, par la fiction contemporaine de l'époque. À cet égard, José Rabasa pense lui aussi que la découverte ou la production de l'Amérique, comme quelque chose de nouveau, provient autant de la fiction que de l'histoire et surtout de la relation entre les deux (Rabasa, 2002, p. 17). En fait, l'imprimerie et la grande diffusion de publications en tout genre, qu'elles soient destinées à l'étude (cartes, récits de voyages, livres de géographie) ou au divertissement (romans de chevalerie, chroniques), vont jouer un rôle important dans les interprétations et les significations qu'on accordera à la « découverte ». Par exemple, des livres de chevalerie connaissant un succès considérable, tels *L'Amadis de Gaule* (1508) et *Les exploits d'Esplandian* (1510)⁶⁷ écrits par Garci Rodríguez de Montalvo, vont à leur manière participer à la « découverte » européenne de l'Amérique. Par exemple, les lecteurs n'auront pas de mal à *trouver* en Amérique les Amazones et la fontaine de Jouvence dont font

⁶⁶ Le nombre de publications concernant la découverte du Nouveau Monde est élevé : « For example, 18 texts dealing with the discoveries of Columbus were published between 1493 and 1497. [...] In subsequent years, there was an extraordinary proliferation of publications dealing with the New World. For example, three times as many reports on the travels of Amerigo Vespucci were published, with a numerical predominance of editions in modern European languages – German, Italian, French, Dutch-Flemish, Czech, Spanish and English (Hirsch, 1976) » (dans Castillo, 2005, p. 438).

⁶⁷ Cet ouvrage a été réédité quatre fois en cinq ans (Gomez, 1992, p. 113).

mention ces romans⁶⁸. En plus des romans de chevalerie, de nombreuses chroniques d'historiographes (espagnols) circulaient, produisant, elles aussi, la confusion entre fiction et réalité. Ces chroniques, souvent d'inspiration poétique et mythique, n'hésitaient pas à parler de miracles et à mêler l'intervention des saints dans les guerres et batailles, comme l'intervention de saint Jacques (Santiago), patron de l'armée espagnole. « Ces interventions qui valurent en Espagne au saint apôtre le surnom de *Matamoros* (tueur de maures) devaient se reproduire en Amérique où il devint *Mataindios* (tueurs d'Indiens) » (Gomez, 1992, p. 114-115).

La brève description du contexte culturel espagnol au sein duquel s'effectuera la « découverte » de l'Amérique mérite d'être soulignée, dans la mesure où l'effectivité de ces croyances (religieuses, mythiques, scientifiques) et de la culture de l'écriture illustre comment le bagage culturel influençait souvent plus l'interprétation de la *réalité américaine* que ce qu'on avait concrètement sous les yeux. Disons que les croyances et les manières de voir des « découvreurs » alimentaient une culture qui faisait en sorte de se projeter dans des espaces qu'on rendait « vierges » ou, pour reprendre les mots de Michel de Certeau, de construire « [...] l'espace d'une occupation par le *même*, qui s'étend sans s'altérer » (1975, p. 257). Dans cette optique, Todorov explique au sujet de Colomb qu'« il ne se soucie pas de mieux comprendre les paroles de ceux qui s'adressent à lui, car il sait d'avance qu'il rencontrera cyclopes, hommes à queue et amazones. [...] Il sait d'avance ce qu'il va trouver; l'expérience concrète est là pour illustrer une vérité qu'on possède, non pour être interrogée, selon les règles préétablies, en vue d'une recherche de la vérité »

⁶⁸ Comme le rapporte l'écrivain Alejo Carpentier (2003) : « Ainsi, au fil du temps, les recherches du Paradis terrestre, de l'Eldorado, de la Cité des Césars et des Amazones se poursuivirent avec un zèle obstiné. Les livres de chevalerie, encore très populaires, jouèrent certainement un rôle important dans cette quête, en réactualisant les espoirs des aventuriers trop crédules qui ne parvenaient pas à trouver sur ces terres nouvelles les merveilles que leur imagination grossissait... » (p. 244). Autre illustration de l'importance de ces romans : quand les Espagnols s'aperçurent que les Indiens apprenaient facilement à lire, plusieurs décrets interdirent l'exportation de ces romans en Amérique (Carpentier, 2003).

(Todorov, 1991, p. 27). Il n'est pas surprenant que Colomb *découvre* alors les Indes là où il savait qu'elles seraient.

À ces explications d'une culture européenne de l'écriture, Michel de Certeau ajoute que, une fois arrivée dans le « Nouveau Monde », c'est dans l'accumulation, la préservation et l'expansion (dans l'espace) que l'écriture crée et impose son pouvoir. À travers lui, la différence, l'extériorité, l'Autre, sont ramenés au même. Le passé se préserve et se reproduit dans une multiplication de signes qui résistent à la transformation et au contact de l'altérité. L'imprimerie participe d'ailleurs de cette « répétition indéfinie des mêmes produits » (de Certeau, 1975, p. 254). De Certeau explique ainsi le pouvoir de l'écriture qui s'instaure dans l'expérience américaine :

À cette écriture qui envahit l'espace et capitalise le temps, s'oppose la parole qui ne va pas loin et qui ne retient pas. [...] En combinant le pouvoir de *retenir* le passé (alors que la « fable » sauvage oublie et perd l'origine) et celui de *franchir* indéfiniment la distance (alors que la « voix » sauvage est limitée au cercle évanouissant de son audition), l'écriture *fait l'histoire*. (1975, p. 254)

Dans cette logique, l'écriture de l'histoire américaine constate, nomme et fait disparaître d'un même geste l'autre et la différence. « Writing has served as a strategy for repudiating and foreclosing the very embodiment it claims to describe » (Taylor, 2003, p. 36)⁶⁹. En d'autres mots, elle fait disparaître ce qu'elle prétend décrire et rendre visible. Pour paraphraser de Certeau, disons que l'histoire de l'Amérique, c'est l'écriture singulière d'une relation à l'autre ; et cette relation particulière à l'autre est au cœur du scénario original de l'Amérique.

⁶⁹ Taylor ajoute à ce titre, en montrant le pouvoir des représentations du passé dans le présent : « [...] exhibitions, model villages, and other forms of live display often do the same: repudiate the cultures they claim to make visible » (Taylor, 2003, p. 36).

Comme nous avons dit précédemment que dans une épistémologie représentationnelle les choses sont *déjà là* et sont *déjà connues* et qu'il ne reste plus qu'à les représenter, nous pouvons ajouter dans ce sens que ce qui n'est pas *connu*, c'est-à-dire la différence apparaissant devant les *découvreurs*, n'est qu'apparence. « De la différence constatée, il reste seulement *une langue à traduire* » (de Certeau, 1975, p. 264). De là prendra forme la fiction centrale du scénario original de l'Amérique, celle de la compréhension réciproque (entre le *même* et la *différence*). En d'autres termes, il se crée au fondement même de l'Amérique ce que de Certeau nomme un *espace de la différence*, celui de la « *parole instituée en lieu de l'autre* et destinée à être entendue *autrement* qu'elle ne parle (1975, p. 247).

Critique de l'historiographie américaine

La réflexion de Michel de Certeau dans *L'écriture de l'histoire* s'inscrit dans une ligne de pensée où s'est développée une critique de l'historiographie occidentale, en particulier de l'historiographie de l'Amérique ; critique qui, dans quelques cas, a donné lieu à des exercices de réécriture, comme on les retrouve par exemple chez Georges E. Sioui dans *Pour une autohistoire amérindienne*⁷⁰ ou chez Enrique Dussel dans *El encubrimiento del Indio : 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*⁷¹. Ce point de vue critique sur l'Amérique et son histoire a pris forme depuis une cinquantaine d'années en saisissant

⁷⁰ « Toute l'histoire de l'Amérique a élevé des murs et creusé des précipices de méfiance et d'incompréhension entre les premiers habitants et les nations nouvellement formées sur ce sol, avec toutes les conséquences qui s'y rattachent [...]. Mon but est d'exposer le système de valeurs propre aux sociétés autochtones américaines [...], et de démontrer la persistance des traits idéologiques ainsi définis. [...] C'est le Cercle sacré de la vie qui s'oppose à la conception évolutionniste du monde selon laquelle les êtres sont inégaux, souvent méconnus, constamment bousculés et remplacés par d'autres qui semblent adaptés à l' "évolution" » (Sioui, 1989, p. 2-3).

⁷¹ Chez Enrique Dussel, 1492 marque la naissance de la modernité. Selon lui, la modernité est née « cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad » [Trad. : « quand l'Europe a pu se confronter à "l'Autre" et le contrôler, le vaincre, le violenter, quand elle a pu se définir comme un "soi" découvreur, conquérant, colonisateur de l'altérité constitutive de la modernité même »] (Dussel, 1992, p. 9).

l'histoire américaine comme fondement et produit, justement, d'une épistémologie représentationnelle, ou comme une invention prenant forme dans un ensemble de performances cartographiques, graphiques et discursives. Il a été développé notamment par Edmundo O'Gorman, José Rabasa et Walter Mignolo. Le travail d'Edmundo O'Gorman dans *L'invention de l'Amérique. Recherche au sujet de la structure historique du Nouveau Monde et du sens de son devenir*, publié originalement en espagnol en 1958, est à ce titre pionnier, comme le précise Jean-François Côté dans la préface de la traduction française : « Reconnu comme un de ceux qui a su renouveler l'historiographie contemporaine de l'Amérique en introduisant, notamment, des préoccupations à caractère philosophique dans le traitement du matériau historique, Edmundo O'Gorman nous apparaît aujourd'hui comme un véritable précurseur des études portant sur la problématique continentale américaine... » (2007, p. 9).

Le but de l'ouvrage d'Edmundo O'Gorman est non pas de raconter la découverte de l'Amérique, mais de reconstituer l'histoire de « l'idée que l'Amérique a été découverte » (O'Gorman, 2007, p. 14). Sa démarche consiste à considérer l'histoire dans une perspective ontologique, « c'est-à-dire comme un processus produisant des faits historiques et non plus, tel qu'on en avait l'habitude, comme un processus qui tient pour acquis que l'être de ces faits est un préalable » (O'Gorman, 2007, p. 14). O'Gorman se positionne autrement que dans une perspective essentialiste (ou substantialiste) faisant de l'Amérique une chose en elle-même, une chose qui est ce qu'elle a été et sera toujours, *per se*, un être fixe dans sa substance, prédéterminé et inaltérable (2007, p. 49). Cette conception de la réalité, qu'O'Gorman reconnaît pour fondement de l'historiographie américaine, est aussi à la base de l'épistémologie représentationnelle qui, comme il a été mentionné précédemment, fait de la représentation le *reflet* d'une chose déjà existante. Ainsi, selon lui, la découverte de l'Amérique par l'Europe comme « résultat d'une invention de la pensée occidentale » (2007, p. 14) est « l'un des dogmes de l'historiographie universelle » (2007, p. 17). Plus encore, dans cette optique, l'eurocentrisme devient une catégorie métahistorique (2007, p. 153) : « L'Europe, siège de la culture et base de la Chrétienté, assumait la représentation de

la destinée immanente et transcendante de l'humanité, et l'histoire européenne était le seul devenir humain empreint de signification authentique » (2007, p. 153). Bref, la culture européenne (et chrétienne) dispense la signification historique du monde.

En fait, l'histoire officielle de l'Amérique s'inscrit dans un eurocentrisme qui n'est pas, comme le souligne Rabasa, « [...] tout simplement une tradition qui fait de l'Europe un idéal culturel universel incarné dans ce qu'on appelle l'Occident, mais plutôt un état de pensée omniprésent. Il est universel parce qu'il affecte également Européens et non-Européens, malgré les questions et les situations spécifiques auxquelles chacun d'eux est confronté » (2002, p. 27). Pour sa part, Walter Mignolo, dans son questionnement sur une géopolitique du savoir, abonde dans le même sens en parlant du cadre de référence de la modernité, consubstantielle de la colonialité. Selon Mignolo, « From the sixteenth-century Spanish missionary Bartolomé de Las Casas to G. W. F. Hegel in the nineteenth century, and from Karl Marx to the twentieth-century British historian A. J. Toynbee, all we can read (or see in maps) about the place of the Americas in the world order is historically located from a European perspective that passes as universal » (2005, p. xii). Il est clair à ce moment, comme l'affirme Mignolo, que « “Discovery” and “invention” are not just different interpretations of the same event; they belong to *two different paradigms* » (2005, p. 3).

À l'aune du travail pionnier de *L'invention de l'Amérique*, se présente toutefois le risque de demeurer malgré tout dans la perspective de l'accomplissement (irréversible) de l'Histoire universelle, dont les fondements reposent justement sur une conception eurocentriste du monde. Il nous semble que c'est là qu'aboutissent les conclusions qu'apporte O'Gorman. Selon lui, l'Amérique (ou le Nouveau Monde) constitue la possibilité de devenir une autre Europe, par la voie de l'imitation ou celle de l'originalité⁷² (O'Gorman, 2007, p. 157). Or nous estimons que ce que devient l'Amérique (et ce qu'est

⁷² L'originalité (réussie) étant incarnée dans l'Amérique anglo-saxonne et l'imitation (ratée) dans l'Amérique latine.

l'expérience américaine contemporaine) et ses significations ne peuvent être contenus dans la simple continuité du destin de l'Europe au-delà de ses frontières physiques. Cette vision découle d'une conception linéaire propre à l'historicité ou, mieux, à l'historicisme. Comme nous l'avons déjà précisé, l'*explicité historique* est justement ce que nous souhaitons et devons dépasser ici. Répétons-le, il s'agit pour nous de considérer l'histoire américaine (et son *effet de réel*) à l'intérieur d'un ensemble plus large de rapports au passé, de relations de pouvoir et de significations accordées à l'Amérique ; un ensemble lui procurant son sens (multiple) et sa forme (ramifiée). D'où l'idée, présentée au départ de notre réflexion, de plonger au cœur de l'expérience américaine, non pas en niant cette Histoire universelle ni la place de l'Amérique dans le monde occidental, mais en ne faisant pas de celles-ci les préalables épistémologiques de notre démarche. Ainsi, mettre l'expérience américaine en avant-plan, c'est aborder la production de sens de l'Amérique en tenant compte autant de cette perspective eurocentriste que de celle des « peuples sans histoire ».

Renouveler la critique...

Parce que l'histoire ne se fait qu'en se racontant, une critique de l'histoire ne peut être exercée qu'en racontant comment l'histoire, en se narrant, se produit.

Jean-Pierre Faye⁷³

Après avoir posé la « découverte » de l'Amérique dans les termes d'une invention, on ne peut réduire ce qui s'y passe à la réussite ou à l'échec d'une projection européenne, à l'imitation ou l'originalité par rapport à un modèle (européen) sans s'enfermer dans un horizon eurocentriste. Qu'est-ce qu'apporterait à la compréhension de l'expérience américaine contemporaine l'affirmation qu'une partie de l'Amérique a réussi, et l'autre, non, à incarner ce Nouveau Monde projeté par l'Europe, sinon un regard eurocentré ? Nous

⁷³ Cité dans Anthony Purdy (1985).

pouvons dès maintenant avancer que le problème se posant dans l'adoption d'une telle conception est qu'elle empêche de faire de l'*autre interne* de cette « Amérique découverte » un protagoniste à part entière de l'expérience américaine en assignant et figeant les rôles dans des représentations historiques.

Nous considérons plutôt que l'expérience américaine génère ses propres « critères » d'interprétation du monde qui puisent à la fois dans un horizon occidental-universel et dans des références et des modalités d'interprétation qui lui sont propres, engendrées par cette même expérience. Encore une fois, il s'agit de ne pas considérer l'expérience (institutions, valeurs, organisation politique, relations sociales, etc.) et la représentation dans des cadres d'analyse séparés. Pour cette raison, nous retenons comme essentielle la nécessité de déplacer le regard, de changer d'angle, de passer, comme le suggère Mignolo, d'une épistémologie représentationnelle à une épistémologie performative :

Instead, an enactive or performative approach to knowledge or understanding does not look or ask for the ways things are represented but for enactive (the personal, communal and institutional drives toward a given performance, be it writing a text, making a decision, committing a crime or an act of forgiveness) and interactive play of forces when a text is produced, a land described, a person portrayed or a Law established. The advantage I perceive in a performative over a representational epistemology is that while the first cannot avoid the slippery notion of something which is represented in the representation and brings with it the tricky postulation of something we know or understand before it is represented, a performative or enactive approach to knowledge or understanding can dispense with these hazards. (Mignolo, 1996, p. 272-273)

Cette épistémologie performative est de plus en plus comprise et acceptée, mais l'historiographie (et son *effet de réel*) persiste et prédomine dans les façons de voir et de comprendre l'Amérique contemporaine en véhiculant les représentations les plus largement répandues et *effectives*, comme l'exposent les commémorations du cinquième centenaire. Dans ce cas, ce n'est pas que la version de l'histoire des vainqueurs qui domine, c'est en plus l'*Histoire* comme production du sens de l'Amérique.

À cet égard, il faut donc mettre de côté, d'une certaine façon, le pouvoir heuristique de l'historiographie (occidentale), du moins son unilatéralité et sa prédominance comme façon publiquement et universellement valable de connaître le passé, d'y donner du sens et de le raconter. Car, depuis 500 ans, elle s'est imposée en Amérique notamment par le rejet ou la non-reconnaissance (publique) d'autres rapports au passé (connaissance, explication, préservation, transmission), ceux des Autochtones en premier lieu, et de tous les autres venant ensuite, qui ne pourront ni prétendre (dans le cadre des critères historiographiques en vigueur) à l'*autorité* et à l'authenticité de leur version de l'histoire, ni les démontrer. Une façon de les rejeter est de créer des dichotomies de type mémoire/histoire ou histoire orale/histoire écrite, la première étant considérée de moindre valeur par rapport à l'autre, ou bien étant réduite à des reliquats d'univers pré-historiques (ou pré-civilisationnels) ou simplement « autres » (hors histoire). À ce sujet, Mignolo précise :

The complex articulation and desarticulation of diverse histories for the benefit of one, the history of the discoverers, conquerors, and colonizers, left to prosperity a linear and homogeneous concept of history that also produced the « idea » of America. But in order for one history to be seen as primary, a system of classification to marginalize certain knowledges, languages, and beings needs to be in place. (2005, p. 15)

Un des principaux arguments favorisant la prévalence de l'historiographie comme mode de production de sens du passé est celui du manque de « rigueur » des autres récits du passé qui n'insistent pas sur l'exactitude des « faits » (dans le sens où les faits contiennent leur vérité et où c'est à l'historiographie de les *découvrir*). Par exemple, Krupat explique que, dans plusieurs communautés autochtones, c'est (encore aujourd'hui) l'accord plutôt que la factualité qui fait la *vérité* des récits du passé : « [...] they conform to what is publicly and culturally agreed upon as knowledge about what happened in the past, and it is that agreement rather than factuality (or possible lack of factuality) that confirms their truth » (Krupat, 2002, p. 50).

Le choix d'une épistémologie performative pour comprendre les enjeux entourant les significations que l'on accorde à l'Amérique rejoint, en partie, l'objectif de José Rabasa de présenter l'Amérique en mettant « [...] en évidence le processus de colonisation et décolonisation qui est continuellement à l'œuvre dans l'écriture, l'interprétation et la critique des premières représentations visuelles et des premiers écrits sur le Nouveau Monde » (Rabasa, 2002, p. 15). Pour lui, fiction et histoire vont de pair lorsqu'il s'agit de comprendre l'Amérique. Par rapport aux fictions institutionnelles occidentales, la démarche de Rabasa est de produire une contre-fiction, « un récit qui sape l'universalité de l'histoire et de la subjectivité européennes, non pas en apportant une contradiction factuelle, mais plutôt en élaborant un récit qui relève les points aveugles et ouvre des espaces à un contre-discours en décolonisant notre représentation actuelle du monde » (Rabasa, 2002, p. 223).

Bien que nous nous inspirions du travail sémiotique de Rabasa, ce n'est pas exactement dans cette même lignée que se dirige notre réflexion, notamment parce qu'avec l'événement du 500^e nous ne nous intéressons pas seulement aux premières représentations de l'Amérique, ni seulement aux contenus de celles-ci. Bref, nous ne cherchons pas seulement les relations de sens mais aussi les relations de pouvoir dans les appropriations, la circulation et les transformations des significations accordées à l'Amérique et à son passé. Nous ne limitons pas ces significations aux seules traces permanentes des actes d'écriture. Cela est d'autant plus important que la domination de l'écriture alphabétique, comme nous venons de le voir, est un enjeu central dans la production de l'histoire de l'Amérique. La performance, entendue comme acte expressif de visibilité, de transfert et de communication de connaissances, de mémoire et d'identité, permet de retracer d'autres types et formes de rapports au passé, mais aussi de comprendre les présences et les absences (de certaines visions, mémoires, valeurs, etc.) et de comprendre comment elles sont produites. S'attarder plus spécifiquement aux performances de l'Amérique permet de tenir compte autant des fictions et contre-fictions de l'Amérique, pour reprendre l'idée de Rabasa, que des diverses formes d'expression et de rapports au passé, et ce, en les mettant

sur un « pied d'égalité », en considérant leur coexistence, leur simultanéité et leurs relations. Ainsi, en s'installant au cœur de l'expérience américaine et en opérant dans la coexistence de deux paradigmes (celui de la découverte et celui de l'invention), un certain décentrement de l'historiographie peut s'effectuer. En passant d'une épistémologie représentationnelle à une épistémologie performative, nous nous plaçons en quelque sorte dans la tension entre l'*Amérique-racine* et l'*Amérique-rhizome*, nous passons du texte historique au scénario original de l'Amérique.

Le scénario original de l'Amérique

Le scénario original est le *script* à travers lequel s'est fondée l'histoire américaine et à partir duquel se sont organisées les commémorations mais aussi les protestations du 500^e anniversaire de l'Amérique. Aborder l'Amérique à travers les performances de son scénario original permet de « décentrer » le rôle historique de l'écriture alphabétique introduit par la conquête européenne (Taylor, 2003, p. 17).

L'événement du 500^e advient à travers un ensemble de performances du scénario original de la découverte de l'Amérique. Il est donc nécessaire de définir en quoi consiste ce scénario, d'en saisir toutes les composantes et d'en expliquer le fonctionnement. Nous parlons de « scénario original » en nous inspirant des usages courants de la notion de « scénario », qui le définissent comme un plan détaillé ou résumé d'une histoire dans lequel on retrouve de l'information sur les personnages, l'action, les lieux, etc. Le scénario est, dans ce sens, l'équivalent du script, tel qu'on le définit généralement dans les arts de la scène et du cinéma. Le scénario, ou le script, implique une histoire (ou un récit) mais ne contient pas, en tant que tel, sa narration ou sa performance. Celles-ci sont toutefois, comme nous le verrons, nécessaires à son actualisation. Quant à l'adjectif « original », il renvoie à ce qui paraît ne dériver de rien d'antérieur, qui existe dès l'origine, qui émane directement de l'auteur et est la source première des reproductions.

Diana Taylor, qui explore la performance de ce qu'elle nomme le « *scenario of discovery* »⁷⁴, s'intéresse au fait que « scenarios such as this one have become so normalized as to transmit values and fantasies without calling attention to itself as a “conscious” performance » (2003, p. 54). Nous retenons cette idée centrale en considérant le scénario original comme partie prenante de l'expérience américaine, et en tant qu'intervention dans celle-ci, c'est-à-dire dans l'ensemble des pratiques et des discours forgeant la vie, les identités, les communautés, les appartenances, les institutions, etc., des individus occupant et habitant le continent.

Les différentes versions de l'histoire de l'Amérique proviennent de ce scénario original, aussi réinterprété et transformé peut-il être selon les interprétations qui en sont faites. Taylor précise à cet égard : « The sheer number of versions of the scenario of discovery speaks to the overflow of meanings, levels, and possible perspectives. But the basic framework includes particular elements that viewers recognize despite the variations » (2003, p. 54-55). En effet, le scénario comporte une séquence de base et des variations à partir de celle-ci. Par analogie, nous pourrions parler d'un synopsis, c'est-à-dire un récit schématique donnant une vue générale. Cette séquence de base est un canevas, un schéma communicationnel, un paradigme producteur de sens pour qui participe de ses performances comme *acteur, public, témoin*. La séquence de base du scénario original de l'Amérique s'articule autour de l'axe multidirectionnel :

(sujet) Découvreur ↔ (acte) Découvrir ↔ (objet) Découvert
--

Figure 3. Axe ou séquence de base du scénario original de l'Amérique

Chacun des pôles de cet axe de base donne lieu, comme nous l'illustrerons sous peu, à de multiples possibilités d'interprétation du scénario lorsqu'il est interprété. Les interprétations

⁷⁴ Nous préférons parler de scénario original, donc de l'origine de l'Amérique, plutôt que strictement de celui de la découverte puisque, comme nous le verrons, dans l'événement du 500^e la signification de la découverte, comme origine de l'Amérique, est sujette à de multiples (ré)interprétations.

consistent en différentes perspectives ou positions sur l'axe qui ouvrent chacune sur un horizon de compréhension de l'origine et qui sont autant de *lieux* d'énonciation pour *dire* l'Amérique au présent.

La performativité du scénario original

Le scénario original de l'Amérique n'est pas un texte, un seul récit rédigé par un seul auteur. En fait, le scénario original n'a pas d'auteur en tant que tel. Il a plutôt ce que nous pourrions appeler, en référence à Barthes (1993), des *scripteurs*. Barthes considère la « naissance du scripteur » au moment de la « mort de l'auteur » dans le texte moderne. Dans ce sens, Foucault précise : « Mais il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. [...] Ce qu'il faudrait faire, c'est repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître » (Foucault, 2001a, p. 824).

Chez Barthes, le texte devient ainsi non pas un produit mais un « espace producteur » à dimensions multiples où se rencontrent diverses écritures. Le *scripteur* de Barthes, qui n'est pas à proprement parler une personne ou un individu, est un sujet d'énonciation qui n'est que lorsqu'il énonce. Il ne s'agit donc pas directement d'une identité mais d'une « fonction ». Pour Foucault, la « fonction-auteur » (plutôt que l'auteur) « [...] donne lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper » (Foucault, 2001a, p. 832). À ce titre, Barthes attribue la même « fonction » au scripteur et au lecteur, c'est-à-dire celle de produire, par l'appropriation, le sens et l'unité du texte.

Transposé à notre scénario original de l'Amérique, le sujet d'énonciation devient l'acteur (à la fois scripteur et lecteur) quand il énonce, c'est-à-dire, dans ce cas, quand il

performe le scénario (à partir d'une position dans l'axe ou la séquence de base)⁷⁵. Nous pourrions ajouter à ces explications l'idée de Michel de Certeau selon laquelle l'acte de parole « [...] n'est pas détachable de la circonstance » (1990, p. 63). Dans ce sens, l'énonciation suppose, pour de Certeau, 1) une effectuation, 2) une appropriation, 3) l'implantation d'un interlocuteur (contrat relationnel) et 4) l'instauration d'un *présent* par l'acte (1990, p. 81).

Le scénario original de l'Amérique ne s'actualise et n'est effectif qu'en étant performé. Ainsi, à travers ses performances, le scénario donne lieu à un ensemble d'énoncés (discursifs ou non) qui, ensemble, produisent et transmettent une *vérité* (et un pouvoir explicatif) de l'Amérique et de son passé, et plus particulièrement une *vérité* de son origine. La vérité, pour reprendre les mots de Foucault, ne signifie pas « [...] l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir... » (Foucault, 2001b, p. 159). Ainsi, « la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. Régime de vérité » (Foucault, 2001b, p. 160). Le scénario n'a pas de pouvoir en tant que tel. « Le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il n'est pas attribut, mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de forces, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes, toutes deux constituant des singularités » (Deleuze, 1986, p. 35). Ainsi, les effets de pouvoir se trouvent dans les performances du scénario et plus précisément dans les relations qui s'y mettent en scène. Suivant une perspective foucauldienne, nous pouvons dire que les performances du scénario sont la façon dont le savoir (contenu dans l'histoire) est aussi pouvoir et incarne ainsi la *vérité* de l'Amérique. Ainsi, le scénario performé se retrouve dans les énoncés de la

⁷⁵ Même si cela peut paraître théoriquement contradictoire, nous verrons que, dans l'événement du 500^e, un des enjeux est une lutte pour l'*autorité* d'une histoire américaine, c'est-à-dire que des acteurs du scénario s'attribuent une *autorité* en identifiant un auteur de l'origine de l'Amérique (par exemple, Colomb) et en s'identifiant à lui.

découverte de l'Amérique qui nous en donnent un certain savoir. Il se trouve aussi dans les normes ou les règles qui prescrivent certaines façons de parler de ce sujet (et de thèmes connexes) et qui en excluent d'autres (selon des critères scientifiques ou moraux, par exemple) ; puis dans les « sujets » qui personnifient l'histoire de l'Amérique, avec les attributs qu'on s'attend à ce qu'aient ces « sujets » et avec ceux qu'ils ont effectivement. Dans cette optique, les performances du scénario original permettent de considérer et d'analyser l'effectivité, l'application et les potentielles ruptures d'une vérité historique de l'Amérique.

En matière de performativité, nous pouvons dire que le scénario *produit* ce dont il *parle* (comme un performatif en linguistique). En d'autres mots, ses performances le rendent effectif et le reconduisent dans le temps. La nécessité, dont parle Bruner, de performer la culture pour y *croire* et y adhérer rejoint celle de l'effectivité du scénario qui est assurée à travers ses performances. « It is not enough to assert claims; they have to be enacted. Stories become transformative only in their performance » (Bruner, 1986, p. 25). À l'instar de Butler, nous pouvons aussi dire que la performativité est l'incarnation (*embodiment*) du script ou du scénario. Au sujet du genre comme acte performatif, Butler explique que « Actors are always already on the stage, within the terms of the performance. Just as a script may be enacted in various ways, and just as the play requires both text and interpretation, so the gendered body acts its part in a culturally restricted corporeal space and enacts interpretations within the confines of already existing directives » (Butler, 1988, p. 526). Le corps (*gendered body*) n'est pas passivement scénarisé (ou normé), mais il n'est pas non plus complètement préexistant au scénario (normes, conventions) qui le rend signifiant dans un ensemble de relations sociales et de codes culturels.

Nous pouvons avancer qu'il en va de même pour le *Tout* Amérique, qui n'est pas entièrement contenu dans un scénario mais qui contient un scénario original. Pour illustrer, nous pouvons faire une analogie entre le *Tout* Amérique et l'objet technique qui, selon Madeline Akrich (1992), contient un script ou un scénario. Les prescriptions et les pros-

criptions quant aux usages et à la place de l'objet technique dans le monde sont inscrites dans l'objet. Elles composent son script, c'est-à-dire qu'elles contraignent et habilitent les actions de l'utilisateur dans certaines limites sans entièrement déterminer ces actions. Ainsi, le *Tout Amérique* contient son script (ou scénario) où se trouvent des prescriptions et proscriptions, mais l'effectivité de ce script ne peut provenir que des différentes performances ou interprétations qui en sont faites⁷⁶.

La performativité du scénario peut ainsi être expliquée par le fait, d'une part, que les fondations (ou l'origine) sont rétrospectives, voire fictionnelles, mais qu'elles sont effectives, donnant au scénario original son pouvoir fondateur, son statut de précedence, et, d'autre part, que ce sont les performances de ce scénario original (retraçables dans de multiples expressions, récits, pratiques) qui donnent du sens au *Tout Amérique* et non pas le *fait réel* qu'elle aurait une racine ou origine. Comme l'explique Brian Massumi,

It might be argued that all foundations are of this nature : ex post facto regulatory framings rather than effective foundings. Once they apply themselves, the rules do effectively frame and regulate the play, taking precedence. Their precedence is retrospective, or fictional, but effective. (2002, p. 71-72)

Le scénario, sans cesse rejoué et réinterprété (donc performé), permet de comprendre que cette origine fait partie d'une dynamique sociale et collective et qu'elle n'est donc pas un élément extérieur imperturbable ayant un « effet » sur l'Amérique et son devenir. Le scénario original est effectif depuis 500 ans en ce sens qu'on joue toujours autour de ses « règles » (ou ses inscriptions) sans les briser ; en d'autres mots, malgré les variations, les transformations (du sens accordé à la séquence sujet-découvreur – découvrir – objet-découvert), on ne rompt pas ce qui donne sa forme au *Tout Amérique*, on performe à

⁷⁶ Dans ce sens, Akrich précise que l'objet technique ne peut être considéré que dans l'optique du déterminisme technologique, ni seulement sous l'angle du constructivisme social. « Instead, we have to go back and forth continually between the designer and the user, between the designer's projected user and the real user, between *the world inscribed in the object* and *the world described by its displacement* » (1992, p. 208-209).

l'intérieur de ses règles d'immanence. À l'instar de Massumi (2002, p. 79), nous pourrions dire que les règles arrêtent et contiennent la variation, mais elles préservent le *tout* pour assurer la répétition ou la continuité dans laquelle peut se produire la variation.

Les performances du scénario constituent une réitération continuelle, dans le temps et l'espace, de l'effectivité d'une origine de l'Amérique. Cette effectivité se retrouve par exemple dans les monuments publics, les programmes d'enseignement, la toponymie, les médias, etc., bref, dans les innombrables façons de la communiquer ; mais, plus encore, dans les façons d'agir, de comprendre, d'interpréter et de nommer ce qui a cours dans l'expérience américaine. En ne constituant pas des duplications (ou copies), mais plutôt des (re)productions polyphoniques et multidimensionnelles du scénario original, les performances explicitent et expliquent les rapports de force en jeu dans la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique. Ainsi, l'origine est sans cesse réitérée, mais à travers un ensemble de rapports de force et de négociations qui peuvent reconduire une « version dominante » mais aussi en transformer certains de ses éléments.

Cet exemple, que nous reprenons de Diana Taylor, d'un article de journal relatant la découverte récente d'une tribu en Amazonie expose la réitération du scénario dans le temps et l'espace :

On September 11, 1995, a small New England newspaper ran an article informing its readers that an « expedition claims to have found new tribe in Amazon rain forest. » The expedition leader, Marcelo Santos, an expert from Brazil's Indian Agency, recounts coming upon « two huts » in the Amazon, « surrounded by gardens of corn, bananas, manioc and yams. We made noise to announce ourselves, and after a waiting period, the Indians approached. » [...] For two hours, the two groups marveled at each other. [...] Santos vowed to return to the area, taking either a « language expert or an Indian with a similar dialect with us to establish verbal communication. » (Taylor, 2003, p. 53)

À partir de cet exemple d'un journal relatant la *découverte* par des scientifiques d'une tribu jusqu'alors inconnue d'eux, Taylor met en lumière comment la « découverte », qui est au

cœur du scénario original de l'Amérique, (re)produit un « Nous/Eux » et un « Ici/Là » renvoyant au sujet-découvreur et à l'objet-découvert, mis en relation dans l'acte de découvrir. « It normalizes the extraordinary conceit that discovery is still possible, that « undiscovered » peoples still exist, without questioning the obvious: *Undiscovered by whom?* » (Taylor, 2003, p. 54). Cet exemple montre la façon dont la performance du scénario transfère le passé et un état primitif dans le présent, en même temps qu'elle ramène les participants et les lecteurs contemporains dans ce passé, dans un espace-temps de la « découverte ». Cette relation Nous/Eux et Ici/Là, que l'on retrouvera constamment à travers un ensemble d'actions contenues dans l'acte de « découvrir », est une tension génératrice d'identités et d'altérités diverses au cœur de l'expérience américaine. Cet exemple montre la performativité du scénario original dans le fait qu'il est une expérience toujours présente et non pas tant un fait révolu du passé inscrit dans un univers inaltérable et extérieur au *Tout Amérique* multiple et en mouvement.

L'historiographie contemporaine est un autre exemple d'une performance du scénario qui reconduit l'effectivité de l'origine de l'Amérique. Elle expose clairement, comme dans cet exemple tiré d'un livre d'histoire de 1992, *L'invention de l'Amérique. Mythes et réalités de la Conquête*, de Thomas Gomez, la séquence de base (l'axe) du scénario ainsi que la version prédominante de sa performance (qu'on retrouvera au cœur des commémorations du 500^e), à savoir celle d'un point de vue eurocentriste du sujet-découvreur :

À 2 heures du matin [le 12 octobre], Rodrigo de Triana, le matelot de quart au château avant de la Pinta, vit briller une plage de sable blanc et par deux fois s'écria : « Terre! » Par un petit matin tropical, l'Amérique faisait irruption dans l'histoire de l'Occident. » [...] « Ils s'agenouillèrent, baisèrent la terre et fondirent en larmes. Puis Colomb se releva et, entouré de sauvages nus et pacifiques que la curiosité avait rassemblés autour des nouveaux venus, il prit possession du lieu au nom des Rois Catholiques en présence du notaire Rodrigo de Escobedo et du fonctionnaire royal Sánchez de Segovia. (Gomez, 1992, p. 87)

Christophe Colomb est ici le protagoniste principal. Avec son équipage, au nom de l'Espagne, soutenu par la science, la technologie et l'écriture (ses bateaux, le notaire, etc.), Colomb est sans contredit le « sujet découvreur ». Dans cet exemple, l'« acte de découvrir » est celui d'accoster à un endroit jusque-là *inconnu* des Européens (incarnés par Colomb). Cet acte fait carrément *naître, advenir*, l'Amérique et culmine par une prise de possession notariée. En fait, cette autoproclamation publique de prise de possession, jouée par des gestes, des paroles et l'utilisation de symboles, est une performance en soi.

L'objet-découvert, celui qui *subit* l'acte de la découverte, est le territoire maintenant *connu* des Européens et, conséquemment, ce qu'il contient, à savoir, dans cet exemple, un groupe d'êtres radicalement différents du sujet-découvreur (notamment parce que nus), privés de caractéristiques distinctives (ils sont identifiés comme un groupe, non nommés individuellement, contrairement aux personnages européens), passifs parce qu'ils assistent sans participation active ni opposition à la prise de possession, mais aussi témoins de l'acte de découverte (dans la mesure où on suppose qu'ils *savent* eux aussi qu'ils viennent d'être *découverts*). Cette performance illustre la fiction de la compréhension réciproque, qui fait en sorte que l'autre est *entendu* différemment qu'il ne *parle*, ce qui comble ainsi ce que de Certeau nommait précédemment *l'espace de la différence* (1975, p. 247). Par leur présence physique, ils authentifient la perspective du découvreur. Toutefois, nous pouvons affirmer, à l'instar de Taylor : « the show is and is not for them » (2003, p. 57), puisqu'en étant considérés comme passifs, selon le regard européen, ils deviennent alors plutôt des figurants dans cette « découverte », et ce, dans la mesure où la performance de prise de possession s'adresse plutôt à un public d'Européens (dont le roi et la reine, commanditaires de l'expédition) qui seront, à travers la *lecture* ultérieure de cette performance, les véritables témoins et spectateurs de la « découverte » de l'Amérique. Dans ce cas, le scénario est compris et validé parce qu'il fait référence à un système de normes (notamment d'écriture) déjà présent chez le public à qui il s'adresse et parce qu'il s'inscrit dans ce

système de normes. Ainsi, « The authorized spectators validated the transfer; the unauthorized spectators were reduced to transferable objects » (Taylor, 2003, p. 54)⁷⁷.

Cette performance de la « découverte de l'Amérique par Christophe Colomb » est particulièrement importante parce qu'elle sera écrite, réécrite par plusieurs chroniqueurs et historiens, transformée en « archive », transmise et diffusée grâce au pouvoir de l'écriture et qu'elle sera toujours effective quelque 500 ans plus tard. Dans ce sens, « The scenario thus bridges past and future as well as the here and there. It's never for the first time, and never for the last, yet it continues to be constantly reactivated in the *now* of performance, explaining why "we" have a right to be there, whether it's expeditions or space films, adventure getaways or land grabs » (Taylor, p. 58).

Dans cet exemple, la performativité du scénario original de l'Amérique se trouve dans la réitération de la vérité de la découverte à travers un ouvrage d'histoire publié en 1992. Or ce récit ne doit pas être abordé comme une vérité contenue dans un texte et dans l'esprit d'un seul auteur, tout comme les témoins de l'acte de la découverte ne sont pas à trouver que dans le contenu du récit. Ils sont aussi ceux à qui s'adresse (et qui lisent) cette histoire. Ils sont le public (de lecteurs) dont le regard suit celui du protagoniste, c'est-à-dire, dans ce cas, le regard du sujet-découvreur incarné par Colomb et son équipage. La réception et l'interprétation du public, même si cette dernière est critique, s'effectue à partir de la perspective qui lui est offerte : celle du sujet-découvreur.

De la performance du scénario

Quoique son vocabulaire ne soit pas celui que nous utilisons, Bruner montre bien comment les dimensions du scénario performé (l'axe, les énoncés, les performances elles-mêmes) sont interreliées et qu'ensemble seulement elles (re)produisent l'origine de

⁷⁷ Dès le retour de son premier voyage, Colomb ramène des Indiens à la cour espagnole, comme *preuves* et comme *témoins* de sa « découverte ».

l'Amérique. « The *story* is the abstract sequence of events, systematically related, the syntagmatic structure. *Discourse* is the text in which the story is manifested, the statement in a particular medium such as a novel, myth, lecture, film, conversation, or whatever⁷⁸. *Telling* is the action, the act of narrating, the communicative process that produces the story in discourse » (Bruner, 1986a, p. 145)⁷⁹. À travers la réactivation du scénario, l'origine de l'Amérique est constamment réitérée mais aussi transformée et « transformatrice », dans la mesure où chaque réactivation donne lieu à une nouvelle performance : « We abstract the story from discourse, but once abstracted the story serves as a model for future discourse. Each telling depends on the context, the audience, and the conventions of the medium. A retelling is never an exact duplicate of the already told story, for it takes account of previous tellings, the conditions of which are never identical » (Bruner, 1986a, p. 146). Dans le même sens, Turner précise, au sujet des différents genres de performances culturelles (rituel, drame social, carnaval, etc.), qu'un scénario ne peut *être* que s'il est joué et que la performance ne peut avoir lieu qu'à partir d'un scénario. « Their full meaning emerges from the union of script with actors and audience at a given moment in a group's ongoing social process » (Turner, 1986, p. 24).

La performance du scénario est donc plus que sa séquence de base « sujet-découvreur – acte de découvrir – objet-découvert ». Il y a tout un ensemble de processus performatifs et d'interactions qui « agissent » sur l'axe du scénario, le rendant alors multidimensionnel. Turner explique la performance d'un scénario avec l'exemple du cinéma, plus particulièrement la production d'un film (de l'idée de départ à sa projection), comme un processus collaboratif (associant plusieurs personnes et plusieurs niveaux d'intervention) multidirectionnel et multidimensionnel. Au terme du processus, Turner pose la question :

⁷⁸ Le médium participé du sens produit dans la performance. Il est bon ici de rappeler, à l'instar de Turner, que « the "same" message in different media is really a set of subtly variant messages, each medium contributing its own generic message to the message conveyed through it » (1986, p. 23).

⁷⁹ Selon nos termes utilisés, *Story* est l'axe ou la séquence de base ; *discourse* est l'énoncé (discursif ou non); *telling* est la performance.

What has happened after all this to the original screenplay [scénario original]? It seems to have faded like « an insubstantial pageant ». But, indeed, it has been absorbed into a multigenred and multicoded and collectively orchestrated finished product, the concentrated essence of all the processes that have acted upon the original unidimensional script. Perhaps we can now speak of it as having a creative life of its own. (Turner, 1986, p. 31)

En fait, comme il ne s'active ou n'existe que dans sa performance, le scénario performé produit alors un espace-temps où le passé (dans l'origine réitérée) est en relation avec le présent (de la performance) et le futur (par la nouveauté que chaque performance apporte). Il met en relation un ensemble de personnes qui *jouent* (volontairement ou non) l'acte de découvrir, qui en (re)produisent le Nous/Eux et le Ici/Là et qui deviennent les personnages constitutifs (ou les membres) d'une communauté américaine virtuelle⁸⁰.

Cette communauté américaine virtuelle est indiquée schématiquement par le fond gris dans la figure 4 ci-dessus (dont le contour est dessiné mais poreux), où se trouvent l'axe de base du scénario mais aussi ceux qui le performent (montrant ainsi que le scénario ne s'actualise pas sans performance). À l'axe déjà multidirectionnel du scénario s'ajoute le « multidimensionnel » de la performance. Le sujet-découvreur tout comme l'objet-découvert sont performés à travers l'incarnation de personnages par des acteurs⁸¹. Autant les personnages que les acteurs sont à la fois public et témoins de l'origine réitérée dans les performances. Le public (comme spectateurs, témoins, acteurs) fait partie de l'acte de transfert produit dans la performance parce que celle-ci s'adresse à eux en même temps qu'elle les engage comme membres potentiels ou actuels, reconnus ou non, d'une communauté américaine virtuelle.

⁸⁰ Nous avons expliqué au chapitre précédent ce que nous entendons par « communauté américaine virtuelle ». L'enjeu autour de la virtualité d'une communauté américaine qui sera au cœur de l'événement du 500^e s'ancre, comme nous le voyons ici, dans les performances du scénario original de l'Amérique.

⁸¹ « Acteur » est entendu dans le sens d'interprète d'un rôle (autant artistique que social), mais aussi dans le sens d'une personne qui intervient activement dans un événement, dans un drame.

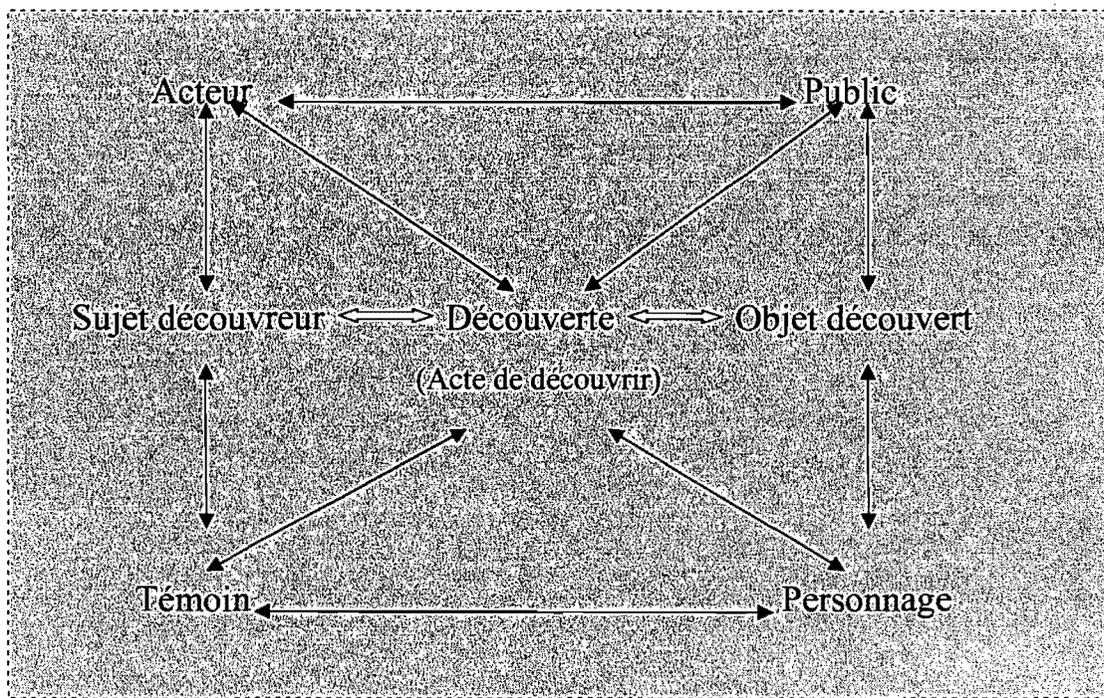


Figure 4. Schéma de la performance du scénario original de l'Amérique

Selon le contexte dans lequel (et à cause duquel) le scénario est performé, les pôles de l'axe seront investis différemment par des personnages incarnés par des acteurs et, conséquemment, les relations ou tensions « Ici/Là » et « Nous/Eux » acquerront des significations variables. Ce en quoi consiste l'acte de découvrir s'avère central dans la détermination du rôle du sujet-découvreur et de l'objet-découvert et dans celle des personnages et des acteurs de ces rôles. Inversement, ceux-ci interviendront conséquemment sur le déroulement de l'action.

En fait, le sujet-découvreur ou l'objet-découvert peuvent se présenter sous de multiples personnages fictifs ou figuratifs (par exemple, la figure de l'Indien ou du *conquistador*) ; sous des personnages créés de toutes pièces, ou bien des personnages ayant (ou ayant eu) une existence réelle, des personnages renvoyant à un passé proche ou lointain ou bien collés sur l'actualité du contexte de la performance (par exemple, un dictateur, une

militante autochtone, une vedette de cinéma). Les personnages tels que l'esclave, le Métis, l'Afro-Américaine, les personnages « nationaux » (le Mexicain, la Canadienne, le Brésilien) tout autant que le guérillero, la victime et le bourreau, la scientifique, le politicien, etc., peuvent à ce titre être intégrés au fil du temps et participer au scénario de l'Amérique en prenant position quelque part sur l'axe. Selon les performances, tous ces personnages seront interprétés de manières différentes par une variété d'acteurs qui les incarneront, les défendront ou les transformeront, et/ou auxquels ils s'identifieront. À ce titre, comme l'explique Diana Taylor, « [...] the scenario more fully allows us to keep both the social actor and the role in view simultaneously, and thus recognizes the areas of resistance and tension » (Taylor, 2003, p. 30). Ainsi, avec le scénario et sa performance, on ne s'attarde pas seulement aux personnages ou aux acteurs sociaux mais aux deux en même temps, à la tension qui les unit. En fait, il y a tension performative en ce sens que la relation entre le personnage et l'acteur qui l'incarne performe aussi quelque chose. Turner parle pour sa part d'une « réflexivité performative » : « The "self" is split up in the middle – it is something that one both is and that one sees and, furthermore, acts upon as though it were another. It is, again, not a matter of doting upon or pining over the projected self (as Narcissus did over the face in the pool) but acting upon the self-made-other in such a way as to transform it » (1986, p. 25).

Les performances du scénario sont multiperspectives et « perspecticides »⁸²

Les performances du scénario, en constituant non pas une duplication (d'une histoire figée dans ses moindres détails) mais bien une interprétation de ce que contient le scénario, peuvent donc consolider certains aspects des significations accordées à l'Amérique et son origine, comme elles peuvent y introduire des transgressions et des

⁸² Terme inspiré de celui de Diana Taylor, *perspecticide*, dont elle se sert pour qualifier le scénario de la découverte. Nous préférons *perspecticide*, comme « tueur de perspective ».

renversements. Nous avons dit plus tôt que l'axe « découvreur \Leftrightarrow découvrir \Leftrightarrow découvert » est multidirectionnel. Il permet ainsi de *performer* l'Amérique et son origine à partir de chacun de ses pôles et permet chaque fois aussi un regard différent (autant du personnage et de l'acteur que du public). Dans ce sens, les performances (multidimensionnelles) du scénario sont multiperspectives. Elles peuvent ainsi produire, selon le contexte, des perspectives et des *visions*⁸³ de l'Amérique eurocentristes, colonialistes, ironiques, critiques, indigénistes, nationalistes, etc.

Le scénario, lorsque performé, est aussi « perspecticide » dans la mesure où, en étant schématique, il implique obligatoirement des oublis, des exclusions, des absences, etc., qui oblitèrent certaines perspectives. L'adoption d'une position favorise certains points de vue au détriment d'autres. « The framework allows for occlusions; by positioning our perspective, it promotes certain views while helping to disappear others » (Taylor, 2003, p. 13). Le scénario assure donc à la fois la visibilité et l'invisibilité. Il donne toujours lieu à une vision ou à un récit partiel. Cela dit, ce qui n'apparaît pas lors d'une performance ne disparaît pas pour autant du scénario. Par exemple, ce qu'on voit ou comprend à travers le point de vue du découvreur n'empêche pas qu'il y ait la virtualité du point de vue du découvert.

Deux exemples tirés de nos « documents » du 500^e peuvent servir ici à illustrer le fonctionnement multiperspective et « perspecticide » du scénario. *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, publié en 1996, est un ouvrage collectif tiré d'un colloque tenu à l'occasion du 500^e par des historiens et des anthropologues. En quatrième de couverture, nous pouvons lire ceci :

Laboratoire de notre modernité, champ d'essai livré à de vastes entreprises religieuses, intellectuelles et politiques, les Amériques hispanique et anglo-saxonne **nous tendent le miroir de notre histoire**. Elles dévoilent, à travers

⁸³ L'adoption d'une perspective donne toujours une vision, c'est-à-dire une façon de voir, de concevoir un ensemble de choses complexes.

les modalités et les formes prises par l'occidentalisation, des enjeux et des objectifs dont nous sommes les héritiers.⁸⁴ (Gruzinski et Wachtel, 1996)

L'Amérique, laboratoire d'une modernité européenne, s'annonce ici comme l'objet d'une découverte permanente, toujours en cours. Par ailleurs, dans l'introduction, on y affirme que les peuples de l'Amérique n'ont pas d'histoire et que leur expérience n'a pas de sens tant qu'elle n'est pas articulée à la science de l'histoire et à celle de l'anthropologie :

Cependant, l'essor des enquêtes ethnographiques et ethnologiques, plus particulièrement depuis les années 1930 [...], conférait aux Indiens contemporains **la dignité d'objet scientifique** [...]. Le matériel ainsi rassemblé et les synthèses produites sont d'un intérêt considérable, mais **leur articulation avec l'histoire** restait difficile. [...] En définitive, historiens et anthropologues aboutissaient ainsi à une double impasse : ils disposaient aux deux bouts de la chaîne le macrocosme de l'État (mexica et inca) et le microcosme de la communauté actuelle, à des échelles radicalement différentes, mais également statiques, et **sans lien intelligible** de l'un à l'autre. [...] aussi surprenante que la chose puisse paraître, l'histoire du monde indigène pendant les trois siècles de la domination coloniale, et même pendant le premier siècle des États indépendants, restait encore presque **inconnue**, réduite à des généralités ou encombrée de clichés, tels que celui d'une masse amorphe, inerte, et passive. [...] Ce sont ainsi les populations soumises pendant de longs siècles à la domination coloniale que l'essor des travaux d'ethnohistoire éclaire d'un jour nouveau : **l'on découvre** non seulement leurs capacités de résistance et d'adaptation, mais aussi, et surtout, leurs remarquables facultés de création et de novation. (Gruzinski et Wachtel, 1996, p. ix)

Dans cet exemple, nous voyons clairement un « Nous » européen-scientifique et un « Eux » américain-autochtone⁸⁵. Le regard que nous suivons en lisant l'ouvrage (ou en assistant au colloque) est celui de l'Européen qui (re)découvre l'Amérique. Comme dans l'exemple

⁸⁴ Nous soulignons, ainsi que dans l'extrait suivant.

⁸⁵ D'ailleurs, j'avoue avoir senti un certain malaise devant une telle séparation d'un Nous et d'un Eux et je me suis demandée où je devais me situer, en tant qu'Américaine qui ne se sent d'aucune façon européenne, ni non plus autochtone. Il faut tout de même préciser que le contenu du livre est moins « eurocentriste » que ne l'annonce l'introduction. On y trouve par exemple le texte de Walter Mignolo (cité à maintes reprises dans ce chapitre) qui critique la perspective eurocentriste de la « découverte » de l'Amérique.

précédent de Diana Taylor, nous pouvons nous demander pour qui *l'histoire du monde indigène restait inconnue* ? L'objet-découvert est l'Amérique autochtone, non européenne. Les Indiens, comme objet-découvert par les Européens, sont un matériau historique à façonner. L'*autre* de l'Europe devient dans ce cas l'histoire américaine dont la tâche d'écriture revient encore et toujours au sujet-découvreur (européen), incarné non plus par le jésuite-chroniqueur ou le *letrado* mais par le scientifique américaniste. On fait ainsi disparaître l'autre en le réduisant à un objet scientifique qui n'existe que s'il est « découvert », décrit et articulé à l'histoire. Cette vision eurocentriste performée dans ce colloque et ce livre rejoint celle dépeinte par Diana Taylor : « No matter who restages the colonial encounter from West's perspective – the novelist, the playwright, the discoverer, or the government official – it stars the same white male protagonist-subject and the same brown, found “ object ” » (Taylor, 2003, p. 13). L'aspect « perspeticide » se dévoile dans le sous-entendu qu'il n'y a pas de point de vue possible de la part de l'objet découvert.

Certes, on ne peut nier que des Européens ont vu et touché le sol de ce qu'ils allaient nommer « Amérique ». Or, dès qu'ils ont foulé la terre du continent, une relation s'est établie avec ceux qui étaient déjà là. En fait, de façon schématique, leur « Là » exotique ou nouveau était aussi un « Ici », celui des Autochtones. Ce n'est que dans une performance où les protagonistes principaux sont des Européens que l'Amérique et ses habitants incarnent un objet-découvert, le « décor naturel » d'une action européenne (espagnole, portugaise, française et autres). Dans cette interprétation, la découverte est « ontologiquement » européenne, faisant en sorte que « The scenario thus situates the discoverer as the one who “ sees ” and controls the scene, and who never feels obliged to describe or situate himself » (Taylor, 2003, p. 61). À la lumière de ces exemples, nous pouvons comprendre que dans les performances se négocient le rôle et le pouvoir attribuables au « Nous » et au « Eux » qui, ensemble, dans la relation fondamentale qui les constitue, (trans)forment les significations de l'Amérique.

Si une vision eurocentriste du scénario original de l'Amérique semble « dominante »⁸⁶ et la plus répandue, elle n'est toutefois pas la seule qui participe de la (trans)formation du sens de l'Amérique, d'où l'idée présentée que le scénario est multiperspective. L'exemple du numéro de la revue *Recherches amérindiennes*, paru en 1992 à l'occasion du 500^e et intitulé « Traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique », peut aider à comprendre la dimension multiperspective du scénario. Dans l'introduction, on explique qu'il vise

[...] à montrer comment les traditions autochtones rapportent l'arrivée de l'homme européen et ce, quelle que soit la façon dont ce dernier décrit à l'époque, ou reconstitue aujourd'hui, les mêmes événements. Dans l'ensemble, la tradition orale est donc vue ici non pas comme une source pour l'histoire mais comme un discours sur le passé. (Vincent, 1992, p. 5)

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le scénario ne se performe pas seulement dans la logique de la linéarité historique. Ainsi, l'aspect multiperspective intervient aussi dans la dimension temporelle de l'origine. Dans la revue, la vision de la « découverte » est à la fois rétrospective et anticipation :

Le moment primordial [...] où l'on vit poindre au loin les voiles des navires européens, où l'on rêva de façon prémonitoire à des êtres pâles et poilus faisant route vers l'Amérique, où l'on vit les premiers copeaux de bois laissés par une hache de métal, où l'on ressentit la première déflagration issue d'un fusil, où l'on entendit ces langues auxquelles on ne comprenait rien, où l'on assista à des scènes qui semblaient tout aussi dénuées de sens... (Vincent, 1992, p. 3)

L'extrait montre que, contrairement à l'histoire, l'axe du scénario n'a pas de début ni de fin à proprement parler et que le lieu de la « découverte » est tout aussi flexible que le moment où celle-ci se produit.

⁸⁶ Cette perspective, avec des variations, bien sûr, est celle qui sera adoptée par les commémorations officielles du 500^e, celles faisant *autorité* (pouvant être remise en cause). Pour cette raison, nous la qualifions de « version dominante ».

« Venez voir les hommes qui viennent d'arriver du ciel ! Apportez-leur à manger et à boire ! » C'est à ce premier cri qui, après les Antilles, secoua l'Amérique entière et résonna jusque dans la vallée du Saint-Laurent et jusqu'aux confins de la zone arctique, jusqu'à la région des Grands Lacs et davantage, que s'attache ce numéro. (Vincent, 1992, p. 3)

Dans ce cas, les Autochtones du continent ne sont pas objets découverts puisqu'ils se situent (ainsi que le public) dans une position voyant *venir* les Européens. Nous pourrions dire à ce moment qu'ils sont, sur l'axe, sujet-découvreur, mais l'acte de découvrir prend alors une tout autre définition. Ainsi, l'action au cœur du scénario signifie différemment selon la perspective, selon l'horizon qu'embrassent les personnages.

L'analyse des performances du scénario nous permet de saisir l'origine ou le moment de la « découverte » comme un carrefour dynamique effectif dans le présent de l'Amérique, plutôt que comme un repère invariable et extérieur à l'expérience américaine, et elle nous permet ainsi de *voir* non pas seulement ce qui est visible mais l'invisible aussi, la mémoire et l'oubli, la présence et l'absence. Le propos de Michel Wieviorka au sujet du fondement des nations peut ici éclairer cet aspect. Il explique comment le fondement d'une nation s'accompagne d'une violence consubstantielle, à savoir l'oubli :

L'identité nouvelle qui s'impose reconstruit l'histoire à sa façon, tend à débarrasser le récit des éléments qui ne satisfont pas l'image qu'elle veut se donner d'elle-même. Le récit national peut ainsi tendre à évacuer des pans entiers de sa fondation, ou à en présenter une version si partielle qu'elle en devient mythique. (2001, p. 165)

Cela dit, en tenant compte à la fois du récit et de sa performance, nous pouvons retracer non seulement les éléments qui ont été occultés ou oubliés dans cet épisode fondateur, mais aussi l'acte d'oublier (ou de se débarrasser) lui-même. Aborder l'histoire américaine comme un ensemble de performances du scénario original montre la performativité de l'histoire de l'Amérique découverte en mettant sur un même plan l'ensemble des points de vue de son moment fondateur. En d'autres termes, une approche performative permet

d'inclure dans les significations de l'Amérique le point de vue des « découverts », difficilement visible autrement. « Dominés mais non soumis, [les Indiens] se souviennent aussi de ce que les Occidentaux ont “ oublié ”, une suite continue de soulèvements et de réveils qui n'ont presque pas laissé de traces écrites dans les historiographies des occupants » (De Certeau cité dans Rabasa, p. 19). C'est en considérant les performances du scénario original de l'Amérique que ces « oublis » deviennent *visibles* et participent de la (trans)formation du sens de l'Amérique.

Le scénario original et le « drame social » de l'Amérique

Nous pouvons considérer que le *Tout Amérique*, de par son scénario original, porte en lui la virtualité d'un « drame social », dans la mesure où le scénario contient une brèche originale présente dans les significations multiples et équivoques de la « découverte » (ou de l'acte de découvrir) et que l'ouverture de cette brèche peut mener à une crise provoquant la suspension (et une éventuelle transformation) des rôles performés par chacun.

À l'instar de Victor Turner, nous entendons le drame social comme la zone de transparence dans l'opacité de l'institué, du quotidien, de la vie sociale « normale » (1986). Selon Turner, le drame social se manifeste lorsqu'une brèche au sein d'un ensemble cohérent de visions du monde, de relations sociales et de significations s'ouvre et provoque une crise qui met en branle un processus de redressement public dans un espace liminal qui peut mener à une réintégration de la normativité ou à un schisme au sein de l'ensemble, en l'occurrence ici, le « Tout » Amérique.

En nous inspirant de cette définition de Turner, nous pouvons concevoir que l'acte de découvrir comporte une norme : « je découvre/je suis découvert », je découvre donc j'ai le pouvoir de te nommer (dénoter et connoter), de faire de toi l'altérité constituante de mon identité. Or cette norme est basée, comme nous l'avons vu, sur la fiction d'une compréhension réciproque suivant laquelle chacun comprend la place et le rôle de tous dans

le scénario et qui laisse croire que, dans la « découverte », tous ont la même interprétation de ce qui se passe (mais qui cache que l'autre est *entendu* autrement qu'il ne *parle*).

Comme l'acte de découvrir est performatif, il n'est pas défini de façon unilatérale et univoque. Il est donc toujours soumis à l'interprétation et sujet à l'infraction de la norme qu'il comporte (je découvre/je suis découvert). Il est marqué d'une brèche permanente. La brèche implique donc l'ouverture (ou la mise en cause) potentielle de cette norme. En d'autres mots, elle est ce qui demeure toujours ouvert dans la norme relationnelle, régissant la relation Nous/Eux.

Le caractère multiperspective du scénario, comme nous l'avons entrevu jusqu'à maintenant, fait en sorte que la « découverte », qui est l'acte au fondement de l'Amérique, peut signifier autant un exploit, une invasion, une erreur de calcul, un choc culturel et bien d'autres choses (comme l'exposera l'événement du 500^e). Ainsi, l'effectivité de l'origine de l'Amérique se retrouve dans cet acte de « découvrir » qui, bien qu'il soit effectif, n'en demeure pas moins constitué et constitutif d'une équivoque qui perdure dans le temps et qui est devenue la norme diffuse autour de laquelle se sont articulées les relations (identitaires, communautaires, politiques) et à partir de laquelle ont été attribués les « rôles » de chacun dans cette communauté américaine virtuelle. Les performances du scénario peuvent ainsi mener à un drame lorsque l'ouverture de la brèche donne lieu à des interprétations dont l'écart entre elles empêche la fiction centrale d'opérer. Le drame devient donc un « espace-temps » réflexif offrant la potentialité des transformations dans l'ordre « ordinaire de l'expérience ».

A drama is never really complete, as its etymology suggests, until it is performed, that is, acted on some kind of a stage before an audience. [...] Of course, it is not just a matter of simplifying and ordering emotional and cognitive experiences which in « real life » are chaotic. It is more a matter of raising problems about the ordering principles deemed acceptable in « real life ». (Turner, 1986, p. 27)

Lorsque le drame est activé, comme ce sera le cas dans l'événement du 500^e, il ouvre un espace liminal où de multiples performances du scénario ont lieu simultanément et apportent différentes interprétations, qui sont alors autant de façons de combler la brèche et d'éventuellement mettre fin à la crise (de la norme). « Liminality can perhaps be described as a fructile chaos, a storehouse of possibilities, not a random assemblage but a striving after new forms and structures, a gestation process, a fetation of modes appropriate to postliminal existence » (Turner, 1986a, p. 42)⁸⁷. La liminalité est comme le mode subjonctif d'un verbe servant à exprimer une supposition, un désir, une possibilité, une hypothèse. La liminalité dans le drame social est donc ce « lieu d'ambiguïtés » fournissant une scène « [...] where the structures of a group experience are replicated, dismembered, remembered, refashioned, and mutely or vocally made meaningful » (Turner, 1986a, p. 43). Dans le drame social, le scénario original de l'Amérique est mis en cause mais il ne disparaît pas, on y joue avec ses règles. Le drame laisse entrevoir que le scénario contient en soi sa propre capacité de renversement et de transformation des normes auxquelles il donne cours. Il restera à voir comment l'événement du 500^e ouvrira la voie au schisme ou à la réintégration d'une normativité de l'origine de l'Amérique.

⁸⁷ Turner définit la liminalité du drame social en s'inspirant du *limen* chez van Gennep, à savoir « [...] a no-man's-land betwixt and between the structural past and the structural future as anticipated by the society's normative control and biological development » (Turner, 1986a, p. 41).

CHAPITRE 4

Prélude à l'événement du 500^e. L'Amérique : une production plus que centenaire

L'Amérique est le seul continent à avoir un anniversaire, et plus particulièrement un tous les cent ans ; moment intense, privilégié et « concentré » de réactivation du scénario original de l'Amérique. Les commémorations des centenaires de l'Amérique ont ceci de particulier qu'elles sont des performances plus manifestes et plus explicites du scénario. Elles constituent un genre d'autobiographie collective, ce que Barbara Myerhoff nomme des *definitional ceremonies* (1986), c'est-à-dire des moyens de créer et de raconter publiquement une identité de groupe. En d'autres termes, ces centenaires commémoratifs (re)créent symboliquement une collectivité en y explicitant son identité et sa destinée. Entre ces centenaires, le scénario n'en continue pas moins d'être performé à différentes occasions et dans divers contextes. Toutes les performances passées sont donc en quelque sorte un prélude à l'événement des commémorations du 500^e, c'est-à-dire ce qui le précède et en constitue en même temps le début.

Amérique prise 4 : 1892, ou la performance de l'Amérique-racine de Christophe Colomb

Le 4^e centenaire de l'Amérique constitue, pour reprendre les termes de Myerhoff, la performance autobiographique d'une communauté américaine virtuelle. À partir du XIX^e siècle, comme nous le verrons dans ce qui suit, cette communauté américaine se verra projetée simultanément dans l'établissement de multiples communautés nationales, tout en conservant et en alimentant son potentiel d'actualisation comme un *tout* continental. De plus, elle s'articulera dans une tension entre la production de son originalité et la construction d'une continuité avec l'Europe. Ce contexte apportera une inclinaison particulière aux performances du scénario original de l'Amérique, qui viseront à faire de la relation fondamentale Nous/Eux un seul « Nous américain » par diverses voies d'inclusion

et d'exclusion du « Eux ». À cet égard, les commémorations du 4^e centenaire tenteront notamment d'énoncer une signification univoque de l'origine de l'Amérique visant à résorber toute brèche dans sa signification pour éviter le drame d'un éclatement du *Tout* Amérique, aussi malléable et aussi fragmenté puisse-t-il être à l'époque. Les potentialités d'une crise de la norme de l'origine (définissant l'identité et l'altérité dans : je découvre/je suis découvert) ne disparaîtront pas pour autant. Le scénario commencera plutôt ultérieurement par être l'occasion de performances dans lesquelles les perspectives sur l'Amérique se multiplient⁸⁸, se croisent et s'entrechoquent.

À la fin du XIX^e siècle, la doctrine positiviste et une idéologie progressiste dominent l'expérience américaine continentale, sur les plans social, scientifique, politique. Elles sont déterminantes dans la façon de concevoir les concepts de civilisation, de progrès et de nation. Dans une vision tournée inéluctablement vers l'avenir, la marche vers le progrès de la civilisation occidentale va de pair avec une considération, une connaissance et un contrôle sans précédent du passé (historique, archéologique, précivilisationnel). Dans cette vision progressiste, les origines expliquent et indiquent le sens (la signification et la voie à suivre) de l'évolution de l'homme et du monde. La nécessité de performer l'origine de l'Amérique, notamment à travers les commémorations du 400^e, prend alors une importance considérable.

Progrès et nationalisme marchent main dans la main. La nation, germe et fruit de la modernité, devient le cadre culturel et politique d'accomplissement de la civilisation (occidentale). Le progrès est en effet le moteur, souvent élevé au niveau mythique, des sociétés occidentales du XIX^e siècle et les nouvelles nations du continent n'y font pas exception, au contraire. Selon Miguel Rojas Mix, « “ la idea de civilizar ”, el “ proceso civilizatorio ” se impone en el siglo XIX a través de la noción de progreso. Desde que los diversos países de América Latina declararon su independencia, la preocupación por el

⁸⁸ Tel est ce que permet le scénario, rappelons-le, à la fois par l'accumulation et la nouveauté.

“ progreso ” aparece en la base de todos los proyectos de identidad nacional »⁸⁹ (Mix, 1991, p. 88). À titre d'exemple, on peut penser à la devise que se donne le Brésil en 1889, dès la fin de la période impériale (1822-1889), et qui se retrouve sur son drapeau national : *Ordem e Progresso*.

Au cœur de ces projets nationaux, l'idéal de progrès se traduit entre autres par l'égalité et l'inclusion dans la nation (et la civilisation) de ses membres via l'établissement d'une catégorie formelle de « citoyen ». Il s'agit d'une égalité et d'une inclusion abstraites, certes, mais qui doivent être effectives jusqu'à un certain point pour maintenir la cohérence de cette nouvelle organisation et représentation du monde moderne⁹⁰. Dans cette optique, les différences culturelles et raciales (langues, couleurs de peau, pratiques, croyances, etc.) s'articuleront donc sur une distinction civilisation/barbarie⁹¹. En effet, dans le contexte de l'expérience américaine, peu importe la forme qu'elles prennent, les nouvelles entités nationales ne peuvent se réaliser autrement que dans la consolidation et le développement de la civilisation face à la barbarie. Ces différences ne seront donc pas tant niées que posées comme un état à dépasser ou à transformer. Par le fait même, ces différences deviennent en quelque sorte l'*autre* de *la* culture (alors synonyme de civilisation). À partir de là, les détenteurs de *la* culture peuvent « cultiver » ou maintenir à l'écart l'*autre*, porteur de cette différence. En Amérique, ce sera un « pas de deux » : un peu partout dans les États-nations

⁸⁹ Trad. : « “ la volonté de civiliser ”, le “ processus civilisateur ” s'impose au XIX^e siècle via la notion de progrès. Dès que les pays de l'Amérique latine ont proclamé leur indépendance, la préoccupation pour le “ progrès ” a formé la pierre angulaire de tous les projets d'identité nationale »

⁹⁰ Par exemple, certains pays comme le Chili (1819) et le Mexique (1833-34) accordent assez tôt aux Autochtones l'égalité en matière de droits civiques et politiques. Or, comme le fait remarquer Miguel Rojas Mix, la méconnaissance des autorités à l'égard de leurs cultures favorise plus leur condition d'exclus que celle de citoyens. Par exemple, l'octroi de droits de propriété : « fue un fracaso rotundo, porque al carecer el indio de la noción de propiedad privada, las tierras pasaron rápidamente a manos de otros propietarios » [Trad. : « Ce fut un échec retentissant parce que, les indigènes ignorant tout du concept de propriété privée, les terres ont rapidement passé entre les mains d'autres propriétaires »] (Mix, 1991, p. 257).

⁹¹ Earl E. Fitz explique l'importance de cette distinction comme thème identitaire dans les littératures américaines : « Closely related to the quest for identity, the theme of conflict between civilization and barbarism, or the wilderness, has been a constant in New World literature, present in the Americas from the early exploration chronicles up to the present day » (dans Côté, 2005, p. 42).

américains, on assiste à l'abolition graduelle de l'esclavage⁹², à des initiatives pour l'élargissement du droit de vote et l'éducation publique, mais aussi à l'assignation de territoires ou à la désignation de réserves pour les Amérindiens ou bien à l'octroi d'un statut particulier à certaines catégories de citoyens.

De la civilisation en Amérique...

La science est au cœur de la doctrine positiviste servant d'assise aux projets civilisateurs, et son développement, en particulier celui de la biologie et de l'ethnologie, participe activement à la production d'un *savoir* sur les « autres » de la civilisation. Le darwinisme social, qui jouit alors d'une grande popularité, ainsi que d'autres théories évolutionnistes vont alimenter la relation fondamentale du « Nous » et du « Eux » américains dans la perspective eurocentriste d'un sujet-découvreur porteur et tributaire du progrès et d'un objet-découvert emblème d'un passé révolu. À cet égard, dans un contexte de colonialisme européen, l'ethnographie façonne (plus qu'elle ne rapporte objectivement) les effets des contacts, passés et contemporains, entre l'Européen et les autres peuples, notamment en tentant de tracer une démarcation claire entre le passé tribal, primitif de ces peuples et leur présent contaminé par la civilisation. Elle postule du coup que, sans la présence européenne, ces groupes n'auraient jamais changé et seraient restés en dehors de l'histoire. Plusieurs études de l'époque visent à montrer l'homéostasie des « sociétés autres » en produisant la fiction⁹³ de leur passé immuable et « non contaminé ». Comme l'explique très bien Edmund Leach,

⁹² L'esclavage fut officiellement (mais momentanément) aboli en Haïti en 1793, au Chili (avec très peu d'esclaves) en 1823, en Colombie en 1851, aux États-Unis en 1865, à Cuba en 1886 (elle a reçu plus d'un demi-million d'esclaves entre 1820 et 1865) et au Brésil, dernier pays abolitionniste du continent, en 1888.

⁹³ Selon Edmund Leach, « [...] something like 95 per cent of what passes for ethnography of 'traditional' American Indian cultures derives from research carried out on native reservations and that, in most other parts of the world, ethnographers of high repute have been much less than frank about the thinness of their data and the extent to which their cultural descriptions have depended upon imaginative reconstruction » (1989, p. 44).

« Furthermore, it was assumed that the primitive societies studied by European ethnographers in remote corners of the map could somehow be regarded as survivals from an earlier epoch. While 'we' had moved on to a greater technical, economic, and political mastery over the environment, these 'other' people had somehow stood still, awaiting detribalization and incorporation into the cheap-labour market required by colonial capitalism. » (Leach, 1989, p. 43)

Nous pouvons noter la reconduction du « Ici » européen et du « Là » exotique, l'Europe étant au centre des projets ethnographiques, les coins reculés des cartes constituant quant à eux les objets-découverts ou à découvrir. Cela dit, dans le cas particulier de l'expérience américaine, l'autre n'est pas, de prime abord, lointain spatialement, mais il n'empêche que le « Là » exotique est maintenu par une exclusion spatiale, dans le cas des réserves ou des territoires autochtones par exemple, et par la production d'une distance historiquement fondée.

L'importance sans précédent que va prendre au XIX^e siècle la conservation muséale de spécimens de cultures considérées comme anciennes ou vouées à la disparition par la marche inévitable du progrès s'inscrit dans la même logique de production d'une relation à la fois de distinction et de continuité entre barbarie et civilisation, entre passé et présent. Cette importance se traduit en autres par la multiplication des musées nationaux (autant consacrés à l'art qu'aux sciences naturelles et à l'histoire) et leur entrée dans la culture populaire (c'est-à-dire celle du grand public). Les musées ouvrent en effet alors leurs portes au grand public, celui-ci devenant, par sa présence dans les lieux, le témoin essentiel de la démonstration positive du progrès et de l'évolution. Les techniques de présentation (tels le panorama et le diorama) ainsi que l'ordonnancement particulier des spécimens et autres artefacts participent au développement et à la circulation des nouvelles disciplines scientifiques et des énoncés de leur savoir au sujet du passé, de l'évolution, de l'homme, de l'esthétique, etc. (Bennett, 1995, p. 59). L'objectification de l'autre est ici manifeste. Par exemple, les caractères anatomiques de spécimens, vivants ou non, d'autres peuples font office de signes et de preuves positives d'une antériorité historique ou d'une évolution

divergente par rapport à celle de l'homme moderne. De plus, ils répondent à la nécessité d'attribuer une origine à l'*histoire* de l'évolution humaine. Cette idée d'une origine historique existait auparavant, mais pas de manière explicite et cohérente comme l'offrent alors les performances des musées et expositions d'histoire naturelle. L'innovation se trouve ainsi dans le développement de pratiques scientifiques et techniques créant un cadre historique universel de la culture euro-occidentale, dont le but est « [...] the life-like reproduction of an authenticated past and its representation as a series of stages leading to the present » (Bennett, 1995, p. 75).

Ces nouveaux musées nationaux ainsi que les expositions universelles (comme nous le verrons sous peu) constituent un nouveau type d'espace culturel et symbolique d'articulation du savoir et du pouvoir où est performé l'idéal de progrès à travers la production d'un temps historique linéaire, autant national qu'universel (Bennett, 1995), dans lequel s'ordonne le développement des peuples, des États et des civilisations. Ils mettent en scène l'histoire comme une évolution à laquelle tous participent, cependant que tous ne sont pas au même stade de cette évolution. Ils font comprendre la civilisation (dans ses formes universelle et nationales) comme une totalité qui existe par rapport au passé et par rapport aux *autres*. L'effectivité de cette mise en scène se fonde sur une fiction temporelle, comme l'explique à sa façon Johannes Fabian : « A frozen, inert, behind-the-times "tradition" was pitted against a vibrant "modernity", in a temporal displacement that masked the fact that what were in fact opposed were not the same societies at different stages of development, but different societies facing each other at the same time » (dans Shohat et Stam, 1994, p. 90).

Ces performances d'ordonnement du temps et de l'espace selon une vision positiviste du progrès ne sont pas sans faire écho aux performances eurocentristes du scénario original de l'Amérique : « For it played the crucial role of connecting the histories of Western nations and civilizations to those of other peoples, but only by separating the two in providing for an interrupted continuity in the order of peoples and races – one in

which “primitive peoples” dropped out of history altogether in order to occupy a twilight zone between nature and culture » (Bennett, 1995, p. 77). Dans ces muséales d’ordonnement comme dans celles de l’historiographie américaine des siècles précédents, la « découverte » s’exécute dans un seul geste du sujet-découvreur, qui fait en même temps apparaître (on le nomme, on le montre) et disparaître (on le conçoit dans un monde séparé dans le temps ou l’espace) l’autre ou l’objet-découvert. La construction d’un « Nous » producteur et bénéficiaire du progrès se présente dans la performance du sujet-découvreur (organisateur et public des expositions et des musées) qui *découvre*, en la regardant, l’altérité primitive des peuples conquis et colonisés (« Eux »). L’objet qu’il *découvre* est son passé, qui ne lui est pas totalement étranger. Le « Eux » est en fait un « Nous » révolu, vaincu et dépassé par la marche du progrès.

L’ethnographie du XIX^e siècle participe d’une certaine façon à la production de la connaissance et de la *vérité* de l’Amérique et de son passé. À ce titre, comme le fait remarquer Diana Taylor, l’ethnographe est aussi un personnage pouvant jouer le rôle du sujet-découvreur dans les performances du scénario original de l’Amérique :

The ethnographer brackets the moment (here, the drama of « discovery »), chooses the cast of characters by virtue of framing the event, and endows it with shape and meaning. The ethnographic Other, like the dramatic character played by an actor or like Columbus’s « Indian », is part « real », part « fiction »; that is, real bodies come to embody fictional qualities and characteristics created by the ethnographer/dramatist/discoverer. (2003, p. 76)

Comme l’ethnographe, l’artiste romantique de l’Amérique du XIX^e siècle performe aussi le scénario suivant la même vision axée sur la civilisation/barbarie. Se voulant une réaction au rationalisme dominant et aux contradictions du capitalisme naissant, le romantisme, comme mouvement philosophique et artistique, idéalise le passé en reconsidérant l’autre, le primitif, l’irrationnel, dans un regard nostalgique qui le fige dans le temps. Pour le découvreur-peintre et le découvreur-écrivain, l’objet-découvert est « l’Indien-paysage » et le « Corps-nègre » qui deviennent très souvent des personnages esthétiques, ou, en d’autres

mots, des corps investis de qualités fictionnelles. Dans un regard idéalisant, ceux-ci sont vus comme autonomes, non contaminés par la civilisation. Par exemple, on retrouve, dans l'art et la littérature de l'Amérique latine de l'époque, le mouvement indianiste qui idéalise l'Indien, souvent en tant que *bon sauvage* mais aussi comme élément d'une nature déchaînée qu'il faut maîtriser. « El indianismo busca al indio en el pasado; o en el paisaje, porque lo ve formando parte de la naturaleza; paisaje e indio se hacen uno. El indio es visto como mera alteridad »⁹⁴ (Mix, 1991, p. 257). Il en va de façon similaire pour l'esclave qui, une fois libéré de sa condition sous-humaine, celle de *bois d'ébène*, deviendra le nègre (ou *negro*).

Bref, à l'époque de la naissance des nouvelles nations américaines, le scénario original de l'Amérique est réactivé dans un contexte opposant, schématiquement, la civilisation d'origine européenne et la barbarie indigène et nègre⁹⁵. En effet, dans ce contexte, l'Indien et le Nègre sont les barbares car ils sont incapables de souveraineté. Ils sont identifiés par la différence et par la négation. Au sujet de l'Indien, Chanady précise :

on le percevait en effet non seulement en termes de différence mais aussi en termes de négation de tout ce qui constitue l'homme moderne. Construit comme l'envers de l'homme civilisé, il ne pouvait donc contribuer au projet civilisateur, qui impliquait la fondation de villes et d'institutions politiques ainsi qu'économiques, la diffusion du christianisme et le développement d'une culture de l'écrit. (Chanady, 1999, p. 32)

La distinction civilisation/barbarie déborde clairement des cadres des musées ou de l'art. Elle est effective dans toutes les sphères de l'activité humaine. La barbarie est considérée comme vaincue d'avance (pensons au *Vanishing American*, conséquence de la *Manifest Destiny* des États-Unis) ou devant être « exterminée ». Cette extermination n'est d'ailleurs

⁹⁴ Trad. : « L'indianisme cherche l'Indien dans le passé, ou encore dans le paysage, parce qu'il le considère comme un élément de la nature ; paysage et Indien ne font plus qu'un. L'Indien est considéré comme une simple altérité »

⁹⁵ À laquelle on peut ajouter, dans certains cas, une barbarie métisse car synonyme de race blanche dégénérée.

pas uniquement métaphorique, comme en témoigne la vision d'une Amérique civilisée qu'avait Domingo Faustino Sarmiento lorsqu'il était président de l'Argentine :

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos... pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra... Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en las poblaciones de la tierra a los salvajes.⁹⁶ (dans Mix, 1991, p. 100)

Pour illustrer notre propos, rappelons que, à travers tout le continent, c'est l'époque de la construction des chemins de fer. Pour le dire un peu plus simplement, quiconque se trouve alors à entraver les « voies du progrès » doit libérer le chemin... ou prendre le train. Bref, cette idéologie du progrès donne lieu en Amérique à des projets civilisateurs où seul semble avoir sa place un « Nous » d'origine européenne, à l'intérieur duquel l'autre n'a une place abstraite que pour symboliser le passé, ou une place concrète que s'il se transforme radicalement.

Le 4^e centenaire de l'Amérique et *The World Columbian Exposition* de Chicago

Le 4^e centenaire de l'Amérique s'organisera au sein du contexte que nous venons de décrire brièvement. La déclaration du président mexicain d'alors, Porfirio Diaz, donne le ton des célébrations qui auront lieu un peu partout sur le continent :

Se trataba, entonces, de festejar « la comunión de todos los pueblos en sentimientos de justicia y admiración por el pasado, de nobles aspiraciones y lisonjeras esperanzas para lo porvenir ». Se decía con seguridad que el

⁹⁶ Trad. : « C'est peut-être très injuste d'exterminer les sauvages, d'étouffer des civilisations naissantes, de conquérir des peuples... mais, grâce à cette injustice, l'Amérique, au lieu d'être abandonnée aux sauvages incapables de progrès, est aujourd'hui occupée par la race caucasienne, la plus parfaite, la plus intelligente, la plus belle et la plus progressiste de toutes celles qui peuplent la terre... Les races fortes exterminent les faibles, les peuples civilisés supplantent les sauvages.

capitulo amargo de los cargos habia concluido, que se habian terminado las recriminaciones y quejas americanas en contra de sus progenitores europeos.⁹⁷ (Arturo Azuela, s. d., s. p.)

Ainsi, la marche vers le progrès et la civilisation, amorcée par l'Europe, continue en Amérique. Les indépendances nationales étant réalisées, les conflits avec les anciennes métropoles sont surmontés dans la célébration de cette continuité historique qui unit les deux mondes. D'ailleurs, d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, plusieurs villes célèbrent le 4^e centenaire de l'Amérique : Gênes (lieu de naissance de Colomb), Madrid, La Havane et d'autres. À New York, en plus d'inaugurer le *Columbus Circle*, on organise une grande parade (dont la tradition se poursuit encore aujourd'hui). La voie du progrès et la linéarité historique, de l'origine jusqu'au présent et vers l'avenir, s'inscrivent dans la forme même du défilé :

Trois éléments sont juxtaposés au milieu d'une forêt de cyclistes : le rappel de la découverte, celui des émigrations, celui des valeurs [...]. Les colons de langue espagnole, autour de la *Santa Maria*, bien sûr, précédaient les Hollandais et les quakers. Étaient intercalés les chars du Capitole, autrement dit de l'union des quarante-quatre États, de la Liberté, de la Science, de la Renommée, d'Électre où Edison domptait l'hydre électricité. Colomb, Edison, même combat dans cette évocation manichéenne mais efficace d'une civilisation occidentale bienfaitrice. (Vincent, 1991, p. 186)

De plus, un peu partout, des monuments sont érigés pour souligner publiquement et de façon permanente les exploits de Colomb et l'importance de sa découverte. Cela dit, l'événement le plus marquant de ce quatrième centenaire fut sans nul doute l'exposition universelle de Chicago, qui eut lieu en 1893.

⁹⁷ Trad. : Il s'agissait donc de célébrer « la communion de tous les peuples en exprimant des sentiments de justice et d'admiration du passé, de nobles aspirations et des espoirs confiants en l'avenir ». On disait avec assurance que le chapitre sombre des accusations était clos, que les récriminations et les plaintes américaines contre les ancêtres européens avaient pris fin

Elle s'inscrit dans la suite d'une série d'expositions universelles, entamée en 1851 à Londres, où l'on a exhibé pour la première fois les fruits du développement technique (machines, inventions, etc.). Elle s'inspire notamment de l'exposition de Philadelphie tenue en 1876 (qui marquait le centenaire de la révolution états-unienne et lors de laquelle on érigea la première statue de Colomb aux États-Unis) et de celle de Barcelone, en 1888, où Colomb avait aussi été à l'honneur. L'inauguration de l'exposition coïncide alors avec celle d'un monument dédié à Colomb, le plus grand jamais construit à l'époque en Espagne (Michonneau, 2000). Pour l'occasion, les organisateurs ont mis en œuvre un parcours symbolique qui permettait au spectateur-visiteur de refaire l'aventure de Colomb et de s'identifier comme protagoniste à la découverte et à la conquête du Nouveau Monde (Michonneau, 2000, p. 117 et suivantes). L'exposition de Chicago s'inspire aussi du volet ethnologique de l'exposition de Paris tenue en 1889. Quoiqu'elle se déroule un an plus tard que prévu (soit en 1893), elle obtient le succès escompté en attirant 27,5 millions de visiteurs (Summerhill et Williams, 2000).

De façon générale, le rôle de ces expositions est clair : « They present an ordered universe wherein differences among cultures are interesting but not threatening, the future seems inviting and manageable, and novelty is contained. Nor the least of their functions [...] has been to teach members of an emerging consumer society what and how to consume » (Summerhill et Williams, 2000, p. 64). L'exposition de Chicago a effectivement été organisée de façon à ce que technologie, commerce et développement culturel forment un tout cohérent. Notons que c'est probablement dans cette perspective qu'on y présenta le nouveau mélange à crêpes *Aunt Jemima* (stéréotype de la « mammy noire » et de l'esclave, version féminine de Uncle Tom) dans un kiosque flanqué du prétendu plus gros baril de farine au monde, à côté duquel Nancy Green (née esclave) performait *Aunt Jemima* en faisant des crêpes pour le public.

Le monde entier est métonymiquement présent, spatialement et temporellement, à l'exposition colombienne de Chicago. Dans des « villages historiques », on y reconstitue

l'habitat naturel de peuplades lointaines qu'on fait venir pour l'occasion et qu'on expose sur le *Midway*, qui, contrairement aux musées traditionnels, offre un parcours décousu et délibérément imprécis aux spectateurs qui souhaitent faire un « tour du monde » dépay sant. Le volet ethnologique de l'exposition montre quant à lui que tous n'occupent pas la même place dans le monde et son histoire et que le progrès fait inévitablement des « victimes ». Ainsi l'exprimait Frederick Ward Putnam, directeur, avec Franz Boas, du volet ethnologique de l'exposition :

These peoples, as great nations, have about vanished into history, and now is the last opportunity for the world to see them and to realize what their condition, their life, their customs, their arts were four hundred years ago. The great object lesson then will not be completed without their being present. Without them, the Exposition will have no base. (dans Hinsley, 1991, p. 347)

L'exposition met ces peuples en scène afin que tous puissent voir et comprendre ce qui nous différencie d'eux. En tant que « prédécesseurs » de notre civilisation, leur présence physique (et leur performance) est un témoignage essentiel de la logique historique linéaire qui sous-tend l'exposition. Il faut dire que tout est mis en œuvre pour attirer un public que les organisateurs souhaitent « cultiver ».

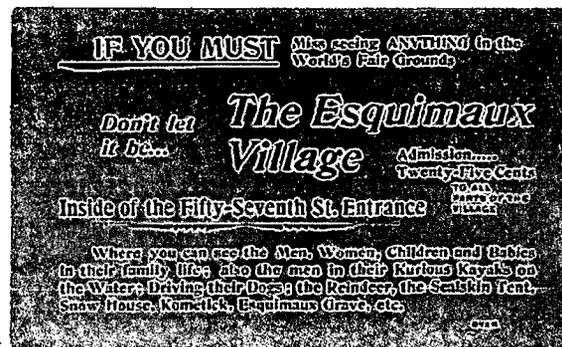


Figure 5. Publicité pour le village d'Esquimaux de l'Exposition universelle de Chicago, où le public est invité à venir les observer dans leur vie familiale

Comme le précise Nelles, en plus de sa valeur éducative, « l'Exposition de Chicago montra, bien sûr, que l'exotisme renfermait aussi un étonnant potentiel de divertissement » (Nelles, 2003, p. 202-203). L'invitation à visiter le *Esquimaux Village* (voir figure 5) assure le plaisir de découvrir à domicile l'exotisme de ce peuple.

Chaque exposition universelle a ses particularités nationales. L'exposition de Chicago se veut quant à elle une performance de l'*American exceptionalism* (idée exprimée la première fois par Tocqueville en 1831), qui promeut la croyance selon laquelle les États-Unis diffèrent qualitativement des autres nations. Cette idée rejoint celle de la *Manifest Destiny* et n'est pas sans faire écho à la conquête de l'Ouest et à la disparition de la frontière, tel que l'affirme Frederick Jackson Turner dans la conférence intitulée *The significance of the Frontier in American History*, qu'il prononce dans le cadre de l'exposition le 12 juillet 1893.

Le destin de la nation états-unienne, qui est alors confondu avec celui d'une nation américaine, est clairement énoncé par Frederick Turner : « Since the days when the fleet of Columbus sailed into the waters of the New World, America has been another name for opportunity, and the people of the United States have taken their tone from the incessant expansion which has not only been open but has even been forced upon them » (Turner, 1893, s. p.). Selon lui, une nouvelle identité est née à la frontière du monde sauvage et de la civilisation, et c'est par cette expansion à l'Ouest que s'expliquent le succès et l'esprit des États-Unis. « The frontier is the line of most rapid and effective Americanization », affirme-t-il (Turner, 1893, s. p.). Dans la même veine, sur un terrain adjacent à l'exposition officielle, le public, nombreux, assiste au *Buffalo Bill's Wild West Show*. Fondé en 1883 par William Cody (alias Buffalo Bill), le spectacle à grand déploiement qui reconstitue des événements historiques (comme la mise à mort du général Custer par les Indiens) autour d'une trame fictionnelle et de performances équestres et autres a créé une légende du *Wild*

West, un « Là » exotique destiné à des spectateurs de l'Est du pays⁹⁸. À la fois célébration du mouvement de la frontière et émulation du patriotisme, le spectacle performe à sa façon et met en scène ce nouveau citoyen dont parle Turner, protagoniste de l'aventure d'une découverte américaine qui se poursuit aux franges du monde civilisé, comme l'illustre cette photo où Buffalo Bill côtoie le chef Indien Sitting Bull (voir figure 6). Buffalo Bill, tête haute, embrasse un horizon lointain, celui jusqu'où peut rêver d'aller le nouvel homme américain, tandis que Sitting Bull, habillé de son costume de guerre, pose aussi la main sur l'arme mais, tête baissée et l'air recueilli, il ne fixe pas le même horizon.



Figure 6. Sitting Bull et Buffalo Bill

Le scénario faisant des Indiens des personnages appartenant à un passé qu'on découvre et auquel on met un terme en établissant les frontières de la civilisation est explicitement remis en branle dans l'Exposition de Chicago⁹⁹. La présence des Autochtones

⁹⁸ Et d'ailleurs dans le monde, car le spectacle fera de nombreuses tournées internationales.

⁹⁹ Nous pouvons noter à cet égard que l'exposition s'ouvre moins de trois ans après le fameux massacre de Wounded Knee, en 1890.

dans ce genre d'activités commémoratives de nature historique assure que ces derniers font partie du *tout* que l'on célèbre, mais on prend bien soin de leur assigner une place qui leur « convient », comme témoin de l'état d'avancement de la civilisation occidentale en général et états-unienne en particulier. En effet, « Native American symbols were appropriated and their artefacts exhibited at Chicago in 1893, but as primitive counterpoint to the industrial might and expansive destiny that the fair's other exhibits asserted for the United States » (Summerhill et Williams, 2000, p. 21).

Bref, lors de cette *World Columbian Exposition*, le monde appartient à Colomb et à ses descendants, plus précisément à ceux pouvant se considérer comme tels. Putnam l'énonce d'ailleurs clairement : « [...] for we must never lose sight of the fact that this Exposition is a Columbian Exposition; that its very existence is due to the fact that the voyage of Columbus 400 years ago led to the discovery of America by our race, its subsequent peopling by the Europeans and the consequent development of great nations on the continent » (Hinsley, 1991, p. 347). L'exposition performe ainsi pour un public nombreux une continuité des origines européennes de l'Amérique, transplantées et rapidement intégrées à un projet national dont les frontières apparaissent de plus en plus continentales.

Christophe Colomb le héros, entre rupture et continuité

Christophe Colomb est la vedette et le héros de ce 4^e centenaire de la découverte de l'Amérique. Il y a en effet à cette époque ce qu'on peut appeler une « ferveur colombine » qui atteint le grand public, notamment grâce à un grand nombre de publications et d'événements à grand déploiement, dont l'Exposition universelle de Chicago est emblématique. D'une part, il devient symbole de la foi chrétienne et de sa propagation dans le monde entier. Le pape Léon XIII qualifiait ainsi ses accomplissements en 1892 : « la gran empresa de Cristóbal Colón como el acontecimiento más importante y más

maravilloso entre los hechos humanos »¹⁰⁰ (dans *Revista Proceso*, 2/3/92, p. 49). D'autre part, Colomb devient le héros qui a inauguré l'ère moderne en liant le Vieux Monde et le Nouveau Monde et en repoussant les frontières du monde connu. Il est intimement associé à l'ode au progrès de l'époque. Dans ce sens, il est le héros permettant d'aller de l'avant, tout en maintenant symboliquement un fil avec un passé dorénavant révolu. « Heroes, through their martyrdom or success, build a narrative of the nation that connects past and present » (Gordon, 2001, p. 157). Colomb est rupture et continuité.

Le nom de Colomb est intimement associé à l'Amérique. Il est une figure importante pour l'ensemble des nouvelles nations du continent. Par exemple, comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, Bolívar souhaitait donner le nom de *Columbia* à la grande nation constituée des peuples de l'Amérique latine. Colomb trouvera ainsi sa place dans les institutions politiques et culturelles, dans les symboles de pouvoir partout sur le continent, mais surtout aux États-Unis où il acquiert un statut exceptionnel dans la construction d'une identité nationale. En fait, Colomb était devenu dès le 3^e centenaire, en 1792, un héros national états-unien. Il est alors considéré comme le découvreur officiel du pays, accompagnant et complétant du coup l'œuvre de George Washington comme fondateur officiel (Nagy, 1994). Il est celui qui impulse la destinée continentale (et impériale) de l'avenir de la jeune nation.

Lors de ce 3^e centenaire, précisons que seule une petite élite littéraire et politique le célèbre, notamment à travers la Tammany Society¹⁰¹. Il semble que ces premiers défenseurs et admirateurs de Colomb négligent, voire évacuent, le fait que Colomb est rattaché à l'Italie, à l'Espagne et au Portugal pour ce qui est de ses origines et de sa vie. Ils ne tiennent

¹⁰⁰ Trad. : « La grande entreprise de Christophe Colomb est l'événement le plus important et le plus merveilleux des actions humaines »

¹⁰¹ Fondée en 1789, la Tammany Society, aussi appelée Society of St. Tammany ou Columbian Order, était une organisation proche du Democratic Party de New York. Elle travaillait notamment à l'intégration sociale et politique des immigrants. Le nom « Tammany » vient de celui d'un chef autochtone qui fut un allié des premiers colons au XVII^e siècle. Ses membres avaient adopté et adapté plusieurs termes et pratiques d'origine autochtone.

pas compte non plus du fait que son exploit s'inscrit dans une volonté d'expansion de la foi catholique. En fait, il est plutôt perçu comme un jeune homme rêveur et aventurier, qui a été victime des monarques malveillants et qui a démontré que la Terre était ronde. Il devient exemplaire de la vertu américaine. On en fait un *First American*, un « nouvel homme », « whose very alienation from his European roots and sponsors enhanced his appeal as a hero of the new United States » (Summerhill et Williams, 2000, p. 14).

Pour ces patriotes, Colomb, qui a réalisé le rêve de l'humanité, symbolise aussi la liberté et la conscience individuelles. C'est ainsi qu'il est dépeint dans le poème épique de Joel Barlow publié en 1784, *The Vision of Columbus*. À la même période, en 1791, Thomas Jefferson et James Madison (amis de Barlow) honorent le père fondateur et le découvreur de la nation en donnant le nom de Washington à la capitale qui se trouvera dans le *District of Columbia*. Bref, à cette époque du 3^e centenaire, « on salue Colomb parce que, grâce à lui, l'utopie a pu se transformer en réalité historique, et on loue en même temps la grandeur de l'Amérique parce qu'elle a tenu la promesse de Colomb qui aurait voulu que la découverte fût un cadeau de part et d'autre » (Nagy, 1994, p. 133). Lors de la cérémonie commémorative de 1792 organisée par la Tammany Society, on formule ainsi le souhait que « la paix et la liberté s'étendissent dans les États-Unis colombiens [...], que le nouveau monde puisse ne jamais éprouver les vices et les misères du vieux monde [...], que l'Amérique devienne l'heureux asile des opprimés de toutes les nations et de toutes les religions » (Nagy, 1994, p. 125).

Au moment du 4^e centenaire, Colomb est toujours porteur des valeurs états-uniennes, de la destinée des États-Unis d'Amérique, dont l'ancrage est national et les visées sont continentales. « The American Columbus is a hero not only of progress but of individualism, a personal embodiment of the nation's democratic hopes » (Summerhill et Williams, 2000, p. 25). Une carte postale, souvenir officiel vendu à l'Exposition de Chicago (voir figure 7), illustre ce héros national surplombant l'ensemble du continent. Un jeune Colomb blond aux yeux bleus, dans un médaillon à l'arrière-plan duquel une maison

l'associe à l'établissement des pionniers, surplombe l'ensemble du continent, dont le Sud est formé d'un filet de pêche et de fourches d'agriculteurs. La carte souvenir raconte, à partir des exploits de Colomb, l'histoire de l'Amérique, recadrée dans l'histoire nationale et la destinée des États-Unis.



Figure 7. Carte postale, souvenir officiel de l'Exposition du 400^e anniversaire

Colomb, héros américain et héros national états-unien, est sans contredit le protagoniste principal des performances du scénario original de l'Amérique ayant lieu dans le cadre des commémorations du 400^e. À ce titre, Colomb est toujours vainqueur, ce qui implique l'existence d'un vaincu. Ce vaincu sera symbolisé au départ par l'Europe monarchique et l'Espagne catholique, qui veulent empêcher le génie individuel de Colomb de s'accomplir ; par la suite, ce vaincu sera quiconque pourrait entraver la poursuite des exploits de Colomb et du peuple dont il est le découvreur-fondateur. L'Espagne et ses monarques catholiques ne sont d'ailleurs plus, quelque 200 ans après l'indépendance, ennemis des États-Unis. Au contraire, Isabelle la Catholique sera considérée, avec Colomb, à la racine de l'arbre généalogique national (voir figure 8).

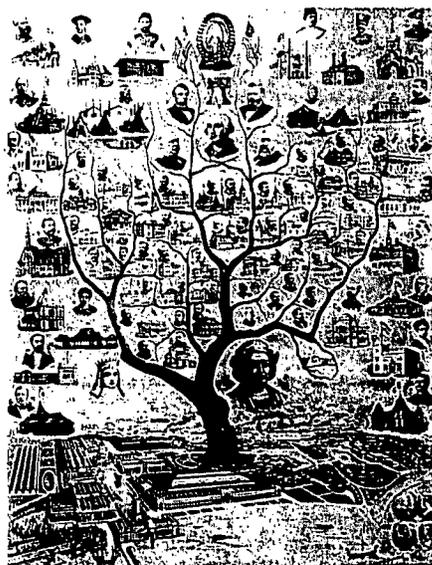


Figure 8. L'arbre généalogique de Colomb créé pour l'Exposition de Chicago montre des dirigeants des États-Unis comme des descendants de Christophe Colomb et de la reine Isabelle. Les branches de l'arbre, surplombées de la grande roue de l'Exposition, forment le territoire états-unien. (source : Summerhill et Williams, 2000)

Colomb, héros national, se démultiplie

Qui est ce *peuple* américain dont Colomb est le découvreur-fondateur, selon ces performances d'une originalité américaine fondée sur une continuité de la civilisation européenne ?

Au XIX^e siècle, l'immigration en provenance de l'Europe est très intense et assure le peuplement des États-Unis qui s'agrandissent, notamment avec le mouvement de la frontière dont nous avons parlé. D'ailleurs, le 1^{er} janvier 1892 marque l'ouverture du poste de contrôle et centre d'accueil des immigrants d'Ellis Island à New York (qui fonctionnera jusqu'en 1954)¹⁰². Parmi ces immigrants, on compte entre autres de nombreux Irlandais et Italiens, de confession catholique. En 1882, l'Irish Catholic Fraternal Association crée les

¹⁰² Entre 1881 et 1890, cinq millions d'immigrants, principalement d'origine européenne, débarqueront aux États-Unis. Source : wikipedia. Consultation le 14 mai 2008

Chevaliers de Colomb¹⁰³ à New Haven (Connecticut). Considérés comme l'avant-garde du mouvement des « Catholic Americans » et promus par la hiérarchie catholique des États-Unis, les Chevaliers de Colomb ont pour but de réunir la population multiethnique d'immigrants catholiques afin d'unifier l'Église sous le leadership irlandais et de défendre les catholiques contre les militants protestants et les organisations nativistes. Ils organisent les premières parades annuelles célébrant l'arrivée de Colomb en Amérique.

Pour leur part, les immigrants italiens vont jouer un rôle important dans la définition et la célébration de ce qui deviendra officiellement au début du XX^e siècle le *Columbus Day*. Il faut préciser que peu d'entre eux arrivaient aux États-Unis en se sentant « italien », la nation italienne moderne étant à peine naissante à l'époque de ces migrations. Ils arrivaient plutôt en sol américain avec des identités et appartenances villageoises ou régionales très marquées, dans un esprit de *campanilismo* (esprit de clocher)¹⁰⁴. Bien qu'ils acceptent généralement la hiérarchie catholique en place, les Italiens ne veulent toutefois pas laisser Colomb aux mains des Irlandais, d'autant plus que le besoin de surmonter la fragmentation au sein de leur groupe se fait fortement sentir (besoins d'organisation pratique, de représentation politique, etc.). Colomb se révèle alors être un symbole idéal pour appuyer leurs efforts d'unification. La seconde génération fera des gestes concrets afin de construire une identité ethnique unifiante, et ce, notamment à travers la célébration de Colomb en tant que héros de la communauté italo-américaine. Ils amassent des fonds pour ériger des statues de leur héros dans les lieux fréquentés et habités par la communauté, ils inaugurent de nouvelles célébrations, etc. En 1876, ils érigent les premières statues de Colomb (dans plusieurs villes) à l'occasion du centenaire de la Révolution américaine. À Baltimore, ils organisent en 1890 un défilé « which claims the longest unbroken run in the country » (Summerhill et Williams, 2000, p. 15), et à New York en 1892, à l'occasion du 4^e

¹⁰³ Les Chevaliers de Colomb font aussi partie du mouvement international demandant en 1892 la canonisation de Christophe Colomb.

¹⁰⁴ À la fin du XIX^e siècle, il y a plus de 70 communautés italiennes distinctes dans la seule ville de Chicago (Summerhill et Williams, 2000, p. 15).

centenaire de l'arrivée de Colomb en Amérique, ce sont eux, Italo-Américains, qui dressent le fameux *Columbus Circle* (une statue et une colonne). Colomb est un immigrant aventurier qui a réalisé le « rêve américain » que tant d'immigrants souhaitent faire.

Le *peuple américain* qui aurait ainsi vu le jour grâce aux exploits de Colomb n'est pas homogène. Ce qui se passe aux États-Unis au moment du 400^e illustre bien comment et pourquoi les acteurs sociaux (individus et groupes) pouvant jouer le rôle de sujet-découvreur participant de la construction du pays ou du continent donnent naissance à une multiplicité de personnages. Dans ce cas, la réactivation du scénario dans une perspective d'héroïsme des vainqueurs (sujet-découvreur) et, conséquemment, d'exclusion et/ou de disparition des vaincus (objet-découvert) donne à voir que peu d'immigrants débarquent en Amérique en s'imaginant vaincus.

La relation entre le personnage et l'acteur qui l'incarne nous aide à comprendre ces Italo-Américains qui s'attribuent et jouent le rôle d'une communauté elle aussi descendant de Colomb, déjà considéré comme héros national et héros fondateur de l'Amérique. Jouer ce rôle dans le scénario leur permet d'acquérir et de maintenir une reconnaissance dans la mémoire publique (locale, nationale et continentale) ainsi qu'une pleine participation à la destinée des États-Unis d'Amérique. Ils *deviennent* « américains », ils *sont* ce qu'ils performent. Par le fait même, bien qu'il y ait réaffirmation constante et sédimentation d'une version officielle dominante de la découverte de l'Amérique, cette découverte s'ouvre, si on peut dire, à de multiples interprétations. La relation Nous/Eux est mouvante, flexible. La distribution, de part et d'autre, de nouveaux personnages incarnant un « Nous » sujet-découvreur et un « Eux » objet-découvert se complexifie et ne semble pas pouvoir se figer dans une unique et unilatérale version du scénario original de l'Amérique.

Colomb qui, en tant que héros, se démultiplie en plusieurs symboles et personnages n'est pas que l'apanage des États-Unis. Son symbole sera approprié, dans divers contextes à l'échelle du continent, à travers diverses performances dont la perspective est en général celle d'un sujet-découvreur de descendance européenne, mais aussi, comme nous le

verrons, dans la perspective de nouveaux personnages, notamment métis. Comme dans le cas des immigrants, ces nouveaux personnages métis participeront de la multiplication des significations accordées à l'Amérique et à son origine et, conséquemment, à Colomb et au rôle du sujet-découvreur.

L'Américain : un nouveau personnage dans le scénario original de l'Amérique ?

En Amérique, la relation Nous/Eux, générant une norme de l'identité et de l'altérité, est plus qu'un rapport de distinction et de séparation. Elle est à la fois disjonctive et conjonctive puisqu'elle maintient le multiple au fondement du *Tout* Amérique. Elle est, comme nous l'avons expliqué précédemment, la relation fondamentale d'une communauté américaine virtuelle. Au XIX^e siècle, cette relation Nous/Eux se déploie principalement dans deux cadres interreliés, soit le national et le continental¹⁰⁵. Cependant, les nouveaux cadres nationaux semblent pouvoir éviter le drame social continental qui est potentiellement présent dans la brèche de la norme qui, dès l'origine, a posé cette coexistence d'un « Nous » et d'un « Eux » américains. Du moins, c'est ce que proposent les projets civilisateurs qui les accompagnent. En effet, comme l'explique Martín-Barbero, en Amérique, « A new nationalism emerged, based on the idea of national culture which would be the synthesis of different cultural realities and a political unity bringing together cultural, ethnic and regional differences » (1993, p. 153). Différentes formes d'appartenance et de participation aux nouvelles sociétés apparaissent donc, soit dans une filiation imaginée (entre les Autochtones du continent et les Européens), soit dans un contrat menant à l'intégration de tous à une même communauté. Or, qu'elles prennent les voies du métissage, de la démocratie raciale ou du *melting pot*, ces idéologies unificatrices de l'hétérogénéité fondatrice de l'Amérique ayant été mises sur pied (à partir d'un centre

¹⁰⁵ La dimension continentale des constructions identitaires est toujours sous-jacente aux formes nationales dans lesquelles ces constructions se déploient dorénavant.

culturel, économique et politique national) pour surmonter tout obstacle au projet civilisateur génèrent aussi de l'exclusion. L'*autre interne* de l'Amérique demeure.

Le personnage de l'*Américain* apparaît à travers ces différentes formes d'unification nationale (et aussi régionale). Par exemple, venant de la bouche et des écrits de penseurs créoles latino-américains, l'*Américain* est le Métis (*Mestizo*). Dans cette optique, le métissage devient alors l'essence ontologique de l'être américain. Le métissage, comme l'entrevoit notamment José Martí, ne consiste pas en une célébration de la diversité, mais en la création d'un paradigme identitaire efficace pour la nation (cubaine, dans ce cas) et idéalement pour l'Amérique latine (Chanady, 1999, p. 50). En Amérique latine de façon générale, on inclut l'autre Indien en s'appropriant un passé autochtone glorieux mais révolu (leur culture contemporaine étant dégradée). Cela dit, dans les faits, les cultures autochtones demeurent, pour les élites créoles¹⁰⁶, radicalement différentes de la leur (Chanady, 1999). Dans cette optique, « la fusion des races apparaît comme la seule solution aux conflits qui ont marqué l'histoire coloniale des Amériques, sans que les valeurs occidentales soient remises en question » (Chanady, 1999, p. 34). Par exemple, au Brésil, le Noir ou l'Africain est symboliquement inclus dans la nation, via l'idéal de la démocratie raciale, au même titre que l'Autochtone et l'immigrant, mais son inclusion réelle n'est pas pour autant assurée. Aux États-Unis, on considère que les Noirs descendants d'esclaves et les Autochtones ne participent pas du *melting pot*, qui vise plutôt l'intégration des nouveaux immigrants. En Argentine, l'Autochtone ne constitue pas une figure d'identification au projet national, qui se formera plutôt autour d'une immigration massive (Canclini, 2006, p. 25). En fait, à l'échelle du continent, le même désir d'organiser l'hétérogénéité s'exerce avec cependant des variantes plus ou moins importantes selon les contextes nationaux et régionaux. Un « Nous » doit apparaître qui permettra l'actualisation de nouvelles bases d'une communauté américaine en devenir. Or ce principe met de l'avant la force vitale du mélange pour un renouvellement de la culture occidentale en Amérique,

¹⁰⁶ Les créoles sont les individus d'origine européenne mais nés en sol américain.

mais il ne remet aucunement en question la « légitimité universelle » de cette culture (ou de ce moule). Par ailleurs, tout membre, actuel ou potentiel, d'une communauté américaine virtuelle, Indien, Noir, Blanc ou immigrant, n'essaie pas nécessairement, et/ou pas toujours, d'incarner ou d'être un *Américain*. Or la virtualité d'un personnage américain, qu'il mène à l'identification ou à l'exclusion, module constamment les identités.

L'actualisation de cette virtualité d'un être ou d'un personnage américain pourrait colmater la brèche au cœur du scénario original et éviter que n'éclate un « drame social » de l'Amérique. Cela dit, il semble qu'à la fin du XIX^e siècle, une fois les commémorations du 400^e anniversaire de l'Amérique terminées, la question demeure : qui est *américain* ? Qui est celui qui incarne et joue (personnage et acteur) non pas le sujet-découvreur ni l'objet-découvert, mais celui engendré par l'acte de la découverte, par l'origine de l'Amérique ? Existe-t-il ? S'il n'y a pas de signification univoque quant à l'acte de découvrir, peut-il y avoir un personnage américain que puissent incarner tous ceux performant, à leur façon et selon leur vision (position), le scénario original de l'Amérique ? De plus, le « Nous » américain ne semble pas pouvoir se fixer définitivement dans *une* identité américaine. Ce « Nous », malgré les tentatives de le fixer, est toujours mouvant : la recomposition ethnique des esclaves affranchis (et des Marrons), la redéfinition des communautés et peuples autochtones à l'intérieur des territoires déterminés par les nouvelles frontières nationales, ainsi que les vagues d'immigration massive (de plus en plus diversifiées dans leur provenance) complexifient et enrichissent sans cesse la relation du Nous/Eux américain. En outre, certaines situations rendent caduc le moule homogène d'une intégration à un « Nous » national. Par exemple, en Argentine, au tournant du XX^e siècle et durant une soixantaine d'années, les « étrangers » représentent environ 60 % de la population de Buenos Aires et presque la moitié de la population des provinces les plus importantes de l'Argentine (Mix, 1991, p. 93). Dans ce cas, qui intègre qui ?, pouvons-nous nous demander. De plus, dans les performances où apparaît l'*Américain* sous des formes nationales, les rapports de force en jeu, la domination d'une culture sur une autre sont occultés mais ne disparaissent pas pour autant. Rien n'est colmaté définitivement.

Bref, les constructions identitaires et les significations accordées à l'origine de l'Amérique et à sa découverte se sont vues figées à l'intérieur d'idéologies identitaires nationales (dominantes) sans que, pour autant, les tensions inhérentes à la relation Nous/Eux soient interrompues. La dimension continentale de cette problématique est sans cesse remise à l'avant-plan par l'invocation sporadique d'une origine américaine de ces identités (qu'elles soient blanche, noire, autochtone, métissée). Le 500^e sera quant à lui une manifestation explicite de l'origine équivoque de ces multiples identités et significations accordées à l'Amérique.

Amérique prise 4^{1/2} : 1929, ou la performance de l'Amérique-équivoque de Christophe Colomb

Au courant du XX^e siècle, les promesses du progrès ainsi que les valeurs et visions du monde incarnées dans la figure de Colomb, héros de l'Amérique, présentent aussi leur revers.

La pièce *Christophe Colomb (Féerie dramatique en trois tableaux)*, du Belge Michel de Ghelderode, jouée pour la première fois le 25 octobre 1929 au Théâtre Art et Action à Paris, performe une « découverte de l'Amérique » fort différente de la version d'une *Amérique-racine* colombienne déployant son destin original dans une continuité avec celui de l'Europe civilisatrice. Le contexte de la performance du scénario est celui de l'entre-deux guerres, une importante époque de démythification des héros historiques qui expose les excès et la fragilité de la modernité occidentale. La performance évoque entre autres choses les « équivoques de la science » (Duprée, 1994, p. 148) et la présence d'une perspective indigène dans le déroulement de l'histoire (occidentale). « C'était à ce moment [...] que l'Occident commençait à être conscient des excès de la modernité et de la fragilité de toute civilisation et où certaines nouvelles forces anti-démocratiques étaient à peine

perceptibles, que le mythe [de Colomb] a subi des modifications très profondes » (Duprée, 1994, p. 146).

Même si la séquence de base du scénario original de l'Amérique (sujet-découvreur – acte de découvrir – objet-découvert) est la même, la pièce offre (à un public européen, dans le cas de cette première production) une performance où la linéarité de l'histoire et la marche du progrès sont (inter)rompues. Elle offre en fait de multiples perspectives sur l'Amérique qui s'entrechoquent et se croisent aussi et qui ouvrent conséquemment l'horizon à des interprétations de sa « découverte ».

Sans entrer ici dans une analyse détaillée de la pièce, nous pouvons tout de même voir que le personnage de Colomb, son protagoniste principal, se retrouve, dans une même performance, en différents points de l'axe de base du scénario. En fait, il n'y a qu'un personnage de Colomb, mais plus d'une quinzaine d'autres personnages, quelques fois symboliques ou figuratifs, comme l'Homme-foule ou la Mort Amirale, font *apparaître* et remettent en question tout ce que peut incarner Colomb. Face à tous ces personnages qui marquent son aventure de la « découverte » et face au public, Colomb se *découvre* comme un personnage démultiplié en une multitude de symboles (ceux du progrès, de l'Europe, de la race blanche, de l'individualisme, de la science, etc.). Le déroulement de l'action (l'interprétation de l'acte de découvrir) offre au public les perspectives d'un Colomb sujet-découvreur ébranlé par sa découverte, d'un Colomb objet-découvert qui s'ignore et d'un Colomb héros américain en crise d'identité.

Dans cet extrait, un dialogue entre le personnage de Colomb et celui de Montézuma met à l'avant-plan les équivoques autour de la signification de cet acte de découvrir qui sont au centre du scénario :

Colomb – Messieurs les Sauvages ! Sommes-nous bien en Amérique ?

Montézuma, *somptueux, se détache et salue* – En Amérique du sud, exactement.

Colomb – Je n'ai pas de chance. Vous parlez français ?

Montézuma – C'est une langue élégante. Préférez-vous l'anglais ?

Colomb – Il n’importe. Nous sommes faits pour nous comprendre. Que vous êtes décoratifs ! Mais dites-moi vos intentions ? Veniez-vous nous égorger ?

Montézuma – C’est à vous que je demande cela. Nous fêtons pacifiquement votre arrivée, comme nous faisons chaque fois qu’un navigateur découvre l’Amérique.

Colomb – Je ne suis donc pas le premier ?

Montézuma – Hélas, Christophe Colomb !

Colomb – Et vous savez mon nom ?

Montézuma – Les oracles me l’apprent. Nous attendions votre visite. Les oracles ont révélé aussi qu’il y avait bézef de whisky dans la cale.

Colomb – Je vous pressentais supérieurs et méprisant tout de notre civilisation.

Montézuma – Quel rapport ? Nous méprisons votre civilisation mais non pas le whisky. Pas d’histoires, ami ! Vous venez nous civiliser, c’est dans l’ordre. Ce sera vite accompli, je veux dire que nous serons exterminés. Quelle importance ? C’est écrit dans nos plus vieilles pierres. Nous célébrons en vous les exécutants du Destin. Nous dansons notre mort parmi nos pyramides désuètes et nos soleils dédorés. Périssent nos plumes et nos sagesse millénaires ! Comprenez-vous ? Le whisky nous est nécessaire pour désespérer mieux.

Colomb – Vous exterminer, beaux hommes de mardi gras ? Vous me paraissez être d’excellents types, très fins mais un peu pessimistes. Grand chef, je t’amène en Europe.

Montézuma – Merci, cher barbare. Tu y retourneras seul. Je veux mourir sous les décombres de mon empire. Ma race est finie, et ma dynastie. Place aux archéologues !

Colomb – Je veux partager vos plumes et votre mort dansante.

Montézuma – Vain désir ! La mort, c’est une vocation. Whisky ! (Ghelderode, 1952, p. 173-174)

Au lieu d’être le ressort implicite de l’action, la fiction d’une compréhension réciproque (produisant la relation identitaire « je découvre/je suis découvert ») est projetée à l’avant-plan. Elle montre du même coup – par exemple, par les anachronismes, la méconnaissance du lieu d’arrivée, les erreurs sur la personne, etc. – une communication donnant lieu à des équivoques, qui n’empêchera toutefois pas l’histoire de suivre son cours : les archéologues du futur sont déjà connus. Dans ce dialogue fait de malentendus et d’ambiguïtés, les frontières entre la barbarie et la civilisation sont brouillées (par exemple, Montézuma pouvant parler plusieurs langues et appelant Colomb « cher barbare »). De

plus, la figure romantique de l'Indien tombe cyniquement, pour ainsi dire, dans un tonneau de whisky. Si Montézuma se sait vaincu, il semble qu'il pourrait bien amener Colomb avec lui dans sa chute...

Cette performance du scénario original de l'Amérique met en scène la brèche contenue dans la signification et la norme de la découverte. Que signifie dorénavant l'acte de découvrir ? Qu'annonce-t-il ? Dans le dernier tableau, le décor est constitué de trois portes avec, sur chacune, les inscriptions suivantes : Honte, Silence, Gloire. C'est le retour de Colomb en Europe. Le personnage de l'Américain débarque alors avec tambours et fanfares, accompagné entre autres de Buffalo Bill. Il est en fait un États-Unien, un homme moyen (de la société de masse) qui parle au nom de l'Amérique entière. Colomb est devenu une statue. L'Américain s'adresse à lui sous forme télégraphique. Maintenant, ainsi en va-t-il de la communication. Il transmet ce message à Colomb et à ce qu'il symbolise :

L'Américain – Ladies and gentlemen. Au nom de l'Amérique, je viens vous saluer, Colomb, mais pas le grand homme, la statue seulement. Stop. L'Amérique vous fait beaucoup d'honneur en saluant votre statue car vous n'êtes pas Américain, ce qui est regrettable. En Amérique, il n'y a pas beaucoup de grands hommes. Les Américains ne sont ni grands ni petits, mais moyens, de bonne constitution. Stop. Cet hommage contient sa restriction. Vous avez découvert l'Amérique quatre siècles trop tôt. C'est maintenant qu'il fallait venir, yes ! Enfin, c'est déjà bien ainsi. Il ne me reste plus qu'à vous souhaiter bonne chance dans cette époque où il se pourrait prouver que vous n'avez jamais existé et où les statues se démodent singulièrement vite. Stop final ! (Ghelderode, 1952, p. 183)

L'annonce est faite : l'Amérique *existe* dorénavant bel et bien et Colomb n'est pas américain. L'Amérique maintenant « découverte » se performe dans un horizon d'action où le passé n'est pas apte à être définitivement coulé dans le bronze, ni l'avenir solidement ancré dans le béton. Tel est le télégramme que nous pourrions bien recevoir lors d'une « *prise 5* » de l'Amérique, au moment de son 500^e anniversaire...

CHAPITRE 5

Vers une cartographie événementielle

Comment saisir ce qui se trouve et ce qui se passe dans ce *tout* multiple, en mouvement, qu'est cette Amérique qu'on dit alors vieille de 500 ans d'histoire ? Cette question revient cette fois dans l'optique du développement des bases méthodologiques de la cartographie événementielle. Si la performance est, comme nous l'avons démontré, un outil-conceptuel permettant d'appréhender l'Amérique en performance de son scénario original lors de l'événement de son 500^e anniversaire, comment le développer pour en faire aussi un outil-méthodologique ? Concrètement, comment retracer et réunir un ensemble d'informations, de faits, de lieux, de manifestations, de groupes, etc., dont nous ne connaissons *a priori* que quelques bribes ? Et qu'est-ce qui, dans tout ce qui s'est passé et sera retracé, servira à l'analyse de l'Amérique en performance, et comment ? Ces questions se sont posées dès le début de ce projet de cartographie événementielle, mais les réponses ne sont venues qu'au fil d'une démarche exploratoire qui accompagnait et alimentait en même temps la réflexion théorique et la recherche de « données ».

Premiers pas sur une carte (encore à faire)

(Je réunis ici des notes et des réflexions extraites de mon « journal de bord » d'une première exploration de l'Amérique et de son 500^e, effectuée en 2005-2006. C'est à partir de cette étape exploratoire que se sont développés les « outils-méthodologiques » qui me serviront à réaliser la cartographie événementielle.)

Pour savoir de quoi retournait le 500^e anniversaire de l'Amérique, mon premier réflexe s'est porté vers Internet. Rapidement, par les nombreux « essais et erreurs », l'aspect indéterminé, éclaté des commémorations du 500^e est ressorti. J'ai alors compris que la multiplicité des « significations » et des « sources » serait un élément méthodologique (et plus...) essentiel pour l'exploration du 500^e et pour la thèse en général. Internet, avec les défauts de ses qualités, m'a amenée pendant plusieurs mois à naviguer, en quatre langues, dans une mer de mots-clés et de combinaisons de ces mots-clés : « 500^e

Amérique », « quicentenary America », « quinto centenario », « commémorations 1992 », « Rencontre de deux mondes », « América 1492-1992 », « Colombo », « Columbus », « día de la Raza », « anniversaire », « protesta », etc. La recherche n'était pas aussi fructueuse que je l'avais espéré. Une des raisons est qu'en 1992 tout n'était pas autant numérisé comme c'est le cas aujourd'hui. J'ai compris l'importance de ce « détail technique » au moment d'entreprendre des recherches dans les journaux mexicains : la période numérisée a débuté en 1994 ou 1995 pour la plupart des périodiques et journaux. La presse québécoise était quant à elle plus facilement accessible en ligne, la numérisation remontant à un peu plus tôt (j'ai par ailleurs limité mes recherches à la documentation qui était accessible gratuitement, car beaucoup de périodiques et de magazines vendent leurs articles). Cela ne m'a pas empêchée de trouver une grande quantité de sites et de textes en tout genre ayant, selon mes connaissances de l'époque, possiblement un lien avec le 500^e, l'Amérique ou mon projet. Cela faisait beaucoup de liens possibles ! Pour garder le cap, j'ai conservé des « Listes de recherche » que je continue de consulter de temps à autre, mais pas trop souvent, afin d'éviter la noyade. Voici quelques extraits de mes listes de recherche Internet qui illustrent la grande diversité des résultats de cette première tentative de repérage et les risques de dérapages qu'elle comportait.

EXTRAIT 1

Recherche Google : « 1492-1992 » + « Quinto Centenario »
8/02/2005

QUINCENTENNIAL PUBLISHING: An Ocean of Print"

by David Block, Cornell University, from the *Latin American Research Review*, Vol # 29:3, pp. 101-128, 1994.

<http://muweb.millersv.edu/~columbus/papers/block-2.html>

Dictionnaire Philosophie latinoaméricaine. Définition de Encuentro de dos mundos

http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/encuentro_de_dos_mundos.htm

Livre : UN SOLO MUNDO 1492-1992. ONE WORLD 1492-1992.

De la Sociedad Estatal Quinto Centenario

http://www.lalrp.org/spanish/spain_europe.html

Online Archive of New Mexico**National Commissions and Quincentennial Organizations**

This series includes material from both organizations formed specifically to commemorate or protest the quincentennial, and the national commissions/international endeavors that produced officially sponsored projects and programs.

http://elibrary.unm.edu/oanm/NmU/nmul%23mss582bc/nmul%23mss582bc_m13.html

Quinto centenario del descubrimiento de América - Moneda de plata de curso legal I serie iberoamericana - encuentro de dos mundos - 1492-1992. (Pièces de monnaie de collection)

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/casademonedageneral/catalogo1.htm>

EXTRAIT 2

Recherche Google : « Día de la Raza »

10/02/05

How can you call a takeover a discovery?

<http://www.stormpages.com/violette/columbus.html>

Site Gouvernement argentin : 3 chansons pour le Día de la raza.

<http://www.me.gov.ar/efeme/colon/canciones.html>

Colloque anthropologie « politique et différence dans rituel du Día de la raza »

<http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-1.htm>

Projet de loi des Autochtones d'Argentine : 12 octobre = « **Día del duelo nacional** »

<http://www.aborigenargentino.com.ar/modules.php?name=News&file=article&sid=29>

Article. Critique du Día de la Raza et Día de resistencia indígena Venezuela

<http://www.analitica.com/va/sociedad/articulos/2326939.asp>

Dans ces listes, je devais me repérer à partir, bien sûr, du contenu en tant que tel mais aussi à partir des sources, des formes ou supports, et puis à partir des motivations ou des raisons de ces informations diffusées en ligne (et accessibles en 2005-2006). J'ai trouvé beaucoup de matériel historiographique, des documents officiels (ex. : déclarations

présidentielles pour l'occasion, textes explicatifs sur les commémorations du Día de la Raza ou du Columbus Day), des essais critiques et des commentaires à propos du 500^e ou de l'histoire de l'Amérique. De plus, des sites m'offraient souvent d'acheter des souvenirs des commémorations du 500^e, principalement des pièces de monnaie à collectionner ! En plus des boutiques et librairies en ligne, les sources d'information provenaient en grande partie des universités (et groupes de recherche), de sites de groupes d'intérêt (religieux, politiques, associations antinéolibéralisme, etc.) et, dans une moindre mesure, de sites gouvernementaux. Selon ces diverses sources, j'ai pu recueillir plusieurs points de vue sur ce qui s'est passé soit en 1492, soit en 1992 (dans des articles, des pétitions en ligne, des blogues¹⁰⁷, etc.), ainsi que des réflexions à partir du 500^e mais portant sur d'autres sujets, comme le racisme ou les inégalités sociales. J'ai aussi trouvé deux archives produites par des universités aux États-Unis, Millersville et New Mexico, et concernant surtout, mais pas seulement, ce qui s'est passé au niveau national dans le cadre des commémorations. Ils ont récupéré des documents officiels, des programmes d'activités, des notes de réunion d'organismes, des articles de presse, etc., qui sont en partie disponibles en ligne.

Bref, cette première navigation dans Internet ne fut tout de même pas un naufrage puisqu'elle m'a permis de trouver des « incontournables », des acteurs, des voix, des récurrences, des lieux, des faits, des trous et des absences ; autant de balises, éloignées les unes des autres, qui m'ont permis d'établir quelques « chaînes de réactions ». Cette idée de « chaînes de réactions » est un outil méthodologique que j'avais proposé dans mon projet de thèse et que je définissais comme les lignes suivant lesquelles des « voix » se répondent, s'évitent, se confrontent et se transforment éventuellement. Comme exemple de « chaîne de réactions », j'avais à l'époque en tête le cas du VI^e Congrès mondial des peuples indigènes qui, en 1990, avait réagi directement au titre officiel du 500^e de la Rencontre de deux mondes décrété par l'UNESCO, en proclamant 1992 « Année mondiale de la dignité et des droits des peuples indigènes ». Par la suite, l'ONU attribua effectivement une « Année

¹⁰⁷ Ces blogues sont bien entendu postérieurs à 1992.

mondiale » aux Autochtones. Cependant, j'ai constaté assez tôt que ces « chaînes de réactions » pouvant être mises à jour dans mes recherches étaient trop réductrices par rapport à ce que j'étais en train de formuler comme « l'événement du 500^e ». Finalement, l'univers d'Internet et celui du 500^e confondus offrant tellement d'information, ces « chaînes de réactions » n'ont constitué qu'une infime part du repérage. Repérage à l'aveugle, car les premiers pas de l'exploration se sont faits sans outillage méthodologique préalablement déterminé. Nord, Sud, Est, Ouest, vers où aller dans cette Amérique du 500^e, dont il m'est impossible pour l'instant d'identifier les contours ?

Quelques instruments de mesure et de navigation se sont donc, à un moment, avérés nécessaires. À partir de toute cette information accumulée, j'ai créé des « Documents du 500^e », c'est-à-dire que j'ai conservé et classé différents types de documents recueillis (articles de presse, déclarations, descriptions de films, extraits de blogues, livres, etc.) selon de grands thèmes :

- **COLOMB**

- **DÍA DE LA RAZA/COLUMBUS DAY**

- **DOCUMENTS OFFICIELS**

- **AUTRES** (ce qui n'a pas pu être classé et qui doit être découpé en plusieurs thèmes)

Dans ces « documents du 500^e », j'inclus aussi plusieurs photos et images qui pourront servir, d'une façon ou d'une autre. Comment ? Cela reste à voir. Je ne crois pas que l'idée d'une thèse multimédia, telle que je l'avais imaginée à l'étape du projet, soit encore envisageable maintenant. Les aspects technique et visuel d'une telle thèse nécessiteraient beaucoup trop de temps, d'autant plus que je ne considère pas avoir les compétences (techniques) requises pour mener à bien un « objet » multimédia. Ces photos et images pourront tout de même servir de façon plus « traditionnelle ». À cette exploration

dans Internet s'est aussi ajoutée, en parallèle, toute une recherche bibliographique, d'où sont ressortis plusieurs articles scientifiques et, fait intéressant, quelques ouvrages collectifs issus de colloques tenus à l'occasion du 500^e. Ceux-ci pourront être autant de l'ordre du matériel à analyser que des références théoriques.

Pendant cette exploration, histoire de me repérer mais surtout de découvrir de nouvelles pistes à suivre, une escale nécessaire m'a menée de Montréal à México¹⁰⁸.

Janvier 2005 : arrivée au Mexique.

Rapidement, je me suis mise à essayer de tracer les contours de la carte « Amérique lors de son 500^e ». Comme cela me paraissait impossible jusqu'alors, j'ai donc décidé de m'attaquer à la couverture médiatique mexicaine des commémorations du « Quinto Centenario de América ». J'ai recueilli l'information de trois grands journaux nationaux, La Jornada, El Universal, El Excelsior, pour la période du 7 au 13 octobre 1992¹⁰⁹, ainsi que de l'hebdomadaire Revista Proceso. J'ai fait pour chacun un résumé annoté et commenté de l'information recueillie. Parallèlement à la recherche documentaire, j'ai produit six courts documents de synthèse à partir du matériel recueilli et des rencontres de travail avec le professeur Vergara, dans lesquels j'ai exploré des modalités d'analyse des « documents » et d'organisation d'une éventuelle « archive du 500^e ».

À ce moment, quelque chose s'est passé : pour la première fois, j'avais l'impression de plonger dans le 500^e, d'avoir une vue d'ensemble de ce qui s'y était passé. La couverture des grands journaux du pays, traitant beaucoup des protestations autochtones (nationales surtout, mais aussi continentales) m'a aussi appris qu'un peu partout en

¹⁰⁸ J'y suis allée pendant quatre mois, de janvier à mai 2005, dans le cadre d'un « stage doctoral » que j'ai effectué à la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), sous la supervision du professeur Abilio Vergara Figueroa. C'est lors de ce séjour que j'ai commencé à tenir un journal de bord et à rédiger des « cartes » comme autant de courts textes de réflexions sur ma démarche et mon projet, d'où sont issus les présents extraits.

¹⁰⁹ Ceux-ci n'étaient disponibles qu'en version papier à la Hemeroteca Nacional de México. Détail technique : étant donné l'épaisseur des reliures, l'employé responsable des photocopies me rapportait souvent des pages partiellement illisibles ou dont une partie de l'information manquait !

Amérique les protestations avaient été nombreuses et avaient, en général, mobilisé beaucoup de monde, Autochtones en tête, mais aussi pauvres, marginaux, intellos, militants, artistes et simples citoyens. D'ailleurs, le point culminant des protestations, et probablement un des plus marquants en ce 12 octobre 1992, a eu lieu sur le fameux Zócalo de México (D. F.) : lieu de convergence hautement symbolique des manifestations de tous ordres, marches et parades, le centre historique de la ville a été le théâtre de quelque chose que je me devrai d'analyser en profondeur et qui ressemble, pour le dire simplement maintenant, à l'expression de l'éclatement du sens des commémorations du 500^e anniversaire de l'Amérique.

J'ai aussi repéré dans cet « espace médiatique mexicain » la venue du pape Jean-Paul II en République dominicaine ; fait culminant des commémorations en grande pompe de cette île-petit pays qui a, dit-on, accueilli les premiers pas de Colomb en « Inde-Amérique ». C'était l'occasion d'une rencontre des membres du haut clergé catholique latino-américain avec, en toile de fond, lancée à demi-mots, une demande de pardon de la part du pontife au nom de l'Église ; message ambigu, il me semble, puisque l'Église ne peut pas être contre l'évangélisation de millions d'âmes, même celles d'Autochtones morts et enterrés depuis près de 500 ans. Il faudrait voir en quel nom le pape célèbre, d'une part, et se contrit, de l'autre. Cet acte contradictoire ne semble pas être le seul à survenir lors des commémorations. Cela dit, le rêve du président Balaguer semble s'être réalisé en 1992 : les regards du monde entier se tourneraient vers son île éclairée par le Faro a Colón, gigantesque monument en l'honneur du navigateur-découvreur qui a nécessité qu'on rase en entier un quartier pauvre de la capitale. Des manifestations bruyantes ont montré leur désaccord. Répression oblige, elles sont devenues nocturnes et presque silencieuses, mais elles n'ont pas cessé. Les plages dominicaines se sont-elles remplies pour l'occasion ? L'île a-t-elle revêtu une importance extraordinaire à ce moment ? Pour qui ? Qu'en reste-t-il, hormis un phare touristique abritant censément les restes de Colomb ?

Plus au sud, les marches autochtones sillonnaient le territoire. Phénomène intéressant mais complexe auquel je devrais consacrer une bonne part d'analyse. En effet, ce qui ressort, de prime abord, de ces marches, protestations diverses, déclarations et sommets, c'est l'existence d'une « voix » autochtone ; probablement la seule à être aussi claire, tant dans la forme de ses expressions que dans ses messages et prises de position. Bien sûr, ce n'est pas l'harmonie parfaite entre tous les groupes concernés, loin s'en faut, mais le message des peuples autochtones d'Amérique apparaît plutôt limpide : contre les commémorations du 500^e anniversaire de la « découverte » par Christophe Colomb. Il faut en profiter pour se faire entendre, il faut dire qu'on existe et que nos problèmes sont nombreux et causés par l'arrivée des Blancs sur notre terre. Il y a certes des variantes dans cette « voix » et elles proviennent sans aucun doute de la réalité contemporaine diversifiée de ces groupes ; variantes principalement dans les revendications mais aussi dans les façons de prendre la parole et dans les alliés qu'on se fait.

Si la « voix » autochtone a facilement pris forme au cours de cette étape de ma recherche, d'autres existent, moins claires, plus disparates. Il me faudrait les cerner davantage. « Voix » nationaliste ? « Voix » opportuniste (commerciale ou autre) ? Existe-t-il une « voix » continentale américaine ? That is the question ! L'absence de certaines « voix » m'a surprise, en particulier la « voix » noire. On en retrouve des échos ici et là, au sein de manifestations, mais si peu. Et pourtant, 500 ans d'Amérique sans les esclaves noirs et leurs descendants, c'est faire faux bond à l'histoire... L'apparition d'autres « voix », moins centrales, m'a montré l'ampleur et les ramifications obscures du fait historique qu'on souhaitait souligner en 1992. Je pense en particulier à la « voix » juive qu'on a un peu entendue, en Europe mais aussi au Canada et ailleurs sur le continent, au nom des milliers d'ancêtres juifs brûlés, expatriés ou convertis de force par le règne catholique espagnol à la même époque où Colomb s'embarquait vers les Indes. À cette époque, comme me l'a aussi rappelé la « voix » maure ou arabe, la ville de Grenade tombait sous la force de la croix et de l'épée. Cela dit, il semble quand même y avoir une

tension dichotomique « hispanique-autochtone » qui ressort de ces « voix » du 500^e qu'il ne faudra pas occulter, mais qu'il faudra cependant dépasser. Comment et pourquoi ? Cela reste à voir. Il y a probablement un spectre dissimulé entre ces deux pôles qu'il est possible de mettre en lumière.

Retour au sud du continent. Manifestations, marches, déboulonnements de statues de conquistadors, demandes de compensation financière ou symbolique, etc. Ça, c'est le peuple, la raza, comme on dit en espagnol. Pour leur part, les autorités officielles de chaque pays y sont tout de même allées de célébrations ou de commémorations, plus en nuances et moins tapageuses que celles de la République dominicaine pour la plupart, quoique l'Argentine de Menem n'y soit pas allée de main morte avec son grand défilé militaire. En Amérique latine, la position des gouvernements semble délicate : d'un côté, faire son devoir de « mémoire officielle » (mais laquelle ?) et maintenir les bonnes relations avec l'Espagne ; de l'autre, écouter, du moins entendre, les préoccupations du peuple. Or celles-ci sont complexes car elles sont politiques, identitaires, symboliques et mémorielles tout à la fois. Aux États-Unis, il semble que cette mémoire officielle soit grandement problématique. Au Canada aussi. Au Québec en particulier, la récente Crise d'Oka semble avoir eu un impact sur les commémorations officielles, comme si on marchait sur des œufs. Je n'ai pas fouillé cet aspect dans le détail, mais il semble que les activités liées au 500^e y sonnent plutôt politically correct. Je l'ai remarqué, par exemple, dans les productions télévisuelles que j'ai pu retracer (comme la série documentaire Amériques 500, qui n'aborde à peu près pas le Québec dans son tour du continent) ou dans l'exposition présentée au Musée de la civilisation et intitulée Rencontre des deux mondes (reprenant ainsi l'appellation officielle de l'UNESCO).

Dans les critiques du 500^e, la figure de l'Indien, les symboles associés à Colomb ou les faits survenus en 1492 sont fréquemment posés en lien direct avec la vie et les problèmes contemporains : abus du capitalisme, demandes de libération de prisonniers politiques, demandes de reconnaissance territoriale ou linguistique, critique des politiques

économiques en cours, etc. De mémoire, ce slogan : « ¡Colón, ladrón! ¡Colón al paredón! », ou Eduardo Galeano qui (dans des extraits repris de son ouvrage Les veines ouvertes de l'Amérique, je crois) fait des technocrates en jets les descendants directs des conquistadors en caravelles, et de Cortés l'aïeul des Marines américains ! Ainsi, souvent, la fusion ou plutôt l'éclatement du temps historique fait son œuvre. Le passé, le présent et l'avenir se regardent en face. Cette fusion ou cet éclatement du temps historique (quel est le mot juste ?) est un aspect important de l'événement du 500^e qui devra être bien expliqué. Voilà une piste de réflexion à suivre.

Cela dit, les nombreuses protestations à l'échelle continentale demandent que l'on remette en question aussi les rapports de pouvoir en jeu. La culture est en effet une scène privilégiée pour observer des rapports de pouvoir à l'œuvre. À ce sujet, une question simple (ou grave ?) a surgi quand j'étais au Mexique : pourquoi, dès les premières rencontres des Commissions nationales commémoratives, quand on a pris conscience de la difficulté de trouver l'angle juste pour l'adoption d'une perspective respectueuse de tous ceux concernés par le fait historique de 1492 (en l'occurrence, comment tenir compte du point de vue autochtone), pourquoi donc les responsables de ces Commissions n'ont-ils pas fait appel officiellement à des représentants autochtones pour la préparation des commémorations, du moins sur le continent américain ? J'ai appris qu'il y a eu un représentant autochtone pendant quelque temps au sein de la Christopher Columbus Quincentenary Jubilee Commission aux États-Unis. Il s'appelle Dave Warren. Il a démissionné en 1990 et n'a jamais été remplacé. Il y a eu des intellectuels comme León-Portilla ou Leopoldo Zea, plutôt ou très « indigénistes », mais est-ce suffisant ? Est-ce l'énorme poids de l'Espagne dans ces commémorations qui a eu cette conséquence ? En effet, la Sociedad Estatal Quinto Centenario d'Espagne et la fondation Spain '92 (active aux États-Unis) avaient beaucoup de moyens et les ambitions qui les accompagnent (ou est-ce le contraire ?). Cette Sociedad Estatal a injecté beaucoup de fonds en Amérique latine pour des projets éducatifs et culturels et a aussi créé la fameuse Conférence ibéro-américaine. Ces projets sont probablement le moyen économique et politique de reprendre

du pouvoir et de l'influence en Amérique latine. On comprend pourquoi l'Espagne n'a pas voulu inclure la Jubilee Commission des États-Unis (elle ne put être qu'observatrice), par crainte que la Conférence ne soit affectée par la troublante feuille de route de la politique étrangère états-unienne en Amérique latine. Dans quelle mesure ces initiatives ont-elles eu une influence sur l'orientation des activités sur le continent américain ?

Lors de mes recherches dans Internet et dans les journaux, j'ai rapidement constaté que l'OÉA n'est presque pas présente dans le 500^e. J'ai cependant encore de la difficulté à comprendre pourquoi. En fait, on en parle peu. Il faudrait pousser les recherches, mais j'ai l'impression qu'elle n'a pas été très active dans les commémorations, hormis deux petites cérémonies tenues aux pieds de la statue de Colomb à Washington (le lendemain du Columbus Day, car c'est un jour férié !) et hormis sa contribution aux nombreuses appellations du 500^e. La sienne : « Quinto Centenario del Descubrimiento de América : Encuentro de dos Mundos » (ce fut aussi le titre d'une publication officielle de 1985 à 1993). Titre révélateur d'une non-prise de position, selon moi.

Toujours au niveau international, l'UNESCO semble avoir agi comme organe de reconnaissance ou de résolution des conflits inhérents au 500^e : nom officiel des commémorations (qui est resté insatisfaisant pour beaucoup), négociations avec les Autochtones qui ont causé aussi beaucoup de frustrations, malgré le prix Nobel accordé à Rigoberta Menchú en 1992 et la proclamation de l'Année internationale des Autochtones... en 1993 (qui inaugurerait en fait une décennie autochtone). Était-ce pour calmer les esprits ? Faire amende honorable ? Pourquoi une année autochtone en 1993 ? Cela fait un peu « après-coup ». Et pourquoi avoir proclamé 1992 l'Année internationale de l'espace ? Est-ce le fruit de pressions de la part de certains pays (dont la voix est certainement plus forte que celle des Autochtones) ? Ces questions peuvent faire partie des explications du contexte international et politique du 500^e et éclairer les rapports de pouvoir en jeu.

Retour sur le continent américain. Si plusieurs pays ont organisé des commémorations officielles en tentant eux aussi de ménager la chèvre et le chou, quelques-

uns s'y seraient opposés en décidant de célébrer plutôt les peuples autochtones. Je dois vérifier cette information. Je sais cependant que quelques États américains (EUA), comme l'Alabama, ont transformé le libellé du Columbus Day afin de le rendre (ou de le faire paraître ?) plus inclusif ou plus respectueux des peuples autochtones. En fait, au-delà du nom officiel attribué par l'UNESCO, c'est-à-dire « La Rencontre de deux mondes », plusieurs États, organismes publics ou privés, groupes, etc., y sont allés de leur propre dénomination, en fonction de ce qu'ils souhaitaient souligner avec le 500^e. Il faudra en dresser la liste et en faire ressortir les enjeux, qui débordent largement le cadre de l'anniversaire.

Aux États-Unis, les préoccupations quant au 500^e ont dépassé à plusieurs égards les protestations des Autochtones et se sont déplacées du côté d'une critique des politiques nationales de reconnaissance des identités culturelles (du multiculturalisme). Ainsi, une pétition a circulé dans Internet (elle date d'avant le 500^e) pour changer le Columbus Day en celui de First Americans Day, qui inclurait tous les « premiers arrivants » de chaque groupe culturel sur le continent. D'autres critiques allaient dans le sens complètement opposé et exprimaient le ras-le-bol du relativisme culturel et du multiculturalisme. Deux figures emblématiques de ces critiques opposées qui reviennent souvent dans mes recherches : Kirkpatrick Sale (anti-Colomb, pour une révision de l'histoire) et Robert Royal (pro-Colomb, pour qu'on en finisse avec le révisionnisme historique). Positions extrêmes manquant sans doute de nuances mais très éclairantes quant aux enjeux et aux passions que peuvent soulever ces commémorations d'un lointain événement survenu il y a 500 ans. Je pense que l'État du Colorado (premier État à célébrer le Columbus Day aux États-Unis) et les activités de la Transform Columbus Day Alliance (TCDA) pourront servir à la fois de microcosme et d'exemple de l'exacerbation des débats autour du 500^e. Cet exemple reflète aussi une situation particulière aux États-Unis qu'il faudra sans doute souligner. Effectivement, les États-Unis font partie du continent, mais ils sont ce qu'ils

sont : un « pays-continent sans nom »¹¹⁰, une sorte de con-fusion de l'expérience américaine, une appropriation du sens et du destin du Nouveau Monde, avec les conséquences que cela implique, notamment la réaction des « autres », autant externes qu'internes. À cet égard, l'exemple du Colorado devient particulièrement intéressant, je crois. Pour évoquer ce questionnement sur la place particulière des États-Unis sur le continent, l'œuvre *Logo for America*, de l'artiste Alfredo Jaar, sera certainement très utile aussi.

Mais voilà, comment analyser cette œuvre ou les autres traces ou « documents » se rapportant au 500^e, par exemple, comment analyser une manifestation du TCDA ? Quelle place donner à ces « documents »/traces dans l'argumentation et l'organisation de la thèse ? Est-ce qu'il faut analyser leur contenu, comme une analyse de discours ? Faut-il se questionner simplement sur leur raison d'être dans le 500^e (comment ?) ? S'interroger sur leur réception ? À ce stade [2005], ce problème est central pour moi. Les choses s'embrouillent.

Il est difficile de savoir ce que je décide d'analyser en profondeur et ce que je laisse en surface. Entre l'exposition florale *AmeriFlora 92*, de la ville de Columbus (Ohio), et un poème intitulé *Fuck You Columbus*, entre une performance artistique de *Coco Fusco* et *Guillermo Gómez-Peña*, le blocage d'une autoroute panaméricaine en Colombie et la mégaproduction cinématographique de *Ridley Scott*, comment circuler ? Dois-je me servir de ces « documents »/traces pour illustrer, évoquer, introduire des questionnements, expliquer, ouvrir des interprétations ? J'ai fait des tentatives d'organisation, de regroupements analytiques qui pourraient m'aider à trouver leur bon usage ainsi qu'à aligner mon questionnement à partir de (et sur) ce matériel. J'ai, par exemple, entamé :

¹¹⁰ Merci au poète et géographe Jean Morrisset pour cette expression (entendue lors d'une conférence tenue à l'Acfas en 2005).

- **Un classement par type de « documents »/traces** : sommets et rencontres, émissions de télévision, déclarations et discours, poèmes, marches et manifestations de protestation, etc.
- **Des regroupements par « territoires-dimensions » de l'Amérique** : Amérique médiatique, Amérique artistique, Amérique politique, Amérique civile/publique, Amérique intello/académique, etc.
- **Une organisation par plusieurs « cartes »** : carte des faits, carte des positions/expressions, carte des symboles, carte spatiale des manifestations.

Pour envisager le type d'analyse auquel pourrait m'amener tout ce que j'ai trouvé, j'ai aussi tenté de créer des ensembles d'analyse qui donneraient forme à une « archive du 500^e » et qui pourraient éventuellement organiser les chapitres de la thèse :

Forme de l'archive du 500^e (février 2005)

Rituel commémoratif officiel	Manifestations publiques Pratiques société civile Communautés, culture populaire
Médias Événement médiatique	Élites intellectuelles Arts Discours du monde académique

Ces ensembles sont poreux, et les éléments de l'archive peuvent se retrouver dans plusieurs ensembles. Cette circulation est d'ailleurs importante pour comprendre la « communication » des voix, la communication entre divers imaginaires et modes d'expression.

Sans utiliser systématiquement ces regroupements et organisations, je pense qu'ils font partie de la démarche nécessaire et incontournable d'un projet de nature exploratoire

comme celui d'une « cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire ».

Fin des premiers pas sur une carte (encore à faire).

Post-scriptum (septembre 2008) : pour plonger dans l'Amérique et l'événement de son 500^e anniversaire, je retiens de cette première exploration la nécessité d'un va-et-vient constant entre un questionnement épistémologique et le développement d'une méthodologie et d'outils-conceptuels pour en arriver à faire des liens entre des phénomènes, des sources, des acteurs, des thèmes aussi divers. De plus, je constate la mise à distance, le fait que je ne suis pas dans l'événement en direct, que je me situe quelque quinze ans plus tard. La prise en compte de ce positionnement provient aussi du fait que, pour retracer l'événement, un certain déphasage est nécessaire pour circuler dans ce « désordre » et le rendre « intelligible ». Ainsi, l'Amérique en performance de son scénario original dans l'événement du 500^e résulte de ma démarche réflexive dans cette mise à distance. Elle n'est pas une « chose objective » (que je ne ferais que « découvrir »), mais elle n'est pas non plus une pure construction. En fait, je me « resaisis » de quelque chose, un « contenu » déjà là ; en le mettant en forme, je le montre sous une forme qui n'apparaissait pas auparavant. Cela revient au fait que retracer, c'est aussi produire du nouveau. Dans ce sens, je me considère à la fois observatrice et participante de la (trans)formation et de la communication du sens de l'Amérique. Être plongée dans l'expérience américaine implique donc que mon regard sur l'Amérique (qui concrètement est ma cartographie) est constitué de la rencontre de ma perspective (ma position particulière) avec les perspectives qui ressortent dans l'événement du 500^e. Cela étant dit, le fait que je ne sois pas dans l'événement en direct m'amène à formuler quelques précisions au sujet de la performance comme outil-méthodologique.

Une *Archive* du 500^e

En termes méthodologiques, l'utilisation de la performance pour l'analyse de l'événement du 500^e nous confronte à la question de l'éphémérité souvent associée à la performance comme objet d'analyse (« *performance is* »). Certains auteurs, comme Peggy Phelan, considèrent la performance comme éphémère, ne pouvant alors ni être conservée ni être reproduite. Pour Phelan, « performance cannot be saved, recorded, documented, or otherwise participate in the circulation of representations *of* representations : once it does so, it becomes something other than performance » (dans States, 2003, p. 116). Cependant, cette éphémérité renferme la performance dans une définition réductrice où elle ne fait qu'être en opposition (de façon passive) à une logique de l'écrit selon laquelle seule l'écriture laisse des traces. Comment alors considérer les performances, une fois qu'elles ont eu lieu ? Diana Taylor propose à ce sujet l'idée d'un *répertoire* des performances. Ce *répertoire* rejoint en partie la position de Richard Schechner, pour qui « performance means : never for the first time » (dans States, 2003, p. 119). Le *répertoire* de Taylor n'est cependant pas une accumulation statique et extérieure aux contextes sociaux où ont eu lieu les performances. Tel serait plutôt, selon elle, le cas de l'*archive* : « The Repertoire requires presence : people participate in the production and reproduction of knowledge by “ being there ”, being part of the transmission. As opposed to the supposedly stable objects in the archive, the actions that are the repertoire do not remain the same » (Taylor, 2003, p. 20). Le *répertoire* conserve et transforme à la fois. Il permet alors de reproduire des performances ayant déjà eu lieu, sans toutefois qu'elles ne soient des répétitions ou des copies d'une performance originale.

Cette idée de Taylor est intéressante parce qu'elle pose la performance autrement que dans un binarisme réducteur, tel celui de Nora entre histoire et mémoire, dont nous sommes distanciés précédemment et qui fait en sorte de définir l'archive et le *répertoire* dans une logique séquentielle, c'est-à-dire où l'archive arriverait après la

disparition du répertoire, tout comme l'écriture viendrait après l'oralité (Taylor, 2003, p. 22). En fait, archive et répertoire coexistent et sont même en interaction dans les mêmes contextes sociaux et culturels. C'est ce que nous retiendrons pour notre analyse de l'événement du 500^e, où, justement, les différents rapports au passé sont mis en question sur un même plan, et ce, dans un contexte où règne une hétérogénéité multitemporelle (Canclini, 1995) faisant coexister, dans un même espace d'expérience, autant des traditions orales ancestrales que des technologies de communication dernier cri. Cela dit, nous ne ferons pas de distinction systématique dans le traitement de nos « documents » entre ce qui serait de l'ordre d'une archive ou d'un répertoire, notamment parce que nous considérons, contrairement à Taylor, que ce qui constitue une archive n'est pas un « objet stable ». Selon les définitions d'usage, l'archive renvoie à un ensemble de documents organisé, généralement produit par une activité institutionnelle : « [...] les archives constituent le fonds documentaire d'une institution ; c'est une activité spécifique de cette institution que de les produire, de les recevoir, de les conserver... » (Ricœur, 2000, p. 172). À ce titre, elle n'est donc pas sans médiations, sans manipulations et sans transformations.

En fait, cette question nous ramène à l'idée d'une *archive* du 500^e (que nous avons envisagée à l'étape d'exploration de la thèse). Nous pourrions contourner la question en parlant simplement d'un « corpus du 500^e », mais l'idée d'une archive nous permet de préciser l'utilisation des « documents » que nous avons recueillis et la façon de les considérer, ainsi que de les articuler à une perspective événementielle et relationnelle. Dans une perspective foucauldienne, nous considérons nos « documents » comme une archive qui se constitue sans faire de hiérarchie, sans faire de sélection ou d'interprétation préalable, par exemple entre ce qui serait de l'ordre de la mémoire et de l'ordre de l'histoire, de l'écrit ou de l'oral, ou ce qui catégoriserait les manifestations selon les pays, les groupes, l'institutionnel ou le non-institutionnel, etc. Notre *archive* du 500^e n'est donc pas une structure préétablie dans laquelle seraient casés les « documents » se rapportant au 500^e.

Le terme « document » est utilisé sensiblement dans le même sens que celui de « trace », c'est-à-dire qu'il est un lien entre les différentes perspectives temporelles (Ricœur, 2000, p. 171), celles du passé, du présent, du futur, que nous retrouvons sans linéarité historique dans l'événement du 500^e. « Qu'entendons-nous [...] par *documents*, sinon une trace, c'est-à-dire la marque perceptible aux sens qu'a laissée un phénomène en lui-même impossible à saisir ? », se demande Marc Bloch (dans Ricœur, 2000, p. 175). Dans l'archive, ce n'est pas la valeur des *documents* en tant que telle qui compte, mais plutôt l'énoncé prenant forme dans ceux-ci (de forme discursive ou non discursive), au sens où l'entend Foucault, c'est-à-dire l'énoncé comme multiplicité « qui traverse tous les niveaux, qui “ croise un domaine de structures et d'unités possibles et qui les fait apparaître, avec des contenus concrets, dans le temps et l'espace ” » (Foucault, dans Deleuze, 1986, p. 23). Ainsi, leur effectivité « [...] réside dans l'articulation qu'ils accomplissent de différents ordres “ d'idées, de projets, de possibilités ” [...] se rapportant au monde social » (Allor et Gagnon, 1994, p. 12).

À partir de tous les « documents » recueillis (articles de journaux, revues, marches de protestation, émissions de télévision, films, déclarations publiques, installations-performances, photos, expositions, sites web, etc.), nous constituons concrètement notre *archive* par une première étape de rédaction de *postales*. Cette idée de *postales*, qui est en fait le terme espagnol pour « carte postale », est venue des discussions avec le professeur Vergara, au Mexique, pour trouver une façon de traiter et d'organiser mon matériel. Les *postales* résultent des tentatives d'organiser le matériel recueilli à travers la rédaction de « cartes »¹¹¹. Les *postales* ne comportent pas d'analyse en tant que telle. Elles résument isolément des éléments ou des faits liés aux commémorations du 500^e. En plus de résumer l'information contenue dans les « documents », d'en faciliter le traitement et l'analyse, ces

¹¹¹ Elles n'ont pas de lien (du moins, pas de lien souhaité) avec la fameuse carte postale de Jacques Derrida (*La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1990), d'où l'emploi du terme espagnol pour éviter l'association.

postales font ressortir les énoncés liés au sens de l'Amérique (liés à sa connaissance et à sa vérité).

Les cas-exemplaires de la cartographie événementielle

À partir de ces *postales*, nous construisons des cas-exemplaires à travers lesquels nous analysons divers enjeux et dimensions de l'événement du 500^e. Le cas-exemplaire n'est plus le matériau brut mais n'est pas tout à fait le général. L'exemple, selon Agamben, « [...] holds for all cases of the same type, and, at the same time, is included in these. It is one singularity among others, which, however, stands for each of them and serves for all » (dans Massumi, 2002, p. 17). L'exemple condense et contient des détails. Les détails de l'exemple (provenant des *postales*) demeurent importants car ils ouvrent aux perspectives multiples, ils ont le pouvoir de faire « dévier » le cours de l'analyse. Ainsi, les cas-exemplaires maintiennent l'aspect exploratoire et expérimental du projet. À ce sujet, comme l'explique Massumi : « If you know where you will end up when you begin, nothing has happened in the meantime. You have to be willing to surprise yourself writing things you didn't think you thought » (2002, p. 18). Ils empêchent de refermer l'exploration du *Tout* Amérique dans des cas d'exception ou dans une seule voie d'explication (par exemple : voici, l'Amérique signifie ceci ou cela). Les cas-exemplaires ne sont pas des cas-limites qui favorisent l'isolement et l'exceptionnalité car, comme le dit Taylor (Taylor, 2003, p. 273), « thinking about events as limit cases insulates them ». Ils favorisent plutôt la relation entre des éléments hétérogènes et dispersés.

L'exploration de l'événement du 500^e ne nous éclairera donc qu'au fur et à mesure, dans notre circulation au sein et entre les cas-exemplaires, sur le *Tout* Amérique, sur ce dont il est composé, ce qui lui donne sa forme et son sens. Procéder à l'analyse du l'événement du 500^e en créant des cas-exemplaires est en fait le choix d'une méthode qui ne réifie pas l'Amérique et qui ne produit pas un récit linéaire, avec un début et une fin (annoncée) de l'histoire de l'Amérique. La « méthode » des cas-exemplaires répond à

l'exigence de ne pas refermer le multiple du *Tout Amérique* dans une adéquation de la carte avec le territoire qui nous imposerait, dans un souci de représentativité, de présenter et d'analyser (de la même manière), par exemple, un fait survenu dans chacun des pays du continent ou de présenter des faits concernant *tous* les personnages de l'événement du 500^e (ce qui supposerait que nous les connaissions tous et que nous puissions les identifier préalablement). Autrement dit, les cas-exemplaires ne sont pas « représentatifs » de l'Amérique lors de son 500^e. Ce sont les relations qui les composent et qui les unissent entre eux qui font *apparaître* le *Tout Amérique*. Les cas-exemplaires répondent aussi à une exigence concrète de faisabilité. Il est impossible, dans le cadre de cette thèse, de prendre en compte et d'analyser systématiquement tous les « documents » recueillis (en plus du fait que nous n'avons pas recueilli tout ce qui concerne le 500^e de l'Amérique).

Cela dit, en tenant compte de la diversité des types de manifestations (par exemple, une exposition d'anthropologie, une lettre d'opinion, un déboulonnement de statue, un livre d'histoire, un film, une déclaration présidentielle, une protestation dans la rue) qui n'ont pas nécessairement de relations évidentes entre elles, les cas-exemplaires traversent en quelque sorte les divers domaines (médiatique, historique, politique, économique, identitaire) de l'expérience américaine qui participent tous des performances du scénario. Les cas-exemplaires consistent en fait en différentes façons de saisir les performances du scénario original dans l'événement du 500^e (et donc en différentes façons de saisir l'Amérique en performance). Ainsi, les différentes dimensions des performances du scénario, par exemple la relation Nous/Eux ou la tension performative acteur-personnage, peuvent être abordées différemment et revenir dans plus d'un cas-exemplaire.

Le choix des cas-exemplaires s'appuie sur l'exigence de répondre à un ensemble de questions liées à l'événement du 500^e ; questions formulées en partie dès l'étape du projet de la thèse et qui ont continué d'être formulées au fil de la démarche parallèle de problématisation et de cueillette des « documents ». Ces questions sont les suivantes.

- Qui commémore ? De quelle façon ?

- Qui parle, se fait voir et entendre ? Et au nom de qui ?
- Au nom de quel passé ? De quel présent, de quel avenir ?
- Au nom d'une potentielle communauté qu'il resterait à définir ?
- Comment chacun interprète-t-il les faits, se pose-t-il devant l'histoire ?
- Quelle mémoire est mise de l'avant pour célébrer ou contester ?
- Comment chacun ou chaque groupe communique-t-il aux autres cette mémoire dont il se réclame ?
- Qui se sent concerné ? De quelle façon ? Qui est considéré comme devant être concerné, et par qui ?
- Comment, dans ce contexte particulier, la norme contenue dans le scénario original continue, ou non, d'être effective ?

En apportant des réponses à ces questions, les cas-exemplaires font ressortir les relations de l'événement du 500^e avec les enjeux et problèmes de l'Amérique de 1992¹¹² et avec ceux liés à la tension unité/multiplicité constitutive de cette Amérique. À cet égard, le choix des cas-exemplaires a nécessité un va-et-vient constant entre les *postales* et les différents volets de notre problématisation de l'Amérique.

Les cas-exemplaires n'ont pas ici pour but et fonction l'analyse en profondeur de tous les thèmes et enjeux liés à l'Amérique lors de son 500^e anniversaire, mais plutôt leur mise en relation permettant de les envisager dans une nouvelle perspective. Chacun peut se lier aux autres, de plusieurs façons : tout dépend des ramifications qu'on choisit de suivre (et éventuellement des thèmes et enjeux qu'on choisirait d'approfondir)¹¹³. Bien entendu, toutes ces ramifications ne seront pas abordées, le but étant ici, rappelons-le, de développer une approche permettant d'appréhender l'Amérique autant dans son unité que dans sa

¹¹² Les inégalités sociales, la remise en cause des frontières nationales, les politiques multiculturalistes, l'autodétermination autochtone, l'immigration, l'intégration économique continentale, l'hégémonie états-unienne, etc.

¹¹³ L'exploration de cette approche ayant effectivement pour but de servir ultérieurement de base à des analyses plus spécifiques d'enjeux ou de problèmes liés à l'Amérique.

multiplicité. Les possibilités qu'offre leur forme ramifiée (ou rhizomatique) font en sorte que les cas-exemplaires contiennent plus que ce qui sera explicité dans le cadre de cette cartographie. Par ailleurs, de la circulation à travers ces cas-exemplaires, il est toujours possible d'en former d'autres, d'où l'idée, par cette « méthode », de ne pas viser la synthèse ou la représentativité du *Tout Amérique*.

Les ramifications des cas-exemplaires sont ce qui donnera forme à la cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire. Celle-ci se trace en même temps que nous y circulons, c'est-à-dire pendant l'écriture des cas-exemplaires et pendant leur(s) lecture(s). Les cas-exemplaires permettront donc de *circuler* dans l'Amérique lors de l'événement de son 500^e (ce qui inclut les déplacements dans le temps et dans l'espace). Comme la cartographie événementielle, ainsi que nous l'avons annoncé dans le chapitre 2, vise à saisir les performances multiples d'un seul scénario original de l'Amérique, les cas-exemplaires qui lui donnent forme permettront d'être en quelque sorte à plus d'un endroit à la fois¹¹⁴.

Si l'*archive* du 500^e et les cas-exemplaires constituent la « méthode » permettant d'aligner la problématique d'un *Tout Amérique* avec un contenu concret, la cartographie est quant elle la « boucle » entre la méthode, la théorie et le contenu. Certes, la cartographie événementielle peut renvoyer à l'idée d'une carte comme repère et non comme transposition complète d'une réalité, carte qui sert à se situer mais aussi à se déplacer ; carte faite de points d'arrêt repérables et de diverses trajectoires (de sens) possibles entre ces points, carte à multi-usages pouvant être lue et utilisée de différentes façons et pour divers objectifs. Mais, plus encore, pour reprendre les termes de Deleuze lorsqu'il traite de la carte (ou du diagramme) chez Foucault, la cartographie est une « multiplicité spatio-temporelle » (1986, p. 42) qui expose les rapports de force du pouvoir et qui traverse les champs sociaux

¹¹⁴ Un peu comme lorsqu'on voyage et qu'un endroit nous fait penser à un autre, déjà vu ou à voir, ou bien nous rappelle des expériences vécues, des livres lus, des rencontres, etc.

et l'histoire. Ainsi, il « [...] fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. Il double l'histoire avec un devenir » (Deleuze, 1986, p. 43).

Comme l'archive n'est pas préétablie, la cartographie n'est pas, quant à elle, une structure et ne contient pas en elle-même un sens (direction) donné. Elle est événementielle dans la mesure où l'événement se pose lui aussi dans les termes d'un devenir. Dans ce sens, la cartographie événementielle permet de créer de nouvelles relations espace-temps puisque « la carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications. Elle peut être déchirée, renversée, s'adapter à des montages de toute nature, être mise en chantier par un individu, un groupe, une formation sociale » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 20). Elle ne vise pas à dresser un simple portrait statique de l'Amérique, mais plutôt à donner forme à de nouvelles façons d'envisager les enjeux et problèmes politiques, identitaires, sociaux, communicationnels qui se trouvent au cœur du *Tout Amérique* et qui en forgent *l'espace-temps* multiple, divers et contrasté. Ainsi, cette *cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire* ne cherche pas à clore le sens de l'Amérique et ne se clôt pas dans une adéquation carte/territoire, mais elle se veut plutôt, au-delà de l'exploration, une sorte de *catalyseur* pour la suite des choses.

Petit guide de navigation dans l'événement du 500^e

L'événement du 500^e, avec ses célébrations et ses protestations, constitue une réactivation explicite du scénario, comme dans le cas du 400^e que nous avons présenté précédemment. Il a ceci de particulier qu'il comporte en fait plusieurs performances simultanées et dispersées sur l'ensemble du continent que la cartographie événementielle nous permettra d'appréhender. La cartographie que nous présentons ici comporte sept cas-exemplaires à l'intérieur desquels nous avons indiqué des hyperliens qui les relient

ensemble de façon non linéaire, suivant leur forme ramifiée ou rhizomatique. Ces hyperliens permettent des lectures différentes et constituent donc un niveau supplémentaire et concret de relations. Bien entendu, dans un support multimédia, les hyperliens pourraient renvoyer de façon plus précise à des sections ou à des idées.

Ils sont indiqués ainsi entre crochets : [ titre abrégé du cas-exemplaire]. Ils renvoient à des faits, intégrés de façon différente dans d'autres cas-exemplaires, ou à des thèmes ou des idées. Tous les hyperliens possibles ne sont pas indiqués de façon systématique, et ce, notamment pour ne pas alourdir le texte. Afin d'avoir quelques repères, nous présentons ici une brève description de chacun des cas-exemplaires.

Amérique prise 5 : Now Playing Everywhere



Now Playing Everywhere est en quelque sorte le point de départ de la navigation. Il est construit comme un portrait à vol d'oiseau de l'événement du 500^e, qui est caractérisé par la simultanéité et la dispersion des performances du scénario qui y ont cours. Cette vue d'ensemble, construite à partir de plusieurs *postales*, permet de saisir la façon dont émergent l'ensemble des questions liées à l'événement (énumérées précédemment) et fait apparaître des pistes pour y répondre en montrant l'*actualité* du scénario original.

Logo for America



Logo for America est développé à partir de l'installation artistique du même nom réalisée par Alfredo Jaar et à partir des Marches continentales de résistance autochtone. Il aborde les espaces et les lieux de l'Amérique, notamment le lieu hégémonique des États-Unis. Il donne forme à un questionnement sur la communauté américaine virtuelle et sur un espace public américain à travers la perspective continentale de l'événement du 500^e.

L'Amérique en cage

L'Amérique en cage aborde la construction de l'*autre interne* à travers diverses configurations de la relation Nous/Eux et du maintien d'une séparation entre le « Ici » et le « Là » de l'Amérique. Développé à partir d'une performance artistique de Coco Fusco et Guillermo Gómez-Peña, d'expositions présentées dans divers musées ainsi que des commémorations officielles du 500^e en République dominicaine, il y met en lumière la place et les implications des pres-criptions et des pros-criptions du scénario original.

Royal vs Sale

Construit à partir des livres *1492 And All That. Political Manipulations of History*, de Robert Royal, et *Christopher Columbus. The Conquest of Paradise*, de Kirkpatrick Sale, ainsi qu'à partir d'opinions sur les commémorations du 500^e parues dans divers journaux, *Royal vs Sale* expose les enjeux soulevés par les différentes façons d'interpréter les faits du passé et de se situer par rapport à l'histoire. Ces interprétations renvoient à diverses formes de l'*autorité* (académique, historique, intellectuelle, politique) dans laquelle se positionnent des *scripteurs* du scénario de l'Amérique.

¡Todos al Zócalo de México!

Des manifestations de protestation dans les espaces publics, plus particulièrement sur le Zócalo de la ville de México, montrent les façons dont la mémoire est mise de l'avant pour célébrer ou contester. *¡Todos al Zócalo de México!* rend compte des diverses

performances de visibilité au sein desquelles les membres d'une communauté américaine virtuelle donnent forme à un *public* du 500^e.

Colomb ou la parade d'un héros contesté



À partir d'un conflit entourant le défilé du *Columbus Day* à Denver (Colorado) qui perdure depuis plusieurs années et qui culmine au moment des commémorations du 500^e, *Colomb ou la parade d'un héros contesté* soulève les problèmes et les limites des modèles nationaux de reconnaissance et d'inclusion de la diversité ethnique et culturelle. Il montre comment les performances identitaires remettent en cause la normativité inhérente à la relation Nous/Eux et ses diverses configurations qui traversent et forment le *Tout* Amérique.

Les spectres du 500^e



Construit à partir d'un ensemble de « films du 500^e », *Les spectres du 500^e* aborde la dimension multiperspective des performances du scénario original. Il illustre les variations de l'identité et du rôle des personnages du scénario. Il soulève la question de la résonance des perspectives multiples et des tensions performatives acteur-personnage dans la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique.

CHAPITRE 6

Cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire

*Amérique prise 5 : Now Playing Everywhere*¹¹⁵

Anticipation du 500^e...

À Montréal, le 10 octobre 1991, lors d'une manifestation d'opposition à la venue des prochaines célébrations du 500^e anniversaire de la « découverte de l'Amérique », l'avenue Christophe-Colomb est « rebaptisée » avenue des Premières Nations. Le geste symbolique est posé par Konrad Sioui, alors chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec. La manifestation pacifique se déroule à l'intersection de l'avenue Laurier, là où l'on retrouve un buste d'Isabelle la Catholique, « illustre soutien de Christophe Colomb », peut-on lire sur le monument¹¹⁶.



Figure 9



Figure 10

Le monument de Philadelphie a été aspergé de peinture rouge lors de son inauguration en 1992. Orné du drapeau italien, il fait référence à l'héroïsme de Colomb, à ses capacités scientifiques et à ses origines italiennes. On peut entre autres y lire : « A native son of Genoa, he became through his dedication to a dream, an honored hero of history. »

¹¹⁵ Cette expression courante en anglais est utilisée lorsqu'un film est à l'affiche simultanément dans un grand nombre de salles. Je reprends l'expression de Diana Taylor (2003), qui s'en sert pour illustrer le fait que les mêmes performances peuvent être à l'œuvre sur l'ensemble du continent.

¹¹⁶ Le buste a été offert à la ville de Montréal par l'Instituto de Cultura Hispánica et dévoilé le 12 octobre 1959. L'avenue Christophe-Colomb est le nom qui a été donné à la rue des Ormes en 1897.

Un an plus tard, à l'aube du cinquième centenaire de l'Amérique, la ville de Philadelphie rebaptise quant à elle la *Delaware Avenue* (nommée ainsi d'après le peuple autochtone delaware) en *Columbus Boulevard*, en plus d'inaugurer un nouveau monument en l'honneur du navigateur (voir figures 9 et 10). Le jour de l'inauguration, la police rapporte que des contestataires auraient aspergé le monument de peinture rouge (Walker, 1992). [☞ Zócalo]

Bien avant les inaugurations de monument et les baptêmes de rue, en juillet 1984, les préparatifs des commémorations officielles sont lancés lors de la première Rencontre des commissions nationales commémoratives à Saint-Domingue, en République dominicaine. La participation autochtone à l'organisation des activités officielles brille par son absence. « Les Indiens ne pourraient-ils pas être invités à devenir les coorganisateur d'une telle rencontre ? » (M. Gérard, dans Luneau, 1992, p. 26), se demandent certains participants et commentateurs des commissions officielles. Leur souhait ne se réalisera pas. Si l'UNESCO statuera que le cinquième centenaire est celui d'une « Rencontre de deux mondes », ce qui invite les peuples autochtones à participer comme l'un de ces deux mondes, elle ne précise pas la nature de la rencontre, ni celle de 1492, ni celle de sa commémoration de 1992. Libre à chacun, donc, selon ses intérêts et ses moyens, de souligner les 500 ans de cette « rencontre » ou de cette « découverte ». Ainsi se met en branle l'événement du 500^e.

De-Celebration: Approaching the Quincentennial of the « Discovery of North America » est le nom de l'exposition du Om niiak Native Art Group qu'organise, dès 1989, la Saw Gallery d'Ottawa¹¹⁷. Cette exposition illustre comment, un peu partout sur le continent et au-delà du cadre des activités décrétées par les commissions commémoratives, on anticipe cette fameuse date anniversaire en s'opposant à l'idée d'une célébration. L'art

¹¹⁷ La Saw Gallery est reconnue pour accueillir des artistes socialement et politiquement engagés.

est ici le moyen choisi par des artistes autochtones pour se faire voir et entendre. Un article du *Saskatchewan Indian*, signé Owenakeka, donne le ton de l'exposition :

« The war isn't over – it's still being fought – and the « celebrations » of 1992 will be just another battle. » En référence au *Guernica* de Picasso, il poursuit : « [...] it won't do any good to shout our protests into the teeth of the international media hurricane because our voices will not be heard. If we are to get some attention in this lop-sided war, we – like Picasso must – combine protest with creativity. » (Owenakeka, 1989, p. 13)

L'anticipation semble celle d'une « guerre », à armes inégales [☞ Zócalo], et laisse entrevoir que l'événement du 500^e prendra la forme d'une polarisation entre un « Nous » et un « Eux », les pro-500^e et les anti-500^e ; les Autochtones campant à peu près unanimement sur cette dernière position. De fait, pour plusieurs Autochtones, c'est une fête qui camoufle mal une lutte violente qui perdure depuis 500 ans. Dans cette veine, en 1991, Yves Sioui Durand et la compagnie de théâtre amérindienne Ondinook choisissent aussi l'art comme « arme » et montent la pièce *La Conquête de México*, inspirée de récits aztèques.

« Le récit, c'est le choc de deux cultures, le choc de la nature contre le fer – le modernisme. C'est comme Oka¹¹⁸, comme la guerre du Golfe. Avant le carnaval du 500^e anniversaire de la découverte-conquête de l'Amérique, cette pièce est importante. Nous les Amérindiens, nous n'avons pas à célébrer le viol de l'Amérique », affirme alors Sioui. (*La Presse*, 8/04/91, p. B4)¹¹⁹

Cela dit, l'anticipation d'une lutte (à poursuivre et peut-être à terminer) ne mène pas seulement à des manifestations artistiques. D'autres opposants autochtones aux commémorations officielles de la découverte décident en effet de se lancer dans l'arène médiatico-politique des commémorations du 500^e en créant de nouveaux regroupements

¹¹⁸ En référence à la Crise d'Oka de 1990. Voir le chapitre 2

¹¹⁹ Nous avons les références des pages pour les journaux québécois mais non pour l'ensemble des citations des journaux mexicains, à cause d'un problème « technique » de mauvaises photocopies mentionné au chapitre 5. Nous les indiquons donc lorsque c'est possible. Pour toute l'information disponible, voir la section « Documents » de l'*Archive du 500^e* dans la bibliographie.

continentaux, destinés à perdurer dans le temps mais dont l'objectif immédiat est alors de s'organiser pour participer à leur façon au 500^e. [Logo] Lors des Sommets comme ceux de Quito, en Équateur (1990), ou de Quezaltenango, au Guatemala (1991)¹²⁰, où ils se rencontrent, il est décidé, non sans frictions et scissions (Hale, 1994), de mettre sur pied une campagne « anti-500^e » qui permettra de faire connaître leurs versions des faits et de demander des mesures de la part des autorités (nationales et autres) pour mettre fin aux situations d'injustice, d'exploitation et d'exclusion (sociale, politique et culturelle) qui sont le lot de la grande majorité d'entre eux.

L'événement du 500^e laisse toutefois entrevoir une situation plus complexe et plus ramifiée qu'une stricte polarisation pour/contre les commémorations se traduisant dans les pôles Blancs/Autochtones ou colombistes/indigénistes. En effet, « les commissions officielles vs les groupes autochtones » ne sont pas la seule configuration de la relation Nous/Eux qui sera partie prenante de l'événement du 500^e à travers de multiples interprétations du scénario original de l'Amérique. Par exemple, la Coalition Montréal 92, composée non pas de groupes autochtones mais d'une trentaine d'organismes québécois de solidarité internationale et de défense des droits (syndicats, ONG, groupes communautaires), lance une « Campagne continentale de résistance indienne et populaire » dans le but de donner accès au grand public au point de vue des Premières Nations des Amériques au sujet de l'arrivée de Colomb sur le continent¹²¹. Le public est ainsi interpellé et invité à choisir un point de vue pour interpréter à la fois les faits de 1492 et ceux qui se dérouleront en 1992, à l'occasion du 500^e.

Les groupes participant aux commémorations ne sont pas non plus homogènes dans leurs prises de position. Par exemple, au sein des Églises (principalement catholiques mais aussi protestantes), qui se sentent elles aussi interpellées par le 500^e, des conflits font rage à

¹²⁰ Ce Sommet est aussi identifié comme celui de Xelajú.

¹²¹ Ils participent d'ailleurs à Montréal au « baptême » de l'avenue Christophe-Colomb en avenue des Premières Nations, en octobre 1991.

propos du rôle joué par l'Église dans la « découverte » et du rôle qu'elle a à jouer maintenant dans les commémorations. Certes, l'évangélisation est en soi pour les Églises une raison de célébrer, mais la façon dont elle s'est effectuée soulève des questionnements et amène des dissensions au sein des membres et des autorités ecclésiastiques¹²². Bien avant la date anniversaire, donc, les divergences font surface quant à la façon d'envisager l'histoire et de marquer les 500 ans de l'Amérique, mais, plus encore, ces divergences mettent au jour les enjeux, les conflits et les problèmes qui sont enfouis sous ces diverses prises de position, dépassant ainsi les strictes festivités ou le refus de célébrer.

Le jour « J » des commémorations du 500^e...

- ◆ « Hoy, más protesta que celebración »¹²³ (*La Jornada*, 12/10/92)
- ◆ « Jour de deuil pour les Autochtones d'Amérique : tout n'est pas rose et joyeux en ce jour de fête. Le 500^e anniversaire du débarquement de Christophe Colomb sur les côtes de l'Amérique n'a pas la même connotation pour tous. » (Radio-Canada, 12/10/92)
- ◆ « Partisans et adversaires de Colomb manifestent à travers les Amériques (*La Presse*, 13/10/92)

Ce qui ressort de cette journée du 12 octobre 1992, et qui semble aussi retenir l'attention médiatique, ce sont, d'une part, la protestation d'un grand nombre d'Autochtones du continent contre la célébration des 500 ans d'une Amérique découverte

¹²² Par exemple, le Conseil épiscopal latino-américain souhaite célébrer en grande pompe les 500 ans d'évangélisation de l'Amérique, tandis les tenants de la théologie de la libération, comme l'évêque García Ruiz, de San Cristobal de Las Casas, au Mexique, souhaite plutôt en faire une occasion de repentir pour l'Église. Voir le compte rendu des Rendez-vous de Saint-Domingue dans Luneau (1992) et Löwy (1992). De plus, le National Council of the Churches of Christ of the USA produit *A Faithful Response*, qui proclame 1992 année de repentir et de réflexion et qualifie la découverte de « tragédie historique » à laquelle a participé l'Église (NCCU, 1990). La Conférence des évêques catholiques du Canada est plus nuancée et fait une dissociation entre la violence de la conquête et le rôle de l'Église, surtout des missionnaires (Michel Gervais, *Le Devoir*, 18/11/92).

¹²³ Trad. : « Aujourd'hui, plus de protestations que de célébrations »

par Christophe Colomb et, d'autre part, les nombreuses façons divergentes d'interpréter l'histoire de l'Amérique et de prendre part à la commémoration.

Le jour des commémorations, tout se passe en même temps mais de façon dispersée, partout sur le continent. De plus, l'équivoque, la polysémie, les détournements de sens, les incompréhensions et les ambiguïtés surgissant des performances de l'Amérique nous obligent à saisir de prime abord l'événement du 500^e comme un cliché ou un portrait flou, sans cadre ni agencement préalable, comme une scène éclatée au cœur de laquelle il faut se promener, déambuler, au gré des manifestations et des relations qui se tissent entre elles.

La simultanéité des performances dans l'événement du 500^e se perçoit alors comme une histoire à la fois suspendue et condensée dans une même expérience. En interférant dans la continuité historique qui est normalement célébrée et reconduite à l'occasion de commémorations historiques (pensons à 1792 et à 1892), l'événement du 500^e effectue en quelque sorte un passage de l'historicité à l'espace, pour reprendre la perspective de Foucault :

« L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. » (Foucault, 2001c, p. 1571)

En fait, ce passage à une nouvelle articulation de l'espace et du temps n'élimine pas une dimension (temporelle) au profit de l'autre (spatiale), mais il oblige à un changement d'angle. L'événement du 500^e, comme nous l'avons expliqué, est donc à saisir comme une ponctualité dans un espace-temps de l'expérience américaine. Ainsi, notre attention peut être portée non pas strictement sur la succession des choses mais sur les relations entre elles et, le cas échéant, sur la transformation de leur état. Le scénario original ainsi performé en simultané à partir d'une multiplicité de points de vue investit autrement l'espace

continental, devenu, lors des commémorations, espace événementiel [Logo]. En plus de mettre en évidence diverses configurations de la relation Nous/Eux, l'espace événementiel met aussi en lumière la relation Ici/Là, ou, autrement dit, le mouvement des positions qui détermine alors aussi les contours et les contenus du *Tout Amérique*. La simultanéité des performances ouvre un champ de vision ou un horizon multiperspective sur le *Tout Amérique* qui est autrement impossible à réaliser et à capter. Événement du 500^e : « arrêt sur image » permettant à l'Amérique de se remettre en action, dans un mouvement multidirectionnel et multidimensionnel.

L'événement du 500^e : une seule scène pour le multiple du *Tout Amérique*

L'aspect éclaté des commémorations provient aussi, en plus de la simultanéité, des différentes façons de marquer le 500^e :

- ◆ on participe ou on assiste à des messes, à des défilés militaires ou à des conférences ;
- ◆ on bloque des autoroutes *panaméricaines* ou on marche le long des routes ;
- ◆ on se rassemble sur les places et devant les édifices publics ;
- ◆ on respecte des minutes de silence ou on crie des slogans ;
- ◆ on dépose des fleurs au pied des statues ou on les déboulonne ;
- ◆ on produit ou on va voir un film ;
- ◆ on écrit dans les journaux, on distribue des affiches ;
- ◆ on inaugure une exposition ou on lance une campagne publicitaire ;
- ◆ on embarque sur des bateaux ou en bloque l'entrée dans les ports ;
- ◆ on fait sonner les cloches des églises et on compose des chansons ;
- ◆ on fait une grève de la faim, on distribue de l'argent ou on remet des prix ;
- ◆ on fait sauter des bombes, on procède à des arrestations ;
- ◆ on regarde les infos à la télévision.

Tous ces faits et gestes sont menés en simultané par une multiplicité d'acteurs. Cette multiplicité est celle des rôles joués dans les performances du scénario ainsi que des

tensions performatives acteur/personnage qui s'y déploient. [☞Spectres] La façon d'intervenir dans le 500^e est liée au rôle qu'on joue (et qu'on décide de jouer) dans la version 1992 de l'origine de l'Amérique. La multiplicité et la simultanéité des points de vue et des interventions dans le 500^e rendent impossible une interprétation unique d'une seule performance où tous ne feraient qu'appliquer les pre-scriptions et les pro-scriptions du scénario original.

À ce titre, Christophe Colomb, personnage central dans le scénario original, est loin de faire l'unanimité quant à ceux qui l'incarnent (ou peuvent l'incarner) et quant à ce qu'il peut rappeler et symboliser. Aux États-Unis, où on célèbre le traditionnel *Columbus Day* avec un peu plus d'envergure cette année, le *New York Times* titre fort à propos, en référence à Colomb : « He's the Explorer/Exploiter You Just Have to Love/Hate » (*New York Times*, 12/10/92).

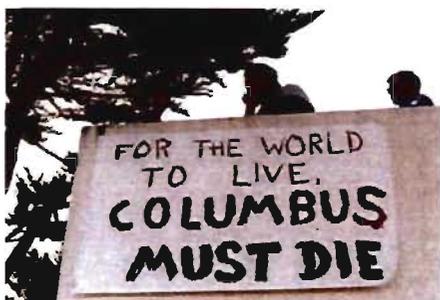


Figure 11. Protestation à San Francisco, oct. 1992



Figure 12. Reconstitution en 1989 de la « découverte » de Colomb dans la baie de San Francisco, qui a lieu chaque année mais qui sera empêchée par des protestataires du 500^e en 1992. (source : Summerhill et Williams, 2000)
[☞Parade]

En Bolivie, la ville de La Paz est placardée d'affiches montrant l'image de Colomb avec l'inscription : *Se busca por genocida, racista e iniciador de la destrucción de las*

*culturais*¹²⁴. S'il doit « mourir », selon certains, il est clair que Colomb est encore bien « vivant ». À la fois héros « national américain » des États-Unis, explorateur de génie, impérialiste, symbole de la liberté individuelle, instigateur du colonialisme, visionnaire ou génocidaire, Colomb semble indispensable pour performer le scénario et donner sens à l'Amérique d'aujourd'hui, que ce soit en le maintenant vivant ou en le mettant à mort. [☞Parade] Face à un Colomb visionnaire ou à un Colomb génocidaire, qu'en est-il de l'Indien ? Est-il toujours « objet-découvert » ? Quel rôle joue cet Indien de 1992 ? Quel acteur endosse alors le rôle de ce personnage ? Comment participe-t-il cette fois à l'acte de découvrir ? De plus, qui le voit et qui peut adopter sa perspective pour interpréter l'origine de l'Amérique ?

Les diverses performances, comme celle d'une reconstitution de la « découverte » ou celle de son empêchement, s'adressent à un public n'étant pas défini de façon exclusive, n'étant pas nécessairement présent physiquement, mais n'en étant pas moins celui à qui s'adressent ces performances du scénario comme autant de membres d'une communauté américaine virtuelle. Cette fois, pas de côté cour, pas de côté jardin, l'événement du 500^e fait de l'ensemble du territoire continental la scène pour un « public américain », qui n'assiste et ne participe pas à une performance unique du scénario original de l'Amérique. [☞Zócalo]

Aux différentes façons de marquer le 500^e s'ajoutent les *occasions de...* Le 500^e devient effectivement l'*occasion de...* célébrer, de protester, de se divertir ou de se repentir, de se faire connaître publiquement, de revendiquer, de s'interroger, etc. Il est aussi l'occasion de raconter *sa* version de l'histoire de l'Amérique, notamment en dénonçant et en tentant de transformer des situations contemporaines qu'on affirme être directement liées aux faits survenus il y a 500 ans ou découler de la « découverte ». Par exemple, au

¹²⁴ Trad. : « Recherché pour génocide, racisme et déclenchement de la destruction des cultures »

Paraguay, des *campesinos*¹²⁵ ont annoncé une marche nommée « ¿500 años para qué? »¹²⁶ contre la corruption gouvernementale et pour exiger la récupération du patrimoine saccagé des Guaranis. En posant le 500^e comme une interrogation, ils se demandent pourquoi célébrer 500 ans, mais aussi pourquoi ils se retrouvent, eux, après 500 ans, avec les « mêmes problèmes », c'est-à-dire avec des autorités qui abusent et des victimes qui ne peuvent se sortir de leur situation. Cette manifestation laisse croire qu'il y aurait donc un lien direct entre la commémoration du 500^e et le maintien (dans le temps) de certaines façons d'agir, d'exercer le pouvoir. Elle montre ainsi la relation Nous/Eux prenant la forme exploiters/exploités, gouvernement/*campesinos*.

L'origine de l'Amérique, ce qu'elle signifie et ce qu'elle implique, n'est plus, le jour du 500^e, la chasse gardée ni des scientifiques, ni des autorités politiques, ni des intellectuels. Elle appartient à tous, même à ceux considérés comme dépourvus d'*autorité* sur cette origine de l'Amérique. Ainsi, l'événement du 500^e met en scène (publique) la coexistence des diverses visions et façons d'interpréter l'origine de l'Amérique ainsi que des multiples rapports au passé et de multiples récits de l'expérience américaine. Il est possible d'assister et de participer autant à la reconduite (transformée) de récits anciens qu'à de nouveaux récits et à de nouvelles significations accordées à l'Amérique et à son histoire ; autant à des visions dominantes ou largement admises et répandues qu'à des visions provenant de perspectives ou de lieux d'énonciation *normalement*¹²⁷ « non reconnus » ou « non entendus ». Les multiples perspectives se retrouvant sur une même scène et peuvent ainsi donner lieu à de nouvelles relations du « Nous » et du « Eux », tant conjonctives que disjonctives, et peuvent participer autant à l'unité qu'à la fragmentation du *Tout* Amérique. Qui *est* et qui s'identifie (ou est identifié) à ce « Nous » et à ce « Eux » ? Événement du 500^e : « arrêt sur image » à partir duquel on peut refaire le

¹²⁵ Dans plusieurs pays d'Amérique latine, les Autochtones sont souvent identifiés comme *campesinos*, c'est-à-dire des paysans.

¹²⁶ Trad. : « 500 ans pour quoi ? »

¹²⁷ C'est-à-dire en dehors de l'événement.

montage du film et dans lequel les acteurs semblent pouvoir redéfinir le rôle qu'ils ont eu ou non et qu'ils peuvent ou veulent avoir dans le scénario original.

Le « Nous » et le « Eux » dans un face-à-face tendu

Les divergences d'interprétation et les multiples façons d'envisager la commémoration et de faire usage du passé se transportent dans la rue, dans les espaces publics ou devant les hauts lieux du pouvoir et se traduisent parfois par des face-à-face tendus, et même par des actes de violence de part et d'autre.

◆ À Quito, des contre-manifestations dans la capitale sont bloquées en partie par des militaires qui utilisent de la dynamite pour obstruer des accès à la ville. Ces manifestations sont organisées notamment par la Confédération des nations indigènes.

◆ En Bolivie, « La policía y los regimientos militares quedaron hoy acuartelados en máxima alerta en previsión de atentados y desórdenes »¹²⁸ (*La Jornada*, 11/10/92, p. 26).

◆ À Denver (Colorado), faute d'un règlement du conflit entre les « pro » et les « anti » Colomb, la tradition de la parade du *Columbus Day* est interrompue à la suite d'altercations qui ont mené à des arrestations. [☞Parade]

◆ Dans le même temps, une bombe explose près d'une voiture de police à North Beach, centre des commémorations de la communauté italo-américaine de San Francisco, et l'accostage des répliques des navires explorateurs dans le port est empêché par la « Marine de la paix », qui a amarré cinq voiliers au port pour bloquer leur arrivée. On procède à 40 arrestations.

¹²⁸ Trad. : « La police et les casernes de l'armée demeurent aujourd'hui en état d'alerte maximal, en prévision d'attentats et de désordres possibles »

- ◆ « Atentado contra una oficina bancaria española en Lima »¹²⁹ (*El Universal*, 10/10/92, p. 19). Les autorités lient l'attentat aux activités du Sentier lumineux.

- ◆ D'autres bombes explosent presque simultanément un peu partout sur le continent : une éclate à Lima, au Pérou, au pied de la statue d'Isabelle la Catholique, tandis que des attentats à la dynamite ont lieu en Bolivie, dont l'un est dirigé contre la statue d'Isabelle la Catholique¹³⁰ et signé « 500 ans de résistance au colonialisme » (Franqueville, 1994, p. 478), alors qu'un autre est commis à Cochabamba contre le nouveau palais de justice.

- ◆ Des bombes explosent aussi à Bogotá, dont une près du monument aux rois espagnols et une autre près d'un théâtre. Une troisième endommage la statue de Colomb. « Fuerzas militares de Colombia se encuentran en máxima alerta »¹³¹ (*El Universal*, 10/10/92). Les autorités colombiennes attribuent certaines de ces attaques à la guérilla. Quatre des dix marches organisées dans le cadre de la *Jornada cultural por la identidad, la democracia y la resistencia popular*¹³² provoquent des confrontations avec la police, selon un porte-parole de la Organización nacional indígena. Celui-ci demande alors l'intervention d'organismes de défense des droits humains pour empêcher la répression policière. Le gouvernement colombien annonce qu'il reconnaît le droit de manifestation aux communautés autochtones, mais il les avertit par communiqué d'une possible infiltration par des groupes de guérilla. L'armée colombienne réprime 5000 Autochtones qui bloquaient l'autoroute panaméricaine. On rapporte 21 blessés et des disparus. D'autres groupes occupent alors des bureaux régionaux des Nations Unies pour dénoncer la répression de la marche. Amnistie internationale dénonce ces attaques violentes contre les manifestants.

¹²⁹ Trad. : « Attentat contre une banque espagnole à Lima »

¹³⁰ Le fait que le personnage d'Isabelle la Catholique est souvent « attaqué » est probablement lié en partie avec les demandes de sa béatification et les débats que celles-ci ont causés et qui ont atteint l'opinion publique à la même époque que les commémorations.

¹³¹ Trad. : « Les forces armées de la Colombie sont en état d'alerte maximal »

¹³² Trad. : « Journée culturelle pour l'identité, la démocratie et la résistance populaire »

◆ En République dominicaine, de nombreuses personnes défient l'interdiction de manifester durant la visite du pape et sortent dans les rues pour protester. Beaucoup sont arrêtées par les quelque 12 000 policiers déployés en vue des commémorations.

[☞ Amérique en cage]

◆ Pendant ce temps, les autorités états-uniennes demandent à leurs ressortissants de prendre contact avec leur ambassade : « Existe una mayor posibilidad de actividades terroristas contra Estados Unidos entre esta fecha y el 12 de octubre en ciertos países latinoamericanos, especialmente en República Dominicana, Bolivia, Colombia y Perú »¹³³ (*La Jornada*, 10/10/92, p. 27). Les États-Unis, qui ont fait de Colomb le héros de leur *destin manifeste* sur le continent, semblent manifestement visés dans cette remise en cause continentale du sens de l'Amérique. [☞ Logo]

Toutes les manifestations ne mènent pas à des actes de violence et à des affrontements entre protestataires et forces de l'ordre. Dans un calme relatif, on célèbre simplement ou on s'affronte par symboles interposés, drapeaux, monuments, vedettes de l'heure, effigies, etc. Les lieux de manifestation, de célébration ou de protestation, sont généralement ceux où se concentre et s'exerce le pouvoir économique ou celui des gouvernements (banques, ambassades, parlements), ou encore des lieux associés à des faits marquants de l'expérience américaine, comme les ports ou les ruines « précolombiennes », ou bien encore associés à des faits marquants de l'histoire locale d'une communauté ou d'un pays du continent. [☞ Zócalo] :

◆ Quelque 3000 personnes se réunissent sur la Plaza San Francisco de La Paz pour manifester contre la colonisation, en agitant les drapeaux de leurs communautés et en scandant le mot « liberté » en quechua et en aymara.

¹³³ Trad. : « En cette journée du 12 octobre, forte possibilité d'activités terroristes visant les États-Unis dans certains pays latino-américains, notamment la République doiminicaine, la Bolivie, la Colombie et le Pérou »

- ◆ À Santiago, un groupe de Mapuches chiliens manifestent devant le siège du gouvernement afin de remettre, sans succès, le drapeau de leur ethnie au président du pays.
- ◆ Aux États-Unis, le président George Bush procède à la traditionnelle proclamation du *Columbus Day*. [☞ Royal vs Sale]
- ◆ À Montréal, en défilant devant plusieurs ambassades et consulats, quelques centaines de personnes s'affrontent par slogans interposés qui vantent ou dénigrent Christophe Colomb.
- ◆ Environ deux mille Chicanos marchent sur la frontière Tijuana-San Diego pour commémorer « 500 años de resistencia de nuestra raza »¹³⁴ et pour demander la disparition des *Border Patrols*. [☞ Logo fo America]
- ◆ À Chicago, des opposants aux célébrations jettent de la peinture rouge dans la rivière Chicago. [☞ Zócalo]
- ◆ Au Panama, des délégués de groupes autochtones manifestent devant l'ambassade de l'Espagne, tandis que le gouvernement assure que le pays se couvrira de festivités pour commémorer cette date.
- ◆ Le traditionnel défilé new-yorkais du *Columbus Day* a lieu dans 5th Avenue, avec la participation de Sophia Loren et Luciano Pavarotti, et attire environ 50 000 personnes.
- ◆ Le mouvement autochtone péruvien Tawantinsuyu demande à l'Espagne le paiement de 650 millions de dollars en réparation civile pour avoir perpétré, selon lui, le plus grand génocide jamais vu de l'histoire universelle.

¹³⁴ Trad. : « 500 ans de résistance de notre race »

- ◆ Dans la ville de Columbus (Ohio), non loin des lieux de l'exposition florale *Ameriflora 92*, se déroule une messe organisée en mémoire des victimes de l'arrivée des Européens en Amérique.
- ◆ À Buenos Aires, le président Carlos Menem assiste à un défilé militaire et à une cérémonie devant le Monument aux Espagnols. Les représentants des groupes autochtones du pays ont quant à eux proclamé ce 12 octobre « jour de deuil » pour dénoncer le massacre de dizaines de millions d'Autochtones du continent. De plus, douze représentants de ces groupes ont terminé, en cette date symbolique, une grève de la faim de cinq jours visant l'obtention de réparations historiques.

Lors de ces manifestations, il arrive souvent que soit établie une filiation directe entre des faits survenus à 500 ans d'écart ou que des personnages d'époques différentes et qui ne sont pas factuellement (ou historiquement) associés à la date du 12 octobre 1492 interviennent dans les performances. C'est le cas, par exemple, du personnage de Diego de Mazariegos, qui est arrivé en Nouvelle-Espagne bien après Colomb et dont la statue sera déboulonnée en ce 12 octobre 1992. [☞ Zócalo] En procédant notamment à une (con)fusion du passé et du présent, ces multiples manifestations actualisent, en les performant publiquement, de nouvelles relations de sens (virtuellement déjà existantes). L'axe ou la séquence de base « sujet-découvreur – acte de découvrir – objet-découvert » est ainsi interprété à partir de plusieurs pôles. Dans l'événement du 500^e, la multiplicité des acteurs incarnant les personnages en transforme les rôles en mettant à profit la flexibilité qu'offre le scénario original, alors explicité et expliqué publiquement par les commémorations.

À propos de cette flexibilité assurant la reconduction du scénario dans de multiples variations, même les initiatives paraissant hors de propos ou simple prétexte à faire de l'argent révèlent une perspective sur l'Amérique et son histoire et participent aussi de la (trans)formation et de la communication du sens de l'Amérique. Rien n'est inoffensif, pourrions-nous dire, dans l'événement du 500^e.

- ◆ Par exemple, un Club Med mexicain offre aussi de revivre, le 12 octobre, la découverte comme une aventure. « Club Med Colón y América. Occurre el 12 de octubre en el Club Med. La tierra prometida... fiesta de la Hispanidad... Vuelva a vivir la aventura »¹³⁵ (publicité dans *El Universal*, 4/10/92). On suppose qu'il s'agit de revivre l'aventure de Colomb et non pas celle de l'Indien.
- ◆ Un jeu de société commémoratif est mis en marché aux États-Unis. Le nom du jeu est « Columbus. A Game of Exploration, Conquest and Trade ». On peut y jouer le rôle de Colomb et ainsi explorer, conquérir et faire des affaires en Amérique.
- ◆ Dans une publicité qui paraît dans les journaux mexicains, le roi espagnol Juan Carlos admire une voiture Volkswagen. « Tiene 50 años pero representa 500. Un auto que nació en Europa y que, 50 años después, regresa más mexicano que nunca para celebrar el cumpleaños 500 del encuentro más importante de la historia »¹³⁶ (*El Universal*, 12/10/92, p. 15). La main du roi caressant le capot de la voiture nous rappelle l'intervention bienfaisante de l'Espagne dans ses ex-colonies, et Volkswagen nous rappelle qu'il y a 500 ans le commerce a tissé des liens dorénavant inextricables entre l'Europe et l'Amérique.

Le médiatique dans l'événement du 500^e

Les médias, surtout d'information, prennent part à leur façon à l'événement du 500^e, même si ce dernier n'est toutefois pas un des « plus grands événements médiatiques de cette fin de siècle », comme le prédisait la série documentaire *Amériques 500* (voir le chapitre 1). Les médias n'en produisent pas moins des « récits » (ou des narrations) du 500^e, selon la forme et les intérêts prescrits par le journal, le film, le dossier dans un hebdomadaire, la chaîne de télévision, le bulletin de nouvelles, etc. Ils articulent ainsi, par

¹³⁵ Trad. : « Club Med Colomb et l'Amérique. Le 12 octobre au Club Med. La terre promise... fête de l'hispanité... Venez revivre l'aventure »

¹³⁶ Trad. : « Elle a 50 ans mais en représente 500. Une voiture née en Europe qui, 50 ans plus tard, redevient plus mexicaine que jamais pour célébrer le 500^e anniversaire de la plus importante rencontre de l'histoire »

le texte et les images, un ensemble éclaté de faits s'étant produits en simultanément un peu partout sur le continent. Bien entendu, tout ce qui s'est passé ne s'y retrouve pas et tout ne s'est pas déroulé exactement de la façon dont le *racontent* les médias. Étant donné sa complexité, son hétérogénéité, son ouverture du réel au-delà de l'actuel (voir le chapitre 2), il est difficile de synthétiser l'événement dans un récit ayant un début et une fin.

Les récits médiatiques mettent l'accent sur l'existence d'un conflit (notamment par souci d'avoir une histoire « vendable » avec un effet spectaculaire), puis ils se fondent sur l'importance d'exposer les deux côtés de la médaille de ce conflit (par souci d'objectivité), c'est-à-dire les « pro » et les « anti » 500^e.



Figure 13. Ce montage photo de *La Jornada* (13/10/92, p. 37) identifie clairement un groupe d'« anti »-500^e participant à une protestation contre la répression des peuples autochtones, et un groupe de « pro »-500^e participant au défilé du *Columbus Day* à New York et mettant en vedette l'actrice italienne Sophia Loren.

Malgré le nom officiel de « Rencontre de deux mondes » décrété pour les commémorations, les journaux utilisent beaucoup plus fréquemment celui de « Découverte de l'Amérique » ou simplement de « Cinquième centenaire », mettant ainsi l'accent sur quelque chose qui est massivement rejeté. La section internationale du *El Universal*

mexicain s'ouvre le 11 octobre avec le titre « Repudio en AL a los festejos del V Centenario »¹³⁷, accompagné d'une photo qui montre un militaire faisant la garde devant la statue de Colomb à La Paz, en Bolivie. Le lendemain, jour des commémorations, le même journal titre : « Refuerzan medidas de seguridad en casi toda AL. Temen disturbios por los actos del V Centenario del Descubrimiento de América »¹³⁸. En plus de suggérer une dimension conflictuelle et spectaculaire (en construisant un récit sur le déploiement des forces de sécurité en vue des protestations anticipées), de telles manchettes contribuent à faire de la « découverte » – ce qu'elle signifie et ce qu'elle implique – un des enjeux du 500^e. Les médias peuvent ainsi donner une plus grande ampleur aux contestations qu'aux célébrations (souvent moins spectaculaires) ou participer d'une perception dichotomique de l'événement en créant deux camps homogènes schématisés en « bons » et « méchants » ; ceux-ci étant identifiés selon la tendance du journal ou de la chaîne de télé, par exemple (voir figure 14).



Figure 14. Caricature parue dans *La Jornada* (12/10/92, p. 5) et illustrant un conquistador espagnol qui ressemble à un pirate et qui, après avoir dépossédé de tous ses biens un Indien, demande à ce dernier : pourquoi ce refus total de fêter que nous t'ayons « découvert » ?

¹³⁷ Trad. : « Rejet en Amérique latine des festivités du cinquième centenaire »

¹³⁸ Trad. : « Renforcement des mesures de sécurité dans presque toute l'Amérique latine. On craint des désordres lors des actes de commémoration de la découverte de l'Amérique »

À cet égard, la schématisation des récits médiatiques n'apparaît pas qu'après coup aux lecteurs ou aux (télé)spectateurs. Elle est parfois anticipée et utilisée par les acteurs de l'événement eux-mêmes. En n'étant ni neutres ni extérieurs à ce qui se produit, les médias sont donc aussi des *moyens* et des scènes utilisés dans les performances de l'Amérique lors de l'événement du 500^e. [☞ Zócalo]

Malgré une certaine uniformité pouvant provenir de l'information produite et transmise par les grandes agences de presse internationales, on ne peut pas parler d'un seul récit médiatique du 500^e à l'échelle continentale. À ce propos, Éric Maigret explique :

« Même s'ils sont créateurs d'effets mimétiques et traversés de tendances plus ou moins lourdes parce qu'ils sont en charge des grands enjeux de représentation, donc enjoins de reproduire des idéologies dominantes, y compris dans leurs formes, même si l'adéquation supposée à des attentes de publics majoritaires et si des facilités organisationnelles dictent leurs choix (ne pas déplaire signifiant souvent répéter des formules établies), les médias n'ont pas d'autres choix que de suivre au moins de loin la diversité sociale et les attentes expressives contradictoires des publics. » (Maigret, 2005, p. 136)

De fait, la diversité des manifestations et les attentes envers le 500^e étant tellement grandes, sa couverture médiatique n'a pu que s'en trouver fragmentaire et fragmentée, malgré certaines actualités récurrentes ou d'une plus grande visibilité, comme la sortie du film *1492, The Conquest of Paradise* [☞ Spectres]. Cette sortie très médiatisée soulève le fait que le média « argent » participe aussi de l'événement du 500^e. À ce sujet, Summerhill et Williams rapportent que peu de commanditaires se sont bousculés aux portillons des commémorations du 500^e, certains s'étant même désistés à la dernière minute :

« If we could not say those three famous words – « Columbus Discovered America » – then where was the message that could be packed into a TV sound bite or a logo or a tag line or the grabber sentence of a press release? If we didn't know exactly where Columbus landed, where could we send the cameras and dignitaries on October 12? » (2000, p. 28)

Si conflit il y a, les parties en cause peuvent par ailleurs devoir s'affronter à « armes inégales ». Dans sa recension critique de quelques activités organisées pour le 500^e, Philip Burnham soulève quant à lui le rôle de l'argent dans la visibilité ou l'invisibilité de certains dans les commémorations :

We all know that money talks. The question is, who will decide what ventures are granted « public » right-of-way and how will people who have been traditionally denied access to that medium gain a genuine voice? Who, in short, will be called on to give testimony? Even if we don't know where he's buried, Saint Columbus may have to turn over in his grave a few times before the quincennial becomes a real forum for debate. (Burnham, 1992, p. 130)

Outre le domaine de l'information, les médias grand public offrent des récits souvent schématisés et quelques fois stéréotypés de l'histoire de l'Amérique. Cependant, de par les intérêts particuliers que poursuivent ces médias et les diverses contraintes auxquelles ils sont soumis, il est possible d'y déceler, là aussi, autant la nature multiperspective que le caractère « perspecticide » du scénario original de l'Amérique. À titre d'exemple, la série documentaire *The Buried Mirror*, écrite et narrée par Carlos Fuentes, écrivain mexicain internationalement reconnu, vise, selon les dires du réalisateur, des producteurs et de Fuentes lui-même, à montrer le changement et la continuité ayant marqué l'histoire de l'Amérique latine. Elle vise aussi à présenter cette histoire à travers la perception qu'ont d'eux-mêmes les Latino-américains pour ainsi offrir une diversité de points de vue. Cela dit, de par le sous-titre de la production, *Reflections on Spain and the New World*, et les sources de financement de cette série¹³⁹, il semble que les Latino-américains ne puissent faire l'économie d'une origine espagnole de leur identité qui, de fait, occupe une place non négligeable dans la série.

¹³⁹ Sur un budget total de 4,6 millions, la contribution financière de commanditaires espagnols, notamment de la Sociedad Estatal Quinto Centenario, s'élève à 3 millions (Bowen, 1990, p. 15).

Pour souligner les commémorations, la populaire émission de télévision québécoise *Le match de la vie* diffuse quant à elle le film documentaire *La mémoire du vent*, qu'une chronique du journal *La Presse* décrit comme « une bouleversante perspective amérindienne sur les 500 ans de l'ère post-colombienne » (*La Presse*, 12/05/92, p. D8). Or, pour des besoins publicitaires, on n'en diffuse qu'une version écourtée dans laquelle n'est pas présentée la perspective colombiste du 500^e, mais seulement la perspective indigéniste basée sur la situation que vivent les Autochtones du Guatemala. La position adoptée dans le film pour interpréter la « découverte » est un récit de la résistance autochtone. En guise d'exergue du film, un paysan maya confie : « Pendant 500 ans, nous avons caché notre vrai visage afin de durer, de résister. Nous avons gardé le silence pour préserver notre mémoire. Maintenant, le temps est venu pour nous de reprendre la parole et le vent portera nos paroles. Comme nous l'ont dit nos parents, le vent ne disparaît jamais. Il se déplace et revient toujours » (*La Presse*, 12/05/92, p. D8). Même si la perspective indigéniste occupe une place de choix dans cette émission québécoise, aucun lien ou référence n'est fait avec la situation des Autochtones du Québec. Est-ce parce qu'on associe le 500^e seulement aux Autochtones du Sud colonisés par les Espagnols ou est-ce parce que, moins de deux ans après la Crise d'Oka, les Autochtones du Québec n'ont pas la faveur de l'opinion publique ?

L'espace médiatique déborde du cadre limité des médias dits de masse, de l'actualité et des reportages des journaux et bulletins de nouvelles. Les performances de l'Amérique se jouent aussi dans des revues spécialisées, des journaux étudiants ou des journaux de quartier, dans les tribunes téléphoniques, de toutes tendances, gauche et droite, libérale et conservatrice. Par exemple, dans un numéro du *New Internationalist Magazine* consacré au 500^e¹⁴⁰, le responsable du dossier, relevant la masse de productions culturelles

¹⁴⁰ Une revue coopérative de gauche qui « [...] exists to report on issues of world poverty and inequality, to focus attention on the unjust relationship between the powerful and the powerless worldwide [...] ». Voir la référence complète en bibliographie.

et médiatiques autour des commémorations, justifie le « dossier 500^e » de sa revue en affirmant : « [...] I've tried to give a prominent voice to alternative voices: indigenous people and Third World writers. That's one big reason why what you read here will be different. Consider this your introductory handbook to the next 500 years » (Ellewood, 1991, s. p.). Ainsi, la perspective adoptée par le *New Internationalist Magazine* pour interpréter le 500^e anniversaire de l'Amérique s'ajoute à de nombreuses autres, médiatiques ou non.

Le « drame social » de l'Amérique

En plus de la multiplicité des manifestations et des acteurs y participant, chaque organisme, officiel ou non, chaque média, chaque gouvernement, chaque groupe y va du nom (et de la perspective) qui lui convient le mieux pour participer à l'événement du 500^e :

- ◆ *Cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb*
 - ◆ *500^e de la Rencontre de deux mondes*
 - ◆ *500^e de résistance autochtone, noire et populaire*
 - ◆ *Cinquième centenaire de colonialisme*
 - ◆ *500^e de découverte et d'évangélisation de l'Amérique*
 - ◆ *Un jour de deuil pour l'Amérique*
 - ◆ *500^e anniversaire d'un rendez-vous manqué*
 - ◆ *Cinquième centenaire du choc de deux mondes*
 - ◆ *500^e anniversaire du génocide américain*
 - ◆ *500 ans de spoliation, de destruction et de discrimination*
- etc.

Autant par ce qu'on associe à la date et à la commémoration que par les façons de commémorer, les significations accordées à l'origine de l'Amérique et à ses 500 ans semblent alors pouvoir aller dans tous les sens. Les ramifications de sens sont ainsi

nombreuses. L'écart entre les positions est *dramatique*. L'événement du 500^e plonge l'Amérique dans un « drame social » ; cette zone de transparence dans l'opacité de l'institué, de la vie sociale « normale ».

Dans l'événement du 500^e, la crise est déclenchée par les initiatives qui ont visé à mettre en branle une performance (commémorative) à sens unique (avec, certes, quelques variantes mais qui adoptent toujours la même perspective) du scénario original de l'Amérique dans un contexte où l'univocité est intenable. En d'autres mots, le drame est provoqué par les initiatives visant à y renouveler explicitement, sous forme de continuité historique, la norme contenue dans le scénario original. Ce drame se traduit par l'absence d'entente et de compréhension réciproque sur ce qu'est la norme (je découvre/je suis découvert), sur ce que cette norme *fait* et ce qu'elle devrait *faire* dans l'Amérique de 1992. Plus précisément, il consiste en l'ouverture de la brèche présente depuis 500 ans dans la signification de la « découverte » (l'acte de découvrir) se trouvant au cœur du scénario original de l'Amérique. La nature du « drame social de l'Amérique lors de son cinquième centenaire » tient dans le fait qu'il n'y a pas de compréhension réciproque sur la signification de l'origine de l'Amérique, même s'il y a tentative, de part et d'autre, de prendre position dans un espace commun où tous se retrouvent et d'y faire entendre sa version des faits, de participer du sens multiple du *Tout* Amérique.

Plutôt que d'être *effectifs* comme toile de fond, le passé et l'origine de l'Amérique occupent alors l'avant-scène de l'expérience américaine en y étant exposés de manière non synthétisée, non linéaire, désarticulée, voire délégitimée. L'événement du 500^e projette ainsi le *Tout* Amérique dans un espace liminal où se (re)jouent, se déconstruisent et se reconstruisent son origine et son sens, ce qui implique du coup une signification de la « découverte » qui est ambiguë et équivoque. C'est là qu'un processus public de redressement se met en œuvre, consistant à performer des répliques distancées et critiques des situations et des éléments composant la crise. L'événement du 500^e met donc en scène et en action non pas une stricte re-présentation de l'histoire dominante de l'Amérique, mais

bien, au contraire, une suspension des rôles normatifs, une suspension de la normativité agissant, traçant les « contours » (ses limites, ses frontières temporelles et spatiales) et les « contenus » (ses identités, ses façons de voir, d'agir) d'une communauté américaine virtuelle en actualisation. Par la simultanéité et la multiplicité des performances, il rend impossible toute tentative de clore le sens de l'Amérique, que ce soit par une déclaration présidentielle, l'explosion d'une bombe ou le succès d'un film au *box-office*. Bref, lors de l'événement du 500^e, le scénario original de l'Amérique n'est pas perçu, ni vécu, ni interprété de la même façon par tous ceux qui y sont associés. Une chose est certaine, tous participent alors de la (trans)formation et de la communication du sens de l'Amérique en s'interrogeant sur ce que peut maintenant signifier cette « découverte ». Où est le « Nous », où est le « Eux » ? Où est le « Ici », où est le « Là » ?

Logo for America

De 1987 à 1992, l'œuvre *Logo for America*, de l'artiste Alfredo Jaar¹⁴¹, est présentée par intermittence sur le Spectacolor de Times Square, à New York. Elle y souligne à sa façon les commémorations du 500^e anniversaire de l'Amérique. *Logo for America* consiste en une animation de 45 secondes présentée tous les six minutes. La séquence débute avec une image pleine du territoire des États-Unis, se transformant ensuite en un simple tracé du territoire (figure 15). « This is not America » apparaît alors sur l'image en débordant ses contours (figure 16).



Figure 15. Logo for America. Séquence 1



Figure 16. Logo for America. Séquence 2

L'animation se poursuit avec l'apparition du drapeau bleu, blanc, rouge des États-Unis (figure 17). Les couleurs disparaissent graduellement pour laisser apparaître, entre les lignes et les étoiles décolorées, les mots « This is not America's flag » (figure 18).



Figure 17. Logo for America. Séquence 3



Figure 18. Logo for America. Séquence 4

¹⁴¹ Alfredo Jaar est un artiste en arts visuels né à Santiago, au Chili. Il a émigré aux États-Unis en 1981. Il vit surtout à New York. Pour plus d'information, voir : www.alfredojaar.net

Ensuite, « America » apparaît seul. La lettre « R », au centre du nom, se transforme lentement en une image pleine de tout le continent américain, surplombant alors l'inscription nominative (figure 19).

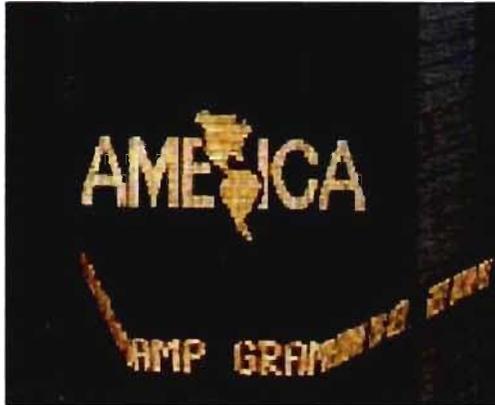


Figure 19. *Logo for America*. Séquence 5

Entourée d'écrans publicitaires et d'information, l'animation-installation de Jaar occupe temporairement un lieu destiné à la publicité, principalement commerciale, pour « publiciser » ou rendre public un autre type de message; d'où notamment le titre de l'œuvre¹⁴². Au moyen de cartes, de noms et de drapeaux, l'installation de Jaar crée un système de communication transmettant un message autre que ceux ordinairement transmis avec cet ensemble de signes et de symboles, c'est-à-dire un message d'identification et de délimitation spatiale d'un territoire politiquement défini. *Logo for America* déconstruit ce qui renvoie normalement à la signification univoque des cartes géopolitiques et des drapeaux nationaux. Nous pouvons dire, à l'instar de Walter Mignolo (1992), que l'œuvre montre, derrière la représentation spatiale (carte) et politique (drapeau) des États-Unis, la performance d'un pouvoir ordonnant l'espace. L'œuvre expose comment le *Tout Amérique*

¹⁴² Le terme « logo » renvoie à un symbole formé d'un ensemble de signes graphiques représentant une marque ou un organisme. Dans ce sens, *Logo for America* peut renvoyer à l'hégémonie commerciale des États-Unis associée à son drapeau national.

peut se trouver ailleurs qu'absorbé à l'intérieur de l'espace national états-unien et peut se déployer autrement. Bref, le message lancé par *Logo for America* est l'extension de la signification de l'Amérique plutôt que l'expansion des États-Unis d'Amérique.

L'espace publicitaire offert par le Spectacolor de Times Square devient un lieu de contestation d'une *vérité* de l'Amérique. D'une certaine façon, l'œuvre transporte le pouvoir et le savoir à propos de l'Amérique dans le domaine public. *Logo for America* performe l'impossibilité de renfermer l'ensemble du continent dans un territoire national, tout d'abord par le contenu de l'installation lui-même, puis par la place que l'œuvre occupe, à savoir un lieu de la ville de New York accessible à un large public, qui peut alors interroger et interpréter ce que l'œuvre met en *lumière*. De plus, Alfredo Jaar étant un Chilien d'origine, l'impossibilité de contenir la signification de l'Amérique dans une représentation nationale états-unienne se performe aussi dans l'énoncé de l'artiste lui-même, à savoir celui d'un *Américain* d'origine non-états-unienne qui occupe les *lieux* et y « prend la parole ».

L'œuvre étant présentée dans un espace public d'une ville, il est difficile d'identifier le public de *Logo for America*. Sous-entendue dans l'œuvre, la question est donc : à qui s'adresse le message ? À la masse des passants à Times Square ? Aux citoyens de la ville ? Aux touristes visitant New York ? Aux « États-Uniens-Américains » ? À un public venu spécialement pour contempler l'œuvre ? En fait, l'œuvre s'adresse probablement à tous ceux pour qui elle est visible, à un public en mouvement, indéfini en termes quantitatif et qualitatif, mais qui *existe* bel et bien en étant interpellé. [☞ Zócalo]

Contrairement à un drapeau national flottant en haut d'un édifice, l'œuvre d'Alfredo Jaar pose pour ce public la question explicite de la signification de l'Amérique, du terme « Amérique » lui-même, de sa « réalité » géopolitique, historique, cartographique et symbolique. Du même coup, elle suggère que l'identification et la délimitation de l'espace constituent en soi un enjeu de pouvoir. Elle fait de l'Amérique non pas un « lieu » exclusif mais un « espace » inclusif, pour reprendre les termes de Michel de Certeau ; un espace où

plusieurs histoires et significations peuvent se trouver en simultané. Pour ce faire, *Logo for America* s'installe dans le « lieu de l'autre », comme l'écrivait de Certeau ; en l'occurrence, dans les lieux institutionnalisés, les lieux officiels d'énonciation des « vérités » de l'Amérique et de son 500^e.

Le « lieu » des  tats-Unis se maintient par des stratégies impliquant une indication de stabilité (de Certeau 1990, p. 208) par laquelle « [...] le regard transforme les forces étrangères en objets qu'on peut observer et mesurer, contrôler donc et inclure dans sa vision » (de Certeau, 1990, p. 85-86)¹⁴³. Les stratégies établissent une distinction et une séparation entre un « Ici » et un « Là ». Or, en transformant symboliquement un lieu en espace, *Logo for America* déstabilise en quelque sorte l'ordre qui y est normalement performé.   la différence d'un lieu, l'espace est variable dans son contenu et sa forme car il est déterminé par le mouvement (des personnes, des significations) qui l'occupe et le traverse. En ce sens, Michel de Certeau explique :

« Il y a *espace* dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable du temps. L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelque sorte animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient. Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonstancient, le temporalisent et l'amènent à fonctionner en unité polyvalente de programmes conflictuels ou de proximités contractuelles. » (de Certeau, 1990, p. 208)

Le *Tout Amérique* est ainsi un « lieu pratiqué » qui devient, pour ceux qui l'occupent, un horizon d'action, de mouvement et de déplacements, et plus spécifiquement de tactiques qui n'ont « comme lieu que celui de l'autre » (de Certeau, 1990, p. 21) ou, plus précisément, qui profitent des circonstances du lieu sans obéir à ses lois et qui ne sont pas définies par lui (de Certeau, 1990, p.76).   travers *Logo for America*, il est possible de saisir comment le *Tout Amérique* est en fait constitué de « lieux » exclusifs et d'« espaces »

¹⁴³ Cette définition des stratégies n'est pas sans faire écho aux *Border Patrols*   la frontière des  tats-Unis et du Mexique et au projet d'érection d'une frontière physique permanente.

inclusifs donnant chacun cours à différentes façons d'agir, d'occuper ces lieux et ces espaces et à différentes façons de « voir » l'Amérique, de lui attribuer un sens. Pour reprendre l'idée de Madeline Akrich à propos des objets techniques, la performance de *Logo for America* permet de saisir l'Amérique dans un va-et-vient entre le monde inscrit dans l'objet et le monde décrit par ses déplacements, ainsi qu'entre le « designer's projected user and the real user » (1992, p. 209).

Amérique en performance : espace hétérogène de relations

Participant de l'événement du 500^e, *Logo for America* nous entraîne dans une réflexion spatiale de l'Amérique puisque, comme nous l'avons mentionné précédemment, c'est alors l'Amérique non seulement comme entité historique vieille de 500 ans qui nous interpelle, mais aussi l'Amérique comme espace de relations où l'environnement (social, juridico-territorial, culturel, politique) est effectif dans la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique. *Logo for America* permet d'apercevoir les contours mouvants du *Tout* Amérique tout en donnant des indications sur ce dont il est composé, notamment la place hégémonique des États-Unis. Nous pouvons dire qu'il *ouvre* le *Tout* Amérique, géographiquement et historiquement uni mais qui, au moment du 500^e, performe et exprime de façon inédite le multiple qui le compose. En fait, l'événement du 500^e *informe* sur ce qui est déjà constitutif du *Tout* Amérique, en même temps qu'il le *(dé)forme* par de nouvelles relations qui se manifestent alors et qui en deviennent tout autant constitutives. Il permet de considérer comme « réalités » constitutives et consubstantielles de l'Amérique autant les déterminations que l'indéterminé, autant la fixité que le mouvement. À cet égard, l'immigration, le mouvement des personnes, des identités, des frontières et des idées rend le Ici/Là et le Nous/Eux plus complexes et ramifiés qu'ils ne peuvent apparaître dans une vision du continent comme ensemble historiquement construit sur la base de la consolidation d'États-nations distincts.

L'événement du 500^e « découvre » ainsi l'enchevêtrement des diverses dimensions d'une Amérique multiple : l'Amérique états-unienne, l'Afro-Amérique, l'Amérique autochtone, l'Amérique des exclus, l'Amérique médiatique, l'Amérique économique, l'Amérique latine, l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud, etc., qui sont autant d'espaces et de niveaux d'expériences vécues, perçues et conçues par tous ceux faisant partie du *Tout* Amérique.

« The Americas, I had been taught to believe, are one – and I still believe it. Produced and organized through mutually constitutive scenarios, acts, transactions, migrations, and social systems, our hemisphere proves a contested and entangled space [...] The apparent discreetness of nation-states, national languages, and official religions barely hides the deep intermingling of peoples, languages and cultural practices. » (Taylor, 2003, p. 271)

Le *Tout* Amérique est en fait un *terrain* d'hybridité, pour reprendre une idée de Canclini (1995). L'hybridité n'est pas une identité (ou un logo) qu'on accole sur l'Amérique, mais elle constitue un ensemble de façons d'être et d'agir, de négociations des rapports de pouvoir, au sein d'une hétérogénéité et d'un mélange des pratiques, des appartenances, des mémoires, des références, etc., qui donne lieu à un processus jamais terminé d'émergence de nouveauté. [☞ Spectres]

Dans ce sens, le *Tout* Amérique ne peut être réduit qu'à des juxtapositions d'entités nationales ou à des dichotomies telles que centre/périphérie, officiel/non-officiel, dominants/dominés. D'ailleurs, comme le fait remarquer Diana Taylor, « Now the center and the periphery often occupy the same space, in concentric circles rather than a linear here-there » (Taylor, 2003, p. 233). L'événement du 500^e « découvre » en fait l'hétérogénéité de l'espace continental normalement « recouverte » par des représentations de lieux distincts et bien délimités par différentes frontières, qui organisent et contrôlent la communication entre ces lieux, entre un « Ici » et un « Là ».

Dans cet espace hétérogène multidimensionnel circulent les visions et interprétations de l'Amérique, notamment à travers un ensemble de messages lancés à propos des identités, des revendications territoriales, des frontières, des langues, des projets d'intégration, etc., qui *informent* et transforment le sens de l'Amérique.

« L'hétérogénéité des expressions culturelles présentes, saisies parfois dans la simple cacophonie de leurs manifestations, en particulier au sein des grandes villes agissant comme condensateurs de ces tendances, peut aussi être comprise comme indice de la direction des transformations qui mènent les cultures nationales hors de leurs cadres de références usuels ou traditionnels. » (Côté et Nielsen, 2002, p. 28-29)

Les grandes villes américaines sont en effet une bonne illustration de l'hétérogénéité culturelle de l'espace continental :

Los Angeles se volvió la tercera ciudad mexicana, Miami la segunda concentración de cubanos, Buenos Aires la tercera urbe boliviana. ¿Cómo pensar una nación que en gran medida está en otra parte ? ¿Cómo se forma el imaginario de una ciudad o de un país cuando un alto número de quienes lo habitan no son de aquí, cuando los libros, las películas y los programas de televisión que nos nombran se producen desde observatorios lejanos ?¹⁴⁴ (Canclini, 1999, p. 52)

Il est vrai que l'hétérogénéité et le mélange des expressions culturelles peuvent indiquer comment et vers quoi se transforment les cultures dites nationales du continent, mais surtout ils rendent explicites les relations constituant le *Tout* Amérique, au-delà des entités discrètes qui le composent.

¹⁴⁴ Trad. : « Los Angeles est devenue la troisième ville mexicaine, Miami, la deuxième agglomération de Cubains, Buenos Aires, la troisième région urbaine bolivienne. Comment penser une nation dont une grande partie est rendue ailleurs ? Comment se forme l'imaginaire d'une ville ou d'un pays lorsqu'un grand nombre de ceux qui l'habitent proviennent d'ailleurs et que les livres, les films et les émissions de télévision qui parlent de nous sont produits loin d'ici ?

Performativité d'une communauté américaine virtuelle

Avec l'anniversaire des 500 ans de l'Amérique, contrairement à l'anniversaire de la fondation d'une ville ou d'un pays, il n'y a pas à proprement parler *une* communauté préalablement déterminée et sous-jacente aux commémorations. C'est pourquoi l'événement du 500^e met en scène une communauté américaine virtuelle dont l'origine est à la fois admise et contestée, à la fois fictionnelle et effective, et qui s'actualise alors à travers la performance de son « drame social ». Ainsi, si communauté il y a, elle a pris forme et s'est développée à partir et autour d'une origine problématique. Nous parlons donc d'une communauté américaine virtuelle parce que l'Amérique n'est pas une communauté dans le sens généralement admis « [...] [d']un groupe qui constitue un champ de communication et d'interaction relativement défini, possédant des formes et des valeurs culturelles communes et se reconnaissant une identité propre qui peut se fonder sur des caractères biologiques, historiques ou culturels, et s'exprime généralement par l'existence d'un nom et de traditions spécifiques » (Molino, dans Grégoire, 1991, p. 186).

Cette définition postule une réalité communautaire ontologiquement préexistante dont on ne considère pas nécessaire d'identifier l'origine, ni la source de la mise en commun des valeurs, des pratiques, etc. Suivant cette définition, il faudrait admettre une racine commune déterminant et expliquant le sens du développement de l'Amérique depuis 500 ans. Or l'origine commune (se trouvant dans la « découverte » de l'Amérique), de par la brèche qu'elle contient, de par l'équivoque qu'elle comporte, est justement le problème situé au cœur de l'événement du 500^e. D'ailleurs, les multiples performances qui ont cours dans l'événement *disent* d'une certaine façon l'impossibilité d'organiser une « communauté américaine » autour d'une signification univoque, accompagnée d'une identité collective qui serait l'*identité américaine*. Toujours en suivant cette définition, qui y serait inclus ou en serait exclu ? Qui serait considéré comme devant en faire partie, et de quelle façon ?

Les commémorations officielles du 500^e présupposent une telle communauté. Or, avec l'événement du 500^e, la question ne peut cependant pas être éludée : de quelle communauté américaine le *Tout* Amérique est-il porteur ? Tout dépend bien sûr de ce qu'on entend par « communauté ». Comment donc, à la lumière de l'événement du 500^e, de l'hétérogénéité et du multiple, appréhender cette communauté américaine virtuelle ? Il est clair qu'une communauté américaine posée dans les termes d'une équivalence à une identité collective s'avère problématique. À ce titre, comme l'expliquent Morley et Robins,

« The cohesion of collective identity must be sustained *through time*, through a collective memory, through lived and shared traditions, through the sense of a common past and heritage. It must also be maintained *across space*, through a complex mapping of territories and frontiers, principles of inclusion and exclusion that define "us" against "them". (Morley et Robins, 1995, p. 72)

Les commémorations officielles du 500^e présupposent et performant effectivement cette identité par le biais d'une continuité et d'une cohésion d'un *Tout* Amérique unifié par 500 ans d'histoire et maintenu spatialement (par la fixation de la relation Nous/Eux et Ici/Là, par exemple les États-Unis/les Autres du continent, les descendants d'Européens/ les Autochtones, etc.). Or, comme le posent Morley et Robins, la cohérence et la continuité soutenues au croisement du spatial et du temporel peuvent entrer en crise, et c'est exactement dans cette intersection spatio-temporelle que se produit le « drame social » dans l'événement du 500^e. Dans ce cas, « The question is how we manage this crisis: whether it will be regressively through the reassertion of "traditional" identities and allegiances, or whether it will be possible to imagine new forms of cohesion and collectivity » (Morley et Robins, 1995, p. 72). Dans l'événement du 500^e, ces deux voies sont envisagées pour la résorption de la crise. Cependant, afin de ne pas plonger dans les conclusions habituelles selon lesquelles toute crise du « vivre-ensemble » de l'époque contemporaine mène soit à la fragmentation et la discontinuité irrémédiable, soit à la fermeture et à l'intégrisme identitaire, il est essentiel dans le cas de l'Amérique d'éviter (ou de cesser) de faire

l'équation : un territoire = une communauté = une identité collective. Le *Tout* Amérique dépasse la somme de ses parties.

Il est vrai que l'événement du 500^e offre, comme potentielles résolutions de la crise du sens de l'Amérique, autant des mouvements de repli (par exemple, national ou ethnique) que des projections dans des formes de cohésion ou de « vivre-ensemble » renouvelées ou inédites¹⁴⁵. Cela dit, la simultanéité et la multiplicité des performances dans l'événement nous obligent à cesser de tenter de fixer à l'Amérique une identité en suivant la logique d'une identité individuelle « gonflée en identité collective » (Ouellet, 2002, p. 8). Selon Pierre Ouellet, les sociétés contemporaines, ayant atteint un seuil dans la « gouvernance du multiple » à travers l'imagination politique, font place à de nouvelles formes de communauté dans le « partage sensible d'expérience esthétique ». Une œuvre comme *Logo for America* participant de l'événement du 500^e nous fait dire que les paradigmes esthétiques et politiques ne sont probablement pas substituables l'un à l'autre, comme semble le suggérer Ouellet, pour comprendre la communauté et réfléchir sur elle, en particulier sur cette communauté américaine virtuelle. Une « Amérique esthétique », si nous pouvons ainsi nous exprimer, ne supprimera ni ne sublimera une « Amérique politique », une « Amérique ethnique », une Amérique traversée de frontières. Elle est par contre, elle aussi, un niveau d'expérience participant du *Tout* multiple.

Pierre Ouellet pose comme fondamentale la dimension communicationnelle dans sa définition d'une communauté : « Les communautés ont donc à voir avec la manière dont les paroles et les images se relaient, se disséminent et se partagent dans l'ensemble d'un tissu social, dont la chaîne et la trame sont tout entières constituées d'énonciations relayées, plus ou moins partagées » (2002, p. 10). La communication au cœur de cette communauté américaine virtuelle n'est effectivement pas synonyme d'homogénéité, de transparence des

¹⁴⁵ Par exemple, comme nous le verrons sous peu, les regroupements autochtones continentaux offrent à la fois des formes communautaires renouvelées et des solutions de repli ethnique à leurs problèmes, notamment par la voie de l'autodétermination territoriale et politique.

significations, d'univocité. Ces énonciations relayées mais plus ou moins partagées constituent ainsi ces forces contradictoires, s'appuyant sur des interprétations équivoques de l'origine de l'Amérique, qui « traversent » un *tout* à la fois unifié et multiple et qui lui donnent un sens.

Les performances d'une communauté américaine virtuelle dans l'événement du 500^e nous font voir, dans la projection d'un horizon plus vaste, les formes de vivre-ensemble déjà existantes sur le continent. Ainsi envisagée, cette communauté américaine peut renvoyer à la communauté imaginaire et imaginée (Anderson, 1996) souvent posée au cœur d'une pensée de l'américanité (voir le chapitre 1), comme *toile de fond* dans la formation des identités (y compris nationales) à l'échelle de l'Amérique. Par contre, il faut insister ici, cette communauté américaine virtuelle est bien réelle. Elle se réalise dans sa performativité continue, ainsi que la présente à sa façon l'œuvre *Logo for America*. L'absence (quasi totale) du concept d'*americanity* ou son manque de signification dans les *American Studies* (voir le chapitre 1) sont aussi liés à cette *toile de fond* continentale absorbée par le projet national et impérial de la société états-unienne. En effet, à l'intérieur de l'espace national états-unien, le pouvoir performatif d'un ancrage national pour le destin, pour la projection dans le temps et dans l'espace des États-Unis d'Amérique, oblitère tout autre actualisation d'une communauté américaine continentale. Cependant, l'événement du 500^e remet à l'avant-plan le *Tout* Amérique en faisant se « rencontrer » et en mettant en relation les diverses configurations du Ici/Là et du Nous/Eux fragmentées, surtout depuis le XIX^e siècle, par les entités nationales, dont la nation états-unienne, comme l'illustre bien la performance de *Logo for America*.

Une perspective continentale. Les Marches de résistance autochtone, noire et populaire

La performativité d'une communauté américaine virtuelle offre en fait une perspective continentale non seulement comme horizon d'imagination mais aussi comme

horizon d'action. De plus, une perspective continentale ne s'offre pas tant à partir de lieux exclusifs qu'au cœur du mouvement et de la mise en relation d'éléments, passés et présents, de l'expérience américaine, même disjoints ou apparaissant tels. Dans le même sens, « A hemispheric perspective stretches the spatial and temporal framework to recognize the interconnectedness of seemingly separate geographical and political areas and the degree to which our past continues to haunt our present » (Taylor, 2003, p. 277).

Rappelons que les activités des commémorations du 500^e, autant celles célébrant que protestant, même si elles mettent en scène l'Amérique, sont généralement d'ordre local ou national mais rarement continentale, en matière d'organisation, de participation et d'espace d'expression. Une des rares exceptions est le cas des Marches continentales de résistance autochtone, noire et populaire. Ces Marches participent de façon particulière de l'explicitation du *Tout Amérique* comme perspective continentale, c'est-à-dire à la fois comme vision et façon de considérer et comme espace d'expérience.

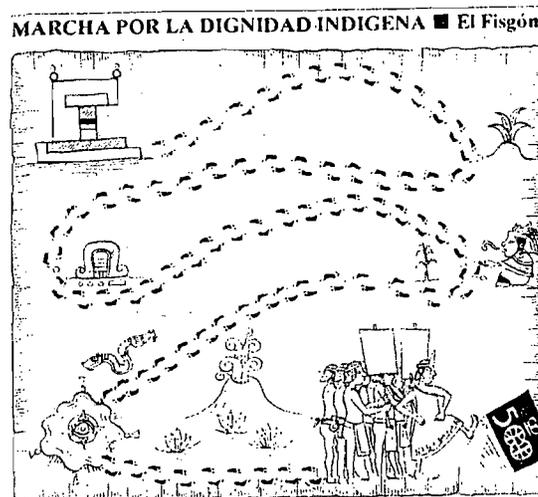


Figure 20

Caricatures parues dans *La Jornada* (10/10/92). La première est celle d'un idéo-pictogramme aztèque, où les traces de pas éjectent le logo espagnol officiel des commémorations du 500^e. La seconde est celle de traces de pas de la Marche de la dignité autochtone qui font couler la caravelle des découvreurs.

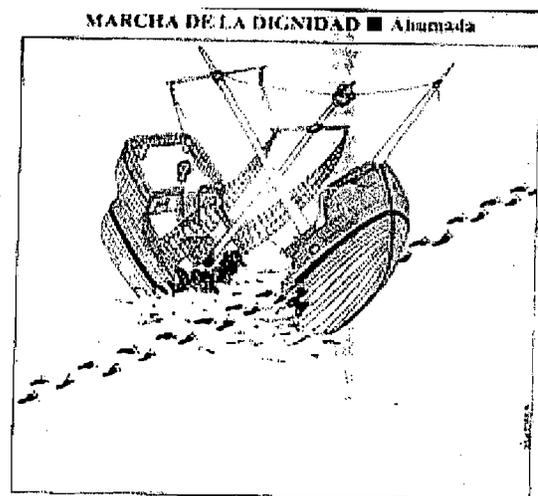


Figure 21

Le mouvement continental de résistance autochtone, noire et populaire a pris naissance au fil de rencontres et de sommets dont le but était de mettre en branle des moyens pour contrer les festivités du 500^e, mais aussi d'élaborer un projet politique commun à partir des thèmes des droits humains, de la réforme agraire, du néocolonialisme et de l'autodétermination. [☞Now] Plusieurs rencontres internationales d'Autochtones ont eu lieu bien avant l'époque des commémorations. Le 500^e s'est cependant révélé être une façon de canaliser et de regrouper les problèmes et les revendications des Autochtones de toute l'Amérique, notamment au sein de la Campagne 500 ans de résistance. Selon Rigoberta Menchú, une participante vedette de ce mouvement continental [☞Spectres], « les problèmes de chaque ethnie sont différents, mais nous devons rechercher notre propre système et lutter ensemble contre la répression » (*La Presse*, 11/10/ 91, p. A2).

En 1989, à Santa Fé de Bogotá (Colombie) se met en branle la Campagne continentale 500 ans de résistance autochtone et populaire. « La celebración del mal llamado “Encuentro de dos mundos” ha dejado de ser un asunto que atañe a las burocracias, intelectuales y académicos, y ha pasado a ser, de un tiempo a la fecha, objeto de discusión de los pueblos indios »¹⁴⁶ (Cifuentes, 1996, p. 120). Bien qu'elle soit l'initiative de groupes autochtones, la Campagne s'organise dès lors comme celle de tous les opprimés du continent, réunissant ainsi une grande diversité sociale et culturelle autour du rejet des célébrations du 500^e. À ce titre, des organisations et des mouvements afro-américains se joignent à l'initiative en suivant la devise « Unité dans la diversité ». Une déclaration est produite lors de la première rencontre continentale de la Campagne, tenue à Quito en 1990, où il est notamment résolu de créer un réseau de communication à partir des différentes propositions d'activités de protestation contre le 500^e¹⁴⁷. On y déclare de plus :

¹⁴⁶ Trad. : « La célébration de la mal nommée “ Rencontre des deux mondes ” a cessé d'être une question qui ne concerne que les fonctionnaires, les intellectuels et les universitaires. Elle est devenue, pour un temps, un objet de discussions pour les peuples indigènes »

¹⁴⁷ Pas moins de huit commissions de travail sont créées, dont celle des femmes autochtones et celle de l'autodétermination.

The achievement of this objective [d'autodétermination] is a principal task for Indian Peoples however, through our struggles we have learned that our problems are not different, in many respects, from those of other popular sectors. We are convinced that we must march alongside the peasants, the workers, the marginalized sectors, together with intellectuals committed to our cause, in order to destroy the dominant system of oppression and construct a new society, pluralistic, democratic and humane, in which peace is guaranteed. (Déclaration de Quito, 1990)

Dans la déclaration de Xelajú, produite à l'issue de la deuxième rencontre, tenue à Quetzaltenango au Guatemala en 1991, la persistance des délégués afro-américains (principalement de l'Uruguay et du Brésil), quoique peu nombreux, a débouché sur une modification officielle du nom et du slogan de la campagne, par l'ajout du mot « noire » à la résistance autochtone et populaire. À cet égard, lors d'une consultation continentale à Rio de Janeiro portant sur le racisme en Amérique, Jean Sinbad, directrice des questions d'économie, de faim et de justice environnementale au National Council of Churches des États-Unis, encourage la rencontre et l'unité des Autochtones et des Noirs américains puisqu'ils ont en commun, selon elle, d'avoir été exploités pour assurer le développement et la prospérité de l'Amérique :

The uniting of Blacks and indigenous peoples should not be an impossible dream. We are bonded together by the fact that this land in the Americas has been soaked by the blood of both of our ancestors, watered by their tears and made productive by the sweat of their brows. (Sinbad, 1992, p. 143)

Dans le cadre de ces rassemblements continentaux s'organisent, pour 1992, plusieurs Marches de 500 ans de résistance, dont celle qui couvre tout le continent et qui arrive le 12 octobre dans la ville de México [Zócalo]. La ramification nord part de Tok en Alaska le 2 mai 1992, tandis que la ramification sud traverse pas moins de huit pays d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud. Les Marches font *apparaître* l'espace continental comme un *tout* en relation, où les relations sont celles de la résistance et des problèmes passés, présents et à venir. Plus encore, la perspective continentale intervient alors dans la façon qu'ont ces groupes de marcheurs d'envisager leur situation, leurs problèmes, etc. Ainsi en

va-t-il aussi de la marche de 2000 Chicanos effectuée sur la frontière Tijuana-San Diego. [☞Now] En fait, l'espace continental, avec ses lieux délimités par de nombreuses frontières, est déterminant dans la façon de performer le scénario, en même temps que les performances interviennent dans la formation de cet espace. Au même titre que *Logo for America* déjoue les stratégies d'un « lieu » et de ses représentations figées dans les cartes et les drapeaux, les marcheurs déjouent un rôle prédéterminé par des lieux fixes (par exemple, le Brésilien noir et exclu pouvant aussi performer, dans le cadre des Marches, le personnage de l'Afro-Américain résistant). [☞Parade] Plusieurs configurations de la relation Nous/Eux et Ici/Là du scénario émergent alors de ces marches.

Les Marches, en tant que tactique, profitent des circonstances, comme celles d'une commémoration, pour en faire des « occasions » (de Certeau, 1990, p. 21). Elles braconnent les intentions du 500^e, qui, de la « découverte », devient celui de l'exploitation, de la destruction, du racisme, etc. De plus, elles brouillent les repères spatiaux du *Tout Amérique* en traversant les frontières, elles en (re)dessinent les contours et les contenus. Elles performant aussi de façon particulière la relation Nous/Eux, notamment en rompant la polarisation Blancs/Autochtones par l'élargissement de leur « cause » à une résistance non seulement autochtone mais aussi noire et populaire (ce qui peut inclure pas mal de monde).

Dans une perspective continentale, les visions de l'Amérique et les messages qui les relaient sont multidirectionnels. « The trajectories continue their discontinuous, disjointed routes of encounters and disencounters. These tangled interactions make visible the many points of contact that have become constitutive of the Americas » (Taylor, 2003, p. 273). De plus, le mouvement même de milliers de personnes, l'occupation mouvante de l'espace physique des routes (comme moyens de communication) rendent visibles des réseaux qui, en dehors de lieux propres, sont aussi constitutifs de l'Amérique. Les routes deviennent des « lieux pratiqués » par les Marches continentales, qui performant une Amérique non seulement constituée d'États-nations mais également de groupes mobiles et mobilisés d'*Américains* (Autochtones, Chicanos, Afro-Américains, exploités, etc.).

Cela dit, les revendications des marcheurs ne s'adressent pas nécessairement à des autorités continentales (par exemple, l'OÉA) et ne se règlent que rarement en dehors des cadres législatifs et politiques nationaux. Il n'empêche que la relation entre des problèmes, des situations particulières et des individus provenant de partout sur le continent font surgir une « expérience commune » qui n'est pas sans faire écho aux virtualités d'une Amérique unie ; parmi celles-ci, une Amérique économiquement unie qui est, au moment du 500^e, sur la voie de l'actualisation (à travers des projets tels l'ALÉNA et la ZLÉA)¹⁴⁸. À propos de ces projets, « [...] la caractéristique frappante est qu'ils demeurent tous des “ traités ”, impliquant donc toujours des communautés nationales, sans qu'un horizon de “ communauté continentale ” soit réellement envisagé dans leur contenu » (Côté et Nielsen, 2002, p. 36). En fait, ils sont plutôt un « lieu » technocratique juxtaposé aux entités nationales du continent où circulent les capitaux et les marchandises. Il n'empêche que les enjeux (économiques, environnementaux, culturels, etc.) que de tels projets soulèvent s'inscrivent quant à eux dans une perspective continentale.



Figure 22. L'ALÉNA (TLC en espagnol) signifie ici la mort par une soumission aux intérêts commerciaux des États-Unis.

À l'époque des commémorations du 500^e commençaient déjà à circuler différentes interprétations et visions de ce que pourrait être une Amérique économiquement intégrée, plus particulièrement par l'ALÉNA (voir figure 22). Elles ont d'ailleurs été évoquées dans certaines manifestations.

¹⁴⁸ Le projet d'une Zone de libre-échange de l'Amérique sera abandonné lors du Sommet des Amériques tenu en 2005 à Mar del Plata, en Argentine.

Un espace public américain ?

Le cadre d'expérience national, en matière d'identification, d'appartenances, d'actions, ne disparaît pas au profit d'une perspective continentale telle que nous l'avons définie. Par contre, il est soumis aux nouvelles possibilités d'interprétation qu'offre l'espace continental au moment où il est posé comme un *tout* signifiant lors du 500^e. Dans l'événement du 500^e, où les tactiques comme celles des Marches ou de *Logo for America* « informent » le public sur des questions relatives à l'expérience américaine et sur les virtualités d'une communauté américaine, est-il possible d'envisager la présence d'un espace public américain ?

Bien entendu, l'événement du 500^e, de par sa nature, ne peut pas être entendu comme un projet politique en tant que tel, car l'événement n'a pas d'intention et il ne vise pas un sens donné à l'avance. De plus, il ne peut être entendu comme un espace public habermassien qui prend forme au cœur d'un État-nation déjà formé. Rappelons que le travail d'Habermas (1986) sur l'espace public n'est pas à proprement parler une réflexion sur la performativité de l'espace, mais plutôt une façon d'envisager l'organisation des pouvoirs de la société bourgeoise (principalement du XVIII^e) au sein d'un espace politiquement et historiquement déterminé, à savoir l'espace national moderne.

Un espace public américain pourrait être envisagé comme multiple et multidimensionnel, à l'instar de John Keane : « Although they typically have a networked, interconnected character, contemporary public spheres have a fractured quality which is not being overcome by some broader trend toward an integrated public sphere » (Keane, 1995, p. 8). En effet, dans un espace continental où tous n'occupent pas les mêmes *lieux*, ne circulent pas dans les mêmes trajectoires et n'ont pas tous la même perspective pour

envisager et agir au sein du *Tout Amérique*, et où existent des îlots de *lieux fermés*¹⁴⁹ [*Amérique en cage*], il ne peut être question d'un espace public de type national redéployé à une échelle continentale.

Les virtualités d'un espace public continental et sa dimension politique s'actualisent en partie dans l'événement du 500^e de l'Amérique, notamment par les relations mises au jour entre des conditions d'expérience (passées et présentes) et la mise en forme de projets continentaux d'intégration économique. Pour reprendre les termes de Côté et Nielsen, une éventuelle intégration économique de l'Amérique

[...] suscite des réactions dans la société civile continentale en émergence, et ce sont toutes ces formes d'expression qui donnent corps à un espace public où se manifestent des réflexions concernant le contenu idéologique, social, culturel et historique de ce que sont les Amériques aujourd'hui. (2002a, p. 9)

Si un espace public continental américain existe, son émergence est concomitante à l'actualisation parallèle et permanente d'une communauté américaine virtuelle dont l'événement du 500^e met au jour les multiples configurations.

¹⁴⁹ Fermés notamment par des positionnements de repli visant la sauvegarde identitaire ou culturelle ou par des régimes politiques nationaux autoritaires.

L'Amérique en cage

Performer l'*autre* de l'Amérique

La performance des artistes Coco Fusco et Guillermo Gómez-Peña¹⁵⁰, *Two Undiscovered Aborigines*, est réalisée durant l'année 1992 sur divers sites à travers le monde, dont la Plaza Columbus de Madrid, le Whitney Museum de New York, l'Australian Museum of Natural History, le Covent Garden de Londres, le Field Museum de Chicago et le centre culturel de la Fundación Banco Patricios de Buenos Aires. Ces endroits sont associés à des pays et des institutions ayant été impliqués dans des actes d'abus et d'extermination contre des peuples autochtones ou colonisés et où le public consiste principalement en des spectateurs « blancs » (Fusco, 1995). Cela dit, le choix des lieux ne sert pas, pour Fusco et Gómez-Peña, à une mise en accusation des colonisateurs de l'Amérique, mais plutôt à la formulation, par une performance artistique publique, d'un questionnement et d'un commentaire satirique sur le concept occidental de l'*autre primitif* et sur le fétichisme du corps exotique.



Figure 23. Pour une modique somme d'argent, les spectateurs peuvent se faire photographier avec le couple dans la cage.

¹⁵⁰ Coco Fusco est une artiste multidisciplinaire née à New York dans une famille d'origine cubaine. Elle est aussi professeure en arts visuels à l'Université Columbia. Pour plus de détails, voir www.thingnet.cocofusco. Guillermo Gómez-Peña est artiste multidisciplinaire, écrivain et activiste. Né à Mexico, il s'est installé aux États-Unis en 1978. Pour plus de détails, voir www.pochanostra.com.

Plus spécifiquement, leur but est de participer aux débats entourant le 500^e de l'Amérique en se plaçant entre les deux positions extrêmes qui s'affrontent alors, soit la position ultraconservatrice glorifiant l'héritage de Colomb, et la position ultra-indigéniste qui croit possible de renvoyer dans le Vieux Monde tout ce qui vient de l'Europe (Fusco, 1995). [R^o Royal vs Sale] La performance consiste à vivre pendant trois jours dans une cage, sous le regard du public, comme des aborigènes d'une île fictive du golfe du Mexique, Guatinau : « We lived in a 10' x 12' cage for three days during which we conducted our traditional aboriginal activities, such as watching TV, working on a laptop computer, lifting weights, sewing voodoo dolls, listening to bilingual rap music, and so on » (Fusco, dans Sawchuk, 1994, p. 114). Leur quotidien est alors transformé en un spectacle exotique pour celui qui l'observe.

En avant de la cage se trouvent un panneau didactique expliquant l'histoire des exhibitions de peuples non Occidentaux¹⁵¹ ainsi qu'une fausse entrée de l'encyclopédie Britanica accompagnée d'une fausse carte du golfe du Mexique avec leur île fictive. Une boîte y est aussi placée pour recevoir des dons en argent, en échange desquels la femme danse sur de la musique rap, l'homme raconte des histoires amérindiennes authentiques (dans une langue insensée) ou les deux posent pour des photos polaroids. Pour 5 \$, le mâle peut aussi montrer son sexe (il l'exhibe en cachant son pénis entre ses jambes). De plus, ils ne parlent pas l'anglais et ont besoin d'un « gardien de zoo » pour les traduire, les nourrir et les amener aux toilettes¹⁵².

¹⁵¹ On peut notamment y lire que l'exhibition de l'autre primitif par et pour les Européens a débuté avec les Arawaks que Colomb a ramenés à la cour d'Espagne au retour de son premier voyage.

¹⁵² Pour tous les détails de la performance, voir le chapitre « Passionate Irreverence: the Cultural Politics of Identity », dans Fusco, Coco (1995).



Figure 24. Munie de gants, une « préposée » nourrit le couple dans la cage.

Dans le contexte des commémorations du 500^e, la performance interroge donc la signification de la « découverte », non pas tant pour débattre de l'exactitude des faits que pour la comprendre comme le début d'une relation de l'Européen à l'altérité primitive, comme le début d'une relation du sujet-découvreur « créant » l'objet-découvert : « Our project concentrated on the “zero degree” of intercultural relations in an attempt to define a point of origin for the debates that link “discovery” and “Otherness” » (Fusco, 1995, p. 39-40). Ainsi, les deux artistes performent à leur manière le scénario original de l'Amérique et refont l'acte colonialiste de production du « corps sauvage », afin de mettre en évidence les identités construites et imposées par le regard de l'autre et par l'acte de la « découverte ».

Nous pourrions dire en fait que *Two Undiscovered Aborigines* est une performance artistique d'une performance ethnographique (et historique) de la production de l'autre exotique. « The viewer of “real” ethnography (as opposed to Fusco and Gómez-Peña's parody) is supposed to see it as objective authenticity or proof of radical otherness rather than as fantasy » (Taylor, 2003, p. 76). La performance du couple en cage montre quels sont les ressorts de cette *vérité* objective d'une altérité radicale qui continue à être transmise et reproduite depuis 500 ans. Qui la (re)produit et la transmet et de quelle façon, telle est une des réflexions que la performance propose au public.

Dans le même sens, la performance cherche à mettre en évidence la fiction d'une transparence de la communication entre un « Nous » (découvreurs, ethnographes, le public) et un « Eux » (découverts, primitifs, le couple de la cage). Dans la performance *Two Undiscovered Aborigines*, « this fallacy assumes a transparent relationship between the outsider's gaze and the actions of the insider » (Gómez-Peña, dans Sawchuk, p. 119). La fiction donne à voir et à croire que tout ce qui est présenté par l'exhibé-observé *est* la réalité et qu'en plus l'ethnographe-spectateur en comprend tous les tenants et aboutissants par sa supériorité intrinsèque d'Occidental et son esprit scientifique. Aucune opacité symbolique, sémiotique, culturelle ou autre ne s'interpose. De plus, cette fiction présuppose une compréhension réciproque de la norme inhérente à l'acte de découvrir, faisant voir et croire que chacun comprend sa place et son rôle : je te découvre/je suis découvert. Elle implique ainsi que l'exhibé-découvert *comprend* et *accepte* cette supériorité qui fait en sorte que, pour le spectateur-découvreur, il n'y a aucune nécessité d'être lui aussi, dans cette relation, observé, décrit, nommé, identifié.

À travers la mise en scène d'un intérieur observé et d'un extérieur observant, *Two Undiscovered Aborigines* performe explicitement la relation Nous/Eux comme une relation disjonctive (subjectivité/objectivité) en recréant la rencontre de la « découverte » telle qu'elle a pu et peut se produire depuis 500 ans dans des environnements performatifs, c'est-à-dire des environnements qui, par l'organisation de l'espace, les marqueurs institutionnels, la place occupée par les spécimens et par le public, assurent la démarcation du « Nous » et du « Eux ». De là s'explique l'installation de la cage dans de nombreux musées d'histoire et de science naturelle qui, en mettant en scène une fiction de discontinuité entre un sujet et un objet, rendent effective cette relation disjonctive.

Le fantasme du public de la cage

Dans la performance artistique, la présence de la cage ainsi que les possibilités très limitées et codifiées de communication entre les exhibés et le public marquent clairement

les frontières érigées entre le « Ici » et le « Là », le « Nous » et le « Eux ». En fait, Fusco et Gómez-Peña parodient et « jouent » avec l'objectification de l'autre contenue dans la « découverte » [Spectres]. La parodie et l'humour de leur performance servent par ailleurs à montrer l'absurdité qu'il y a à vouloir adopter une position neutre devant ce spectacle, en croyant que tout cela n'est qu'une histoire lointaine, en ne voyant pas que la séparation physique et temporelle n'est qu'une fiction normative qui « fonctionne ». Selon les deux artistes, au contraire, l'autre exotique est bel et bien présent aujourd'hui et partout. Il performe dans différentes sphères de la société, y compris dans l'art.

À partir de ce constat, les deux artistes obligent le public à prendre position. Le public fait partie de la performance. « The performance was interactive, focusing less on what we did than on how people interacted with us and interpreted our actions » (Fusco, 1995, p. 40). En effet, comment interpréter la présence de deux humains en cage en 1992 et dans le contexte spécifique du musée ou de l'endroit où la performance se déroule ?



Figure 25. L'interaction entre le public et le couple dans la cage.

Certains spectateurs agissent face à la cage comme devant une fiction (reconnaissant la performance artistique), tandis que d'autres en font une interprétation plus littérale. Même s'il s'agit d'un commentaire satirique, plus de la moitié des visiteurs croient qu'ils sont de

véritables aborigènes, ce qui crée diverses situations, de malaise ou de colère, au sein des spectateurs¹⁵³.

La présence simultanée du stéréotype et de sa source (vivante) exige d'assumer les contradictions marquant le rapport du public à l'autre et à la différence. « The performative encounter can also stir up ghosts. Even in this period of multicultural frenzy where there is a desire to discover and understand the other, there exists at the same time a desire to *forget* that our contemporary relationships and actions have insidious historical antecedents » (Fusco, dans Sawchuk, 1994, p. 117). Le public est alors placé devant le fantasme, toujours présent, des identités stables et de la différence radicale. Placés dans la cage, séparés de la civilisation, dans un temps suspendu, les corps sont alors dénotés, connotés et investis de qualités fictionnelles. Comme le précise Coco Fusco, « Our cage performances forced these contradictions out into the open. The cage became a blank screen onto which audiences projected their fantasies of who and what we are » (Fusco, 1995, p. 47). À cet égard, le public ne peut se retirer dans une distance historique réconfortante puisqu'il est témoin de l'apparition des fantômes de son histoire [☞ Spectres]. À partir de là, il revient au public de choisir ou non de rencontrer l'autre, de décider comment il le fera, mais aussi de se *voir* ou non dans le regard de cet autre.

Bref, par sa forme et son propos, la performance se place entre les positions extrêmes du 500°, mais elle ne cherche pas la *vérité* historique et l'authenticité d'un passé révolu [☞ Royal vs Sale], ni la neutralité ou le consensus au sujet de ce que signifie l'acte de découvrir. *Two Undiscovered Aborigines* performe le scénario original de l'Amérique comme le paradigme d'une rencontre permettant aux actions qui s'y produisent d'être flexibles, ouvertes aux changements de perspectives. Elle invite le public à une prise de conscience « multiperspective » de la relation Nous/Eux dans un même Ici/Là en lui exposant à la fois l'intérieur et l'extérieur de la cage, le présent et le re-présenté.

¹⁵³ Pour plus de détails sur les réactions du public, voir Fusco (1995).

Déterritorialiser le 500^e de l'Amérique dans la discontinuité neutralisante

Si la performance de Fusco et Gómez-Peña offre un espace pour la rencontre des diverses et divergentes significations de l'Amérique et de ses 500 ans, d'autres initiatives ayant lieu dans le cadre des commémorations visent plutôt à « contenir » le sens de l'Amérique et à faire converger dans un regard unidirectionnel les visions sur le passé qui se croisent et s'entrechoquent dans le 500^e. Il y a en fait dans l'événement du 500^e des phénomènes que nous appelons de déterritorialisation. Nous entendons par là le court-circuitage du mouvement du *Tout* Amérique, la mise hors contexte et la neutralisation de l'expérience américaine s'appuyant sur une épistémologie représentationnelle, qui (dé)limitent les perspectives sur le Nous/Eux et le Ici/Là du passé, du présent et de l'avenir. Dans ces cas de déterritorialisation, l'Amérique alors re-présentée se fonde sur la certitude qu'il y a une correspondance entre la réalité et sa représentation, ou, selon Canclini, « [...] between society and the collections of symbols that represent it » (1995, p. 110), et qu'ainsi il n'est pas possible d'intervenir sur le sens de l'Amérique au moment de son 500^e. Par exemple, certaines expositions muséales déterritorialisent en cherchant la neutralité et le consensus autour des significations du passé de l'Amérique.

Les commémorations du 500^e donnent lieu à une pléthore d'expositions en tout genre, par exemple :

- ◆ *Circa 1492: Art in the Age of Exploration* (National Gallery of Art, Washington). Exposition de peintures, sculptures, cartes, objets scientifiques et décoratifs représentant la culture visuelle à l'époque de 1492.
- ◆ *Aztec. The World of Moctezuma* (Natural History Museum de Denver, Colorado). Exposition prenant la forme d'une marche à travers la capitale aztèque de Tenochtitlán (México) juste avant l'arrivée de Cortés.

- ◆ *Metamorfosis de la Conquista* (Museo Casa de Carranza, México, D.F.). Exposition collective de 33 peintres contemporains et leur vision de la conquête de l'Amérique.
- ◆ *La rencontre de deux mondes* (Musée de la civilisation de Québec). Exposition traitant des échanges culturels entre les Amérindiens et les Français.
- ◆ *Old World/New World: the Worlds of Columbus* (Library of Congress, Washington). Exposition d'artefacts authentiques : cartes, manuscrits anciens, objets scientifiques, etc., liés à la découverte de l'Amérique.
- ◆ *Nuestra tercera raíz* (Centro de las Culturas populares de México, D.F.) Une série de plusieurs expositions durant 1992, de photos, de peintures et de vidéos traitant de divers aspects de la population afro-américaine et afro-mexicaine.

Ce ne sont là que quelques-unes des nombreuses expositions présentées un peu partout sur le continent à l'occasion du 500^e. Elles présentent autant des cartes géographiques et des objets scientifiques anciens que de l'archéologie, autant des artefacts précolombiens que de la peinture coloniale et contemporaine, autant de l'ethnographie que de la photo. Chacune propose à sa façon (disciplinaire, institutionnelle, thématique) une vision et une interprétation de l'Amérique et de ses 500 ans. Ainsi, lors du 500^e, ces expositions visent à expliquer l'Amérique ou certaines de ses dimensions historiques, scientifiques, esthétiques, humaines, en la re-présentant et en en transmettant un certain savoir.

Les musées qui accueillent ces expositions ne sont cependant pas des espaces vides communiquant de façon transparente, sans médiation, *la* mémoire de l'Amérique et *le* savoir à propos de son origine, de son passé et de son présent. Les thèmes ou les objets choisis, les dispositifs visuels et spatiaux, les lieux mêmes d'exposition interviennent dans la façon alors offerte au public de voir et d'interpréter l'Amérique. En effet, dans toute exposition, « decisions are made to emphasize one element and to downplay others, to assert some truths and to ignore others » (Karp et Lavine, 1991, p. 1). Des choix de

perspectives sont faits. Ainsi, en sortant les éléments de leur contexte, en isolant et séparant l'objet exhibé du sujet visiteur, le musée crée en fait une fiction de discontinuité permettant alors l'élaboration de nouvelles trames narratives et explicatives.

Cette discontinuité est particulièrement évidente dans le cas des musées d'histoire ou d'anthropologie, mais il en va de même des musées d'art qui accordent généralement aux œuvres provenant de temps anciens une valeur artistique indépendante de tout autre contexte que celui du musée, comme le fait remarquer à juste titre Canclini : « The antique objects are separated from the social relations for which they were produced [...]. The objects are converted into *works* and their value is reduced to the formal game that they establish through their proximity to others in that neutral space – apparently existing outside history – that is the museum » (1995, p. 118-119). Par la *déterritorialisation*, les musées construisent leurs expositions sur ce que Canclini nomme « une syntaxe arbitraire » de relations (1995, p. 119). Ce type de déterritorialisation propre aux musées peut être marqué de la bonne intention, par exemple, de cesser de réduire la production culturelle des Autochtones à des artefacts ethnographiques ou à du folklore, en les soumettant aux critères esthétiques de l'art (et non pas à des critères anthropologiques). Il n'en demeure pas moins que les trames de sens offertes alors au public des expositions pour appréhender ces objets sont loin d'être *neutres*. Le message qu'elles lancent, dans ce cas, est celui d'une démonstration d'une histoire universelle commune à tous, au-delà des différences culturelles et géographiques (Canclini, 1995, p. 120), sans que toutefois soient apparentes nulle part les origines de cette histoire universelle.

Nous pouvons dire que les musées et leurs expositions sont des médias de communication en ce sens qu'ils sélectionnent, placent, exposent des objets pour communiquer un message. Celui-ci peut être multiple mais il suit le plus souvent la logique d'un *one-way-flow information*. Par exemple, l'exposition de la Library of Congress, *Old*

*World/New World: the Worlds of Columbus*¹⁵⁴, malgré qu'elle admette par la voix de ses conservateurs que la signification de la « découverte » puisse être controversée, n'en affirme pas moins son objectif d'y offrir la *vérité* historique. John Fleming, un des deux conservateurs, affirme : « the exhibition at the Library of Congress, the greatest library in the Americas, must aspire at once to historical clarity and to spiritual thruth » (dans Sullivan, 1990, s. p.). [© Royal vs Sale] Par ailleurs, l'épistémologie représentationnelle qui sous-tend de tels objectifs, comme dans ce cas, de re-présenter la *vraie* histoire de l'Amérique en exposant des codex et des cartes authentiques, ne peut être soutenue une fois les portes ouvertes au public. En effet, en plus d'être des environnements performatifs, les musées sont des lieux de performances impliquant toujours un public qui, au-delà de son rôle de spectateur, interprète, témoigne, lie sa mémoire et son expérience à celle (re)présentée devant lui.

L'exposition *Rencontre de deux mondes*, du musée de la civilisation de Québec, vise à dépasser cette logique d'un *one-way-flow information* ainsi qu'à assumer l'aspect performatif du musée lui-même. Tout d'abord, l'exposition refuse ouvertement l'idée de découverte et opte pour celle de la rencontre, visant du coup l'esprit de collaboration, le rapprochement, le partage des perspectives. Elle propose de faire du musée un lieu d'échanges plutôt qu'un temple du passé et, dans ce sens, elle crée une collaboration avec des spécialistes et des conservateurs autochtones. Dans la publication officielle accompagnant l'exposition, Roland Arpin, directeur général du musée, affirme à ce titre : « À toutes les étapes du projet, le Musée a consulté des autochtones. L'année 1992 démontrera sans doute aux musées du monde que l'époque actuelle ne peut plus se contenter de regards univoques sur l'histoire » (Arpin, 1992, p. 10).

Or les possibilités de produire un tel espace multiperspective a toutefois ses limites. Faire passer le musée du temple au forum, ou d'un lieu intemporel et universel à un espace

¹⁵⁴ Exposition de cartes, de manuscrits anciens, etc., liés à la « découverte » de l'Amérique.

de confrontations, d'expérimentations et de débats, se révèle souvent être une tâche difficile à réaliser (Cameron, dans Karp et Lavine, 1991, p. 3). En fait, il semble complexe de faire passer le musée du modèle d'objectivité à une simple référence parmi d'autres. C'est d'autant plus vrai dans le cas d'une institution comme le Musée de la civilisation de Québec qui, par son nom même, suppose *un* monde, civilisé, et *un* extérieur que le musée peut contenir, ou, autrement dit, qui met l'accent sur « [...] the discrepancy in power between the society that contains all others and those represented only by remains, the shards and fragments salvaged in miniature displays » (Taylor, 2003, p. 66).

À cet égard, l'exposition du musée de Québec réussit plus facilement à montrer les termes de la rencontre que la rencontre elle-même, c'est-à-dire qu'elle expose plus les mondes autochtone et européen ayant existé préalablement ou postérieurement à la rencontre que la relation entre les deux qu'a induite la rencontre. Elle pose généralement les deux mondes en situation parallèle plutôt qu'en situation de contact. À ce titre, le design de l'exposition, malgré la présence de certains symboles confondus qui lient les deux mondes comme celui « des toiles ajourées convergeant vers le centre et rappelant tantôt la voilure d'un navire, tantôt un wigwam amérindien » (Verge, 1992, p. 14), montre, au mieux, une coexistence plutôt qu'une rencontre. Nous retrouvons aussi cette difficulté à représenter l'acte de la rencontre dans les volets de l'exposition : *Deux civilisations : un territoire ; Deux conceptions de l'échange ; Deux univers religieux ; Deux visions du monde*. Ce dernier volet est probablement celui qui expose¹⁵⁵ le plus clairement la rencontre et ses implications dans une séquence « avant-pendant-après ». À ce titre, une image, tirée de la publication *Rencontre de deux mondes*, illustre deux visages qui regardent dans des directions opposées, laissant entendre une relation disjonctive entre les deux mondes (voir figure 26). La limite d'une performance multiperspective et de la rencontre des points de vue au sein même de l'exposition provient en grande partie de la séparation sujet/objet ou de la fiction de discontinuité qui est au cœur du mode de production et de transmission du

¹⁵⁵ Du moins, dans la publication officielle accompagnant l'exposition

savoir des musées. Comme l'explique Diana Taylor, « Museums enact the knower-known relationship by separating the transient visitor from the fixed object of display » (Taylor, 2003, p. 66). D'ailleurs, dans cette illustration (figure 26) de la « Rencontre de deux mondes », l'utilisation du « ils » pour parler indistinctement des Autochtones et des Européens installe une distance entre le visiteur et l'objet de l'exposition, qui ne renvoie ni à un « Nous » ni à un « Eux ».

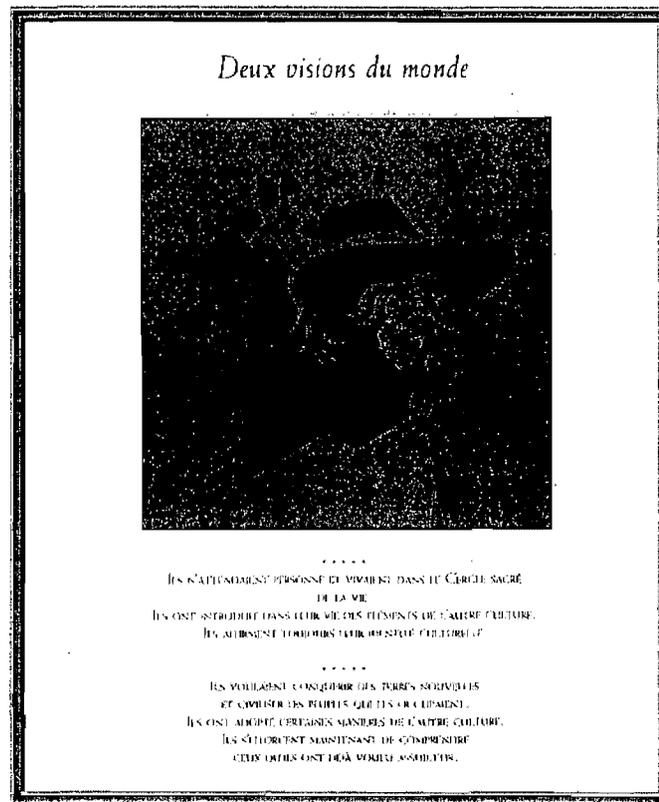


Figure 26. « Deux visions du monde », dans l'exposition du Musée de la civilisation de Québec¹⁵⁶.
(source : Dufour, 1992)

¹⁵⁶ Nous n'avons pu obtenir d'image plus claire. Si nécessaire, voici la retranscription du texte accompagnant l'image : « Ils n'attendaient personne et vivaient dans le Cercle sacré de la vie. Ils ont introduit dans leur vie des éléments de l'autre culture. Ils affirment toujours leur identité culturelle. Ils voulaient conquérir des terres nouvelles et civiliser les peuples qui les occupaient. Ils ont adopté certaines manières de l'autre culture. Ils s'efforcent maintenant de comprendre ceux qu'ils ont déjà voulu assujettir. »

En effet, il y a toujours déterritorialisation et abstraction. La question qui peut alors se poser est : quelle abstraction et quelle déterritorialisation sont légitimes ou non ? Cela dépend de l'*autorité* culturelle et institutionnelle de l'exposition, c'est-à-dire de l'*auteur* du message. « Everything one sees in a museum is a production of somebody » (Patraka, 2003, p. 244-245). Le fonctionnement des musées relève toujours, en effet, d'une *autorité* transmettant la mémoire et le savoir. « Every museum exhibition, whatever its overt subject, inevitably draws on the cultural assumptions and resources of the people who make it » (Karp et Lavine, 1991, p. 1). Cela dit, pour en déterminer la légitimité, encore faut-il que cette *autorité* s'assume comme telle.

Comme dans beaucoup d'initiatives cherchant à valoriser le point de vue de l'*autre*, à adopter une approche inclusive, à modifier la relation Nous/Eux couramment produite par la pratique muséale, les conservateurs et d'autres intervenants du milieu tentent en quelque sorte d'effacer leur *autorité* et affirment que leur point de vue n'est qu'un parmi d'autres, suggérant du coup une neutralité cependant difficile à exercer. Au sujet de l'exposition *Rencontre de deux mondes*, Béatrice Verge, la conservatrice du projet, s'explique en ces termes quant à la position adoptée par le musée à propos du 500^e anniversaire de l'Amérique : « Cependant, nous n'avons pas la prétention de présenter une version unanime de cette période historique puisqu'il existe, encore aujourd'hui, plusieurs façons de voir et de comprendre le monde » (Verge, 1992, p. 12).

L'absence d'autorité et la neutralité sont parfois prétendues dans le choix de thèmes « neutres » ou « indiscutables », comme dans l'exposition *Seeds of Change* du National Museum of Natural History de Washington, qui choisit de présenter les éléments « naturels » constitutifs de l'Amérique, à savoir le sucre, le maïs, la pomme de terre, le cheval et la maladie. Chacune de ces « graines » a participé et participe encore à la transformation et au développement de l'Amérique, dans ses bons et ses mauvais côtés. Il y est par exemple question des maladies transmises par les Européens aux peuples autochtones. À ce titre, comme le fait remarquer Philip Burnham, l'insistance sur les

thèmes naturels dans le cadre des expositions et d'autres productions culturelles du 500^e « [...] makes one begin to visualize the Conquest as the result of unconscious biological destiny and nothing more, minimizing the real violence that did occur throughout the hemisphere » (Burnham, 1992, p. 127).

Dans l'optique d'une recherche de neutralité, la cohérence de la trame explicative de l'exposition *Seeds of Change* en ce qui a trait aux échanges naturels survenus au cours de la découverte se double d'une égalité des points de vue des différents groupes culturels concernés par ces échanges « naturels ». Commentant le catalogue de l'exposition, Burnham affirme que, « in the light of this, *Seeds of Change* advances what has become the new paradigm of American culture, the "mosaic" » (1992, p. 125). Le problème affectant cette unité mosaïque assurée par la représentativité de tous les points de vue (sur l'Amérique et son origine) est qu'elle retourne plus de l'image *politically correct* que d'une dynamique multiperspective qui permettrait à chacun de se positionner et de remettre en question la signification de la découverte et de ses conséquences. « In effect the mosaic is representative, but what it represents is another question » (Burnham, 1992, p. 126). En d'autres termes, le problème est que la création d'un espace multiperspective se traduit alors par le fait de *remplir* l'espace de toutes les perspectives plutôt que de l'ouvrir au mouvement des points de vue qui créerait un horizon d'interprétations, de projections et de trajectoires de sens multiples.

Le politically correct dans l'événement du 500^e

Dans l'événement du 500^e de l'Amérique, ce genre d'initiatives, comme les expositions *Rencontre de deux mondes* ou *Seeds of Change*, se veut généralement une tribune réconciliatrice, ou du moins consensuelle, autour du passé de l'Amérique et des différents usages qu'on en fait. Or de telles démarches comportent les risques, souvent avérés, de créer des « trous de mémoire », de rendre in-sensés en les déterritorialisant la complexité des contacts et des échanges, les conflits et les rapports de pouvoir dont ces 500

ans passés sont aussi constitués. De plus, les faux consensus, dont la faiblesse de la portée apparaît rapidement, n'ont pas la cote dans le cadre du 500^e, et ce, de l'avis même des acteurs participant de l'événement du 500^e, autant ceux célébrant que ceux contestant ou critiquant les commémorations. [☞Royal vs Sale] Ils semblent ne satisfaire personne, surtout lorsque la perspective « neutre » sort des murs du musée et est performée par des institutions politiques, tels les gouvernements. À cet égard, comme nous l'avons mentionné à quelques reprises, le titre officiel des commémorations décrété par l'UNESCO, « 500^e anniversaire de la rencontre de deux mondes », s'est avéré insatisfaisant pour plusieurs, notamment parce qu'il suggérait de commémorer sur un même pied d'égalité autant les échanges de produits alimentaires et pharmaceutiques que, par exemple, les conséquences spirituelles de cette rencontre¹⁵⁷. Ce nivellement de toutes les dimensions de la « rencontre » amortit en quelque sorte les effets (en ce qui concerne les inégalités ou les rapports de force, par exemple) que celle-ci a pu avoir à l'époque et peut encore avoir au moment d'en commémorer ses 500 ans.

De la part de l'Organisation des États américains (OÉA), la « non-prise » de position est plus qu'évidente dans le libellé qu'elle donne aux commémorations, à savoir « Cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique : Rencontre de deux mondes » ! Pour l'OÉA, la découverte équivaut à la rencontre, la rencontre équivaut à la découverte, l'interprétation se limitant à une perspective autoréférentielle du titre même. Cette « neutralité » sert-elle à assurer que la commémoration du continent, dont l'OÉA est une des représentantes officielles, ne nuise en rien à ses projets à venir, dont ceux d'une intégration économique continentale ? [☞Logo] La question est lancée. En effet, les enjeux, politiques et autres, que soulève toute prise de position publique en ce qui concerne le 500^e anniversaire de l'Amérique ne sont pas à négliger. Peut-être est-ce en comprenant

¹⁵⁷ Pour plus de détails sur la position de l'UNESCO, on peut consulter le compte rendu de la 130^e session de son conseil exécutif de 1988 dans www.unesco.org.

l'ampleur de la chose que, dans un apparent malaise, le sous-secrétaire mexicain aux affaires extérieures déclare, le 12 octobre 1992 :

« Estoy aquí en la residencia de la embajada española representando al gobierno de México en el día nacional de España, y justamente hoy se recuerda el quinto centenario del descubrimiento, invención o encuentro de dos mundos, o lo que a cada quien su posición histórica-filosófica aconseje llamar a esto que fue un paso inevitable para la integración del mundo, para universalización del planeta. »¹⁵⁸ (*La Jornada*, 13/10/92, p. 5)

Ce n'est pas en énumérant tous les noms qu'il est possible d'attribuer au 500^e qu'on peut neutraliser et *déterritorialiser* sa propre position : se trouver à l'ambassade de l'Espagne le jour des commémorations du 500^e pour célébrer le *Día de la Hispanidad* est une position en soi. De fait, assumer sa vision et son interprétation de l'origine de l'Amérique ne semble pas toujours chose facile, comme le démontrait, à sa façon, le public face au « couple dans la cage ».

Déterritorialiser le 500^e de l'Amérique dans la continuité autoritaire

La neutralisation des points de vue et du sens de l'Amérique dans l'effacement prétendu de *l'autorité* culturelle par certaines initiatives commémoratives a toutefois son contrepoids dans l'événement du 500^e : d'autres initiatives s'organisent plutôt pour imposer la *vérité* d'une histoire américaine unique dans une performance explicite et assumée d'un *one-way-flow information*. C'est le cas des commémorations officielles des « 500 ans de découverte et d'évangélisation de l'Amérique » organisées en République dominicaine.

¹⁵⁸ Trad. : « Je me trouve ici, dans la résidence de l'ambassade espagnole, à titre de représentant du gouvernement du Mexique en cette journée de la fête nationale de l'Espagne, et on célèbre justement aujourd'hui le cinquième centenaire de la découverte, de l'invention ou de la rencontre de deux mondes, ou de l'événement auquel la position historico-philosophique de chacun attribuera un autre nom pour désigner ce qui fut un pas inévitable vers l'intégration du monde, l'universalisation de la planète »

À l'occasion du 500^e, la République dominicaine, à l'initiative de son président, Joaquim Balaguer, décide de se mettre en vue sur la carte du monde en exposant fastueusement son importance dans l'histoire de l'Amérique comme lieu ayant accueilli les premiers pas de Colomb et comme lieu d'origine de la civilisation et de la foi catholique sur le continent. Les commémorations de la République dominicaine sont une performance d'une *Amérique-racine* (voir le 400^e de 1892), version contemporaine touristico-commerciale avec d'importantes implications politiques. Pour l'occasion, on choisit de mettre de l'avant l'authenticité du premier établissement européen dans le Nouveau Monde (dont la première croix plantée, la première église, la première université, etc.). La République dominicaine de 1992 n'est toutefois plus l'île de Guanahani ou d'Hispaniola qu'elle était censément en 1492. Qu'à cela ne tienne. On recrée un territoire neutre, une terre « vierge », même si cela nécessite de raser des quartiers entiers pour construire le lieu de la commémoration, dont le centre d'attraction est le *Faro a Colón*. Ici, la déterritorialisation s'effectue en niant la scène réelle, l'environnement physique et social.

Dès son accession au pouvoir en 1986, le président Balaguer met en branle le projet de construction de ce *Faro a Colón*¹⁵⁹ dans le quartier colonial de Santo Domingo. C'est lors de sa réélection minoritaire en 1990, alors que le pays vit une situation économique catastrophique¹⁶⁰, qu'il donne le coup d'envoi de la phase finale de sa construction. Bâti à l'horizontale plutôt qu'à la verticale, le phare est un monument immense dont la forme rappelle, vue d'en haut, une croix ou une épée. On affirme que la lumière du phare est la plus brillante de toute l'Amérique. Le phare doit projeter une lumière en forme de croix d'une puissance de 300 000 watts.

¹⁵⁹ Projet qui avait été lancé sous forme d'un concours dès 1923 et qui devait se réaliser avec l'aide des autres gouvernements de l'Amérique, ce qui n'a jamais été fait. Pour plus de détails, voir Alastair Reid (1992).

¹⁶⁰ L'inflation du pays double durant 1992, les prix de l'essence et des aliments de base augmentent de façon fulgurante et les fréquentes coupures d'électricité, pouvant durer jusqu'à vingt-quatre heures et causées par la désuétude du système électrique fonctionnant à l'essence, font partie du quotidien des Dominicains. Le coût estimé, mais jamais dévoilé publiquement, du *Faro* est de 35 à 60 millions de dollars. Le coût d'ensemble des commémorations aurait atteint plus de 200 millions (Reid, 1992).



Figure 27. Vue de face du Faro a Colón



Figure 28. Mausolée de Christophe Colomb

Il abrite un mausolée de marbre et de bronze qui conserve les (présumés) restes de Christophe Colomb¹⁶¹. Sa fonction principale est donc la préservation de la mémoire de l'Amérique et des preuves de l'authenticité de sa « découverte ».

Étant donné les dimensions colossales du phare, le lieu de la commémoration a rendu nécessaire de raser tout un quartier pauvre situé à proximité du monument et bloquant la vue que ce dernier offre sur la ville. La destruction des bidonvilles s'inscrit par ailleurs dans le programme « Nettoyer et embellir » de la Ville de Santo Domingo, mis sur pied dans le cadre du 500^e. Certains résidants sont relocalisés à 20 ou 30 kilomètres de la ville, tandis que d'autres se retrouvent simplement sans logis. Depuis la mise en chantier du phare, de nombreux Dominicains ont manifesté leur désaccord et leur mécontentement. Or leurs manifestations ne sont pas prévues au programme des commémorations, comme le leur rappellera régulièrement la répression exercée par les autorités policières. De plus, un mur de deux mètres et demi de hauteur est construit autour du phare pour bien délimiter et

¹⁶¹ La ville de Séville en Espagne prétend aussi détenir les restes de Colomb rapportés en Europe par son fils Diego.

contrôler ce qui se déroule dans le lieu de la commémoration. Beaucoup de Dominicains le nomment le Mur de la honte.

La visite du pape Jean-Paul II fait, elle, partie du programme des commémorations. Elle en est d'ailleurs le point culminant. Le chef de l'Église catholique vient, par sa simple présence et par les propos qu'il tient, authentifier et légitimer les fondements de l'Amérique. Lors de sa visite, il déclare : « Je suis rempli de joie d'être à nouveau dans cette terre privilégiée qui, cela fait cinq siècles, a reçu pour la première fois la croix du Christ, qui ensuite a gagné tout le continent » (dans *La Presse*, 10/10/92). Il ajoute qu'il ne peut oublier « cette île où, voici presque cinq cents ans, fut célébrée la première messe et plantée la première croix » (dans Luneau, 1992, p. 15). En plus de nombreuses conférences organisées avec le haut clergé latino-américain réuni sur l'île pour l'occasion, le pape célèbre une messe pour les Dominicains malgré qu'une grande partie d'entre eux se retrouvent de l'autre côté du Mur de la honte. Derrière ce mur, le pape s'adresse aux pauvres qu'il ne voit pas et qui, eux, ne le voient pas ; ce qui fait écrire à un des nombreux journalistes étrangers sur place : « El Papa nunca los vio. El muro cumplió con su objetivo : ocultar las carencias de los pobres, su desnudez, y desvanecer sus gritos de protesta »¹⁶² (*La Jornada*, 12/10/92, p. 44).

Par l'imposition autoritaire de la *vérité* de l'histoire américaine, ces commémorations du 500^e de la découverte et de l'évangélisation de l'Amérique neutralisent la participation et l'interprétation des acteurs concernés par l'anniversaire. Les commémorations de Balaguer consistent en fait en une réitération d'une interprétation déjà établie et figée, tant politiquement qu'institutionnellement, de l'histoire de l'Amérique. Dans ce type de pratique commémorative autoritaire, la performance se limite aux prescriptions du scénario original et limite tout espace d'interprétation de ce qui est inscrit dans le scénario. Dans ces commémorations à paradigme unique, l'idéalisation des

¹⁶² Trad. : « Le pape ne les a jamais vus. Le mur a joué son rôle : cacher les problèmes des pauvres, leur dénuement, et étouffer leurs cris de protestation »

référents du passé par les autorités a une motivation précise : neutraliser l'instabilité et effacer les contradictions inhérentes à leur société en investissant l'espace public par des représentations d'elle-même, considérées comme « vraies » et indiscutables. Comme le suggère Canclini, « in the face of impotence in confronting social disorders, economic impoverishment, and technological challenges, in the face of the difficulty in understanding them, the invocation of distant times reinstates in contemporary life archaisms that modernity had displaced » (Canclini, 1995, p. 113).

Contrairement à ce qui se passe à d'autres endroits du continent lors du 500^e [☞ Logo], en République dominicaine, on retire la signification de l'origine de l'Amérique des débats de l'espace public en investissant ce dernier par une signification unique et unidimensionnelle qu'ont décrétée les autorités en place. Cette signification consiste en une démonstration univoque d'une continuité historique de l'origine de l'Amérique. Elle est assurée par une mémoire monumentale, mais aussi par l'établissement de frontières physiques et symboliques performant la séparation et l'exclusion spatiales (et sociales). Performé ainsi dans le maintien d'un regard unidirectionnel, le scénario original renvoie alors à la « découverte » comme une domination et une absence de réciprocité.

Les principaux protagonistes de cette performance sont les politiciens, les représentants de la loi et les prêtres¹⁶³. D'ailleurs, la commission dominicaine du cinquième centenaire, instituée par Balaguer lui-même, a pour dirigeant Nicolas López Rodríguez, archevêque de Santo Domingo, qui a déclaré que l'arrivée de Colomb en Amérique est le moment le plus capital de la chrétienté depuis la résurrection du Christ (Reid, 1992, s. p.). Le public visé par cette commémoration est, quant à lui, le touriste international et le monde extérieur. En effet, ce sont les retombées économiques des flots touristiques et des flux de capitaux qui intéressent particulièrement les organisateurs des commémorations. La

¹⁶³ Leur participation officielle aux commémorations de la République dominicaine, dominée par la Conférence des évêques latino-américains, proche de l'Opus Dei, est contestée par de nombreux autres membres du clergé, surtout par les tenants de la théologie de la libération. Pour plus de détails, voir Luneau (1992) et Löwy (1992). [☞ Now]

démonstration efficace de l'authenticité du passé en est alors d'autant plus importante. On propose au touriste venant de l'extérieur une « découverte moderne » de l'Amérique, une terre « vierge », « l'île la plus magnifique jamais vue par des yeux humains » (Reid, 1992, s. p.), selon les agences nationales du tourisme qui, pour « vendre » leur île et assurer à leur façon la continuité historique, reprennent dans leur publicité les mots mêmes que Colomb utilisa dans son premier journal de voyage.

Bien qu'il n'y ait pas alors de rencontre entre les Européens et les Autochtones (considérés comme exterminés depuis longtemps sur l'île) comme ce fut le cas en 1492, la relation du « Nous » et du « Eux » du scénario original prend la forme d'une relation d'exclusion dans un « Ici » et un « Là » clairement déterminés. En fait, la continuité historique est performée dans la reconduite d'une relation Nous/Eux suivant le schéma qui dominait dans l'Amérique du XIX^e siècle et qui opposait civilisation et barbarie. Cette fois, la performance implique d'aller de l'avant avec la civilisation, entendue ici comme développement économique et touristique, et quiconque est considéré comme incapable de faire partie de cette marche inévitable du progrès ou comme susceptible de la ralentir doit être exclu des lieux.

En dépit des contraintes et de la répression, le peuple dominicain prend tout de même part à la performance. Malgré que la DNI (Dirección nacional de investigaciones) ait menacé de mort la population si elle sort manifester dans les rues le 12 octobre (réagissant ainsi à des protestations croissantes depuis plusieurs mois qui ont mené à des arrestations, à des actes de violence et à des morts), des marches de protestation ont lieu à plusieurs endroits de l'île. Malgré les interdictions et les menaces, des manifestants scandent : « ¡Nostros estamos en contra de la celebración de Balaguer, de la miseria, de la opresión!... ¡Nosotros no podemos celebrar el exterminio de una raza! »¹⁶⁴ (*La Jornada*, 13/10/92, p. 32). Les protestataires, qui demandent notamment de l'argent et l'amélioration de leurs

¹⁶⁴ Trad. : « Nous sommes contre la célébration de Balaguer, contre la misère et l'oppression ! Nous ne pouvons célébrer l'extermination d'une race ! »

conditions de vie, ne s'opposent pas tant à la venue du pape qu'au fait qu'il célébrera sa messe dans le controversé *Faro a Colón*. Lors de ces manifestations, ils entrent alors en contact, souvent de façon violente, avec les représentants de l'ordre et de l'autorité, soit quelque 12 000 policiers et des gardes de sécurité portant un brassard rouge avec l'inscription « Quinto Centenario ». La continuité historique alors performée consiste aussi en la répétition d'une histoire de violence et d'abus provoqués par la domination du « regard unique » et pouvant réactiver chez les Dominicains (et chez d'autres ailleurs sur le continent) une mémoire traumatique de dictatures ou de guerres civiles plus ou moins récentes. À ce propos, Diana Taylor a raison d'affirmer que « trauma, like performance, is characterized by the nature of its "repeats". Both make themselves felt affectively and viscerally in the present » (2003, p. 167).

Cela dit, la participation d'acteurs, disons, imprévus ou indésirables dans les commémorations de Balaguer expose aussi l'impossibilité de contenir et de clore entièrement le sens de l'Amérique, de son histoire et de son origine, dans une seule vision. Ainsi, même s'il dirige le regard du public dans une seule direction, le *Faro a Colón* ne semble pas pouvoir obliger tout le monde à embrasser le même horizon de sens du passé, du présent et de l'avenir de l'Amérique. À ce titre, malgré la répression et les contraintes, l'ironie et la satire deviennent des modes d'expression permettant de performer une diversité de points de vue allant à l'encontre de l'objectif des commémorations officielles. Une blague circule chez les Dominicains : une fois le phare allumé, toutes les lumières du reste du pays s'éteindront (en référence aux fréquentes coupures d'électricité). Une autre rappelle que Balaguer (devenu aveugle depuis quelques années) ne pourra même pas voir la lumière de son phare, alors à quoi bon le construire (Reid, 1992, s. p.).

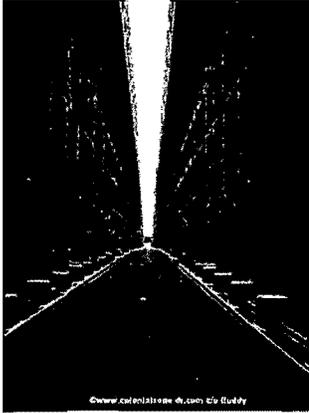


Figure 29. Perspective à l'intérieur du *Faro a Colón*

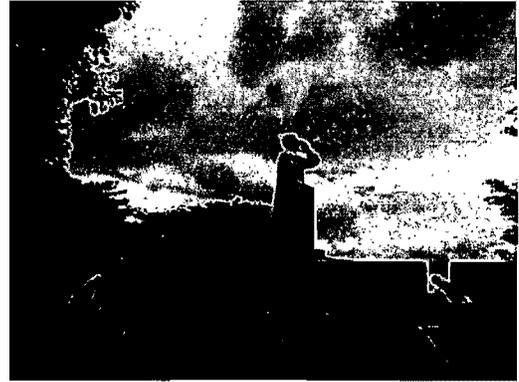


Figure 30. Le monument d'Antón de Montesino, non loin du *Faro a Colón*, offre une autre perspective de l'histoire de l'Amérique.

De plus, un des principaux points de rassemblement des protestations contre les commémorations de Balaguer est le monument de Fray Antón de Montesino, reconnu par les Dominicains comme un des grands défenseurs des Autochtones et des opprimés et occupant lui aussi une place monumentale dans la mémoire et l'histoire de cette île qui fut témoin de la « découverte ». Des brèches, des espaces de mouvement et d'interprétation s'ouvrent toujours dans l'histoire américaine, aussi autoritairement performée puisse-t-elle être. Cet exemple des commémorations de la République dominicaine et celui des expositions *politically correct* illustrent comment les proscriptions et les prescriptions inscrites dans le scénario original ne peuvent entièrement déterminer le sens émergent des multiples performances dans l'événement du 500^e.

Royal vs Sale

En 1992, Robert Royal publie *1492 And All That. Political Manipulations of History*. Ce n'est pas sa seule intervention dans les débats autour de la signification du 500^e et du rôle de Christophe Colomb dans l'histoire de l'Amérique¹⁶⁵. Diplômé en études littéraires, il est, à l'époque, chercheur en religion et vice-président de l'Ethics and Public Policy Center à Washington. Son livre n'est pas un ouvrage historique à proprement parler, mais il participe tout de même aux débats sur l'histoire de la découverte de l'Amérique et de Christophe Colomb. En fait, par ses écrits, Royal répond à ceux qui, dit-il, utilisent l'histoire à des fins politiques et idéologiques. Il s'attaque notamment aux thèses de Kirkpatrick Sale, à qui il fait régulièrement référence.

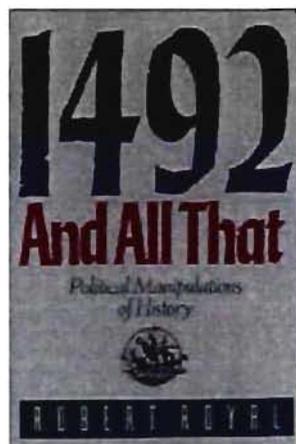


Figure 31. Couverture du livre de Robert Royal

VS

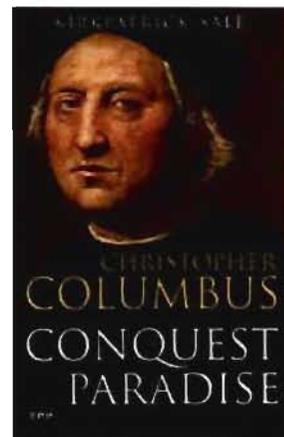


Figure 32. Couverture du livre de Kirkpatrick Sale

¹⁶⁵ Il a entre autres contribué à un livret publié par la Young America's Foundation, *Columbus on Trial: 1492 v. 1992*, et destiné aux étudiants. Il a aussi publié en 1991 « Columbus As A Dead White European Male: The Ideological Underpinnings of the Controversy Over 1492 » dans *The World and I*. Pour les références complètes, voir la section Documents de l'*Archive du 500^e* dans la bibliographie.

Colomb et sa conquête du paradis

Kirkpatrick Sale est connu en tant que militant écologiste de New York. Son livre intitulé *Christopher Columbus. The Conquest of Paradise* et publié en 1990¹⁶⁶ est un travail d'historiographie plutôt traditionnel dans sa forme, mais non dans les arguments qui y sont développés à propos de Colomb, décrit comme le porteur des valeurs destructrices de la culture euro-occidentale, et du rôle qu'il a joué dans l'histoire de l'Amérique. D'entrée de jeu, Sale affirme à propos de Colomb qu'il était un être égocentrique, sans émotions ni empathie. Il poursuit : « [...] he is the figure who, more than any other, provided the legacy by which European civilization came to dominate the American world for five centuries with consequences, we now realize, involving nothing less than issues of life and death » (2006, p. 5). Il procède dans son livre à une personnification de l'histoire, schématisant du même coup la « découverte » et ses conséquences. [Zócalo]

À partir du rôle joué par Colomb dans le destin de l'Amérique, l'argument central que développe Sale est que l'Europe de 1492, alors en quête du Paradis pour surmonter les problèmes qui l'assaillent, ne saura profiter de ce paradis qui s'offre à elle en Amérique puisqu'elle ne saura que le détruire :

« So it was a very special civilization that was about to set foot on the sands of that small Edenic island in the Caribbean, a most proficient civilization in material terms, capable of immense energy and immense impact, but still dispirited and adrift, turmoiled and beset, sickened by gloom and suffering – and, above all, not quite grounded in the living earth, not quite at ease with itself in the circularity of nature, not quite able to accomodate its limitless genius to the limited world in which, perforce, it lived. » (2006, p. 91)

Sale développe son argumentaire en utilisant des « faits » puisés dans les écrits de première main de Colomb ou dans ceux de chroniqueurs comme Bartolomé de Las Casas. Il utilise

¹⁶⁶ Il a été réédité en 2006. Nous utilisons cette version.

aussi les faits et chiffres provenant d'autres ouvrages historiographiques, qu'il n'hésite pas à ponctuer et connoter de commentaires d'ordre qualitatif. Par exemple, au sujet des pratiques de chasse européennes, il précise : « Along with ferocity in the hunt for "sport" went rapaciousness in the hunt for food » (2006, p. 86). Il ne fait rien de très différent des autres ouvrages d'histoire en racontant les principaux moments, personnages et événements de la « découverte » de l'Amérique, donc en performant à travers l'écriture sa version de l'origine de l'Amérique, à cette différence près qu'il la présente comme une domination unilatérale des Européens sur les Américains¹⁶⁷, découverte dont l'héritage est conséquemment funeste pour les vaincus et pour l'ensemble de la planète aujourd'hui.

Ces vaincus sont les Indiens (Américains) pacifistes et « écologistes », selon les dires mêmes de Sale. Nous devons préciser ici que Sale ne fait aucune mention des Indiens vivant au sud du Rio Grande (c'est-à-dire au sud des actuels États-Unis). Seuls les Indiens des Caraïbes qu'a rencontrés Colomb puis ceux de l'Amérique du Nord qu'ont rencontrés les colonisateurs anglais sont présents dans l'histoire de Sale. Ce choix de perspective s'explique par le fait que le pacifisme et la vie fusionnelle avec la nature auraient été alors beaucoup plus difficiles à démontrer, étant donné l'organisation sociale, le rapport à la nature et les pratiques très différentes de plusieurs peuples autochtones d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud¹⁶⁸. Selon Sale, si les Indiens sont devenus violents, c'est à cause de l'arrivée des Européens : « Organized violence, in short, was not an attribute of traditional Indian societies, certainly not as compared with their European contemporaries, and on the basis of the imperfect record what is most remarkable about them is their apparent lack of conflict and discord » (2006, p. 319). De plus, si nous devons aujourd'hui nous inspirer de ces Indiens écologistes et adopter leur mode de vie, c'est grâce au fait,

¹⁶⁷ Dans son livre, les Américains sont les Autochtones.

¹⁶⁸ Après l'épisode des voyages de Colomb, le reste de l'ouvrage de Sale se concentre exclusivement sur la colonisation de l'Amérique du Nord, principalement celle des futurs États-Unis, et sur l'héritage de Colomb dans la littérature et l'historiographie états-uniennes. À cet égard, il est clair que le livre vise un public états-unien (et, à la limite, nord-américain) et qu'il s'inscrit dans des enjeux spécifiques à cette société.

selon Sale, qu'ils n'ont pas tout à fait disparu : « But the ecological Indian did not wholly disappear with the arrival of the Europeans » (2006, p. 321). De ces Indiens idéalisés provient la thèse du livre qui a probablement le plus marqué l'imaginaire du public, qui a plu et déplu à un grand nombre de lecteurs et de commentateurs¹⁶⁹. Cette thèse est que la seule rédemption possible pour l'Amérique contemporaine, dominée par la culture occidentale, consiste à rejeter cette dernière et à vivre comme les Autochtones de 1492 :

« There is only one way to live in America, and there can be only one way, and that is as Americans – the original Americans – for that is what the earth of America demands. We have tried for five centuries to resist that **simple truth**¹⁷⁰. We resist it further only at risk of imperilment – worse, likely destruction – of the earth. » (2006, p. 369)

Cette « simple vérité » est bien entendue contestée. Comme le fait remarquer Robert Duprée dans un article traitant du mythe de Colomb, ce qui est le plus marquant dans le livre de Sale, « c'est cette nostalgie et cette tendance à exagérer la pureté des Indigènes, masquée par l'énorme panoplie de sources savantes et l'érudition qui étouffe toute opposition à sa thèse principale » (Duprée, 1994, p. 151). Par son attaque contre le mythe de Colomb et dans sa façon de le faire, Sale évoque et perpétue en même temps un autre mythe, celui du « bon sauvage », tout aussi eurocentriste que la perspective colombiste qu'il cherche à discréditer.

Tout ce qui vient avec 1492

Cette idéalisation fait réagir d'autant plus qu'elle est le moyen, selon Robert Royal, de mettre l'Occident en entier au banc des accusés. Selon lui, il s'agit là de manipulations politiques qu'il est nécessaire de dénoncer et d'essayer d'empêcher, pour le bien de tous les Américains (entendus ici plutôt au sens d'États-Uniens). Pour ce faire, Royal n'hésite pas à

¹⁶⁹ Nous avons remarqué, dans nos « documents » du 500^e, que cet extrait est celui qui a été le plus cité et le plus commenté.

¹⁷⁰ Nous soulignons ici, ainsi que dans les autres citations de ce chapitre.

souligner le fait que Sale n'est pas un historien professionnel et que cela mine la légitimité de ses propos.

Significantly, Sale is not a professional historian but a political and environmental activist, a co-director of the E. F. Schumacher Society, and a founder of the New York Green Party. Sale's reading of Columbus' legacy had a considerable impact on sympathetic teachers, journalists, and the general public because [of] both its stylistic and analytical brilliance and its widespread distribution as a main selection of the Book-of-the-Month Club [...]. His account of 1492 and after is a relentless venting of bile. » (1992, p. 21-22)

Par cette remarque, Royal met en lumière l'enjeu des divers usages du passé et celui de la participation d'un public élargi aux débats entourant la signification de l'Amérique et de son passé. En effet, la démarche de Royal vise à identifier qui peut prétendre écrire la *vraie* histoire de l'Amérique. Le but et la méthode de son ouvrage consistent à démontrer qu'on peut lire les « faits » sans les teinter des enjeux du monde contemporain qui affecteraient alors, selon lui, « the fragile **historical truths** » (1992, p. 5). En utilisant, tout comme le fait Sale, des écrits de première main et des références de l'historiographie américaine (cependant pas les mêmes que Sale...), Royal s'en prend à ceux qui accusent Colomb d'avoir détruit la spiritualité et la culture des Autochtones et d'avoir été l'instigateur de l'individualisme occidental, du capitalisme, de l'industrialisme, du colonialisme et de l'eurocentrisme culturel. Dans ce sens, Royal développe son argument en affirmant que ceux qui, comme Sale, accusent Colomb de tous les maux de la terre ne s'intéressent pas à la vérité historique et ne cherchent dans l'histoire que des moyens de porter leurs accusations. « Instead of studying history to **understand the truth**, the critics dip into history in order to find support for prejudices » (1992a, s. p.). Il faut, selon lui, rétablir les faits qui ont été déformés par les polémiques entourant le 500^e anniversaire de la « découverte ». Il qualifie ainsi la tournure que prennent les commémorations du 500^e :

As this excerpt graphically shows, what began as a seemingly just attempt to make appreciation of the two cultures more equal in the Columbus commemoration has quickly shifted into an acrimonious battle to make the

non-European side a moralistic stick with which to beat European societies, including their political and cultural heirs in the Americas. Many of the more radical critics of those societies – environmentalists, feminists, African-American organizations, multiculturalists advocates – have vigorously entered the Columbus controversy. Scouting political opportunity, Fidel Castro, one of the last Communist dictators, has declared himself an honorary Native American and denounced Columbus. (1992, p. 19)

On peut se demander à quoi s'attendait Royal comme participation plus égalitaire des « deux cultures » (c'est-à-dire l'europpéenne et la non-europpéenne) aux débats entourant le rôle de Colomb dans la « découverte » de l'Amérique. Dans l'Amérique de 1992, le contexte est celui d'une démocratisation de la mémoire (Todorov, 2004), où le passé, juste ou injuste, bon ou mauvais, fait partie des arguments invoqués dans de nombreuses luttes pour l'égalité, la représentativité sociale et politique, etc. Dans ce contexte, il est inévitable que les arguments ne se limitent pas à ceux de l'historiographie.

Positions extrêmes : tout condamner, tout justifier

Royal et Sale, malgré les positions nuancées auxquelles ils prétendent, se retrouvent à alimenter, dans les débats sur le sens de l'Amérique et de son passé, les positions extrêmes dont parlent les artistes de *Two Undiscovered Aborigines* [☞ Amérique en cage], à savoir la position ultracolombiste et la position ultra-indigéniste. Ces positions, qui ne sont pas portées seulement par Royal et Sale¹⁷¹, s'alimentent pour ainsi dire l'une à l'autre, dans une réaction en chaîne où tout justifier (de l'histoire) mène à tout condamner, qui mène à tout justifier, etc. Les deux auteurs ont leurs sympathisants et leurs détracteurs, et leur ouvrage respectif sert parfois de levier aux discussions menées par médias ou par articles interposés. Bien qu'on puisse penser de prime abord que Sale a la meilleure cote de popularité, notamment grâce à la grande diffusion de son livre, il reçoit largement sa part de critiques. Ainsi, celle de Raymond Sokolov, formulée dans un numéro spécial du magazine

¹⁷¹ On les retrouve dans diverses performances ne faisant pas référence à leurs écrits.

Newsweek sur les commémorations, qui prend l'argument de Sale au pied de la lettre¹⁷² et en ridiculise le radicalisme, tout en tentant, du même souffle, de défendre les bons coups de Colomb, qu'il considère comme rien de moins que l'emblème de la civilisation moderne :

The way we eat is only one aspect of the total transformation of human culture that Columbus's landfall in the Caribbean set in motion. We call the result of this change modern civilization. Columbus obviously hadn't a clue that he was going to be symbolically responsible for the samba and Emily Dickinson, for the Normandy landing at Omaha Beach, for Darwin's reinterpretation of the meaning of life while sailing around South America on the Beagle, for nylon in Bangkok and Buddhist meditation in Boulder. But Columbus is the emblem for all of this. He is the most influential man of modern times. (Sokolov, 1991, p. 82)

Ce type de polarisation du débat faisant de Colomb le personnage historique à qui on doit tous les bienfaits ou tous les drames de la modernité est particulièrement prégnant aux États-Unis, mais il touche l'ensemble du continent, comme le souligne d'ailleurs cet extrait d'un article du quotidien mexicain *La Jornada*, au lendemain des commémorations : « Frente a los 500 años los tonos intermedios parecen imposibles. Las alternativas son dos : con los conquistadores o con los conquistados »¹⁷³ (*La Jornada*, 13/10/92, p. 8). L'aspect schématique et perspecticide du scénario original ressort ici clairement dans une dichotomie du sens de l'Amérique, selon laquelle il n'y a qu'une histoire possible où on peut prendre position soit comme vainqueur, soit comme vaincu, les deux perspectives s'opposant inévitablement.

On ne peut rien contre l'histoire

Au moment du 500^e, ce n'est pas que dans les livres d'histoire qu'est remis en question le sens de l'Amérique et de son origine. Pourtant, même si elle se trouve alors

¹⁷² Il raconte comment il lui est difficile et peu appétissant de s'alimenter de la même façon que les Américains de 1492.

¹⁷³ Trad. : « En ce qui concerne les 500 ans, les positions intermédiaires paraissent impossibles à adopter. Il n'y a que deux possibilités : avec les conquérants ou avec les conquis »

débatte au sein d'un large public, l'origine de l'Amérique n'en demeure pas moins considérée encore très souvent comme une *vérité* re-présentée par l'histoire, qu'on accepte ou qu'on conteste mais dont on ne peut rien changer. Ainsi en va-t-il des positions défendues par Royal et Sale, qui se veulent toutes deux la démonstration d'une histoire *vraie*. Selon eux, la *vérité* historique est le critère primordial pour juger du passé et de sa place dans le présent. Par exemple, Royal soutient que c'est l'historiographie elle-même qui peut juger et potentiellement corriger certaines visions de Colomb et de sa découverte. Il s'oppose, par exemple, à ceux qui affirment que d'autres auraient découvert l'Amérique avant Colomb, ce qui ne peut être le cas selon Royal, puisque ces autres n'ont laissé pratiquement aucun « signe », surtout aucune trace écrite (1992, p. 17). Ainsi, quand Royal (tout comme Sale, d'ailleurs) énonce sa *vérité* sur Colomb, il s'affirme non pas comme celui qui interprète la découverte dans un contexte particulier, en tant qu'acteur dans l'événement du 500^e (donc scripteur et lecteur du scénario)¹⁷⁴. Il prend plutôt position comme auteur de ce scénario qui ne fait qu'être retranscrit depuis 500 ans. Il identifie un auteur de l'origine de l'Amérique, en l'occurrence Colomb, et il s'y identifie, s'attribuant ainsi une *autorité* sur l'histoire américaine. Il en va de même de Sale, malgré qu'il critique l'héritage européen et qu'il défende la supériorité morale des Autochtones. Peu importe l'interprétation qu'ils font chacun du scénario original, celle-ci est littérale en ce sens qu'ils affirment qu'il y a quelque chose de vrai, car déjà inscrit, que l'Amérique et sa découverte sont un élément du réel qu'on ne fait que re-présenter et qu'il n'y a donc pas place à l'interprétation. [☞ Amérique en cage]

Chez Royal, l'interprétation est une distorsion des « faits » servant des intérêts particuliers et est conséquemment illégitime. Il affirme, dans cette perspective, la supériorité de l'histoire (écrite) sur d'autres types d'interprétation et de représentation du monde et réitère l'idée que, hors de la culture européenne, il n'y a point d'histoire :

¹⁷⁴ En référence à Barthes, qui attribue la même « fonction » au scripteur qu'au lecteur, c'est-à-dire celle de produire, par l'appropriation, le sens et l'unité du texte, et qui, dans notre explication de la performance du scénario, est transposée à l'acteur. Voir le chapitre 3.

It may be subtle historical imperialism to make native peoples a part of Western history, but there is good reason for this: Europe, as a culture based on a linear view of time deriving from the Bible, is the history writing culture par excellence. In fact, history as we understand it does not exist outside European culture. There are chronicles, but these are records of incidents that occur within cyclical views of the cosmos, society, and the human being. The only people in the New World with written chronicles were the Mayans, and their mentality – as was the case with the Aztecs – made it difficult for them to even conceptualize who the Spaniards might be. Ironically, it is Western historians like Kirkpatrick Sale who do not seem to realize their own debt to this European heritage. As a result, they impose their own views on history – native as well as European – in ways far more imperialist and distorting than the views they attack. (Royal, 1991, s. p.)

Dans l'optique de Royal, l'histoire écrite, d'origine européenne, est la seule valable et, conséquemment, l'historiographie s'impose comme l'étalon de mesure de tous les rapports au passé. Il semble donc que, dans le cas de Royal et de Sale, ce ne soit pas seulement la version de l'histoire des vainqueurs ou celle des vaincus qui domine (ou doit dominer), mais l'Histoire comme production de sens de l'Amérique.

Ainsi en va-t-il de l'argument défendu par un certain Charles Emmanuel Boch, dans une lettre d'opinion, « Découverte de l'Amérique : Colomb dérange encore », commentant les commémorations du 500^e. D'après lui, l'Europe est le moteur de l'évolution du monde et l'Amérique n'est qu'un territoire qui en a permis la poursuite. « C'est l'Histoire », c'est ainsi, répète-t-il comme leitmotiv tout au long de sa lettre.

[L'Europe] a été depuis des siècles et continue à être, pour le meilleur et pour le pire, le moteur de l'évolution du monde [...]. L'Amérique en a hérité. Elle en est fière. C'est l'Histoire. [...] L'Europe a découvert dans le Nouveau Monde le tabac, la tomate et la canne à sucre ; elle lui a légué en échange son génie scientifique, culturel et spirituel, sa civilisation avec trois mille ans d'histoire [...]. « Les civilisations amérindiennes : elles sont une contribution intéressante à l'histoire de l'humanité. Elles ne constituent pas pour autant des modèles à imiter, comme on peut le faire pour la *Grèce de Périclès*. [...] C'est encore l'Histoire. (*La Presse*, 18/11/92, p. B3)

Cette prédominance accordée à l'Histoire permet de discréditer toute position dans le 500^e s'inscrivant dans d'autres paradigmes d'interprétation, c'est-à-dire toute perspective sur le scénario interprétant l'origine et les 500 ans de l'Amérique autrement que par le déroulement causal inéluctable de l'histoire écrite. Monsieur Boch ne peut conséquemment que considérer mal venue la façon d'envisager le passé de ceux qui adoptent la position des victimes et qui tentent de culpabiliser les vainqueurs de l'histoire : « Auprès des Amérindiens, on peut déjà apercevoir à l'horizon les incidences financières de ce débat qui se profile avec des arguments identiques à ceux utilisés par les mouvements se servant de l'Holocauste, pour en monnayer les victimes » (*La Presse*, 18/11/92, p. B3).

À l'historicisme de Boch peuvent s'articuler et s'opposer une multitude d'interprétations de l'origine de l'Amérique qui, souvent, suivent la logique des positions extrêmes de tout justifier/tout condamner. Par exemple, plusieurs n'hésitent pas à interpréter la découverte de l'Amérique comme un génocide ou à comparer cet acte à ceux commis par Hitler lors de la Seconde Guerre mondiale. [☞Parade] Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Confronting Columbus. An Anthology*, John Yewell y fait clairement allusion en parlant d'un « American Indian Holocaust » (1992, p. xiii). Certains représentants autochtones n'hésitent pas à établir ce lien lors de manifestations d'opposition aux célébrations du 500^e : « El descubrimiento de América y el genocidio en Auschwitz, semejantes »¹⁷⁵, affirme le représentant d'un groupe d'autochtones argentin (*El Universal*, 10/10/92)¹⁷⁶. À ces affirmations, d'autres rétorquent, comme Frédéric Wagnière, éditorialiste au journal *La Presse* : « À quoi bon parler de génocide alors qu'il n'y a aucun indice que qui que ce soit ait recherché la destruction méthodique d'un groupe ethnique ? » (*La Presse*, 5/1/92, p. B2). À cette question, d'autres se demandent, à la lumière des chiffres et de la violence systématique rapportée, comment on peut faire autrement que de

¹⁷⁵ Trad. : « La découverte de l'Amérique et le génocide à Auschwitz : similaires »

¹⁷⁶ Ce type de déclaration ne manque d'ailleurs pas d'être soulevé dans les médias pour « démontrer » la gravité du conflit entourant le 500^e anniversaire de la « découverte » de l'Amérique. [☞Now]

parler de génocide avant la lettre. Or, comme le défend l'éditorialiste, seules la science et l'histoire peuvent déterminer la signification de la découverte de l'Amérique. Selon cet argument, « les autochtones ont notamment été décimés par des maladies importées d'Europe (nous pouvons le *prouver* scientifiquement), mais d'en faire un crime c'est attribuer aux Espagnols une connaissance de l'immunologie moderne qu'ils ne pouvaient avoir » (*La Presse*, 5/1/92, p. B2). Dans cette perspective, on doit juger l'histoire à partir de « faits démontrés » par l'histoire et la science, et non pas en fonction des critères sociaux ou moraux de notre époque.

Ce type d'argument implique qu'il faut accepter que l'historiographie génère ses propres critères pour juger de la valeur du passé. Or, lors de commémorations historiques, le passé est soumis à plus et à autre chose que le seul discours de l'historien. En fait, cet historicisme occulte le fait que l'histoire est aussi un produit du monde dont elle raconte le passé et que « le travail de l'historien, comme tout travail sur le passé, ne consiste jamais seulement à établir des faits, mais aussi à choisir certains d'entre eux comme étant plus saillants et plus significatifs que d'autres, à les mettre ensuite en relation entre eux » (Todorov, 2004, p. 50). Dans ce cadre, il semble que la lutte pour la *vérité* de l'histoire ne puisse pas avoir de fin possible et que le « drame social » de l'Amérique ne puisse mener qu'à l'inflation des « gros mots » et des superlatifs et, ultimement, à un schisme irrémédiable quant au sens qu'on accorde au *Tout* Amérique.

En quête de la *vérité* de l'Amérique

L'exemple de « Royal vs Sale » et des autres prises de position concernant l'histoire de l'Amérique permet de saisir comment le passé est un enjeu de pouvoir et comment, à travers sa définition et les usages qu'on en fait, s'exercent des rapports de force inscrits dans le présent. Les perspectives de Royal et Sale s'inscrivent dans le contexte sociopolitique états-unien et traduisent l'opposition des conservateurs et des progressistes

quant aux valeurs du passé devant être transmises. Dans l'épilogue de *Columbus on Trial: 1492 v. 1992*, de Robert Royal, Cecilia Kirk écrit :

The present tendency among progressives to idealize pre-Columbian America reveals a profound discontent with late twentieth century life. [...] Progressives see pre-Columbian cultures as simpler, less individualistic, less competitive, less materialistic. Conservatives have often sought to curb the excesses of modernity, to act as stewards and conserve the natural world, and to warn against the deadening effects of atomistic individualism. Yet the conservative is also a realist and knows he cannot go back, and that we owe gratitude to Columbus, the Spaniards, and the first missionaries and settlers who sought to enhance the New World with European freedoms and ethical standards. (Royal, 1992a, s. p.)

L'épilogue de ce livret destiné aux étudiants et aux campus universitaires (comme il est mentionné dans son introduction) suggère par ailleurs que Colomb ne doit pas être confiné aux débats d'historiens. Cecilia Kirk y suggère, à ce titre, toute une série d'activités et de gestes à faire pour commémorer adéquatement Colomb et célébrer son héritage. Parmi ses suggestions, notons celles-ci : « Join or hold a parade on Columbus Day, carrying a celebratory banner », ou « Promote a wreath-laying ceremony at a local Columbus monument », ou encore « Buy T-shirts, cups and quincentenary materials » (dans Royal, 1992a, s. p.). Cet épilogue nous rappelle aussi que commémorer implique de définir publiquement non seulement le passé mais aussi la place que celui-ci doit occuper dans le présent, ce qui donne lieu à une rivalité d'intérêts et à la confrontation de différents usages du passé.

De plus, entre les positions extrêmes ultracolombistes et ultra-indigénistes, il existe tout un spectre de visions et d'interprétations de l'origine de l'Amérique, dont celles d'une neutralité envers le passé, qui implique que celui-ci ne puisse pas intervenir dans les enjeux du présent. De l'avis de plusieurs protagonistes du 500^e, cette position neutre est difficilement tenable et acceptable. [☞ Amérique en cage] Le livre *Confronting Columbus. An anthology*, cité précédemment, est à cet égard exemplaire. Dans l'introduction, John Yewell y affirme :

« This book focuses on material which challenges the popular historical accounts promoted by, for example, the organizers of the official Christopher Columbus Quincentenary Jubilee Commission. [...] The editors have not been interested in balance, but in **pursuing truth**. « Balanced » history gives equal weight to murderer and victim. « Balance » grants five minutes to Hitler and five minutes to the Jews. « Balance » stigmatizes the pursuit of truth and perpetuates sanitized historical records. » (Yewell, 1992, p. xi)

Selon lui, tenter de trouver un équilibre dans l'histoire équivaut à effectuer son assainissement et empêche d'y trouver la vérité, essentielle, pour comprendre le sort des Autochtones et des descendants d'esclaves africains dans l'Amérique contemporaine.

Dans l'événement du 500^e se déroule une lutte pour la *vérité* et pour l'*autorité* de l'origine et de l'histoire de l'Amérique, soit, en d'autres termes, une lutte à propos du contenu de l'histoire mais aussi de qui en est l'*auteur* ou de qui en émane l'*autorité*, ainsi que nous l'avons déjà entrevu dans la démarche de Royal. Cette *autorité*, si elle existe et est effective, émane-t-elle de celui qui « écrit » l'histoire, de celui qui en « parle » ou de celui qui peut en « témoigner » ? Les enjeux que cette lutte soulève et qui ressortent dans les diverses performances lors du 500^e sont directement liés à l'équivoque de la signification de l'origine et à la remise en cause de son effectivité normative. Les diverses perspectives, au lieu d'avoir une valeur et une portée différentes selon leur différents lieux d'énonciation, se retrouvent alors en relation dans un même plan, dans un seul et même « espace communicationnel », celui de l'événement. En dehors de l'événement, les positions ne s'équivalent pas et sont maintenues comme l'émanation d'un « Ici » et d'un « Là » distincts : la version *vraie* du « sujet-découvreur », Européen, vainqueur, basée sur l'écriture de l'histoire, et la version *contestataire* de l'« objet-découvert », vaincu, illettré, basée sur la transmission de la mémoire. La norme de la « découverte » (je découvre/je suis découvert), effective et reconduite dans le temps comme *vérité*, malgré la brèche qu'elle comporte, se voit alors soumise à la force des interprétations contradictoires qui se rencontrent et s'entrechoquent dans l'événement du 500^e. En fait, la brèche s'ouvre et cette

vérité, sujette aux croisements des significations et des interprétations, peut alors prendre de nouvelles formes. Si la vérité consiste, comme nous l'avons déjà dit, en un ensemble de règles « selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir » (Foucault, 2001b, p. 159), il semble que, dans l'événement du 500^e, une lutte ouverte pour (re)définir cette vérité et s'y identifier en limite partiellement son effectivité : suspension normative, tel est ce en quoi consiste le « drame social » de l'Amérique.

Le multiple dans l'histoire ou l'histoire multiperspective

La lutte autour de la *vérité* et de l'*autorité* d'une histoire américaine, telle que l'illustrent notamment Royal et Sale, est aussi liée à la grande difficulté de trouver des critères et des paramètres admis et utilisés par tous les acteurs concernés et interpellés dans l'événement du 500^e. La multiplicité des critères de vérité et de légitimité utilisés pour l'interprétation du sens de l'Amérique peut être considérée comme un obstacle insurmontable à toute compréhension commune du 500^e de l'Amérique. De l'avis de certains, comme l'écrivain Octavio Paz, qui rejoint cette position de neutralité mentionnée précédemment et honnie par John Yewell, même si le passé de l'Amérique est lourd de ses si nombreuses victimes, nous n'avons pas de critères valables pour juger de celui-ci. Chaque période historique (définie à partir de quelle perspective ?) détient ses propres critères. Ainsi, il n'est pas possible de véritablement connaître et juger des actes du XV^e siècle à partir de critères du XX^e siècle. Dans une entrevue accordée au journal espagnol *ABC*, Paz déclare que :

« Se ha hablado de que la conquista encubrió un “genocidio”. Eso no es cierto : idealizar a los vencidos es tan torpe como idolatrar a los vencedores. [...] Interpretar aquellos sucesos ocurridos en el Renacimiento y el Barroco desde una perspectiva ideológica moderna, en la que se han asimilado con toda naturalidad los postulados de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos Humanos, etcétera, no puede aclararnos su verdadera naturaleza [...] Los héroes de la conquista, lo mismo que los héroes

conquistados, reclaman asimismo nuestra simpatía y nuestra piedad. »¹⁷⁷ (*La Jornada*, 12/10/92, p. 26)

Dans cette perspective, faute de critères valables pour juger du passé, sympathisants et opposants au 500^e ne pourraient faire autrement que de commémorer en accordant cinq minutes de sympathie aux conquérants et cinq autres minutes aux conquis...

Devant ce relativisme, d'autres rétorquent, comme l'activiste mexicain Sergio Rodríguez Lascano¹⁷⁸ : hormis l'éventualité de ne rien juger du tout, faudrait-il alors juger des faits au moyen des critères du XV^e siècle qui ne sont plus en vigueur et qu'on ne connaît pas ou peu par ailleurs. Selon Lascano, nous avons devant les yeux, en 1992, les « preuves vivantes » nous permettant de juger, comme bons ou mauvais, les actes passés liés à la découverte de l'Amérique. Des Autochtones condamnés à la misère, des Noirs condamnés à l'ostracisme sont les « témoignages » du passé de l'Amérique. Dans cette optique, Lascano critique les positions, comme celle de Paz, qui, en usant de relativisme, éludent le problème de la diversité des critères pour juger de l'histoire de l'Amérique, positions selon lesquelles à mémoires multiples, critères multiples... et à chacun son 500^e. Selon Lascano,

« Si, precisamente, de la Historia se trata todo esto, de cómo recordarla y cómo hacerla, resulta muy curioso, por cierto, ver cómo los intelectuales posmerdornos tan afectos a criticar la supuesta visión histórica unilineal del marxismo [...] se pasan hipócritamente frente a la “ otredad ” que significa la visión de los vencidos sobre la Conquista y la colonización de América, con su visión *light* del pasado hablan de maniqueísmos, “ son cosas de indigenistas contra hispanistas ”, en realidad ellos son eurocentristas hasta el

¹⁷⁷ Trad. : « On a dit que la conquête a entraîné un “ génocide ”. Ce n'est pas certain : idéaliser les vaincus est aussi maladroit qu'idolâtrer les vainqueurs. [...] Interpréter les événements survenus durant la Renaissance et l'époque baroque à partir de critères idéologiques modernes, auxquels ont été associés tout naturellement les postulats de la Révolution française, de la Déclaration des droits de l'homme, etc., ne peut nous en réléver la nature véritable. [...] Les héros de la conquête, tout comme les héros conquis, réclame également notre sympathie et notre pitié. »

¹⁷⁸ Lascano a été un des dirigeants du Parti révolutionnaire des travailleurs du Mexique.

tuétano y por su boca hablan los vencedores. »¹⁷⁹ (*El Universal*, 9/10/92, p. 7)

En même temps qu'il reconduit lui aussi la dichotomie des vainqueurs et des vaincus de l'histoire, s'inspirant de toute évidence de Walter Benjamin, Lascano croit que ce relativisme constitue la porte de sortie¹⁸⁰ pour l'Histoire occidentale, qui ne peut plus se penser et s'affirmer comme ouvertement supérieure. Le relativisme évite ainsi d'admettre la nécessité de débattre aussi de l'apparente (in)commensurabilité des points de vue et des problèmes de « traduction » entre divers paradigmes d'interprétation. Sa critique rejoint l'idée selon laquelle le « relativism replaced this despicable hierarchical gap by a kind of cognitive apartheid. If we cannot be superior in the same world, let each people live in its own world » (Sperber, dans Krupat, 2002, p. 61). En fait, l'historicisme autant que le révisionnisme et le relativisme sont tous produits et parties prenantes du même contexte culturel, social et politique de 1992, où est envisagée et répandue l'idée selon laquelle les cadres et la légitimité d'une Histoire universelle semblent ne plus être effectifs. Bien entendu, il ne s'agit pas d'adhérer à cette autre *vérité*¹⁸¹, mais de tenir compte de sa présence et de son effectivité dans l'interprétation de l'Amérique et de son passé, dans les multiples façons dont le scénario original est performé dans l'événement du 500^e.

L'écriture de l'histoire américaine, comme productrice *du* sens de l'Amérique, semble donc aussi mise en cause dans l'événement du 500^e. De fait, les usages du passé qu'il est possible de repérer à travers les performances du scénario ne renvoient pas strictement à des critères propres à l'historiographie et à l'exactitude des faits, mais aussi à des choix de valeurs effectués au sein d'un contexte particulier plus large où la démocratie,

¹⁷⁹ Trad. : « Si, justement, tout cela concerne l'Histoire, la façon de se la remémorer et de la faire, il est certainement très étrange de voir à quel point les intellectuels postmodernes, si prompts à critiquer la prétendue vision historique unilatérale du marxisme [...], se pâment hypocritement devant l'"altérité" que représente la vision des vaincus au sujet de la conquête et de la colonisation de l'Amérique, et, avec une conception *light* du passé, parlent d'un manichéisme "opposant indigénistes et hispanistes". En réalité, ce sont des eurocentristes jusqu'à la moelle et ils se font les porte-parole des vainqueurs. »

¹⁸⁰ Comme le « différend » impossible à surmonter chez Lyotard (1979).

¹⁸¹ Celle d'une fin des grands récits et/ou d'une fin de l'Histoire occidentale. Voir le chapitre 2.

les droits, la tradition, la science, la religion, etc., sont tout autant interpellés dans la performance (interprétation) de l'origine de l'Amérique et de ses 500 ans. Tous ces « paradigmes » d'interprétation ne se valent pas et montrent les rapports de pouvoir à l'œuvre dans cette Amérique de 1992.

Il est alors possible d'envisager que les performances dans l'événement du 500^e participent d'une *histoire publique*, dans le sens que Greg Dening donne à cette expression, c'est-à-dire de l'histoire comme d'un savoir public :

History by this is public knowledge of the past: not public in the sense of being institutional, but public in the sense of being culturally shared, being expressed in some way. For an expression to have shared meaning, it must be possessed of some system which can be recognised. But this recognition will always hold the ambivalences of circumstanced exchanges. (Dening, 1996, p. 36)

Au-delà de l'historiographie, cette *histoire publique* peut se trouver exprimée et partagée, par exemple, dans la traditionnelle proclamation du *Columbus Day* par le président des États-Unis, qui, en cette année du 500^e de l'Amérique, réaffirme la continuité historique et l'héritage de la « découverte » de Christophe Colomb et demande que ceux-ci soient soulignés adéquatement :

The great encounter that was made possible by Columbus and his crew linked peoples on both sides of the Atlantic in a long and fruitful exchange of knowledge, resources, and ideas that continues to this day. [...] The story of Columbus is, therefore, a fitting prologue to our American narrative, for the history of the United States is filled with accounts of individuals who made a difference because they had the freedom, the opportunities, and the wherewithal to do so. [...] NOW, THEREFORE, I, GEORGE BUSH, President of the United States of America [...] encourage all Americans to observe this day with appropriate ceremonies and activities. I also direct that the flag of the United States of America be displayed on all public buildings on the appointed day. (Bush, 1992) [Logo]

Cette histoire publique peut aussi se trouver exprimée et partagée dans la déclaration des Autochtones prononcée lors du sommet de Quito et annonçant la rupture historique avec 500 ans d'oppression et de destruction de leurs peuples :

We Indians of America have never abandoned our constant struggle against the conditions of oppression, discrimination which were imposed upon us as a result of the European invasion of our ancestral territories. [...] From our point of view, 1492 marked the beginning of the Invasion of our peoples by European empires. Colonization and the installation of an exploitative, oppressive regime were the consequences of these invasions. [...] Thus, the resistance and the struggle of our peoples for freedom continues. [...] Our struggle is not a mere conjunctural reflection of the memory of 500 years of oppression which the invaders, in complicity with the « democratic » governments of our countries, want to turn into events of jubilation and celebration. (Déclaration de Quito, 1990)

Cela dit, au sein des performances dans l'événement du 500^e qui participent de cette *histoire publique*, se trouvent aussi les positions extrêmes. Elles prennent la forme de l'exceptionnalité, du fait in-comparable, par exemple, de la découverte comme un exploit humain aussi important que la naissance du Christ, ou de la découverte comme le pire génocide jamais survenu dans l'histoire humaine. Le risque est alors que ces superlatifs isolent, voire sacralisent, le passé invoqué, c'est-à-dire qu'ils le rendent indicible et incompréhensible, et que, conséquemment, l'origine et le passé de l'Amérique soient considérés comme un déterminant extérieur à l'expérience américaine contemporaine. À ce titre, comme le souligne Todorov, « il est impossible d'affirmer à la fois que le passé doit nous servir de leçon et qu'il est absolument incomparable avec le présent : ce qui est singulier ne nous enseigne rien du tout pour l'avenir » (Todorov, 2004, p. 30). Les positions extrêmes équivalent, dans les termes de Todorov, aux abus de mémoire qui ne sont pas seulement ceux des mémoires *victimaires*, mais aussi ceux des mémoires *dominantes* qui justifient et légitiment une continuité historique dans les façons de faire, de voir, dans la normativité sociale, même lorsque celle-ci se voit contestée.

L'événement du 500^e, en mettant en présence dans un seul « espace communicationnel » les perspectives d'un « Ici » et d'un « Là », d'un « Nous » et d'un « Eux », fait ainsi se rencontrer les protagonistes d'une histoire américaine publique et donc multiperspective, qui participent alors à la (trans)formation et à la communication du sens de l'Amérique.

¡Todos al Zócalo de México!

Le 12 octobre 1992, jour officiel des commémorations du cinquième centenaire, la ville de México se transforme en un lieu de célébrations et de protestations en tous genres et le Zócalo, cœur du centre historique de la ville, est le point de rendez-vous de tous ceux qui se sentent interpellés et qui répondent à une des nombreuses invitations lancées, comme celles-ci¹⁸² :

A 500 años de la invasión española en la que a nombre del Rey les arrebataron la tierra a nuestros abuelos, millones de mexicanos no tienen ni tierra ni techo. Mientras que al pueblo pobre se le ponen mil trabas para conseguir crédito para adquirir terreno y vivienda, los capitalistas extranjeros sí pueden comprar la tierra que necesitan.

¡Exigimos tierra y techo!

Lunes el 12 de octubre 9 am. De la Villa al Zócalo

12 am. ¡Todos al Zócalo!

A recordar a quienes cayeron en la lucha por nuestra tierra, en 500 años de resistencia.

Solicitantes de vivienda

Unión del Rosario-UPREZ

Resp. de la publicación : Pablo Moctezuma

(*La Jornada* 10 de octubre 1992)¹⁸³

« V Centenario : 500 años de resistencia indígena y popular »

A 500 años de la matanza que significó el exterminio de millones de indígenas en nuestro continente, la violación masiva de mujeres, la evangelización forzada y la destrucción de una serie de culturas, las organizaciones populares repudiamos los festejos oficiales que enmarcaron cinco siglos de intervencionismo.

Para nosotros, el 12 de octubre será un día de protesta y resistencia popular.

Convocamos a un acta a las 11 am. en el llamado Arbol de la Noche triste (Metro Popotla) para partir de ahí al Zócalo.

Asamblea nacional del movimiento urbano popular (ANAMUP)

Resp. de la publicación : Mónica Ramírez

(*La Jornada*, 10 de octubre 1992)¹⁸⁴

¹⁸² Reproduction de deux annonces de manifestations parues dans le quotidien *La Jornada*, le 10 octobre 1992.

¹⁸³ Trad. : « 500 ans après l'invasion espagnole qui, au nom du roi, a dépouillé nos ancêtres de leur terre, des millions de Mexicains n'ont ni terre ni toit. Pendant qu'on impose aux démunis mille contraintes pour obtenir du crédit afin d'acquérir une terre et un logement, les capitalistes étrangers peuvent acheter librement les terres qu'ils veulent. Nous exigeons une terre et un toit ! Lundi 12 octobre 1992, à 9 heures. De la Villa au Zócalo, à midi. Tous au Zócalo! Pour célébrer le souvenir de ceux qui sont morts dans la lutte pour notre terre, durant 500 ans de résistance. Solicitantes de vivienda Union del Rosario-UPREZ Responsable de la publication : Pablo Moctezuma »

¹⁸⁴ Trad. : « 5^e centenaire : 500 ans de résistance indigène et populaire » 500 ans après l'extermination de millions d'indigènes de notre continent, le viol massif des femmes, l'évangélisation forcée et la destruction de

Au Zócalo, point culminant et lieu de convergence de ces deux manifestations, s'ajoute, le jour du 500^e, l'arrivée de la Marche nationale de la dignité et de la résistance autochtone organisée par le *Consejo Mexicano 500 años de Resistancia* (CM-500), qui s'est amorcée le 20 septembre 1992 à Oaxaca. S'ajoutent aussi le rassemblement du *Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas* (CNPI) et le septième *Encuentro de Danzas Mestizas*. Ces milliers de personnes qui convergent alors vers le centre historique de la ville peuvent aussi, si elles le souhaitent, assister aux célébrations officielles dans la capitale prévues elles aussi à ce même Zócalo. Celles-ci proposent aux Mexicains, tout d'abord à 12h15, l'allumage d'un feu symbolisant la nouvelle rencontre spirituelle et culturelle des racines ancestrales mexicaines, puis, à 15h00, un dialogue autour de ce qui s'est passé depuis 1492 entre un sage autochtone et un représentant symbolisant le Mexicain éloigné de ses racines (extrait du programme officiel diffusé dans *El Excelsior*, 8/10/92, p. 10M). Pour l'occasion, les organisateurs des célébrations officielles ont découpé le sol du Zócalo en y reproduisant les principales figures de la cosmologie mexicaine antique. Ils y ont dessiné des espaces avec chacun une couleur : rouge pour le soleil levant, bleu pour l'arbre *ceiba preciosa*, jaune pour le mesquite et vert pour le cacaoyer. Avant même le début de la cérémonie, le CM-500 se plaint de cette contrainte et demande une modification de l'organisation spatiale qui limite les possibilités d'expression des manifestants. En fait, peu de gens s'intéressent à cette cérémonie organisée, et très nombreux sont ceux qui ont quelque chose à dire lors du 500^e, à ajouter à l'histoire.

La « rencontre » qu'on veut commémorer en ce 12 octobre 1992 et qui souligne autant, sinon plus, les fondements du Mexique que l'origine de l'Amérique ne semble pas pouvoir être contenue et contrôlée dans la simple mise en scène d'un dialogue pacifique.

nombreuses cultures, les organisations populaires rejettent les célébrations officielles qui marquent cinq siècles d'ingérence. Pour nous, le 12 octobre sera un jour de protestation et de résistance populaire. Nous organisons une manifestation qui partira à 11 heures du lieu dit Arbol de la Noche triste (métro Popotla) pour se rendre au Zócalo. Asamblea nacional del movimiento urbano popular (ANAMUP) Responsable de la publication : Mónica Ramírez

Cette « rencontre » est plutôt projetée dans une autre dimension, celle d'une multiplicité de mémoires venues s'exprimer sur une scène publique. En fait, les gens rassemblés ne se considèrent pas comme de simples spectateurs passifs d'un spectacle commémoratif dont le déroulement et le sens sont donnés à l'avance. Ce jour-là, ils ne sont pas les récepteurs d'un message unique sur l'histoire de l'Amérique et du Mexique. Ils sont plutôt des acteurs interprétant activement leur passé.

Un Zócalo polyphonique

En plus d'être un lieu multifonctionnel, le Zócalo, « corazón de la ciudad, del país y de la nación »¹⁸⁵ (Cruces, 1998, p. 67), superpose et réunit différentes couches du patrimoine national (le Templo Mayor aztèque, la cathédrale, le palais national). Aussi nommé Plaza de la Constitución, il est un lieu physique et symbolique de pouvoir¹⁸⁶. Il est le *locus* public par excellence pour se faire voir et être entendu, pour voir et entendre, pour être à la fois public et participant. Il est en quelque sorte la « scène idéale » pour la performance, entendue comme un acte expressif de visibilité, de transfert et de communication de connaissances, de mémoire et d'identité (Taylor 2003) et comme une dynamique communicationnelle et symbolique ayant lieu dans l'espace public.

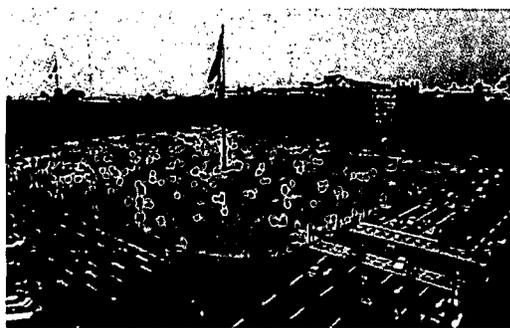


Figure 33. Le Zócalo de México, D. F.

¹⁸⁵ Trad. : « cœur de la ville, du pays et de la nation »

¹⁸⁶ Deux fois par jour, la garde nationale y effectue la cérémonie du drapeau (qu'on hisse le matin et qu'on retire le soir). Pendant ce temps, toute autre activité doit cesser sur la place.

Dans la vie sociale et politique mexicaine, manifester au Zócalo est une façon de prendre position dans des rapports de force pour négocier la validité et la légitimité du pouvoir institué et symbolisé par ce lieu. Cela dit, ce n'est pas seulement le Zócalo qui est occupé par les manifestations et les acteurs du 500^e. En fait, la ville est sillonnée de marches et de manifestations, et d'autres lieux symboliques de la capitale sont investis de diverses significations pour l'occasion. Par exemple, les ruines de Teotihuacán¹⁸⁷ accueillent les marcheurs qui ont participé à la Marche continentale de 500 ans de Résistance [Logo]. Le Paseo de la Reforma, une des artères centrales de la ville, est quant à lui un passage presque obligé des marches et manifestations, d'autant plus que sur le chemin se trouve la Glorieta de Colón et celle de Cuauhtémoc, dernier empereur aztèque, autour desquelles se réuniront des groupes de manifestants¹⁸⁸. Le piédestal soutenant la statue de Colomb est entouré de quatre religieux notoires de l'histoire américaine, dont Fray Bernardino de Sahagún, grand évangéliste des Autochtones, et Fray Bartolomé de Las Casas, grand défenseur des Autochtones. Son bas-relief présente des scènes de la Conquête et des cartes utilisées par Colomb lors de son voyage. Le bas-relief du monument de bronze de Cuauhtémoc présente pour sa part la scène de son sacrifice lors de la chute de Tenochtitlán (México).

De façon générale, dans les villes où l'on retrouve un mélange hétérogène et multitemporel de référents et de symboles, il y a peu ou pas de références explicites à la vie et au passé autochtones. Dans le cas de la ville de México, les références sont présentes, même nombreuses, mais renvoient le plus souvent à un passé et à une identité autochtones reformulés dans les cadres d'une identité nationale métisse (par exemple, à la Place des

¹⁸⁷ Le site de Teotihuacán n'est pas situé dans la ville même de México, mais à proximité.

¹⁸⁸ Le Paseo de la Reforma compte actuellement neuf Glorietas, qu'on peut décrire comme des ronds-points avec en leur centre un monument, souvent composé d'un piédestal et d'une statue. Pour plus de détails, consulter www.mexicomaxico.org.

trois cultures de Tlatelolco¹⁸⁹), ou à un passé vaincu et muséifié (comme au Templo Mayor¹⁹⁰). Tlatelolco et le Templo Mayor comptent aussi parmi les lieux de rassemblement lors du 500^e.

Le rassemblement au Zócalo ne se déroule pas du tout dans l'unité. Chacun y va, en même temps, de ses actes et de ses discours. Des conflits éclatent même pour déterminer qui prend la parole. Certains méditent pendant que d'autres font leur discours et que d'autres encore réclament « cinq minutes » de silence solennel. De plus, la présence des Autochtones, pourtant d'une ampleur considérable avec l'arrivée des différentes marches, se voit noyée dans la foule bigarrée convergeant vers le Zócalo. Entre les syndicats et les groupes d'étudiants, les punks anarchistes scandent : « Somos indios, somos libertarios y no queremos celebrar el quinto centenario »¹⁹¹ (*La Jornada*, 13/10/92, p. 8). Les danseurs traditionnels venus saluer leurs ancêtres aztèques côtoient des groupes de méditation *New Age* qui, eux, se réclament de la tradition *mexica*. Non loin des marcheurs autochtones s'installent les représentants de la communauté gaie, les simples passants et le défilé de la *Mexicanidad* au sein duquel parquent les images de la *Virgen de la Guadalupe*, du Che, de Zapata et de Cuauhtémoc. En cette journée, le sens des commémorations du 500^e éclate d'une certaine façon. Tous les participants se l'approprient sans que personne semble pouvoir se l'approprier complètement. Cette performance polyphonique peut donner l'impression d'une simple cacophonie dont aucune signification ne peut émerger quant à l'interprétation de l'Amérique et de son passé. Or, malgré l'éclectisme et l'éclatement apparents, la seule présence physique de tous ces gens rassemblés est significative. Il se passe quelque chose, des messages circulent dans le fait de danser, de se costumer, de faire

¹⁸⁹ La Place des trois cultures symbolise la fusion des mondes aztèque et espagnol dans une identité nationale mexicaine. La place de Tlatelolco est aussi le lieu du massacre des étudiants protestataires commis lors des Jeux olympiques de 1968.

¹⁹⁰ Ruines aztèques découvertes et transformées en musée archéologique après le tremblement de terre de 1985.

¹⁹¹ Trad. : « Nous sommes indiens, nous sommes libertaires et nous ne voulons pas célébrer le cinquième centenaire »

des graffitis sur les immeubles et monuments de la ville ou de scander des slogans au Zócalo. L'occupation des espaces publics signifie en soi l'appropriation du 500^e par le public. [Logo Royal vs Sale]

Être visible dans l'événement du 500^e

Parmi toutes ces manifestations, le 500^e devient l'occasion pour des milliers d'Autochtones d'investir et de s'approprier rituellement des lieux dont ils sont normalement exclus, à commencer par la ville elle-même. L'Indien spatialement identifié comme l'occupant du « Là » – la périphérie, la campagne ou la réserve – devient alors l'Indien *dans* la ville, occupant le « Ici », c'est-à-dire le centre, où sont concentrés la population, les lieux de pouvoir économique et politique, et vers lequel est dirigée l'attention de l'opinion publique par la présence importante des médias. L'idée d'un « Ici » et d'un « Là » comme extérieur et intérieur de la ville est d'ailleurs bien exprimée dans ce titre du quotidien *La Jornada* : « Las marchas indígenas están a las puertas del distrito federal »¹⁹² (10/10/92). Ce déplacement géographique, par les marches et l'entrée dans la ville, rend alors possible un déplacement ou une transformation de l'identité, du rôle joué par les Autochtones dans l'organisation concrète et dans les façons de concevoir la collectivité, en l'occurrence, ici, la nation mexicaine. [Logo] La présence nombreuse des Autochtones montre que le 500^e anniversaire de l'Amérique se révèle être une occasion et une façon de surmonter un problème d'invisibilité, une façon de performer autrement le rôle qu'ils se sont vu attribuer dans les versions dominantes du scénario original de l'Amérique.

Cette occupation et ce déplacement obligent à une visualisation (physique, identitaire, symbolique) différente de l'Indien contemporain de 1992, pour ne pas dire à une visualisation tout court de l'Indien. Dans cette optique, les explications de Barbara

¹⁹² Trad. : « Les marches indigènes sont aux portes du district fédéral »

Myerhoff au sujet des performances de visibilité¹⁹³ peuvent aider à comprendre la participation de nombreux Autochtones au 500^e : « They displayed and performed their interpretations of themselves and in some critical respects became what they claimed to be. By denying their invisibility, isolation, and impotence, they made themselves be seen, and in being seen they came into being in their own terms, as author of themselves » (Myerhoff, 1986, p. 263).

En plus des actes de visibilité des Autochtones, on retrouve dans l'événement du 500^e une multitude de groupes qui développent diverses mises en scène de ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils veulent être (Cruces, 1998, p. 27). Comme le souligne Myerhoff,

« One of the persistent but elusive ways that people make sense of themselves is to show themselves to themselves, through multiple forms: by telling themselves stories, by dramatizing claims in rituals and other collective enactments, by rendering visible actual and desired truths about themselves and the significance of their existence in imaginative and performative productions. » (1986, p. 261)

L'événement du 500^e donne en effet lieu à des performances publiques d'autodéfinition permettant de donner du sens à son identité, de la (re)produire et de la performer en l'inscrivant dans un contexte liminal où justement la normativité identitaire est suspendue. Rappelons ici que le drame social, prenant forme dans l'événement du 500^e, plonge la communauté américaine virtuelle dans un espace-frontière de liminalité où s'effectue, à travers les multiples performances en simultané du scénario original, un processus de transformation et d'éventuel redressement de la norme inhérente à l'origine de l'Amérique, y compris la définition des identités des protagonistes (en tant qu'acteurs et personnages).

¹⁹³ Son étude porte sur un groupe de personnes âgées juives qui habitent la Californie et qui, par diverses performances comme une marche et la production d'une fresque murale, tentent de surmonter leur problème d'*invisibilité* au sein de la communauté et de s'y tailler une place.

De ce sens, l'événement du 500^e nous laisse entrevoir, au-delà des simples moyens de pression et des contestations qui y ont cours, la relation particulière de l'identitaire et du politique propre à l'expérience américaine. Comme l'explique l'anthropologue Francisco Cruces, dans ces types de manifestations publiques (comme les marches ou les rassemblements lors du Cinquième Centenaire) :

« Se trata de poner en escena y de hacer valer pretensiones identitarias usando un lenguaje mixto : por un lado, el de las formas reconocidas y convencionales de hacer política; por el otro, el de dominios de significación cultural ampliamente aceptados o muy arraigados, que van más allá de lo político en su sentido restringido, y que permiten contemplar la acción estratégica, como parte del contexto cultural del que ésta surge y que la nutre de valores, imágenes y horizontes de sentido. »¹⁹⁴ (Cruces, 1998, p. 30)

L'appropriation « publique » du 500^e, nous l'avons vu, se traduit par l'occupation de l'espace urbain, par la diversité des significations accordées à la « découverte » de l'Amérique et des perspectives sur son passé, ainsi que par la multiplicité des « occasions de... » [☞ Now]. Pour les participants mexicains, le 500^e est notamment l'occasion de demander la libération de prisonniers politiques ou l'électrification d'un village, de demander la reconnaissance du statut de citoyen des Autochtones ou celle du caractère pluriculturel du pays. Cela dit, l'appropriation « publique » se traduit aussi dans les moyens utilisés et les formes des performances. Si les acteurs et les messages sont multiples, les façons de les exprimer le sont tout autant. L'ensemble de ces performances doit donc être considéré dans la perspective d'un espace culturel et social hybride où règne une hétérogénéité multitemporelle des pratiques, des discours et des valeurs (Canclini, 1995, 2000) [☞ Logo], ainsi que dans une communication dont les termes ne sont pas strictement ceux de la discussion éclairée par le raisonnement, mais non plus seulement ceux d'un

¹⁹⁴ Trad. : « Il s'agit de mettre en scène et de faire valoir des affirmations identitaires à l'aide d'un langage mixte : d'une part, celui des façons traditionnelles et reconnues de faire de la politique, d'autre part, celui des domaines de signification culturelle largement acceptés ou bien établis, qui vont au-delà du politique au sens strict et qui permettent de considérer l'action stratégique comme un élément du contexte culturel dont elle surgit et qui la nourrit de valeurs, d'images et d'horizons de signification »

pathos généralisé ou d'une simple opinion publique passive. Pour reprendre l'idée de Cruces, dans l'événement du 500^e, c'est un *langage mixte* qui participe de la production et de la communication du sens de l'Amérique.

Dans l'espace événementiel du 500^e, on ne communique pas nécessairement à la manière « habermassienne », c'est-à-dire que les modalités de la communication n'y sont pas strictement celles d'un *agir communicationnel* autonome (fondé sur la transcendance de la Raison)¹⁹⁵. Les messages concernant les significations accordées à l'Amérique et au 500^e sont complexifiés par une transmission s'appuyant aussi sur des performances symboliques, corporelles, rituelles. De fait, dans l'événement du 500^e, l'action politique de type classique, comme celle de groupes de pression ou de lobbys, cohabite alors avec une communication rituelle, médiatique et symbolique dans laquelle les figures historiques comme celle de Colomb ou de l'Indien, ainsi que tous les symboles liés aux commémorations comme les répliques de navires, les points cardinaux, les statues, la toponymie de villes ou d'États, plusieurs édifices et lieux publics, etc., *médiatisent* et complexifient le sens des messages lancés par tous ceux qui se sentent concernés ou interpellés et qui s'expriment d'une façon ou d'une autre à ce moment.

Il s'agit donc d'une communication bien ancrée dans l'expérience américaine, dans ses mythes, ses technologies, ses inégalités, ses divers statuts et façons d'être citoyen, dans ses appartenances nationales ou ethniques et dans les enjeux et mouvements sociaux d'ordre à la fois local et continental. Ainsi peut-on retracer, dans l'événement du 500^e, les processus d'hybridation au cœur de l'expérience américaine, c'est-à-dire ce mouvement multidimensionnel et imprévisible des pratiques, des références, des significations, etc., fait de mélanges, d'emprunts réciproques et de relations entre l'archive et le répertoire, pour reprendre les termes de Taylor (2003). Par exemple, à la veille des commémorations, un

¹⁹⁵ Dans l'*agir communicationnel*, tel que le définit Habermas, l'argumentation rationnelle, comme fondement de la discussion, assure que cette dernière n'est pas soumise à d'autres contraintes que celle du meilleur argument, ce qui confère du même coup une place égale à tous les individus concernés par la discussion, au sein d'une communication sans « interférences » (Habermas, 1987).

des arrêts de la marche mexicaine pour la dignité et la résistance autochtone donne lieu, sans aucune contradiction, à une conférence de presse suivie d'une cérémonie religieuse maya et d'un forum-débat des marcheurs autochtones auquel participent aussi les membres (non autochtones) du *Movimiento urbano popular*. Technologies de communication, spiritualité traditionnelle et pratiques politiques modernes sont alors réunies de façon cohérente et efficace au sein d'une seule manifestation.

Performer à « armes inégales »

Dans l'événement du 500^e, les acteurs puisent dans les « ressources » à leur portée, ce qui implique qu'ils performant aussi à « armes inégales ». Les rapports de force au sein de l'expérience américaine sont ainsi rendus visibles dans les différents moyens et formes d'expression déployés dans les performances au Zócalo (et dans d'autres manifestations du 500^e). Performer à « armes inégales » signifie que, confronté aux stratégies des lieux hégémoniques, on fait usage de tactiques [Logo], comme c'est le cas des manifestations au Zócalo, où on investit d'une multiplicité de messages la date symbolique du 500^e, décrétée officiellement, et dont se servent les autorités en place pour performer symboliquement leur pouvoir. Dans ce cas, « [...] activists may be especially effective at times and places where those in power depend on visible manifestations of orderly and appreciative publics » (Polletta, 2004, p. 159). La tactique consiste à investir le *lieu de l'autre* (de Certeau, 1990), dans ce cas, un lieu commémoratif où la visibilité y est un enjeu de reconnaissance publique.

Performer à « armes inégales » signifie qu'il y a à l'œuvre une multiplicité d'expressions et de moyens et formes de communication. Cependant, l'événement du 500^e nous oblige à tenir compte de cette multiplicité d'expressions et de moyens et formes de communication, non pas pour les hiérarchiser ou les comparer mais pour les considérer sur un même plan, comme des éléments participant dans le même espace événementiel à la production du sens de l'Amérique. Par exemple, la danse exécutée au Zócalo par un groupe

d'Autochtones triquis et la conférence donnée, dans une salle d'université, par un anthropologue qui parle des enjeux culturels de la découverte de l'Amérique se retrouvent alors sur un même plan d'expérience. Dans une perspective événementielle, les deux performances, alors en relation (disjonctive et conjonctive), peuvent acquérir une signification différente (de celle qu'elles auraient dans un espace-temps hors événement). L'événement nous permet aussi de saisir, autrement que dans des positions fixes et préalablement établies, les rôles joués par les protagonistes du scénario (dans ce cas, de l'anthropologue et de l'Autochtone). Il permet de comprendre ce que nous avons appelé la tension performative¹⁹⁶ entre acteurs et personnages, dans laquelle on peut (re)définir le rôle qu'on tient dans le scénario original et, conséquemment, saisir les éventuelles transformations des configurations de la relation Nous/Eux et Ici/Là. [☞ Spectres]

Selon un des membres du groupe de danseurs triquis, interviewé par les médias : « Hoy bailamos porque tenemos muchas cosas tristes que expresar, que no podemos manifestar con palabras [...] Queremos también expresar las cosas silenciosas que llevamos en nuestro sentir. Somos un mexicano que no muere y vivirá siempre en el corazón triqui »¹⁹⁷ (*La Jornada* 13/10/92, p. 8). Cette danse, effectuée précisément à l'occasion du 500^e au Zócalo de México, ne peut plus être alors considérée uniquement comme du folklore ou comme une simple expression d'un passé préservé, et ce, ni par l'Autochtone, ni par l'anthropologue, ni par le public. Performance d'une continuité qui puise dans un répertoire de traditions, cette danse transforme aussi la signification de cette même tradition, qui permet alors d'incarner et de rendre *visible* le personnage contemporain d'un Autochtone-mexicain.

¹⁹⁶ La relation entre le personnage et l'acteur qui l'incarne performe aussi quelque chose. Voir le chapitre 3.

¹⁹⁷ Trad. : « Aujourd'hui, nous dansons parce que nous avons beaucoup de choses tristes à montrer, que nous ne pouvons pas exprimer avec des mots [...]. Nous voulons aussi exprimer les choses silencieuses que nous portons en nous. Nous sommes un Mexicain qui ne meurt pas et qui vivra toujours dans le cœur triqui »

Les 500 ans de l'Amérique. Entre le monumental et l'éphémère

Si la majorité des participants du 500^e, un peu partout sur le continent, n'ont pas les moyens d'ériger des statues ou des monuments pour rendre publique leur vision de l'Amérique et de la découverte, comme le font plusieurs gouvernements (nationaux ou municipaux)¹⁹⁸, ils peuvent cependant attaquer ou déboulonner les monuments déjà installés dans les lieux publics. Les monuments, qui inscrivent de façon permanente des faits ou des personnages du passé dans l'espace public d'une collectivité, deviennent en effet un « objet symbolique » central des performances du scénario.

La mémoire de quelle communauté veut-on faire reconnaître dans l'inauguration ou le déboulonnement d'un monument lors du 500^e ? La mémoire d'une communauté américaine ? Qui souhaite monumentaliser le passé de l'Amérique ? Qui souhaite rendre éphémère le monumental, et pourquoi ? En fait, la *vérité* et l'*autorité* historiques que symbolisent les monuments liés au passé de l'Amérique [Roy vs Sale] sont alors assujetties aux conflits d'interprétation et aux tensions soulevées dans le « drame social » qui se joue durant le 500^e. Les déboulements, comme les inaugurations, mettent en relation le présent et le passé puisqu'ils peuvent « [...] volver a convocar a la memoria determinados acontecimientos remotos y, en conformidad con esto, interpretarlos de distintas maneras hasta tal punto que el héroe de antes pase a ser el villano de hoy o viceversa, éste sea rehabilitado y nuevamente venerado »¹⁹⁹ (Brauer, 2002, p. 35).

Si chaque communauté se maintient notamment à travers des figures historiques et mythiques, la réalité qui les crée et les soutient en arrive quelques fois à remettre en question leur « vérité » et leur légitimité. C'est le cas à San Cristobal de Las Casas, dans

¹⁹⁸ Il y a en effet, à l'occasion des commémorations du 500^e, plusieurs inaugurations de monuments à l'échelle du continent.

¹⁹⁹ Trad. : « remettre en mémoire des événements lointains spécifiques et, conformément à cela, les réinterpréter de différentes manières, de sorte que le héros d'autrefois puisse devenir le méchant d'aujourd'hui ou, inversement, que le méchant soit réhabilité et désormais célébré »

l'État du Chiapas, au Mexique, où on déboulonne, le jour du 500^e, la statue de Diego de Mazariegos, conquistador et fondateur de San Cristobal, mais aussi symbole des *coletos*, c'est-à-dire les descendants de « Blancs » qui le revendiquent comme leur ancêtre. Ces *coletos* sont peu nombreux dans une population majoritairement composée d'Autochtones (et aussi de *Mestizos*). Inauguré en 1978 pour marquer le 450^e anniversaire de la ville, le monument avait déjà à l'époque soulevé la controverse. Un monument, comme celui de Mazariegos, est un objet symbolique qui, en tant que « réalité concrète », unit le visible et l'invisible. Il est relation. Ainsi, la mise à l'épreuve (par le déboulonnement) de la matérialité du symbole de Mazariegos s'adresse à cette dimension invisible, aux valeurs, aux significations que le monument porte et transmet. Déboulonnement comme rupture d'une relation, la chute de Mazariegos expose les conflits d'une communauté, ceux autour d'une normativité déterminant la place et le rôle de chacun, dans ce cas une élite blanche minoritaire et une majorité d'Autochtones subordonnés à son autorité.

La chute physique et symbolique du conquistador provoque alors un climat d'inquiétude et de tensions²⁰⁰. Il met aussi en lumière un conflit d'interprétation sur le rôle même du monumental dans les espaces publics et sur la valeur accordée au passé. Selon le maire de San Cristobal, qui accuse les frères dominicains d'inciter les Autochtones à ces actes illégaux et déplorables, il faut conserver dans l'espace public les statues afin de se souvenir de ceux qui ont exploité les Autochtones.

« Diego de Mazariegos llegó a conquistar, acompañado de sus guerreros y de sus frailes, para despojar de sus religiones y de sus posesiones a los pueblos indígenas (sic); es lamentable que hoy los frailes inciten a destruir la estatua de Mazariegos, pensando así que su culpa histórica la puedan ocultar y hacer que la olviden los pueblos indígenas; eso es menospreciar a las etnias que saben quiénes fueron sus explotadores originales. »²⁰¹ (*La Jornada*, 13/10/92, p. 7)

²⁰⁰ Nous sommes à l'aube du soulèvement du mouvement zapatiste de 1994 dans le Chiapas.

²⁰¹ Trad. : « Diego de Mazariegos est arrivé en conquérant, accompagné de ses guerriers et ses religieux, pour dépouiller de leur religion et de leurs biens les peuples indigènes. Il est déplorable que, aujourd'hui, les

Par sa déclaration, il tente de maintenir les rôles historiquement définis des religieux qui, à l'époque de Mazariegos, étaient du côté des conquistadors et non des Autochtones conquis, mais qui, sous l'égide de l'évêque García Ruiz, appuient de plus en plus concrètement les revendications autochtones (qui mèneront au soulèvement zapatiste).



Figure 34. Déboulonnement de Mazariegos

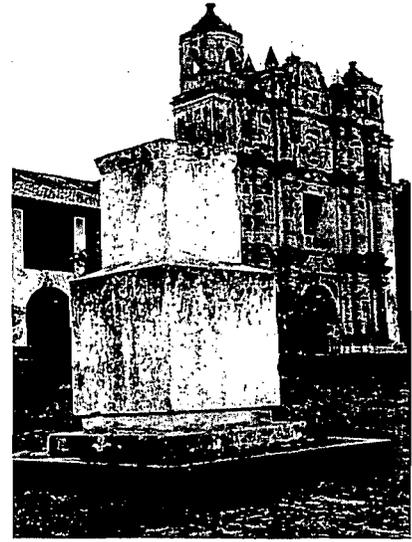


Figure 35. En 1994, Mazariegos n'avait pas encore été remis sur son piédestal.

Dans le même sens, dans une lettre envoyée aux médias d'information locaux au lendemain du déboulonnement, la présidente de la Chambre de commerce, membre de l'élite de la ville, dénonce les gestes faits, qu'elle considère comme inutiles et provocateurs car, selon elle, l'histoire est ce qu'elle est et ne sera pas changée. « Repudiar nuestro pasado y nuestros ancestros nos debilita como seres humanos y como país »²⁰², ajoute-t-elle (*La Jornada*, 14/10/92). Le problème est que tous ne semblent pas avoir les mêmes ancêtres,

religieux incitent à la destruction de la statue de Mazariegos, pensant ainsi qu'ils peuvent occulter leur faute historique et amener les peuples indigènes à l'oublier. Ils sous-estiment les ethnies qui connaissent bien l'identité de leurs premiers exploiters. »

²⁰² Trad. : « Rejeter notre passé et nos ancêtres nous affaiblit en tant qu'êtres humains et que pays »

contrairement à ce qu'elle prétend. Le déboulonnement illustre bien la vision différente du passé qu'ont ceux qui se considèrent comme les exploités de Mazariegos (et non ses descendants) et dont le souvenir n'a pas besoin d'un monument pour être présent à l'esprit. Comme le fait remarquer Sally Moore, « every explicit attempt to fix social relationships or social symbols is by implication a recognition that they are mutable » (dans Turner, 1986, p. 78). Dans cette optique, monumentaliser une mémoire et un passé de l'Amérique sous-entend donc que ceux-ci sont sujets à changement. Les attaques et les déboulonnements visant des monuments liés au passé de l'Amérique marquent les changements de perspective dans les performances du scénario original²⁰³. En fait, que ce soit à San Cristobal, à Philadelphie, à La Paz ou à Caracas, plusieurs monuments historiques sont pris d'assaut lors du 500^e. [📷 Now]



La estatua del virrey Antonio de Mendoza, fundador de Morelia, fue derribada en esa ciudad por integrantes del Frente Cívico Michoacano ■ Foto: José Antonio López

Figure 36. La statue d'Antonio de Mendoza, après son déboulonnement à Morelia.
(source : *La Jornada*, 13/10/92)

²⁰³ À ce titre, il est intéressant de noter qu'en 1986 à Port-au-Prince, en Haïti, pour marquer la chute et la fuite du dictateur Duvalier, la population a déboulonné et jeté à la mer la statue de Christophe Colomb : « [...] premier responsable présumé des malheurs du pays car premier colon en date, que tout désignait à la vindicte publique, à commencer par son nom dont l'homonymie était un signe à n'en pas douter, et dont la représentation symbolique finit par repartir comme il était venu, par la mer, sous les quolibets », dans Jacques Cauna (2004), *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti*, Paris, Karthala Éditions, p. 45.

Ainsi, à Morelia, au Mexique, tombe aussi le jour du 500^e la statue d'Antonio de Mendoza, conquistador et fondateur de la ville (voir la figure 36). Quant à la statue de Colomb trônant dans la ville de México, sa permanence et sa raison d'être sont aussi soumises au traitement des acteurs du 500^e. Question de respect pour les Autochtones et de dignité nationale, des membres du CNPI et d'autres organismes demandent aux autorités de le retirer de la voie publique et de le conserver au musée. Au lieu d'avoir droit à une cérémonie commémorative prévue mais ultimement annulée par l'ambassade de l'Espagne, c'est une attaque en règle que doit subir le Colomb monumentalisé de México. Même si on ne réussit pas à la déboulonner, la statue du « découvreur de l'Amérique » reçoit alors des œufs, des tomates, de la peinture et d'autres projectiles. On tente de lui casser la main avec la croix qu'on a arrachée à Bartolomé de Las Casas²⁰⁴, on y met le feu à l'aide de papier journal, on y accroche des banderoles ornées de slogans et on y fait des graffitis ; parmi ceux-ci : « Gachupines culeros » (« Espagnols trous du cul »).



Figure 37. La Glorieta de Colón, à México



Figure 38. Après avoir reçu de nombreux projectiles, Colomb est coiffé d'un bonnet cornu. (source : *La Jornada*, 13/10/92)

²⁰⁴ Qui fait partie du même monument. Voir la figure 37.

Les références scatologiques, tout comme la parodie et la farce, entrent dans la performance du déboulonnement comme transgression et détournement des significations du monumental. À ce titre, pour que soit ridiculisée et contestée son *autorité*, Colomb se voit aussi coiffé d'un bonnet cornu rouge et noir (voir la figure 38).

Symboliser et personnifier l'Amérique

Hormis les statues et les monuments, les objets symboliques tiennent une place importante dans les performances du 500^e. Par exemple, dans les manifestations organisées à La Paz, en Bolivie, similaires à plusieurs égards à celles tenues au Mexique, notamment par la présence des nombreux Autochtones venus y « prendre » la ville, le déploiement des drapeaux ethniques et l'usage d'instruments de musique traditionnels ont pour fonction de rappeler la survie, de faire et d'être la relation (matérialisée) de l'Autochtone de 1492 à celui de 1992. À la limite, les slogans et les déclarations exprimés en langues quechua et aymara en Bolivie, ou en nahuatl au Mexique, jouent aussi ce rôle symbolique qui va au-delà de la simple fonction langagière. Le message n'est pas que dans le contenu, mais aussi dans l'utilisation de la langue autochtone elle-même.

Quant à la peinture rouge, symbole du sang, lancée sur les monuments, sur les places ou dans les rivières, comme à Chicago [*Now*], elle sert d'argument en même temps que de démonstration de la violence, des nombreux morts, de la gravité des actes commis dans la « découverte » de l'Amérique. Elle est un « argument-image » qui, par sa performativité, sert à contrecarrer les arguments invoquant des chiffres ou l'exactitude des faits, par exemple, l'argument couramment utilisé, avec chiffres à l'appui, selon lequel les peuples autochtones ont été décimés plutôt par la transmission de bactéries et de maladies. [*Amérique en cage*] En effet, comme l'explique Myerhoff, dans les manifestations publiques, « presentational symbols have more rhetorical power than discursive ones (the latter require exceptional skill and some veracity) » (1986, p. 268). Le déversement de peinture rouge, comme d'autres « arguments-images », est une tactique efficace, pourrions-

nous dire, pour jouer son rôle dans le scénario, en puisant dans un *répertoire* de performances et en faisant appel à la mémoire et à l'imagination, devant les stratégies de l'*archive*. En fait, dans les manifestations de protestations, dans les marches, etc., les performances contiennent une part d'actes improvisés et une autre part d'actions collectives provenant d'un répertoire alimenté et transmis de performances en performances²⁰⁵.

Dans ce sens, les personnages historiques sont aussi utilisés en tant qu'« argument-image ». Comme le démontrent notamment les attaques contre des monuments, il y a une personnification des problèmes et des enjeux liés à l'événement du 500^e. Bien que le sort des 500 ans de l'Amérique ne repose pas que sur une ou quelques personnes et que les acteurs du 500^e en soient conscients, ils choisissent délibérément, dans leur célébration ou leur protestation, de faire appel à cette manipulation symbolique et à cette simplification comme façon de communiquer un ensemble de messages souvent complexes. À titre d'exemple, dans les manifestations à Cochabamba, en Bolivie, on brûle l'image d'un coq, emblème du parti politique au pouvoir, mais l'image est aussi enveloppée dans le drapeau des États-Unis. Le message est, disons, concentré. On symbolise le rejet du colonialisme exercé par les autorités politiques et économiques en place (Franqueville, 1994, p. 486), cause principale des problèmes de pauvreté et d'exploitation qui durent depuis 500 ans, en même temps qu'on montre la subordination de l'État bolivien aux intérêts étrangers, principalement à ceux de l'impérialisme états-unien (qui est aussi partie prenante de la situation contemporaine et de l'histoire qu'on met en cause à ce moment). Les manifestants de Cochabamba associent aussi la politique économique néolibérale à un génocide et à un ethnocide (Franqueville, 1994, p. 485). [☞ Royal vs Sale] Comme exemple de messages complexes schématisés dans les performances du 500^e, dans cette manifestation, l'association du néolibéralisme, des États-Unis et d'un génocide renvoie à la coopération des armées bolivienne et états-unienne pour la répression de la culture de la coca qui, en

²⁰⁵. Voir à ce sujet le chapitre « The Street is the Stage », dans Richard Schechner (1990).

plus d'être une tradition ancestrale, permet la survie d'une grande partie des *campesinos* (autochtones) de la Bolivie.

Le public du 500^e

La personnification et la simplification ne sont pas sans lien avec la participation des médias aux performances du 500^e. Comme nous l'avons déjà mentionné, les manifestants, qui célèbrent ou qui protestent, sont souvent conscients de cette dimension médiatique. [☞Now] Ils y assument en quelque sorte ce que Francesca Polletta (2004) nomme la *pervasive influence* des médias d'information sur les manifestations publiques, qui, de ce fait, peuvent intervenir dans la forme, la définition des objectifs et le contenu des performances du 500^e. L'inscription, sur des affiches ou des graffitis, de mots ou de noms frappants comme « Colomb = Hitler » (voir la figure 39) ou les drapeaux brûlés en Bolivie et ailleurs montrent qu'on reconnaît, en même temps qu'on les met à profit, la présence des médias et leur biais pour l'information spectaculaire et les images rapidement identifiables et assimilables.



Figure 39. Colomb associé à Hitler, lors d'une manifestation

Les médias d'information produisent des interprétations visuelles et textuelles du 500^e qui leur sont propres. Par exemple, témoignant de ce qui s'est passé au Zócalo, le récit en mots et en images de *La Jornada*, entamé depuis plusieurs jours, peut se résumer dans son titre : « No al quinto centenario, demanda desde el Chapultepec hasta el Zócalo »²⁰⁶ (13/10/92).

²⁰⁶ Trad. : « Non au cinquième centenaire, proclame-t-on de Chapultepec jusqu'au Zócalo »

En fait, dans son interprétation, c'est la ville entière, donc la capitale, qui a rejeté les célébrations du 500^e, *produisant* par là une unanimité, un corps social qui fait front commun et dont le pouvoir ne peut être négligé par les autorités. Ce récit d'une opposition massive aux commémorations officielles du 500^e s'est aussi construit dans la diffusion des annonces-invitations de manifestations du 12 octobre (voir la première page de cette section), qui, du même coup, engage le journal comme participant actif de la performance au Zócalo. Les récits médiatiques qui croisent d'autres performances du 500^e (lieux, acteurs, personnages, publics) constituent ainsi des significations multisources et multidirectionnelles participant de la dimension publique de l'événement du 500^e.

Au regard de la *pervasive influence* des médias et des nombreuses manifestations se déroulant simultanément dans les lieux publics à l'échelle du continent, la question qui peut alors se poser est la suivante : *qui s'adresse à qui*, finalement, lors de ce 500^e, puisqu'il n'existe pas a priori d'*interlocuteur* continental ? Nous pourrions dès lors penser que chaque performance du 500^e est dirigée localement vers les autorités en place là où elle se déroule, par exemple vers le gouvernement mexicain dans le cas du Zócalo. Dans cette optique, il faudrait donc saisir la dimension publique de l'événement du 500^e dans une perspective réductrice selon laquelle « [...] address to a public is ideologized as rational-critical dialogue » et où « [...] publics are thought to be real persons in dyadic author-reader interactions, rather than multigeneric circulation » (Warner, 2002, p. 82). De plus, les médias n'y auraient pas de rôle à jouer, hormis celui d'*interférer* dans la communication du sens de l'Amérique à l'échelle locale et continentale. Or ils constituent un domaine d'expérience (comme le politique, l'économique, l'esthétique, l'historique) qui participe de l'événement du 500^e et des performances qui s'y produisent et qui est traversé par eux.

Par ailleurs, bien que les médias d'information participent de l'événement, notamment comme « témoins sélectifs » importants, l'objectif et le déroulement des manifestations publiques comme celle du Zócalo ne sont cependant pas entièrement déterminés par leur présence. De nombreuses performances ont lieu sans micros ni caméras

et, comme toute performance, elles comportent un public. En fait, dans l'espace événementiel du 500^e, déployant l'effectivité des performances dans une perspective continentale [Logo], il faut plutôt envisager un public dont la composition ne se limite pas aux personnes présentes physiquement, dont la forme ne se limite pas au médiatique et dont la raison d'être ne se limite pas aux déterminants d'un espace public national moderne. À l'instar de Côté et Nielsen, nous pouvons ajouter à cet effet qu'il est faux de croire que,

[...] passant de la société bourgeoise à la société de masse, l'espace public disparaît, ou est entièrement absorbé par les seuls « moyens » dont il dispose – soit les médias de la communication de masse ; plutôt, l'espace public évolue en fonction de la structuration d'ensemble de la société, et les virtualités de la communication qui se font valoir dans ce contexte correspondent aux formes que prend la société. (Côté et Nielsen, 2002, p. 22-23)

Dans l'événement, il y a certes des performances qui laissent entendre qu'il y a une communication directe avec un public ou un interlocuteur présent physiquement sur les lieux de la performance. Le public est alors un auditoire concret, une foule témoignant d'elle-même dans un espace visible. Il se conçoit comme une totalité liée par un espace physique partagé, assemblée dans une visibilité et une action communes (Warner, 2002). Cela dit, le public du 500^e se conçoit aussi par l'ensemble des individus et des groupes qui se considèrent comme interpellés par les discours, messages et images prenant forme et circulant par l'entremise ou indépendamment des structures institutionnelles ou de l'organisation officielle des commémorations. Dans ce sens, le public du 500^e « [...] exists by virtue of being addressed » (Warner, 2002, p. 50). En d'autres termes, le public existe non seulement empiriquement mais aussi à travers sa projection, c'est-à-dire dans un ensemble de relations maintenues par la performativité de l'idée même d'un *public américain*, par la performativité d'une communauté américaine virtuelle. C'est là le potentiel du *Tout Amérique* qui se déploie à travers la performativité du public qui le compose.

Colomb ou la parade d'un héros contesté

*He said his name was Columbus,
and I just said, "Good luck."
Bob Dylan, « 115th Dream »*

En 1992, la parade du *Columbus Day* à Denver (Colorado) est annulée à la dernière minute quand quelque 3500 protestataires se rassemblent pour s'opposer aux marcheurs. Cette annulation, l'année des commémorations du 500^e, est l'aboutissement de nombreuses confrontations, amorcées quelques années plus tôt, entre la Federation of Italian American Organizations (FIAO) et l'American Indian Movement (AIM) allié à la Transform Columbus Day Alliance (TCDA).

La communauté italo-américaine de Denver, comme celles de plusieurs villes aux États-Unis, rend hommage à Colomb depuis la fin du XIX^e siècle. Cet hommage sera officialisé dès 1907 au Colorado, qui devient ainsi le premier État à célébrer le *Columbus Day*²⁰⁷. Après 30 années d'absence du défilé à Denver, la FIAO le remet en branle en 1990. L'AIM s'y oppose. Les discussions entre les organisateurs et les représentants autochtones du Colorado n'aboutissent pas à une entente quant au nom et à l'orientation à donner au défilé afin que tout le monde puisse se sentir représenté et respecté. Des protestations et des affrontements accompagnent alors cette parade et celle tenue l'année suivante, où quatre membres de l'AIM sont arrêtés puis acquittés.

En 1992, année du 500^e, la situation se répète pour la négociation du nom et de l'orientation du défilé. Or les séances de médiation, avec rien de moins que le représentant du ministère de la Justice, le maire, le sénateur de l'État et les représentants des parties en conflit, n'aboutissent pas. La parade est finalement annulée quand les opposants à Colomb

²⁰⁷ En 1934, le président F. D. Roosevelt demande aux 48 États de célébrer Colomb en octobre. En 1971, Richard Nixon en fait un congé fédéral.

se pointent dans la rue. Le défilé ne reprendra qu'en 2000, sans que les conflits se terminent pour autant²⁰⁸.

Dans leur site Internet, les membres de l'AIM Colorado et de la TCDA expliquent ainsi leur démarche : « In the birthplace of the disgraceful Columbus Day holiday, Colorado AIM calls on people of conscience around the world to stand in solidarity with us in removing the destructive, colonial legacy of Columbus » (site de la TCDA). Colomb doit être activement rejeté comme héros national, ainsi que l'héritage de domination, d'opposition et de colonialisme qu'il a légué aux États-Unis et au continent : « Columbus Day as a national, and international, phenomenon reflects a much larger dynamic that promotes myriad of myths and historical lies that have been used through the ages to dehumanize Indians, justifying the theft of our lands, the attempted destruction of our nations, and the genocide against our peoples » (site de la TCDA). Rejeter activement cet héritage implique donc de démythologiser l'histoire américaine, de déconstruire le mythe de Colomb en faisant connaître la *vérité* historique. [☞ Royal vs Sale] Pour ce faire, en plus de lutter pour la disparition de la parade de Denver, l'Alliance diffuse de l'information sur cette *vérité* historique. Elle propose notamment aux enseignants des moyens de transmettre aux élèves la « vraie histoire de Christophe Colomb » et leur demande de s'engager officiellement à appuyer cette lutte²⁰⁹.

Selon la Transform Columbus Day Alliance, en disant non à Colomb et à son anniversaire, nous disons oui à un nouvel avenir fait de respect mutuel, de collaboration et d'égalité (site de la TCDA). Ainsi, si on retirait le Colomb-héros américain de la mémoire

²⁰⁸ Même s'il culmine lors des commémorations du 500^e, le conflit de Denver déborde temporellement de la seule année 1992. C'est pourquoi nous considérons comme pertinent d'utiliser de l'information concernant tout le conflit, et ce, d'autant plus que les acteurs sont généralement les mêmes. Par exemple, l'information concernant le TCDA provient en grande partie de son site web, qui n'existait probablement pas en 1992 ou du moins pas dans sa forme actuelle.

²⁰⁹ De plus, les médias alternatifs ainsi que la presse locale et nationale servent d'outils de diffusion à la TCDA. Actuellement, son site Internet, régulièrement mis à jour, semble être un outil indispensable pour sa survie et la réalisation de ses activités.

publique (notamment par la transformation des parades publiques et des programmes d'enseignement), son héritage négatif et destructeur disparaîtrait du même coup, ce qui permettrait alors des changements radicaux menant à un avenir qui respecte « the rights of indigenous peoples; the natural environment; democratic and economic justice; gender equity over global patriarchy; free and equal speech over hate speech » (site de la TCDA). Ce dernier élément renvoie directement à la bataille juridique entre les tenants et les opposants du *Columbus Day* de Denver. En effet, selon la TCDA, la parade constitue un discours haineux qui ne doit pas être protégé par le 1^{er} Amendement de la Constitution du pays, auquel la FIAO fait appel pour son droit d'expression. La parade exprime un discours haineux puisqu'il s'agit, selon la TCDA, de la célébration d'un génocide (celui des Autochtones). [☞Royal vs Sale] Il n'est pas surprenant alors de retrouver en tête de la présentation de l'Alliance une référence explicite à l'Holocauste et un lien entre les actes de Colomb et un génocide :

Why We Oppose Columbus Day

“Individuals have international duties which transcend the national obligations of obedience. Therefore [individual citizens] have the duty to violate domestic laws to prevent crimes against peace and humanity from occurring.” --- Nuremberg War Crime Tribunal, 1950 (site de la TCDA)

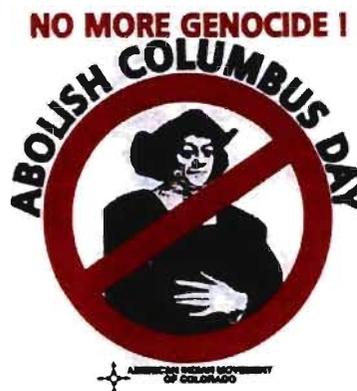


Figure 40. Cette image de l'American Indian Movement se retrouve dans le site de la TCDA.

Colomb sur le front des conflits ethniques

Au sujet des démarches et des manifestations comme celles de la TCDA s'en prenant directement au personnage historique de Colomb, Charles Hale fait cette précision :

« Explicitly present, or just below the surface, in most of these activities is the assumption that Columbus's voyage represents the birth of a unitary standard of (US) American national identity. Not only do Native Americans not recognize themselves in that standard (true of many other "Americans"), but they directly equate its advance and development with their oppression. » (Hale, 1994, p. 21)

Cela dit, bien qu'elles résultent souvent d'une initiative de groupes ou de militants autochtones, les manifestations, comme celles se répétant annuellement à Denver, rejoignent et interpellent de nombreux non-Autochtones, par exemple les Progressive Italians to Transform Columbus Holiday (PITCH), qui considèrent Colomb comme l'instigateur d'un système d'exclusion et d'inégalités à l'échelle nationale et continentale.

Selon Glenn Spagnuolo, membre du PITCH, interrogé lors des protestations, « This isn't about Italian-Indian relations; this is about celebrating genocide » (dans Gallo, 2005)²¹⁰. La dimension « ethnique » du conflit semble occultée ou considérée comme secondaire par les opposants à la célébration de Colomb, ainsi que semble l'affirmer cet Italien progressiste anti-Colomb. Or elle y occupe en fait une place centrale. Il faut rappeler que Colomb est certes depuis longtemps le héros symbolisant la continuité européenne en Amérique, mais que, durant les derniers cent ans, il est aussi devenu un héros ethnique pour certaines communautés, notamment les Italo-Américains (voir le chapitre 4). En fait, là se situent les fondements et l'enjeu central du conflit : l'inscription et la reconnaissance d'une

²¹⁰ L'article de Bill Gallo, publié dans le journal *Westword* de Denver, le 6 octobre 2005, est un résumé détaillé de tout le conflit du *Columbus Day* à Denver depuis 1990.

pleine appartenance à la société états-unienne de groupes « minoritaires », par l'affirmation menant à l'unité (et à l'élimination des différences) dans le *melting pot* états-uniens²¹¹.

Le *Columbus Day* est en effet devenu, parallèlement à la commémoration officielle nationale, une fête ethnique italienne, comme l'illustre bien sa célébration en 1992 à Denver mais aussi à San Francisco (lieu d'une des plus importantes célébrations dans le pays). Dans le quartier de North Beach à San Francisco, réputé « italien » principalement par son passé et ses commerces²¹², on prévoit pour le 500^e une célébration qui s'étalera sur deux semaines. Elle comportera pas moins de huit événements liés à des éléments ou à des traditions de la communauté italo-américaine, dont une reconstitution du débarquement de Colomb qui sera accueilli par des Indiens et par la reine Isabelle d'Espagne, personnifiée par la gagnante d'un concours de beauté « italien »²¹³. Cette traditionnelle reconstitution sera toutefois empêchée par une « Marine de la paix » accostée dans le port. [☞ Now]

En commençant, il y a un peu plus d'une centaine d'années, à honorer, à l'occasion du *Columbus Day*, l'héritage de leurs ancêtres arrivés en Amérique, les Italo-Américains renouvellent ainsi une ethnicité qui, de « subie » et stigmatisante qu'elle était à la fin du XIX^e siècle, est dorénavant plus symbolique et « choisie », même si leur intégration n'empêche pas des stéréotypes de subsister, selon Dona De Sanctis, directrice exécutive de l'Order of Sons of Italy in America (OSIA) :

« His holiday commemorates the arrival on these shores of more than 5 million of their ancestors more than a century ago. Today, their children and grandchildren constitute the nation's fifth largest ethnic group, but despite their numbers and sterling record of achievement, Italian Americans are

²¹¹ *Melting pot* qui se concrétise notamment par le *Civil Rights Act* de 1964 et par l'*affirmative action*.

²¹² Dans les faits, la population de ce quartier est, en 1992, majoritairement d'origine asiatique (Summerhill et Williams, 2000).

²¹³ La gagnante doit avoir au moins un grand-parent italo-américain. Selon la tradition datant du début du XX^e siècle, Colomb est incarné par un membre de la communauté. Les Indiens sont quant à eux incarnés généralement par des Autochtones du Mexique, engagés pour l'occasion. Voir la photo de la reconstitution de 1989 (figure 12) [☞ Now].

routinely stereotyped in this nation as goons and/or buffoons. » (De Sanctis, site de l'OSIA)

Célébrer son ethnicité via un symbole national et de surcroît dans un lieu culturellement hétérogène, comme le sont les grandes villes du continent, n'est pas chose facile. En 1992, le maire de San Francisco a effectivement dû créer la San Francisco Columbus Commission, qui comporte pas moins de cinq comités consultatifs ethniques visant à planifier « an inclusive, accurate, and balanced commemoration of this critically significant turning point in world history » (dans Summerhill et Williams, 2000, p. 113). Malgré ces efforts, il semble que l'inclusivité et l'équilibre recherchés n'aient pas été atteints, puisque de nombreuses manifestations de protestation contre les activités officielles ont eu lieu et ont empêché la réalisation de plusieurs activités.



Figure 41. Marche de protestation à San Francisco, le 11 octobre 1992. En tête, l'American Indian Movement.

De retour à Denver, le caractère ethnique de la parade est énoncé comme une dimension secondaire, mais il est en même temps revendiqué de droit. Par exemple, selon Patty LaBriola, une membre du comité organisateur de la parade, « No racism is implied by

the Columbus Day parade. [...] The furthest thing from the marcher's minds is any kind of ethnic intimidation. We have nothing against [the protesters] [...]. We just want to have **our**²¹⁴ day » (dans Gallo, 2005, s. p.). Il faut préciser ici que les groupes actifs dans le conflit de Denver ne sont pas organisés simplement en groupes « pro » et « anti » Colomb. Ils le sont aussi en groupes et sous-groupes ethniques, comme en témoigne notamment l'existence du PITCH évoqué précédemment. De plus, parmi les organismes et les groupes membres du TCDA répertoriés dans leur site, en plus des regroupements traditionnellement de gauche comme les syndicats, les anarchistes ou les défenseurs des droits humains, on constate une prédominance de groupes dont la base est ethnique ou identitaire, par exemple : New Jewish Agenda, NAWEC (Native American Women's Empowerment Circle), Latinoamericanos Unidos, Asian Alliance, All African People's Revolutionary Party (AAPRP), etc. En fait, il semble que la TCDA rallie une large part des citoyens états-uniens catégorisés, d'une façon ou d'une autre, comme « *minority groups* ».

Qu'il s'agisse d'une ethnicité choisie ou subie (ou les deux), les identités culturelles performant alors publiquement dépassent les catégorisations officielles qu'on retrouve notamment dans les recensements. Ces catégories identifient en fait un « Nous » et un « Eux » que nous pouvons associer à des personnages du scénario original de l'Amérique et qui performant au sein de la nation états-unienne : un « Nous » descendant de Colomb et un « Eux » regroupant tous les exclus de cette descendance. C'est d'ailleurs dans ce sens que vont les commentaires de Zvi Dor-Ner, réalisateur de la série *Columbus and the Age of Discovery* produite par PBS pour le 500^e, pour qui la composition de ce « Nous » est simple : « Nosotros en EE. UU. somos básicamente una sociedad europea. Nosotros somos una extensión directa de lo que Colón comenzó. Nosotros logramos superar el conflicto con la población nativa. Nosotros estamos en línea directa [con Colón] de muchas maneras »²¹⁵

²¹⁴ Nous soulignons, ainsi que dans les citations suivantes.

²¹⁵ Trad. : « Nous, aux États-Unis, formons essentiellement une société européenne. Nous sommes un prolongement direct de ce que Colomb a commencé. Nous nous efforçons de surmonter le conflit avec la population autochtone. Nous avons une filiation directe [avec Colomb] à maints égards »

(dans Arreaza-Camero, 2000, p. 273). Selon Dor-Ner, la relation Nous/Eux se résume en deux groupes, soit les Autochtones et les descendants de Colomb, qui semblent inclure tous les « non-Autochtones ». Or, comme l'illustre bien le conflit à Denver, cette distinction est loin d'être toujours claire et stable. Par exemple, les Italo-Américains font-ils partie du « Nous » ou du « Eux » états-unien ? Ils sont des descendants de Colomb, mais ils ont encore besoin d'une célébration ethnique pour faire reconnaître leur contribution à la nation et/ou pour se distinguer au sein d'un « Nous » états-unien. C'est sans compter la multiplication des « Eux » d'origine autre qu'europpéenne ou issus de mélanges biologiques dont les résultats en font des « autres visibles » ; et c'est sans compter non plus ceux qui, comme les membres du PITCH, choisissent simplement de refuser cette ascendance de Colomb et les rapports d'exclusion et de séparation qu'elle implique. Dans une pétition du PITCH, logée dans le site de la Transform Columbus Day Alliance, on peut y lire : « No other celebration of cultural heritage in this country is as divisive as the celebration of Columbus Day. Any celebration of Italian culture and heritage should be a day to bring people together, not split them apart » (PITCH, site de la TCDA)²¹⁶.

Pour certains, le conflit du *Columbus Day* prend la forme d'une véritable « guerre ethnique », comme c'est le cas de Frank Franquelli, membre du comité organisateur de la parade, qui voit, dans ces oppositions à Colomb qui durent depuis des années, une attaque en règle des « Eux » (les Autochtones et ceux qui les appuient) contre un « Nous » (les descendants de l'Europe occidentale, catholiques de surcroît). D'après lui, ce « Nous » doit se défendre en restant fort et uni : « What's going on, Franquelli said, is that they're focusing on the Italians here in Denver because we're a weak community. They're not

²¹⁶ Une autre pétition, « Abolish Columbus Day and Re-Name It », sans affiliation à un groupe en particulier, circule depuis plusieurs années dans Internet pour transformer le *Columbus Day* en *First Americans Day*, ce qui permettrait à tous les groupes culturels d'honorer leur « premier » ancêtre « américain », par exemple, les premiers « *Chinese-Americans* », « *English-Americans* », « *African-Americans* », etc. : « In this way, whether we are immigrants, native-born descendants of immigrants, or American Indians, we can all join hands and celebrate the fact that we are united as "Americans" ». www.petitiononline.com/fadoct/petition.html. Consultation le 8 octobre 2008.

protesting in New York or Chicago, because they'd get dragged off to jail. All of this is really a big front. And the other nationalities – the Irish, the Polish, many others – may be next in line. The Italians are just being conveniently used first » (dans Gallo, 2005, s. p.).

Dans le même sens, au sujet du conflit au Colorado, la presse parle en général de protestations de *Native Americans* contre des célébrations « euro-américaines » ou « européennes » (Walker, 1992). Or, encore une fois, la séparation est plus complexe et sa ligne de démarcation s'avère plus poreuse qu'elle ne le laisse voir. Les médias rapportent que, parmi les protestataires du défilé de 1992, on comptait, en plus des Autochtones, des Chicanos, des Afro-Américains et des Coréano-Américains mais aussi des « Américains » (Walker, 1992), c'est-à-dire ceux dont l'origine et l'apparence physique ne renvoient pas à une catégorie autre que blanche (ou caucasienne) en matière de race et d'ethnie dans les systèmes d'identification et de recensement officiels. Dans un message diffusé par Voice of America sur l'antenne de Dallas, le 12 octobre 1992, on affirme : « [...] Columbus Day Parade in Denver, Colorado, was called off on account of protest by Native Americans and **others** » (Walker, 1992). Qui sont ces « autres » qu'on n'identifie pas ? Peut-être évite-t-on, en ne les nommant pas, de devoir constater qu'une partie du « Nous » s'y retrouve...

Les guerres culturelles ou ethniques, pour reprendre l'expression de Terry Eagleton (2001), qui s'articulent ici autour du symbole de Colomb ne sont pas des guerres de « lieux » (par exemple, Nord contre Sud, Est contre Ouest ou pays contre pays). Elles sont plutôt la manifestation, dans un même lieu, d'une dislocation des rapports entre des groupes ethniquement ou culturellement organisés. Probablement est-ce dans ce sens que, lors des tentatives de négociation en vue d'établir un terrain d'entente pour le défilé du 500^e, un organisateur italo-américain a crié à Glenn Morris, un activiste autochtone de l'AIM : « This isn't your country anymore; this is our country now, so get with the program » (dans Gallo, 2005, s. p.). Bref, ces « guerres » semblent marquer un problème lié non pas directement au *fait* de la diversité ethnique ou culturelle, mais aux processus de

différenciation et de condensation se produisant en simultané dans un même lieu (Bhabha 1996, p. 53).

Colomb, symbole-éponge

Nous l'avons déjà constaté, Colomb est un personnage central des commémorations du 500^e, mais, plus encore, nous pouvons dire qu'il est un *symbole-éponge*, c'est-à-dire que, comme une éponge, il absorbe beaucoup mais il rejette aussi à la pression. En d'autres mots, il est un symbole très *absorbant*, mais aussi très prolifique lorsqu'on le comprime (ou l'exprime).

« Columbus in his fifth century became an ethnic hero. When the Admiral and his meaning were contested during the Quincentenary, this immediately generated controversies that were symptomatic of the conflicts surrounding the meaning of ethnicity in contemporary American society, and these in turn sprang from the same forces that made ethnopolitical conflict a global problem in the 1990s and beyond. » (Summerhill et Williams, 2000, p. 107)

La célébration ou le rejet de ce héros historique et ethnique participent, en même temps qu'ils en sont l'expression, d'un contexte où s'exarcent les tensions raciales et ethniques aux États-Unis²¹⁷ [Spectres].

Comme nous le montre l'exemple du Colorado, l'omniprésence du personnage de Colomb est manifeste dans l'événement du 500^e, mais elle ne se révèle pas de façon univoque. Colomb n'occupe pas, chaque fois qu'il est nommé, approprié, interprété, la même position, le même rôle. Performé par les acteurs du 500^e comme héros national, héros ethnique ou antihéros, il ne transmet alors pas les mêmes valeurs et ne *parle* pas au nom des mêmes mémoires ou d'un même passé de l'Amérique, et encore moins au nom d'une même potentielle *identité américaine* (qu'elle concerne une appartenance nationale

²¹⁷ Rappelons que, quelques mois avant les commémorations du 500^e, ont éclaté les émeutes liées à l'affaire Rodney King.

ou continentale). Le *symbole-éponge* qu'est Colomb nous informe ainsi sur la réalité multiple et hétérogène du *Tout* Amérique et sur les conflits au cœur de l'expérience américaine contemporaine.

Dans le cas de Denver, manifester publiquement sa loyauté ou sa répudiation envers Colomb se révèle être, pour plusieurs, rien de moins qu'un moyen d'*exister* culturellement et politiquement : « We're asking for anybody to come in and mediate this problem [...]. Our people are tired of holding signs trying to prove that we're human beings », déclare Rudy Balles, un protestataire de Denver qui se dit chicano et *Native American* (dans Gallo, 2005). En affirmant ainsi une identité multiple, à qui fait référence Rudy Balles en parlant de « notre peuple » ? Être *chicano*, c'est-à-dire états-unien d'origine mexicaine, le place-t-il dans un « Nous » ou un « Eux » américain ? Il peut en effet, à ce titre, être reconnu comme *Hispanic* ou *Latino* et donc comme descendant de Colomb (à qui on attribue aussi une origine espagnole). [☞ Spectres] Or, par son origine mexicaine, Rudy Balles choisit de mettre de l'avant, dans ce conflit, la part autochtone de son identité, et ce, probablement du fait que, en tant que *Chicano*, *Latino* ou *Hispanic*, il se retrouve malgré tout du côté des minorisés, en raison de son apparence physique ou d'autres marqueurs raciaux et ethniques, et de l'effectivité même de cette catégorisation. D'ailleurs, comme l'explique Diana Taylor, être *Hispanic* se révèle être plutôt de l'ordre de l'inclassable ou de l'ordre d'une *raza cosmética*, « [...] one in which the outward "look" fails to reveal any ontological stability » (2003, p. 122). Contrairement à la « race cosmique » annoncée par Vasconcelos au début du XX^e siècle, les catégorisations et les politiques de différences raciales produisent des « races cosmétiques » et « continue to control access to power, wealth, education, and health care throughout the hemisphere » (Taylor, 2003, p. 122).

À la fois symbole de continuité et de rupture [☞ Now], Colomb sert de levier pour des performances et des revendications identitaires diverses dans un contexte de tensions ethnopolitiques, pour reprendre l'idée évoquée plus haut par Summerhill et Williams, où la culture (les pratiques, les identités, les appartenances) n'est plus considérée comme quelque

chose de secondaire s'ajoutant aux « vraies » dimensions politiques et économiques du « vivre-ensemble ». En fait, les démarches de reconnaissance entreprises par les groupes en conflit dans l'exemple de Denver peuvent être abordées dans l'optique d'une identité stratégique et relationnelle, comme un processus jamais complété, pouvant être gagné ou perdu, soutenu ou abandonné, et ce, à l'intérieur de structures de pouvoir et d'identification favorisant ou dénigrant ces identités. Dans cette perspective : « Though they seem to invoke an origin in a historical past with which they continue to correspond, actually, identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being » (Hall, 1996, p. 4). Nous pourrions ajouter que les identités culturelles, et l'identité nationale états-unienne, sont en « déplacement » par rapport à leurs références historiquement construites [↵ Royal vs Sale].

Ces types de manifestations publiques, comme celles du *Columbus Day* à Denver, s'inscrivent dans un processus de reconnaissance politique des identités qui s'articule sur une tension entre homogénéisation et singularisation. Reconnaître politiquement et juridiquement des identités culturelles pour assurer l'égalité de tous au sein d'une nation nécessite une certaine homogénéisation et un nivellement, qui se concrétisent notamment à travers un ordre juridique, un marché économique uniforme et commun, une langue publique commune, un système national d'éducation, etc. Ce nivellement s'opère aussi par la production (en vue d'une adhésion collective) de symboles unificateurs, comme un drapeau national, une cérémonie patriotique, une commémoration historique remémorant un héros... comme le Christophe Colomb du 500^e de l'Amérique.

Dans le conflit à Denver, les performances publiques des identités culturelles révèlent cette tension entre une dynamique d'homogénéisation et une autre de singularisation, qui s'avèrent toutes deux essentielles, successivement ou en même temps, pour les groupes en présence : « La homogeneidad de la sociedad se vuelve necesaria si la admisión de diferencias conduce a la exclusión de un grupo por otro. La singularidad excluyente, a su vez, tiende a afirmarse, si la igualdad se traduce en una uniformidad que

elimina las variadas selecciones individuales y colectivas »²¹⁸ (Aquino, 2001, p. 47). La volonté de sauvegarde et de reproduction des traits culturels et des identités s'oppose alors aux valeurs « universelles » fondées sur le modèle du « citoyen abstrait », égal aux autres en droit.

Le multiple et le multiculturalisme de l'expérience américaine

Les affirmations « ethniques » autant que les appartenances multiples et non exclusives qu'on retrouve de part et d'autre du conflit du *Columbus Day* (par exemple, l'Italo-Américain, le *Chicano-Native American*, l'Italo-anti-Colomb, etc.) mettent en lumière des dynamiques identitaires et des configurations de la relation Nous/Eux qui sont présentes depuis longtemps dans l'expérience américaine et qui ressortent de façon condensée dans l'événement du 500^e. Ces configurations, qu'on retrouve performées dans l'Amérique de 1992, sont celles du *repli* (le maintien de la séparation du « Nous » et du « Eux » dans l'exclusivité identitaire), de la *fusion* (les mélanges du Nous/Eux visant une unité sublimant l'hétérogénéité) et de l'*explosion* (la démultiplication des « Eux » et la dissolution conséquente des frontières du « Nous »). Ces trois configurations, toujours mouvantes, dessinent, sans les arrêter, les contours et le contenu du *Tout Amérique*. Elles sont liées aux différentes façons de penser l'unité et l'hétérogénéité américaines qu'on retrouve, schématiquement, dans les modèles nationaux du *mestizaje*, du *melting pot*, de la démocratie raciale et du multiculturalisme. Il y a en effet une multitude de variantes dans ces modèles identitaires et dans leurs applications. Rappelons toutefois que la conceptualisation et l'organisation de l'hétérogénéité américaine biologique et culturelle sont devenues, depuis le XIX^e siècle surtout, un enjeu social et politique à l'échelle continentale ; un enjeu qui, en retour, a donné lieu à une réflexion toujours en cours sur

²¹⁸ Trad. : « L'homogénéité de la société devient nécessaire lorsque la reconnaissance de différences débouche sur l'exclusion d'un groupe par un autre. La singularité exclusive, pour sa part, tend à s'affirmer lorsque l'égalité se traduit par une uniformité qui élimine les divers choix individuels et collectifs »

l'hétérogénéité et le multiple comme fondement d'une identité ou d'une originalité américaine (voir le chapitre 1).

Jusqu'à récemment encore, en Amérique latine en général, comparativement aux modèles multiculturalistes des États-Unis et du Canada, on accordait plus d'importance et une valeur plus positive aux mélanges (par une valorisation, quoique mesurée, du métissage), ce qui permettait ainsi de maintenir assez facilement l'idée d'un « Nous intégrateur ». La reconnaissance des mélanges dans ces modèles, paraissant de prime abord plus inclusifs, visait souvent, au départ, un « blanchiment » de la population et n'en générât pas moins une certaine exclusion. Par exemple, Charles Hale explique ceci, au sujet de l'idéologie du *mestizaje* au Mexique :

« Mestizo identity emerged from the biological and cultural mixing of Indians and Europeans, but has been predicated on the idea that those who remain Indian are inferior, backward, destined to be downtrodden. In the past, when Mestizos have symbolically appropriated the Indian for their own purposes – as in the official Mexican state ideology known as *indigenismo* – they have portrayed Indian peoples and cultures as inert victims, relics of a glorious past, a font from which a new (Mestizo) culture has emerged. » (Hale, 1994, p. 22)

Cela dit, les politiques multiculturalistes tendent à influencer les modèles identitaires à l'échelle du continent, voire à s'y imposer de plus en plus. Pensons ici, par exemple, à la nouvelle Constitution de la Colombie adoptée en 1991 et fondée explicitement sur des politiques multiculturalistes²¹⁹, ou encore à la récente application de quotas « noirs » et « autochtones » pour l'accès aux universités brésiliennes, relevant de l'*affirmative action*. Ces politiques ne sont toutefois pas sans causer des problèmes, étant donné les grands changements qu'elles peuvent apporter dans la façon de penser et d'organiser

²¹⁹ Depuis 1991, en Colombie, on ne parle officiellement plus de race mais d'ethnicité. Ainsi, il n'y a plus de « Noirs », seulement des Afro-Américains. Voir le chapitre intitulé « Le métissage entre assimilation et multiculturalisme », dans Cunin (2004).

l'hétérogénéité dans des sociétés où le mélange racial et culturel, peu important sa forme et sa fin, est un pilier identitaire.

Malgré qu'il vise l'unité, le modèle multiculturaliste se fonde sur une dynamique de séparation, plutôt que d'unité, qui organise la relation Nous/Eux. Cette dynamique provient du fait que, comme réponse normative à l'hétérogénéité, le multiculturalisme fait de la différence le fondement des relations, cette différence devant conséquemment être préservée. Pour ce faire, les différences, comme identités, doivent être clairement représentées dans des catégories fixes et stables pour être reconnues²²⁰. Le problème est que cette norme se fondant sur la représentation (et la représentativité) de la différence limite l'effectivité de la performance multidimensionnelle et multiple des identités dans la relation Nous/Eux. [☞ Amérique en cage] En d'autres termes, les positions fixes de la relation prévalent sur la relation (et le mouvement qu'elle implique). De plus, cette importance accordée à la préservation des différences dans un contexte d'identités multiples et en mouvement fait en sorte non seulement de démultiplier ces différences, mais aussi de les compartimenter et de les hiérarchiser selon des critères variables et discutables, pouvant aller de la « prévalence historique » d'un groupe sur un autre à la « mesure » de la gravité des souffrances ou des préjudices subis par tel ou tel groupe identitaire (par exemple, les Noirs ont plus souffert dans le passé que les Autochtones, ou vice-versa). Certains, comme Jean Sinbad (1992), y voient là l'efficacité d'une stratégie visant à opposer entre eux les groupes minoritaires et à éviter ainsi leur unification, face à un pouvoir pratiquant l'exclusion et la discrimination ; le multiculturalisme devient, dans cette perspective, le pendant « culturel » des politiques néolibérales. C'est dans cette optique qu'elle propose d'ailleurs le rassemblement des Noirs et des Autochtones dans un même mouvement de résistance, face aux commémorations du 500^e. [☞ Logo]

²²⁰ Voir à ce sujet Coco Fusco (1995), qui aborde les limites de la représentativité identitaire dans le domaine des arts.

L'événement du 500^e nous offre un exemple patent d'un cas-limite de l'application concrète d'une logique multiculturaliste à des identités multiples dans l'expérience américaine. Dans une communication intitulée « No March on Washington in 1992 »²²¹, des activistes gais et lesbiennes s'opposent à la tenue en mars 1992 de la *National March on Washington for Lesbian and Gay Rights* (qui est finalement remise au printemps 1993), puisqu'elle ferait preuve d'impérialisme blanc en nuisant à la cause des Autochtones qui prévoient, selon eux, manifester contre le 500^e à la même époque :

It is the quincennial of Columbus' arrival in the Americas, an event that precipitated 500 years of rape, robbery and genocide of indigenous peoples in the Americas and indeed, for the lands they called home. Crucial, national counterdemonstrations organized by survivors of a half millenium of racist bloodletting will be held that weekend in Washington D.C. A conflicting gay/lesbian March on Washington would be senselessly distracting or prevent organizing and event scheduling. Much worse, it represents the racism and cultural imperialism of a predominantly white movement. (dans Rosendall, 1991, s. p.)

Leur position illustre l'usage du critère de la prévalence historique et l'enfermement dans des catégories (raciales, sexuelles, culturelles) permettant difficilement la mise en commun des problèmes et la rencontre des mémoires. À cet égard, elle s'inscrit à l'opposé de la logique des Marches continentales de résistance organisées à l'occasion du 500^e. Dans un article intitulé « Columbus and the New World Order » et paru dans *The Washington Blade* le 4 octobre 1991, Richard J. Rosendall²²² répond à ces activistes en critiquant leurs positions extrêmes et l'impossibilité de faire cause commune par la démultiplication et la hiérarchisation des groupes :

« Five months after the May meeting, there is still no evidence of any such plans in the works by national American Indian groups for October 1992 other than these activists' statement. Apparently, white activists are now to be branded as racist simply for going about their business without first

²²¹ Présentée lors d'une réunion d'organisation de la marche nationale des gais et lesbiennes.

²²² Ancien président du Gay and Lesbian Activists Alliance of Washington.

reading other people's minds. [...] Regardless of whose ancestors got here first, we are all here now, many of richly mixed blood. The challenge for Americans, in deciding what kind of history we will now make, is to come to terms with our multiracial and multicultural heritage. We must learn to live together. (Rosendall, 1991, s. p.)

Cet exemple soulève le problème du « vivre-ensemble » dans une démultiplication (ou une explosion) et une concurrence des « Eux ». Le « Nous » national états-unien devient paradoxalement le groupe identitaire duquel on revendique une reconnaissance en même temps qu'un modèle identitaire négatif auquel on ne souhaite pas s'identifier ou appartenir (afin de préserver sa différence et donc son identité). De plus, si le multiculturalisme vise la préservation des différences comme gage d'égalité entre tous, il semble limiter les potentialités de mouvement, de transformation à l'intérieur d'un *tout* compartimenté ou d'une mosaïque dont l'effet d'ensemble n'est assuré que par une juxtaposition cimentée par l'égalité représentativité [☞ Amérique en cage].

Ce genre de conflits liés aux performances publiques des identités culturelles en vue de leur reconnaissance démontre aussi les limites de l'application de la norme multiculturaliste fondée sur la prétention d'un « Nous » tolérant.

Those borderline negotiations of cultural difference often violate liberalism's deep commitment to representing cultural diversity as plural choice. Liberal discourses on multiculturalism experience the fragility of their principles of "tolerance" when they attempt to withstand the pressure of revision. In addressing the multicultural demand, they encounter the limit of their enshrined notion of "equal respect" [...]. (Bhabha, dans Hall, p. 52)

Ils illustrent aussi la difficulté de rendre effectives, dans l'optique d'un « vivre-ensemble » valorisant la différence, les négociations aux frontières des identités, quand celles-ci sont mouvantes et multiples et qu'elles débordent des cadres de leur re-présentation, comme c'est le cas dans le conflit des parades du *Columbus Day*.

Les performances identitaires nationales dans la perspective continentale

Dans le cas du Colorado comme dans d'autres manifestations du même genre, au-delà des identités minoritaires nationales, c'est l'*autre interne* de l'Amérique qui resurgit dans l'événement du 500^e. « L'autre interne est généralement symbolisé comme marginal et différent. Il se trouve donc opposé, à des degrés divers, à un moi collectif identifié avec les habitants européenisés, gardant ainsi son statut d'objet dans un discours créé par les différents représentants des secteurs hégémoniques... » (Chanady, 1999, p. 83). Ainsi, d'objet-découvert, le personnage de l'*autre interne* devient un objet d'assimilation, de tolérance ou d'inclusion. Les performances du scénario original qui établissent, dans la relation Nous/Eux, une hiérarchie entre les deux pôles (ou les deux termes de la relation) font en sorte que le « Eux » sert d'objectification permettant au « Nous » de prendre position comme sujet (découvreur, inclusif, tolérant, etc.). Pour reprendre les termes de Stuart Hall, dans ce type de polarisation, « what is peculiar to the second term is thus reduced to the function of an accident as opposed to the essentiality of the first » (Hall, 1996, p. 5). Dans le même sens, Étienne Balibar explique comment ce type de dynamique identitaire fonctionne comme une « fiction négative » : « [...] the racial/cultural identity of "true nationals" remains invisible but is inferred from... the quasi-hallucinatory visibility of the "false nationals" – Jews, "wops", immigrants, *indios*, *natives*, blacks » (cité dans Bhabha, 1996, p. 53). L'événement du 500^e nous donne à voir comment des performances, où la tension performative acteur/personnage génère de nouvelles perspectives sur la signification de la « découverte », tentent de transformer, voire d'éliminer, le rôle de l'objet-découvert du scénario original produisant l'*autre interne* de l'Amérique.

Autrement dit, l'événement du 500^e nous permet d'entrevoir la réalité d'une perspective continentale toujours présente et sous-jacente aux modèles de « vivre-ensemble » développés dans les logiques nationales à l'échelle du continent. Cette perspective est un espace réel à la fois d'expérience et de projection qui ne fait pas

disparaître les autres lieux d'identification, d'appartenance ou d'exclusion composant le *Tout Amérique*, mais qui peut y intervenir. [Logo] À l'inverse, les tensions inhérentes aux modèles identitaires nationaux, comme ceux de Denver aux États-Unis, peuvent participer à une transformation de la relation d'un Nous/Eux américain. En effet, dans l'événement du 500^e, le chevauchement et le croisement des expériences et des perspectives nationales et continentales, à travers les diverses performances, permettent le mouvement des identités au sein du *Tout Amérique*, en ce sens qu'ils mettent en relation, par exemple, un personnage de « minorité nationale » et un personnage « américain », relation qui peut ainsi donner lieu à une transformation des rôles dans le scénario (autant de l'objet-découvert que du sujet-découvreur).

L'événement du 500^e, de par la suspension et les virtualités de redéfinition de la relation Nous/Eux, dévoile ce que nous avons appelé la fiction de la compréhension réciproque, qui fait notamment en sorte que l'identité du « Nous » n'est jamais remise en question sauf, justement, quand les ressorts de son fonctionnement sont dévoilés et mis à l'avant-plan, comme c'est le cas dans de nombreuses performances du 500^e. La brèche qui s'ouvre dans la signification de l'origine au moment du 500^e ainsi que la suspension conséquente de sa normativité permettent aux configurations du Nous/Eux américain de se déployer dans de nouvelles relations et potentialités de relations. Peut-être est-ce dans ce type de relation, plutôt que dans une identité fixe et exclusive, qu'est à chercher un *personnage américain*, celui qui vient potentiellement après la rencontre du sujet-découvreur et de l'objet-découvert...

Les spectres de l'Amérique

Les films du 500^e

Les commémorations du 500^e sont une occasion et même une source d'inspiration pour la production de nombreux films. Parmi ce que nous appelons les « films du 500^e »²²³, nous retrouvons notamment des films grandement publicisés tels *1492, The Conquest of Paradise*, de Paramount Pictures, réalisé par Ridley Scott et mettant en vedette Gérard Depardieu dans le rôle de Colomb ; et *Christopher Columbus, The Discovery*, un film de Warner Brothers produit par Peter Salkind, réalisé par John Glenn et mettant en vedette Marlon Brando et Tom Selleck, entre autres. Ces deux films présentent un récit de la « découverte » en tant qu'aventure de Christophe Colomb. Celui-ci étant le protagoniste principal, c'est donc à travers le regard de ce « sujet-découvreur » que les spectateurs sont invités à refaire le voyage menant les Européens au Nouveau Monde.



Figure 42. Affiche du film *Christopher Columbus, The Discovery*. Elle met à l'avant-plan tant les principaux protagonistes (tous des personnages européens) que les vedettes hollywoodiennes qui les incarnent.

Parmi les films du 500^e, on peut aussi compter la production mexicaine *Cabeza de Vaca*, réalisée par Nicolas Echevarria, *Jericó*, du cinéaste vénézuélien Luis Alberto

²²³ Il s'agit de tous les films, de tous genres, sortis à l'époque des commémorations et abordant des thèmes liés à la « découverte » ou au 500^e, ou traitant des faits ou des personnages de l'histoire de l'Amérique. Par exemple, même s'ils ne sont pas abordés ici, les deux documentaires intitulés *La Conquête de l'Amérique* (1990 et 1992), d'Arthur Lamothe, ou les films *The Last of the Mohicans* (1992), *Black Robe* (1991) et *Dances with Wolves* (1990) font partie de ces « films du 500^e ».

Lamata, et *O No Coronado!*, de l'États-Unien Craig Baldwin²²⁴. Ces films n'abordent pas, pour leur part, la « découverte » de Colomb en tant que telle, mais ils s'inspirent plutôt de récits historiques rapportant l'expérience vécue par des Espagnols s'étant retrouvés forcés à vivre avec des Autochtones et dont la vie et l'identité en ont été transformées. Il s'agit respectivement de l'expérience d'Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, naufragé et capturé près des côtes de la Floride, du frère dominicain Santiago, adopté par des Autochtones de la région amazonienne, et de Francisco Vásquez de Coronado, rencontrant les peuples de la région nord-ouest du Mexique. Dans ces films, à la différence des deux productions mentionnées précédemment et présentant l'aventure de Colomb, même si les protagonistes principaux sont aussi des personnages européens, le déroulement de l'action dépend autant, sinon plus, de l'intervention des personnages d'Indiens, par exemple, de leur intention de garder vivant ou de tuer le protagoniste ou du traitement qu'ils lui font subir.

Il faut ici préciser que, contrairement à *Cabeza de Vaca* et à *Jericó*, le film *O No Coronado!*, de Baldwin, est un moyen métrage qui sort des conventions des films dits historiques, notamment par la technique du recyclage d'images de diverses provenances (films anciens, publicités, bulletins de nouvelles, etc.)



Figure 43. Le personnage de Francisco Vásquez de Coronado dans le film de Craig Baldwin.

²²⁴ Je n'ai pas eu la possibilité de visionner *Jericó*, *O No Coronado!*, ni les deux documentaires mentionnés plus loin. J'ai toutefois eu accès à des textes de présentation ou à des articles et des analyses traitant de ces films.

Coronado est interprété comme un personnage hallucinant et halluciné qui, lors de sa recherche des Sept Cités de Cibola, reçoit un coup de sabot en tombant de sa monture. Il se retrouve alors projeté en l'an 711, au début de la reconquête du monde ibérique par les Espagnols, pour ensuite revenir dans une Amérique où, de façon anachronique, Colomb, Cortés, Gulliver et d'autres explorateurs combattent côte à côte les Indiens. Rien n'est mis en scène pour reconstituer le réalisme d'une époque, au contraire. Dans une séquence, Coronado est un *Lone Ranger* accompagné de Tonto (l'Indien stéréotypé de nombreux films westerns). De plus, les personnages apparaissent dans des scènes « modernes » où volent des avions et s'accumulent les déchets radioactifs de mines abandonnées. La trame narrative comporte aussi des extraits d'entrevue où on demande à des touristes de dire qui est Coronado. Une femme répond : « Isn't that a shopping mall around here? »

De par le mélange des époques et l'introduction d'anachronismes, ce film se rapproche de *Columbus on Trial*, de la cinéaste chicana Lourdes Portillo. Comme son titre le laisse entendre, le film présente sous forme de satire un procès contemporain de Christophe Colomb, qui culmine par l'acquittement suivi de l'assassinat, par une jeune Chicana, du « découvreur » de l'Amérique, qui n'aura malheureusement pas le temps de payer son avocat, un fier représentant états-unien des *Hispanics*. La scène de l'assassinat rappelle celui de Lee Harvey Oswald, et des scènes de Colomb, entouré d'une meute de journalistes lui demandant si on fera un film sur sa vie, font du procès une *actualité* de la vie états-unienne.



Figure 44. Une scène de *Columbus on Trial*, qui fait des anachronismes un ressort dramatique du film.

La juge, elle aussi une *Hispanic* par son ascendance mexicaine, est plutôt indulgente envers celui qui considère avoir importé la civilisation en Amérique, mais moins sympathique à la cause du procureur qui, motivé par ses origines amérindiennes, demande que Colomb soit condamné et banni de tous les livres d'histoire. Quant au témoin, un esclave nommé « X » qui s'inquiète que ce procès ne se termine par un autre acquittement²²⁵, il tentera en vain de convaincre le procureur amérindien de faire cause commune puisque, selon lui, leur histoire est la même. [Parade Logo]

Les histoires, les faits, les personnages et les façons de raconter sont multiples dans les films du 500^e. À ce titre, *El Viaje*, écrit, réalisé et produit par l'Argentin Fernando Solanas, ne raconte pas tant un pan de l'histoire du continent, mais plutôt la quête identitaire d'un jeune homme cherchant son père, qui amène le spectateur dans une « découverte » réaliste-magique du continent (de l'Amérique latine) à une époque où font rage les politiques néolibérales et les régimes autoritaires. Le jeune Martín retrouvera régulièrement sur son chemin la compagnie d'un camionneur nommé Americo

²²⁵ En montrant, en arrière-plan du personnage « X », des scènes d'émeutes et d'arrestations, la réplique concernant l'acquittement fait référence à l'affaire Rodney King.

Inconcluso²²⁶, un esclave ayant fui les Caraïbes qui a sillonné toutes les routes du continent et qui, dit-il, n'oublie jamais rien. Solanas décrit ainsi son film :

Viaje interior y periplo al corazón del continente, descubrimiento de los « viajes » de la historia: el de los pueblos antiguos, el de los conquistadores españoles y el del presente, donde se conjugan corrupción y nuevos genocidios. Cuaderno de abordaje, collage latinoamericano, historia en historieta, se trata de un viaje iniciático, en el cual la épica, el barroco, el grotesco y lo fantástico se confunden. Es también una palabra dada al continente americano, en esta celebración del Quinto Centenario del « descubrimiento ».²²⁷ (Solanas, 1992)

Moment symbolique important, le 500^e de l'Amérique incite en effet de nombreux *Américains* à exprimer, notamment par des films, leur vision de l'histoire du continent, mais aussi leur vision de leur *expérience américaine*. En articulant diverses histoires sur une interprétation de l'origine de l'Amérique, certains films du 500^e sont un moyen de faire connaître des protagonistes autrement invisibles ou inconnus d'une histoire américaine.

À ce titre, les films du 500^e comptent plusieurs documentaires dont la perspective ne reprend pas la version d'une Amérique « découverte », mais adopte plutôt un point de vue autochtone pour parler du passé et des traces de celui-ci dans le présent. *Columbus Didn't Discover Us*, réalisé par Robbie Leppzer en collaboration avec des groupes et des associations autochtones, présente ainsi une perspective autochtone sur l'héritage que Colomb a laissé au continent jusqu'à ce jour. Le film se veut un témoignage de centaines d'entre eux, provenant de toutes les régions de l'Amérique et réunis lors du Sommet du Mouvement continental de résistance autochtone qui a eu lieu à Quito en 1990. [Logo] *Surviving Columbus. The Story of the Pueblo People*, réalisé par une équipe principalement

²²⁶ Pouvant se traduire par « Améric Inachevé ».

²²⁷ Trad. : Voyage intérieur et périple au cœur du continent, découverte des « voyages » de l'histoire : celui des peuples anciens, celui des conquérants espagnols et celui d'aujourd'hui, où se conjuguent corruption et nouveaux génocides. Carnet d'abordage, collage latino-américain, histoire d'historiette, il s'agit d'un voyage initiatique dans lequel l'épique, le baroque, le grotesque et le fantastique se confondent. C'est aussi la parole offerte au continent américain, en cette célébration du cinquième centenaire de la « découverte »

composée d'Autochtones, constitue aussi un témoignage contemporain sur le passé de l'Amérique qui se fonde sur l'expérience et les récits des Pueblos, des Zuñis et des Navajos. En racontant l'histoire des peuples autochtones du Sud-Ouest des États-Unis, le film propose en même temps de multiples perspectives pour raconter une histoire américaine.

Entre les pro-500^e et les anti-500^e

De prime abord, dans les films du 500^e (comme dans d'autres types de manifestations ayant cours dans l'événement du 500^e), il est facile de constater, comme le fait notamment Robert Stam dans son article intitulé « Rewriting 1492: Cinema and the Columbus Debate », une polarisation entre les films pro-500^e (ou pro-Colomb) et anti-500^e (ou anti-Colomb). Or cette polarisation a tendance à s'étirer parfois dans une analyse quelque peu réductrice qui fait des films pro-500^e des productions *mainstream* à gros budget, performant une version dominante et eurocentriste du scénario original de l'Amérique et destinées principalement au divertissement, et qui fait des films anti-500^e des productions alternatives sans grands moyens, proposant une version révisée de l'histoire de l'Amérique, en l'occurrence une perspective indigéniste visant principalement la sensibilisation du public (Stam, 1993, 1995).

Il est vrai que certains films ont, de par leur objectif et leur contexte de production, plus de visibilité que d'autres. Comme dans le cas des productions télévisuelles liées au 500^e [Now], des intérêts ou des préoccupations autres qu'esthétiques traversent bien sûr ces productions culturelles. Ainsi voit-on régulièrement mentionné, dans le générique des films du 500^e, l'appui financier de la Sociedad Estatal Quinto Centenario (organisme espagnol officiel des commémorations du 500^e). Nous retrouvons cet appui pour *Christopher Columbus, The Discovery*, par exemple, mais aussi pour *El Viaje*. Dans une certaine mesure, les films appuyés financièrement par la Sociedad doivent correspondre aux objectifs de l'organisme, ceux-ci visant notamment à donner de la visibilité aux initiatives

espagnoles et aux activités commémoratives en général. Cela dit, ces films ne peuvent être considérés comme de simples supports pour une propagande pro-500^e au service des intérêts espagnols, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas un financement unique pour ces films. À ce sujet, Arreaza-Camero avance, dans une optique de polarisation similaire à celle de Stam, que la représentation de l'histoire (en l'occurrence ici, la découverte de l'Amérique) dans les médias populaires (cinéma, télévision) reflète les intérêts économiques, sociaux et politiques des pays où ce matériel culturel est produit et que, conséquemment, les mégaproductions à financement international, tel *Christopher Columbus*, *The Discovery*, servent les intérêts des blocs de pouvoir du « nouvel ordre mondial » (Arreaza-Camero, 2000, p. 266-268). Robert Stam affirme pour sa part que « the official celebrations tried to restage the colonial master-narrative for contemporary consumption » (Stam, 1993, p. 66). En raison de leur grande diffusion, les films *mainstream* acquièrent, selon Stam, une importance particulière dans les luttes entourant la signification du 500^e et de la « découverte » : « Indeed, such films exercise more influence over the representation of Columbus, and thus over perceptions of colonial history, than any number of debates and protests » (1993, p. 66). Suivant ce raisonnement, les films ayant la plus grande influence (sur qui exactement, peut-on se demander) sont ceux présentant une vision eurocentriste et coloniale de l'Amérique et de son passé.

Une telle catégorisation des films du 500^e est difficilement soutenable, comme en témoigne l'exemple de ces deux films, *Christopher Columbus*, *The Age of Discovery* et *El Viaje*, financés (en partie) par un puissant organisme officiel du 500^e mais étant au demeurant très différents, dans leur récit, leur forme et leur vision propres du sort de l'Amérique et de ses personnages. Cette polarisation pro/anti 500^e n'est pas fautive en soi, mais, à la lumière des quelques films du 500^e présentés ici, un tel découpage dichotomique appliqué à de telles expressions culturelles ne semble pas adéquat, entre autres raisons parce que les histoires qui y sont racontées et performées constituent des interprétations complexes et multidimensionnelles autant des faits que des personnages ou des enjeux contemporains liés à l'Amérique et à son passé. Par ailleurs, nous pourrions dire que les

interprétations du scénario original que ces films nous offrent sont toutes des versions *révisées*, dans la mesure où la révision constitue une interprétation en fonction du contexte (social, politique, institutionnel, esthétique, etc.), qui est aussi déterminant dans toutes les performances du scénario.

Pour dépasser la catégorisation dichotomique, ajoutons que si les films du 500^e (surtout de fiction) ne peuvent pas être considérés comme de la stricte propagande pro-500^e ou anti-500^e, on ne peut non plus conférer aux spectateurs un rôle de réceptacles passifs d'un message unidimensionnel (que constituerait le film) ne subissant aucune interférence. Les spectateurs font partie du public du 500^e [Zócalo] et, dans ce sens, ils sont des participants des actes de transfert (de connaissances, de mémoires, de valeurs) qu'impliquent les performances. Un ensemble d'éléments intervient (et interfère) entre l'intention, le contenu, la forme, la diffusion, la réception, etc., de ces films. D'ailleurs, tous ces éléments qui doivent être pris en compte pour la compréhension des films du 500^e sont autant de pistes d'analyse qui pourraient ici être développées très longuement. Nous nous en tiendrons toutefois à faire de ces films un autre « cas-exemplaire » nous permettant d'avancer dans notre compréhension de l'événement du 500^e et de circuler dans notre cartographie événementielle de l'Amérique lors de son cinquième centenaire²²⁸. Dans cette optique, il faut accorder à ces films la place et l'importance qui leur reviennent, c'est-à-dire qu'ils participent de l'événement du 500^e en tant que forme particulière d'interprétation du scénario original de l'Amérique et de rapport au passé, étant en relation avec d'autres performances et dimensions de l'événement du 500^e.

²²⁸ L'analyse du seul contenu des films, sans tenir compte du contexte de la production ou de la réception, pourrait nous mener, par exemple, à des comparaisons détaillées à partir du degré de réalisme, des langues parlées par les personnages, de l'usage de la musique, etc.

Spectres, fantômes et visions

Malgré le « réalisme » apparent de plusieurs films du 500^e, tels *Jericó*, *Cabeza de Vaca* ou *Christopher Columbus. The Discovery*, ceux-ci ne sont pas des *reflets* de la réalité. En étant considérés comme des performances participant du drame de l'Amérique, ils sont au mieux des *miroirs magiques*, pour reprendre l'expression de Turner. En ce sens, « [...] they exaggerate, invert, re-form, magnify, minimize, dis-color, re-color, even deliberately falsify, chronicled events » (Turner, 1986, p. 42). En tant que performances, ces films reflètent, certes, mais projettent et produisent aussi la « réalité » dont ils traitent et dans laquelle ils s'inscrivent. Dans les performances du scénario original de l'Amérique, le passé (dans l'origine réitérée) est en relation avec le présent (de la performance) et le futur (par la nouveauté que chaque performance apporte). À cet égard, il est donc nécessaire de ne pas appréhender ces films dans un *a priori* pro-500^e ou anti-500^e, qui en ferait alors un simple *reflet* de ce qu'il y a déjà dans l'expérience américaine de 1992, c'est-à-dire des groupes pour ou contre une version dominante de l'origine et de l'histoire de l'Amérique performée dans les commémorations officielles. Une telle vision est trop limitative par rapport à ce que l'événement du 500^e provoque et met au jour. À cet égard, les films du 500^e sont exemplaires pour illustrer et comprendre la relation « virtuel/actuel » qui est au centre de la production et de la communication du sens de l'Amérique. Les films nous aident à répondre à l'exigence de l'événement qui consiste à nous placer autant dans l'intervalle des fictions et contre-fictions de l'Amérique (chapitre 3) que dans l'intervalle de l'actuel et du virtuel de la réalité du *Tout Amérique* (chapitre 2).

En appréhendant les films du 500^e comme des performances participant de l'événement du 500^e, nous faisons des mégaproductions hollywoodiennes, autant que des films d'essai ou des documentaires, des constituants d'un large spectre des visions de l'Amérique se trouvant entre les pôles ultra-indigéniste et ultracolombiste [^{cf} Amérique en cage], qui sont autant de variantes de l'interprétation du scénario original liées entre elles et

campées par des acteurs (y compris le public) ayant tous un rôle à jouer dans ce scénario. Ce spectre²²⁹ éclaire ce qui se passe dans l'espace liminal ouvert par le drame qui se joue dans l'événement du 500^e. Il nous donne à voir des *images mouvantes* de l'Amérique et de ses personnages qui évoluent et se confrontent au sein de rapports de force et d'une remise en question de la vérité et de l'effectivité de la norme émanant de l'origine de l'Amérique. À travers le mouvement de ces images peut être suivi (ou retracé) le sens de l'Amérique qui se (trans)forme et se transmet. Dans cette optique, précisons, à l'instar de Hall et Evans, que « [...] meaning is constituted not in visual sign itself as a self-sufficient entity, nor exclusively in the sociological positions and identities of the audience, but in the articulation between viewer and viewed, between the power of the image to signify and the viewer's capacity to interpret meaning » (Evans et Hall, 1999, p. 4).

Dans ses définitions d'usage, un spectre signifie aussi « l'apparition d'un mort ». Le spectre renvoie au fantôme, qui est par définition une répétition mais dans une forme différente. « Avoir des visions », c'est aussi voir des fantômes, voir des choses « réelles » qui sont à la fois là et pas tout à fait là. Dans ce sens, comme le suggère Taylor, les performances rendent visibles « [...] not just the live but the powerful army of the always already living. [...] These specters, made manifest through performance, alter future phantoms, future fantasies » (Taylor, 2003, p. 143). Nous pouvons dire que les performances du 500^e, y compris les films, nous permettent de saisir les spectres de l'Amérique, c'est-à-dire autant le spectre comme l'expression de multiples points de vue que les spectres comme ces « fantômes » qui (ré)apparaissent et qui *sont* la relation du passé, du présent et du futur du *Tout* Amérique.

²²⁹ Le spectre, dans une définition d'usage, renvoie entre autres à des images juxtaposées formant une suite ininterrompue de couleurs et correspondant à la décomposition de la lumière blanche par réfraction (prisme) ou par diffraction (réseau).

Les personnages du 500^e : entre histoire et projection

Avec leurs propres codes et stratégies narratives (par exemple, en ne se basant pas nécessairement sur l'exactitude des faits), les films du 500^e produisent un mouvement entre histoire et projection. Ils rejoignent à ce titre les diverses manifestations publiques ayant cours dans l'événement du 500^e qui sont autant de façons de présenter et de communiquer son expérience et sa vision de l'Amérique dans une suspension du temps linéaire historique, où sont alors autant *réels* et effectifs le passé, le présent et le futur de l'expérience américaine. [Zócalo]

Les films exploitent la nature schématique du scénario original, qui le rend autant multiperspective que « perspecticide ». Ainsi, en tant qu'interprétations de ce scénario, les films du 500^e peuvent procéder à des découpages spatio-temporels (en mettant, par exemple, un début et une fin à leur récit) ou à une dramatisation, notamment en condensant le temps et la succession des faits ou en attribuant aux personnages des traits de caractère exagérant la gravité de leur rôle. Rosenstone explique en ce sens la place de la dramatisation dans les films dits historiques (autant traditionnels qu'innovateurs) : « Dramatic works depend upon invention to create incident, plot, and character (even documentable "historical" characters become fictional when re-created by an actor on the screen) » (1995, p. 6-7). Par la dramatisation, la relation fiction/réalité et les images se mouvant entre le virtuel et l'actuel, les films du 500^e offrent ainsi une vision à la fois rétrospective (car basée sur le scénario déjà là) et projective (car basée sur les performances chaque fois différentes du scénario) de l'Amérique et de son origine. En tant que performances du scénario, ces films sont à la fois accumulation (et sédimentation) et nouveauté (transformation). Ils produisent ainsi autant des continuités historiques que des ruptures en procédant notamment à la création de personnages stéréotypés, à des distorsions ou à des fusions identitaires. Ils participent conséquemment à la définition des rôles et des identités des personnages incarnant le sujet-découvreur et l'objet-découvert et proposent

diverses configurations de la relation Nous/Eux. L'identité des personnages alors performée peut être comprise autrement que comme une représentation historiquement figée. [~~Parade~~]

Souvent, l'accumulation et la production de nouveauté amènent le croisement de diverses trames narratives et le croisement avec d'autres scénarios et donnent lieu à des personnages aux identités multiples. Les visions de l'Amérique performées lors du 500^e sont des histoires à propos d'une histoire. Les significations du 500^e ne puisent alors pas leurs fondements dans l'origine en tant que telle, mais dans le contexte des commémorations du 500^e. Les transformations ou les nouveautés du contexte social et politique dans lequel ont lieu ces performances apportent des changements aux trames narratives concernant aussi bien les significations de l'acte de la « découverte » que le rôle des personnages de cette découverte. Comme il y a accumulation, les transformations et l'ouverture des perspectives ne conduisent pas à la disparition des visions (du « Nous », du « Eux », etc.) contenues dans des performances antérieures, dominantes ou non. Il se produit cependant des croisements, qui donnent lieu, eux aussi, à de la nouveauté.

S'ils ne peuvent faire l'économie d'une vision partielle (par l'aspect « perspeticide » du scénario), ces films offrent en général une expression multiperspective, notamment par la présence de plusieurs personnages en (inter)action sur l'axe de base, « sujet-découvreur – acte de découvrir – objet-découvert ». Ainsi peut-on retrouver, cohabitant dans un même personnage de l'Indien, le mythe du bon sauvage croisant l'incarnation du barbare (non-civilisé), et croisant aussi le récit du *Vanishing American* ou celui de la résistance autochtone contemporaine. Par exemple, dans *1492, The Conquest of Paradise*, l'Indien incarne, à l'arrivée de Colomb, l'autre barbare, car dénué d'une langue compréhensible pour l'Européen. Plus tard, le même Indien, ayant appris la langue du découvreur au fil des années de contact, reprochera à ce dernier de ne pas avoir appris sa langue. Ce commentaire d'un Indien de 1492 s'appuie implicitement sur un récit de la résistance qu'on retrouve chez les Autochtones de 1992 et à propos d'eux. La

performativité du scénario fait en sorte que cette transformation par l'accumulation et les variantes contextuelles (politiques, identitaires, etc.) des performances, par exemple de l'Indien qui disparaît ou résiste, joue en retour un rôle déterminant sur le contexte dans lequel ont lieu les performances.

Quant à l'autre personnage qu'on retrouve le plus souvent dans les films du 500^e, à savoir Christophe Colomb, son identité prend elle aussi forme au croisement de plusieurs récits, historiques, mythiques, cinématographiques, qui en font un visionnaire, un explorateur courageux malgré ses faiblesses humaines ou un héros moderne guidé par un esprit scientifique. Dans *Christopher Columbus, The Discovery*, par exemple, le héros épique qu'est le personnage de Colomb est aussi un modèle de réussite individuelle, puisqu'il est performé comme un homme d'humble condition qui peut tout de même accomplir un exploit extraordinaire s'il accepte d'affronter (seul) l'adversité et de croire en ses propres capacités individuelles. Dans le résumé de la version française du film, on peut lire ceci : « Épopée merveilleusement mise en images qui jette un éclairage neuf sur Colomb, l'homme : passionné, imparfait, mais hanté par la certitude que la Terre était ronde et qu'il existait un autre passage vers l'Orient »²³⁰. Le récit de l'individu moderne s'y construit donc en s'articulant sur le récit historique selon lequel Colomb s'est élevé contre toute une époque qui croyait censément encore que la Terre était plate²³¹. En prouvant, par sa détermination et son esprit rationnel, qu'elle était ronde, Colomb performe aussi le personnage du « scientifique » (annonçant la modernité)²³².

²³⁰ Sur le boîtier de la vidéo du film.

²³¹ Ce récit est encore largement *effectif*, notamment aux États-Unis. La proclamation du *Columbus Day* en 1992 par le président George Bush présente Colomb de façon très similaire, c'est-à-dire comme un homme ordinaire qui a accompli des choses extraordinaires : « Behind the larger-than-life legends that evolved around Columbus is an ordinary, fallible man who achieved extraordinary, unforgettable things – and through qualities that any of us might well emulate today » (Bush, 1992). [☞Royal vs Sale]

²³² Ce personnage du « scientifique » se retrouve aussi sur le monument de la ville de Philadelphie dédié à Colomb, inauguré à l'occasion des commémorations du 500^e anniversaire. [☞Now]



Figure 45. Une scène du film *Christopher Columbus*, de 1949

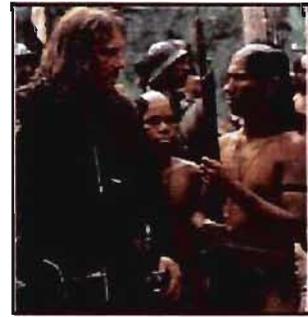


Figure 46. Une scène du film *1492, the Conquest of Paradise*, de 1992.

La similarité des performances, ici celles d'un Colomb sûr de lui, imposant et blond de surcroît, rencontrant l'*altérité radicale*, n'empêche pas la transformation de la signification de la « découverte ». Le rôle du « sujet-découvreur » dans ces deux films comporte des différences notoires.

L'identification du personnage de Colomb à un héros traversant toutes les époques participe d'une continuité historique, que certains films n'hésitent pas à mettre de l'avant en faisant ressortir les traits contemporains du personnage historique et en les juxtaposant aux caractéristiques archaïques ou primitives d'une altérité indienne [Amérique en cage]. À propos de la continuité historique, il vaut la peine de reprendre ici un commentaire de Ridley Scott, réalisateur de *1492, the Conquest of Paradise*. Selon lui, « La historia de Colón puede compararse con el viaje de la Nasa a la luna, pero con la diferencia que éstos sabían a donde iban, conocían las aproximaciones del aterrizaje, pero Cristóbal no sabía a bien donde iba a encontrar tierra »²³³ (*El Universal*, 8/10/92). La publicité du film diffusée dans les journaux mexicains annonçait d'ailleurs que « siglos antes de la exploración del espacio, hubo un viaje a un mundo desconocido »²³⁴ (*El Universal*, 8/10/92). À travers la création d'un héros à la fois historique et intemporel, la découverte de Colomb et la

²³³ Trad. : « L'histoire de Colomb peut être comparée aux expéditions de la NASA sur la Lune, à la différence que celle-ci savait où elle allait et connaissait les environs des lieux d'atterrissage, tandis que Colomb ne savait pas bien où il allait toucher terre »

²³⁴ Trad. : « Des siècles avant l'exploration de l'espace a eu lieu un voyage vers un monde inconnu »

découverte de la NASA deviennent une seule et même histoire qui se poursuit depuis 500 ans.

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, autant à travers des images réalistes que surréalistes (comme dans *O No Coronado!*), les personnages historiques sont aussi symboliques, ce qui complexifie du coup les jeux de rôle déterminant la relation Nous/Eux. Par exemple, dans le film de Scott, Colomb symbolise la civilisation moderne mais aussi la critique de cette même civilisation (dans une habile fusion de son personnage avec celui de Bartolomé de Las Casas, protecteur des Indiens). Le *symbole-éponge* qu'est Colomb [☞Parade] et l'accumulation des rôles qui lui sont attribués sont d'ailleurs soulevés de façon satirique dans *Columbus on Trial*. Dans une joute verbale entre les deux avocats, on lutte pour la « vraie » identité de Colomb : « He's a discoverer/No, he's a rapist, He's a giver/He's a taker », et, pour terminer, le procureur de dire : « He's Hannibal Lecter », et la défense de répondre : « He's Gérard Depardieu »... Pour sa part, l'Indien dans plusieurs films du 500^e, symbolise le passé révolu de la civilisation occidentale mais aussi l'avenir de cette civilisation, comme personnage vivant en harmonie avec la nature, dans le respect de l'écologie. Il est un *Indien-écologiste*. [☞Royal vs Sale]

Les variations de l'identité et du rôle des personnages du scénario proviennent, d'une part, du fait que le même personnage n'est pas interprété de la même façon dans chacun des films, ce qui offre alors un répertoire d'interprétations faisant des spectres de l'Amérique des « répétitions » modifiées du passé. D'autre part, à l'intérieur d'un même film, un personnage est « multidimensionnel » dans la mesure où, étant en performance, il ne se présente pas de façon statique et n'est pas perçu de manière univoque par les autres avec lesquels il est en interaction. Cela dit, encore faut-il qu'il soit un personnage, c'est-à-dire pas seulement un figurant ou un élément du décor, alors très peu susceptible de pouvoir se mouvoir et se transformer. On rencontre ce type de situation dans des films où est performée une relation Nous/Eux faisant une distinction nette entre sujet historique (découvreur) et objet de discours historique (découvert) ; un objet qui n'est pas un élément

actif agissant sur le cours de l’histoire mais qui est essentiel uniquement pour « témoigner » de l’action et de l’identité du sujet-découvreur. C’est bien sûr le cas dans ces films où les Indiens voient leur rôle limité à celui de l’*Indien-paysage*, un personnage passif plus proche de l’élément visuel créant de l’ambiance que du protagoniste. L’affiche de la version française de *1492, the Conquest of Paradise*, qui présente le face-à-face de l’Européen et de l’Indien (voir la figure 47), suggère de prime abord une rencontre d’égal à égal entre deux hommes et deux cultures et laisse supposer une histoire racontant la rencontre de ces deux protagonistes ou des deux mondes qu’ils symbolisent²³⁵.



Figure 47. Affiche de la version française de *1492, the Conquest of Paradise*.

Or le montage photographique place la caravelle de Colomb au centre de l’image et la surplombe de l’inscription « 1492. Christophe Colomb » ainsi que du nom de l’acteur principal, Gérard Depardieu. Une telle organisation de l’image laisse entendre que seul ce dernier est le protagoniste principal et donc l’auteur de l’action (et de la future rencontre) et que c’est son histoire qui sera racontée dans le film.

²³⁵ La perspective du film pourrait alors renvoyer à la « Rencontre de deux mondes » comme signification accordée au 500^e anniversaire de l’Amérique.

Des personnages entre apparences et appartenances

Dans certains films du 500^e, comme *Christopher Columbus*, *The Discovery* et, dans une moindre mesure, *1492*, *The Conquest of Paradise*, l'Indien est en quelque sorte un personnage esthétique, c'est-à-dire un corps investi de qualités fictionnelles. L'objectification de l'objet-découvert, poussée à son plein potentiel, fait en sorte que, à l'instar d'une *raza cosmética* (Taylor, 2003), l'essence de l'identité se trouve dans l'apparence du corps. Si l'identité et le rôle d'un personnage apparaissent à travers le regard que permet la position occupée dans l'axe de base du scénario, ce regard se porte souvent sur les apparences et les attributs (les traits phénotypiques, la couleur de la peau, l'habillement, la façon de parler, etc.). Ces aspects extérieurs, *hommes barbues*, *Indiens nus* ou *peau noire*, sont autant d'images qui servent de critères à partir desquels se développent les rapports de l'identité à l'altérité. Ces images sont donc des éléments constitutifs de la relation (autant conjonctive que disjonctive) du « Nous » et du « Eux » et, conséquemment, des catégorisations et des normes raciales, ethniques et sociales qu'on retrouve performées dans les films du 500^e et dans l'expérience américaine en général. Pour reprendre une idée de Goffman, « la nature la plus profonde de l'individu est à fleur de peau : la surface, loin d'être superficielle, appelle une interprétation sociale porteuse du regard d'autrui » (dans Cunin, 2004, p. 61). En effet, comme l'illustrent les films du 500^e, les images de l'identité et de l'altérité ne sont pas à négliger pour la compréhension des performances identitaires au sein de la relation Nous/Eux. [☞Parade]

Dans *Cabeza de Vaca*, la différence radicale normalement attribuée à l'Indien par le regard du « Nous » sujet-découvreur européen est incarnée par l'accompagnateur du chaman qui kidnappe Cabeza, à savoir un nain, manchot de surcroît. Ce film nous montre le corps fétichisé et marqueur de différences. [☞Amérique cage]



Figure 48. Corps nus et peints

Figure 49. Corps en gros plan

Figure 50. Corps peint

L'importance de l'image des corps marqueurs de différences, pour les personnages du film *Cabeza de Vaca*.

L'apparence « joue » un rôle dans les appartenances des personnages. Cependant, étant donné leur aspect spectaculaire et « dramatique » dans le film, ces images fortes de corps peints, nus ou déformés, souvent filmés en gros plan, ne servent pas nécessairement à consolider une vision de l'altérité, mais plutôt à la remettre en question ou à en explorer les limites et les potentialités communicationnelles. En fait, l'image des corps communique. Ainsi, l'apparence peut maintenir la séparation, mais elle peut aussi être transcendée, elle peut réunir.

Malgré qu'il se termine par le retour des Espagnols venus récupérer leurs compagnons et mettre en esclavage les Indiens (ainsi que s'est déroulée la « vraie » histoire rapportée dans les relations de Cabeza), en mettant ainsi en évidence la différence, le film projette plus d'une configuration de la relation Nous/Eux et « ouvre » la signification de la « découverte ». En effet, l'histoire racontée dans le film de Cabeza de Vaca, qui devient guérisseur²³⁶ et entraîne dans son aventure ses compagnons de naufrage, laisse entendre que

²³⁶ Cabeza de Vaca guérit à la manière « autochtone », tout en utilisant sa croix qu'il continue de porter au cou dans ses rituels de guérison. Il y a diverses interprétations à ce sujet quant à la transformation, ou non, du personnage de Cabeza. Voir notamment Alvaray (2004).

les rôles du sujet-découvreur et de l'objet-découvert peuvent se croiser et que la signification de la « découverte » peut donner lieu à autre chose qu'une fiction de compréhension réciproque, fondée sur les apparences de la différence, qui perdure depuis 500 ans.

L'accent mis sur l'apparence, les corps et les attributs physiques dans plusieurs films du 500^e nous éclaire aussi sur l'aspect schématique du scénario qui, lorsqu'il est performé, peut produire et reproduire des stéréotypes des identités du « Nous » et du « Eux ». Il nous renseigne du même coup sur la tension performative créée entre la subjectivité et l'objectification des personnages en performance. À cet égard, les stéréotypes peuvent y être consolidés en étant présentés comme « vrais » ou authentiques ou ils peuvent être délibérément mis en évidence et soumis à une déconstruction. Dans *Columbus on Trial*, les personnages, tous stéréotypés, servent à présenter les problèmes « ethniques » ou culturels liés aux catégorisations institutionnelles des identités. Par exemple, quand le procureur amérindien rencontre l'esclave X, il le confond avec Kunta Kinté, célèbre personnage de l'esclave dans le roman *Roots*, d'Alex Haley²³⁷. Cette scène du film aborde aussi la problématique de la « concurrence des victimes » [Parade], X disant à l'Indien que si les Autochtones n'avaient pas été massacrés en si grand nombre ou n'avaient pas été aussi paresseux, les Blancs n'auraient pas eu besoin d'importer des esclaves d'Afrique, dont les descendants sont encore aujourd'hui considérés comme des citoyens de deuxième classe. L'Indien lui répond : « You've got the Cosby's, you've come a long way », en référence à la fameuse *sitcom The Cosby Show* qui met en scène une famille afro-américaine ayant réussi socialement (dont le père est médecin et la mère, avocate). Il suggère ainsi que ceux qu'il représente dans le procès, les Autochtones, n'ont pas d'exemples de succès comme celui-là et donc qu'ils sont plus à plaindre que les Noirs. Dans une autre scène, quand Colomb est assassiné, le même X s'exclame : « Free at last », reprenant cette fois les paroles d'un autre Noir célèbre de l'histoire, Martin Luther King.

²³⁷ Roman à partir duquel a aussi été produite une télésérie très populaire du même nom.

Ces allusions (à Kunta Kinté, à Luther King ou à Malcolm X, de par son nom), en plus de la référence à la famille Cosby, montrent à la fois les stéréotypes et les stigmates dont le Noir ne peut se débarrasser ainsi que la capacité de moduler et transformer, jusque dans une certaine mesure, cette identité « noire ». D'une condition d'esclave, le Noir peut être libéré et peut même devenir médecin, mais il restera toujours « noir », et ce, qu'on le nomme esclave, nègre ou afro-américain, ou tout simplement « X ».

Tension performative entre les acteurs et les personnages du 500^e

Les films, comme les autres performances dans l'événement du 500^e, nous permettent de tenir compte simultanément des personnages et des acteurs et ainsi d'y reconnaître les zones de résistance et de tension pouvant mener à la transformation des rôles inscrits dans le scénario original de l'Amérique. Dans l'événement du 500^e, les personnages du scénario original et les acteurs (sociaux) contemporains qui les incarnent se retrouvent dans une tension performative, c'est-à-dire dans une relation qui, elle aussi, performe et où les stéréotypes (consolidés ou déconstruits), les oublis, les absences et les « distorsions identitaires » mettent en évidence de façon inédite des rapports de pouvoir, des conflits de mémoire, des constructions et des politiques identitaires propres à l'expérience américaine. Les identités, vécues, perçues et (trans)formées à travers les apparences et les appartenances, la mémoire, la reconnaissance et les revendications de statut (Cunin, 2004), organisent les interactions et les rapports sociaux dans des configurations variables et mouvantes du Nous/Eux (repli, fusion, explosion). [Parade] En fait, les personnages sont interprétés différemment selon le contexte par divers acteurs qui les incarnent et auxquels ils s'opposent ou s'identifient à différents degrés. Les identités culturelles, en plus d'être vécues et perçues, sont « highly performative » (Taylor, 2003, p. 121). Elles se performent dans une tension entre fluidité et fixité, entre rôle imposé et rôle choisi. « Identity is a construct, but the artistic, folkloric, and media narratives that shape it are realized and transformed within sociohistorical conditions that cannot be reduced to

their mise-en-scène. Identity is theater *and* politics, performance *and* action » (Canclini, 1995, p. 96).

Ainsi en va-t-il, par exemple, de Rigoberta Menchú. Née au Guatemala, Menchú milite depuis qu'elle est dans la vingtaine pour la défense et l'amélioration des conditions de vie des *campesinos* guatémaltèques. En 1980, l'assassinat de ses parents et de membres de sa famille la force à s'exiler. Militant ensuite à travers le monde auprès d'organisations de défense des droits humains et des peuples autochtones, elle obtient en 1992 le prix Nobel de la paix. Elle devient alors une icône, à la fois locale et internationale, pour la lutte des peuples autochtones.



Figure 51. Rigoberta Menchú, lors d'un de ses nombreux discours.

Sa performance dans l'événement du 500^e²³⁸ va autant puiser dans les stigmates de l'Indien objet-découvert que dans le répertoire du héros épique. Dans le sens de Canclini cité précédemment, sa performance du personnage de l'Autochtone résistant contemporain est aussi action (politique). « Muchos de nosotros han muerto porque han hablado. Esta conmemoración representa para nosotros una batalla importante : que por fin se nos escuche. Luchamos contra gigantes. Pero nuestra palabra empieza a ser escuchada. Tenemos que cambiar el espíritu de la celebración del quinto centenario »²³⁹ (*Revista*

²³⁸ La lutte de Rigoberta Menchú a commencé avant l'événement du 500^e et se poursuit au-delà de celui-ci.

²³⁹ Trad. : (« Beaucoup d'entre nous sont morts parce qu'ils ont pris la parole. Cette commémoration représente pour nous une bataille importante : il faut que nous soyons enfin entendus. Nous luttons contre des géants. Mais notre parole commence à être entendue. Nous devons transformer l'esprit de la célébration du cinquième centenaire »)

Proceso, 2/3/92, p. 52). Dans ses discours et ses témoignages, elle utilise en général le « nous » plutôt que le « je ». « All of this, which for me is the history of my own life, is also the history of my own community » (dans Gossen, 1999, p. 69). En fait, Rigoberta Menchú incarne différents personnages (Autochtone, femme, militante, Guatémaltèque, Latino-Américaine) dont les rôles varient selon la performance (y compris le lieu et le public) à laquelle elle participe. Nous pouvons dire, dans le cas de Menchú, qu'elle performe un essentialisme stratégique, c'est-à-dire « a critical position that validates identity as politically necessary but not as ahistorical or unchangeable » (Spivak, dans Fusco, 1995, p. 27).

Ses performances identitaires impliquent un processus d'hybridation, où les identités culturelles traduisent une négociation des rapports de pouvoir au sein d'une hétérogénéité et d'un mélange des pratiques, des appartenances, des mémoires, des références, etc., qui donne lieu à un processus jamais terminé d'émergence de nouveauté. [Logo] L'Indien de 1492, celui de 1992 et celui à venir se retrouvent sur une même scène. Cette tension performative, telle qu'elle ressort dans l'exemple de Menchú, nous permet de saisir cette hétérogénéité multitemporelle, d'en avoir une image, ce qui fait en sorte que, réunis sur une même scène, le futur parle au présent, qui répond au passé, qui interpelle le futur en s'adressant au présent. Ainsi, les tensions performatives entre acteurs et personnages dans l'événement du 500^e, en plus de nous permettre de comprendre comment, au sein de l'expérience américaine, les identités sont construites, maintenues et transformées, nous aident à comprendre comment elles participent de la production et de la communication du sens de l'Amérique, et ce, à partir de l'expérience américaine elle-même.

Cela dit, le mouvement, le multiple et l'hybridation des identités au sein du *Tout* Amérique ne peuvent nous amener à conclure qu'il y a *une* identité américaine « hybride ». Il ne sert à rien, pour la compréhension de l'Amérique comme un *tout* en relation, de défendre *une* « identité hybride » américaine qui, au final, tenterait de mettre un terme au

processus d'hybridation et ne ferait que répondre au fantasme, non comblé par les politiques multiculturalistes, des identités délimitées et stables. [☞Amérique en cage ☞Parade] Il s'agirait alors de réifier les personnages du scénario original, c'est-à-dire les membres actuels et virtuels d'une communauté américaine en devenir, dans un seul personnage de l'*Américain hybride*. Le danger est d'ainsi faire fi des forces marginalisantes en jeu dans les performances identitaires et la relation Nous/Eux qui le constituent et d'évacuer la dimension identitaire des questionnements et des enjeux politiques et économiques qui occupent le *Tout* Amérique. Au-delà d'une stricte qualification ou identification d'expressions, de pratiques ou de groupes d'individus, l'hybridité doit plutôt permettre de saisir « la multipolarité des initiatives sociales, le caractère transversal des pouvoirs et les emprunts réciproques qui se réalisent sur fond de différences et d'inégalités » (Canclini, 2000, p. 74). L'hybridité « exprime » culturellement les rapports et les négociations de pouvoir à l'œuvre dans une communauté américaine virtuelle, dont l'actualisation permanente s'effectue au cœur d'une hétérogénéité irréductible de ses composantes culturelles et identitaires. Elle ne peut pas être « décrétée » ou accolée comme une identité parce qu'elle ne peut pas être pensée de façon unilatérale, ni être indiquée comme la seule direction que peuvent prendre les dynamiques de transformations identitaires. En fait, l'hybridité nous permet non pas de trouver *une* identité américaine, mais plutôt de renouveler la façon de définir ce qu'*est* l'identité dans le cadre de l'expérience américaine. À ce titre, l'événement du 500^e permet de comprendre les identités dans la relation et non strictement dans les termes préalables de la relation : Nous/Eux, Ici/Là, fiction/réalité, rétrospectif/projectif, visible/invisible, etc.

Les spectres de l'Amérique sont relations, celles faisant apparaître le *Tout* Amérique. Autant visions que transformations d'un scénario original sans cesse performé, les spectres de l'Amérique nous confrontent à cette question fondamentale que pose Martín-Barbero : « À partir de quel point devrions-nous penser l'identité, lorsque ses référents et ses signifiés, ses territoires et ses discours ont la *texture* fragile d'un

palimpseste (ce texte d'où émerge de manière tenace, bien qu'illisible, un passé effacé, entre les lignes écrites par le présent) » (Martín-Barbero, 2000, p. 91).

Conclusion

*La cultura americana es la única que podrá ignorar,
en principio, las murallas nacionales y étnicas.*²⁴⁰
Alfonso Reyes, 1942.

En faisant cette cartographie événementielle de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire, j'ai voulu répondre à ma façon à l'invitation de Miguel León-Portilla qui, déjà à la veille des commémorations, croyait essentiel de relater ce qui s'y passerait, parce que les discussions et les conflits autour de ce qu'est l'Amérique et de ce qu'elle signifie en constituent un de ses traits distinctifs. J'ai donc cherché à comprendre, justement, de quoi retournaient ces discussions et ces conflits. J'ai cherché à comprendre ce qui donne un sens à cette Amérique, pour qui et comment ce sens est donné, ainsi que la façon dont ce sens a pris forme et se transforme, sans jamais disparaître pour autant.

En faisant cette cartographie, j'ai fait *apparaître* des contours et des contenus de cette Amérique. En parcourant la carte (par l'écriture et la re-lecture constante des cas-exemplaires de l'événement du 500^e), j'ai cherché à voir, à montrer et à comprendre l'Amérique comme un *tout* en relation. Il s'agissait alors de plonger au cœur de l'expérience américaine, d'y circuler, d'en suivre le mouvement, comme autant de relations entre des personnes, des faits, des valeurs, des façons de faire, des projets politiques, des lieux, des identités, des inégalités sociales, etc.

Retour sur le projet de cartographie

La cartographie se veut une approche et une méthode d'analyse qui ne réifient pas l'expérience américaine, mais qui permettent plutôt d'en faire la base d'une réflexion théorique. Il aurait été possible d'en demeurer au constat et à la démonstration, par exemple, d'une Amérique rhizomatique, comme d'un *tout* hétérogène en mouvement. Or,

²⁴⁰ Trad. : La culture américaine est la seule qui pourra ignorer, en principe, les remparts nationaux et ethniques.

comme je l'ai mentionné en introduction, ce qui me préoccupait était non pas de lui chercher une définition ou une identité, mais plutôt de la saisir comme une réalité faisant l'objet de définitions, d'identifications et de projections qui font partie de l'expérience américaine, recouvrent des rapports de pouvoir et soulèvent des enjeux sociaux, identitaires et politiques. Les multiples dimensions de l'expérience américaine, dont ses représentations et ses interprétations, se sont retrouvées mobilisées par les commémorations du 500^e. Toutes les façons d'envisager l'Amérique comme un *tout* étaient mises en cause, réarticulées (entre elles) et susceptibles d'acquérir de nouvelles significations. Il s'agissait donc de mettre en relation l'Amérique comme un *tout* vécu, comme un *tout* nommé, inventé, représenté, projeté, conceptualisé.

Pour comprendre ce qui participait ainsi de la (trans)formation et de la communication (transmission et appropriation) du sens de l'Amérique, il fallait d'abord situer cette Amérique au moment de son 500^e, c'est-à-dire qu'il fallait cerner, au moins dans ses grands courants et événements, le contexte des commémorations du 500^e qui ont eu lieu en 1992. Ce contexte où les sphères économique, politique, sociale et culturelle étaient teintées de l'annonce d'une fin des grands récits, des idéologies et de l'Histoire universelle m'est apparu comme le règne de l'unification autant que de la fragmentation, de la continuité autant que de la rupture ; un contexte où étaient remises en cause les grandes représentations communes du monde, mais où le besoin était grand cependant de se rappeler collectivement les moments marquants de l'Histoire. Les commémorations des 500 ans de l'Amérique s'inscrivaient, dans ce cadre, comme une façon de réunir autour du passé une communauté du présent, actuelle et virtuelle, mais sans toutefois y arriver, laissant apparemment l'Amérique entre l'unité et la rupture.

Il semblait facile, dans ce contexte, de constater et de justifier qu'une telle commémoration n'avait pas sa place, ne *servait* à rien, n'avait pas d'effet. Le risque était alors de passer à côté des revendications, des problèmes de reconnaissance (politique, culturelle, etc.), des mobilisations collectives qui se manifestaient dans le cadre des

commémorations du 500^e. Il m'est apparu à ce moment que l'éclatement des significations et les repères difficiles à trouver ne devaient devenir ni un obstacle, ni une base pour l'analyse de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire. Ce contexte traversait le 500^e sans le déterminer complètement. Cela dit, il confirmait ma préoccupation de m'intéresser au « terrain », à ce qui s'était passé et pas simplement à des impressions (avant ou après-coup). J'ai ainsi compris l'importance de mettre l'expérience américaine au centre de ma réflexion, et ce, non seulement comme « objet » mais aussi comme contexte générant ses propres critères d'interprétation du monde, prenant source dans le large contexte occidental-universel mais aussi au sein de cette même expérience particulière.

Avec ce portrait du contexte de 1992, j'ai compris de plus l'importance dans mon projet de ne pas « plaquer » un cadre théorique préexistant sur l'*objet* Amérique, ni d'en équarrir, au final, les bouts qui dépassent du cadre. Il fallait développer une démarche permettant d'appréhender l'expérience et ses représentations non pas séparément, mais dans un même cadre d'analyse. Cela impliquait de tenir compte, tout en les dépassant, des impressions de l'époque à propos du 500^e, d'où ressortait l'impossibilité d'atteindre un consensus sur ce qu'on commémorait, et qui allaient du grand événement historique, pour certains, au pseudo-événement médiatiquement alimenté, pour d'autres, ou, carrément, au non-événement, c'est-à-dire quelque chose d'insignifiant. Dépassant ces impressions, l'idée d'un événement du 500^e a fait son chemin, tout d'abord comme l'ensemble des faits se produisant dans un espace-temps donné (les commémorations du 500^e, en Amérique), puis comme un intervalle à la fois spatio-temporel et théorique au sein duquel pouvait être envisagé le *Tout* Amérique. L'événement permettait de saisir l'Amérique lors de ses 500 ans autrement que dans une linéarité causale ou un continuum historique ayant un sens préalablement déterminé et permettant ainsi de comprendre ce que pouvait *faire* la commémoration du 500^e en tant que (ré)affirmation d'un moment zéro de l'Amérique. De plus, il permettait de saisir l'Amérique en action, en train de se faire, entre le fixe et le mouvement de son passé, son présent et son futur, autant dans ses déterminations que dans sa part d'indéterminé.

L'Amérique en train de se faire, c'est l'Amérique en performance d'elle-même. À l'étape de l'analyse de l'événement du 500^e, la performance s'est révélée être un concept-clé, notamment parce qu'elle tenait lieu à la fois d'objet et de perspective d'analyse. En expliquant la nécessité de passer d'une épistémologie représentationnelle à une épistémologie performative, j'ai pu cerner un enjeu crucial de l'Amérique dans l'événement de son 500^e, à savoir une lutte pour faire admettre la *vraie* et la *bonne* représentation de l'Amérique et de son passé qui traduit la place et le pouvoir de l'écriture de l'histoire américaine comme productrice du sens de l'Amérique et comme façon dominante d'interpréter son origine. Saisir l'Amérique en performance permettait la mise en évidence des systèmes représentationnels dans la construction et la communication de son sens.

Cela dit, qu'est-ce que performait au juste l'Amérique dans l'événement de son 500^e ? Elle performait, à partir de multiples perspectives, l'effectivité de son origine. Cette origine se trouve non pas dans un texte écrit mais dans un scénario, entendu comme un paradigme producteur de sens. Le travail de Diana Taylor, dans son ouvrage intitulé *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, m'a grandement aidée à articuler une épistémologie performative sur mon analyse de l'événement de 500^e. Je ne pouvais faire autrement que d'accorder une place importante à son travail dans ma thèse, mais je ne pouvais toutefois pas m'y restreindre (et m'en servir systématiquement comme base de mon analyse). En effet, malgré les nombreux échos et recoupements, nos objets d'analyse diffèrent. La place et la définition de la performance y sont différentes, notamment parce que nous ne considérons pas de la même façon la distinction entre une archive (de documents) et un répertoire (de performances) et parce que je problématise l'Amérique à partir d'un seul événement spécifique. Ainsi, plutôt que d'être prises en bloc, les explications de Taylor au sujet de la performance et du scénario ou de certaines performances spécifiques ponctuent et traversent ma réflexion, mettant ainsi à profit la proximité de nos démarches respectives sans toutefois les confondre. Diana Taylor analyse la performance de plusieurs scénarios de domination et de résistance à divers moments et

en divers endroits du continent, dont des scénarios de la « découverte » de l'Amérique. Pour ma part, faisant de l'Amérique lors de son 500^e anniversaire mon objet, je considère un seul scénario qui, de par la dimension normative équivoque qu'il contient, donne lieu à la fois à des performances de résistance et de domination. Cependant, mon regard n'est pas tant posé sur la résistance ou la domination que sur l'origine de l'Amérique comme *lieu*, sans cesse réinvesti, d'énonciation et d'interprétation d'une unité et d'une multiplicité fondatrices de l'expérience américaine.

J'ai développé plus spécifiquement quelques éléments de la performance d'un scénario original de l'Amérique qui sont devenus centraux dans l'analyse de l'événement du 500^e et dans la production de la cartographie événementielle. En considérant un axe multidirectionnel « sujet-découvreur – acte de découvrir (ou découverte) – objet découvert » du scénario et en tenant compte de l'aspect multidimensionnel de ses performances (lié à la multiplicité des personnages, des lieux, des acteurs, des expressions, des formes du public, etc.), j'ai pu mettre de l'avant les configurations mouvantes des relations Nous/Eux et Ici/Là dans la façon d'aborder les enjeux identitaires qui se déployaient lors de l'événement du 500^e. J'ai aussi lié la fiction d'une compréhension réciproque entre sujet-découvreur et objet-découvert à l'équivoque de l'origine, afin de saisir dans quelle mesure l'événement du 500^e consistait en une suspension (et une remise en cause) de la normativité *normalement* générée par l'effectivité de cette origine de l'Amérique et menant alors à un « drame social » (entendu dans le sens de Victor Turner) et à un processus de redressement public de cette norme.

Retour sur les cas-exemplaires et l'événement du 500^e

Retracer les multiples performances du scénario original de l'Amérique a nécessité la cueillette et l'examen d'une grande quantité de matériel très diversifié par son contenu, sa forme, sa source et son objectif. Il a été difficile quelques fois de départager ce qui méritait ou non une recherche plus détaillée ou une réflexion plus approfondie (en rapport

avec ma problématique). Ainsi, une partie du matériel n'a pas été incluse dans la cartographie. Elle pourra ultérieurement servir à produire d'autres cas-exemplaires ou à développer ceux déjà présents. La diversité des documents et des manifestations à analyser m'a obligée, dans chaque cas-exemplaire, à adopter une démarche et un traitement toujours quelque peu différents. Malgré le risque de donner l'impression d'un manque d'uniformité dans la thèse, c'était là la façon de faire ressortir autant l'unité que la multiplicité qui composent le *Tout Amérique*. Le défi méthodologique de la cartographie tient aussi au fait que j'ai parfois eu de la difficulté à ne pas analyser en profondeur le matériel recueilli et les performances que je pouvais y retracer, et ce, tout en devant montrer la possibilité de cette analyse approfondie, c'est-à-dire faire ressortir d'éventuelles pistes de réflexion à suivre. Bref, avec ce projet de cartographie, l'important demeurait pour moi de proposer une nouvelle façon de circuler dans le *Tout Amérique*, en suivant des pistes à la fois empiriques et théoriques, et de montrer l'approche et la méthode que je développais en même temps qu'une illustration des résultats (partiels, possibles) de son application.

Cet aspect de la cartographie fait en sorte que les cas-exemplaires contiennent plus que ce qui y est explicité. À ce sujet, certains « documents » du 500^e et certaines *postales* ouvraient vers d'autres trajectoires dans la cartographie, mais ils n'étaient pas suffisants pour donner forme à un cas-exemplaire en tant que tel. J'aurais par exemple souhaité aborder ou développer davantage les questions de l'humour, de l'immigration, des frontières ou des langues qui ressortaient de certaines performances. Quelques fois, des manques ou des absences se sont fait sentir et se sont avérés utiles aussi à la compréhension de ce qui compose le *Tout Amérique*. Par exemple, le peu de célébrations et de contestations au Brésil, comparativement à d'autres pays comme le Mexique, la Colombie et les États-Unis, m'a permis de comprendre que le Brésil et les Brésiliens considéraient comme beaucoup plus significatif (en matière d'enjeux identitaires, politiques, sociaux) le 500^e de la « découverte » du Brésil qui allait avoir lieu quelque années plus tard, en 2000, et qui allait donner lieu à d'importantes célébrations et protestations. J'ai conséquemment mieux compris la place particulière du Brésil en Amérique latine, en ce qui concerne

l'identification (passée et présente) à cet ensemble, dont le sens est d'ailleurs lui aussi régulièrement remis en question. Ainsi, les « absences » ouvrent elles aussi des pistes dans la cartographie événementielle. Il en va de même du constat d'une mobilisation relativement faible des Noirs de l'Amérique. Même si le personnage « X » dans le film de Lourdes Portillo ou la militante Jean Sinbad ont montré le rôle de l'esclave et de l'Afro-Américain dans le scénario original de l'Amérique, il semble que celui-ci s'interprète dans des performances diversifiées qu'il reste à retracer à partir de la cartographie.

Les sept cas-exemplaires que j'ai construits donnent forme à la cartographie en retraçant et en articulant entre elles les performances multiples d'un seul scénario original de l'Amérique. La simultanéité des performances, telle qu'elle apparaît dès le début du parcours dans *Now Playing Everywhere*, ouvre un horizon multiperspective. Avec les commémorations du 500^e, l'espace continental est devenu espace événementiel. C'est alors l'Amérique non seulement comme entité historique vieille de 500 ans qui nous interpelle, mais aussi l'Amérique comme espace de relations où l'environnement (social, juridico-territorial, culturel, politique) est effectif dans la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique.

Les initiatives qui visaient à mettre en branle une performance (commémorative) à sens unique (avec, certes, quelques variantes mais adoptant toujours la même perspective) du scénario original de l'Amérique, dans un contexte où l'univocité est intenable, ont déclenché un « drame social » se traduisant par l'absence d'entente et de compréhension réciproque sur ce qu'est la norme de l'origine (je découvre/je suis découvert), sur ce que cette norme *fait* et ce qu'elle devrait *faire* dans l'Amérique de 1992. L'événement du 500^e a ainsi plongé la communauté américaine virtuelle dans un espace-frontière de liminalité où s'est effectué un processus de transformation et d'éventuel redressement de la norme inhérente à l'origine de l'Amérique, dont la définition des identités des protagonistes (en tant qu'acteurs et personnages).

Le drame a fait ressortir la fiction d'une compréhension réciproque dans la communication entre un « Nous » (sujet-découvreur) et un « Eux » (objet-découvert). Il a mis en évidence diverses configurations de la relation Nous/Eux qui ont permis de suivre le mouvement des positions, déterminant alors aussi les contours et les contenus du *Tout Amérique*. Puisque la séquence de base du scénario était alors interprétée à partir de plusieurs pôles et par plusieurs acteurs dont le rôle pouvait être redéfini, l'événement du 500^e a aussi permis de mettre en question la *vérité* objective d'une altérité radicale qui continue d'être transmise et reproduite depuis 500 ans. Ainsi, dans l'événement du 500^e, les performances permettaient de tenir compte simultanément des personnages et des acteurs et ainsi d'y reconnaître les zones de résistance et de tension menant potentiellement à la transformation des rôles inscrits dans le scénario original de l'Amérique. *Les spectres de l'Amérique*, les conflits dans *Colomb ou la parade d'un héros contesté* ainsi que les performances de visibilité des Autochtones dans *¡Todos al Zócalo!* illustraient bien cette tension. Les performances et les personnages en scène permettaient alors aussi de comprendre comment les identités participent de la production et de la communication du sens de l'Amérique. Par ailleurs, les oublis, les absences et les « distorsions identitaires » qui ressortaient dans l'événement du 500^e ont mis en évidence de façon inédite des rapports de pouvoir, des conflits de mémoire, des constructions et des politiques identitaires propres à l'expérience américaine. Ils ont permis d'y retracer ce qui organisait les interactions et les rapports sociaux dans des configurations variables et mouvantes de la relation Nous/Eux. Ces configurations sont celles du *repli* (le maintien de la séparation du « Nous » et du « Eux » dans l'exclusivité identitaire), de la *fusion* (les mélanges du Nous/Eux visant une unité qui sublime l'hétérogénéité) et de l'*explosion* (la démultiplication des « Eux » et la dissolution conséquente des frontières du « Nous »). Toujours mouvantes, ces configurations dessinent, sans les arrêter, les contours et le contenu du *Tout Amérique*.

L'événement a provoqué une « suspension normative » parce que la multiplicité et la simultanéité des points de vue et des interventions dans le 500^e rendaient impossible une

interprétation unique d'une seule performance où tous ne feraient qu'appliquer les prescriptions et les pros-criptions du scénario original. Par exemple, les tentatives de déterritorialisation dans *L'Amérique en cage* ainsi que les appropriations de la signification du 500^e selon différents critères d'interprétation du passé dans *Royal vs Sale* en sont de bonnes illustrations. Au lieu d'avoir une valeur et une portée différentes selon leur lieu d'énonciation respectif, les diverses perspectives d'un « Ici » et d'un « Là », d'un « Nous » et d'un « Eux », se sont alors retrouvées en relation dans un même plan, dans un seul et même « espace communicationnel ».

À ce titre, l'écriture de l'histoire américaine, comme productrice *du* sens de l'Amérique, a conséquemment été mise en cause, et ce, par le fait même que l'événement du 500^e a donné lieu à une lutte pour la *vérité* et pour l'*autorité* de l'origine et de l'histoire de l'Amérique ; en d'autres termes, à une lutte sur le contenu de l'histoire mais aussi sur l'identité de son *auteur* ou la source d'où en émane l'*autorité*. Il a fait en sorte de projeter le *Tout* Amérique dans un espace liminal où se (re)jouent, se déconstruisent et se reconstruisent son origine et son sens. L'interprétation du passé et de l'origine est devenue en quelque sorte une question ou un enjeu de « savoir public » : à qui *appartient* le passé de l'Amérique et, conséquemment, à qui *appartient*, maintenant et à venir, cette Amérique ? C'est dans cette « dimension publique » que l'événement a soulevé de façon particulière la question d'une communauté américaine virtuelle, en devenir. De quelle communauté américaine le *Tout* Amérique est-il porteur, et, surtout, qu'est-ce qu'il peut laisser s'actualiser ? De quelle façon la multiplicité fondatrice participe-t-elle du devenir du *Tout* Amérique ?

L'Amérique en devenir, le devenir de l'Amérique

La tension entre unité et multiplicité est au cœur du devenir de l'Amérique. Si *autorité* il y a, en ce qui a trait autant aux récits de son passé, à son actualité et aux formes de son devenir, elle est multiple. Au moment de son 500^e, l'Amérique a performé et

exprimé de façon inédite le multiple qui la compose. Celui-ci s'est manifesté dans la coexistence sur une même « scène » et sur un même plan d'expérience des diverses visions et façons d'interpréter l'origine de l'Amérique et dans les multiples rapports au passé. Il s'est aussi manifesté par la multiplicité des mémoires exprimées publiquement comme autant de composantes du *Tout* Amérique qui se révélaient à elles-mêmes et entre elles, avec et au-delà des singularités et des particularismes. Mais comment une *autorité* multiple est-elle et peut-elle être effective ? Là se situe l'enjeu du « drame social » de l'Amérique.

Cette multiplicité doit être comprise et reconnue non pas comme une opposition à l'unité ni comme un « problème » à régler, mais bien comme la façon d'exister et de devenir de l'Amérique, et ce, depuis son origine. Cette compréhension et cette reconnaissance posent le défi que cette multiplicité, fondamentale pour l'unité du *Tout* Amérique, soit considérée non seulement en théorie mais aussi en « pratique ». La résolution du « drame social » de l'Amérique, dans le schisme irrémédiable ou la réintégration de la norme, passe par la façon de concevoir et de laisser « agir » le multiple. Ce défi implique donc que la perspective continentale, en tant qu'horizon d'action et de projection, ne soit pas qu'une *toile de fond* ou un *décor* de l'expérience américaine, puisqu'elle met en relation un ensemble de problèmes, nationaux et locaux, qui concernent toute l'Amérique et dont les solutions peuvent être envisagées, du moins en partie, à partir de cette perspective continentale. De plus, au-delà des entités nationales et à travers elles, la perspective continentale est aussi constituée d'une multitude de « réseaux américains » (d'ensembles mouvants qui traversent les frontières), composés de regroupements autochtones, de travailleurs, de syndicats, d'artistes, de femmes, de chercheurs, etc., qui *forment* le *Tout* Amérique et qui *informent* un espace public continental américain.

Ainsi, la perspective continentale n'est pas *effective* seulement lors des anniversaires de l'Amérique mais de façon permanente, notamment par la circulation des idées, des personnes, des savoirs, des mémoires, à travers ces réseaux. Il est clair que l'événement du 500^e, qui n'a, de par sa nature, ni début ni fin, continue de *marquer* le devenir de

l'Amérique. Moins de deux ans après les commémorations du 500^e, l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain a été soulignée par le soulèvement zapatiste au Mexique. À cet égard, rappelons-nous qu'au moment du soulèvement de 1994, la statue de Mazariegos, déboulonnée à l'occasion du 500^e en geste de protestation et de rejet d'un passé colonial garant de l'avenir, n'avait pas été remise sur son piédestal. L'événement du 500^e avait alors participé à la consolidation d'une identité autochtone à la fois culturelle et politique au sein du mouvement zapatiste (et de l'EZLN). La dimension identitaire allait au-delà des revendications particularistes. En effet, à partir de revendications et de problèmes locaux, l'action et la démarche des zapatistes se sont alors déployées dans des problématiques d'ordre continental, par la mise en relation des accords continentaux d'intégration économique avec les problèmes de terre, de pauvreté et d'exclusion des Autochtones.

Par ailleurs, en 2001, ce même mouvement zapatiste a organisé une Marche de la dignité jusqu'au Zócalo de la ville de México, inspirée des Marches continentales du 500^e pour la dignité et la résistance autochtone, noire et populaire. Cette même année 2001 verra aussi la performance d'un Sommet des peuples devenir le miroir déformant du Sommet des Amériques tenu à Québec, qui visait à actualiser le devenir de l'Amérique dans une immense zone continentale de libre-échange économique. Cette vision sera évacuée de la perspective continentale (comme horizon d'action et de projection) en 2005, lors d'un dernier Sommet des Amériques, à Mar del Plata, en Argentine. Peut-être n'est-ce que partie remise. D'ailleurs, des accords économiques bilatéraux et régionaux n'ont, depuis, cessés d'être signés. Il n'empêche, cependant, que la dimension continentale des enjeux (sociaux, économiques, écologiques, culturels et identitaires) résonne dorénavant non plus seulement comme une abstraction ou comme quelque chose qu'on commémore chaque année le 12 octobre.

Cela dit, il est vrai que, depuis la commémoration du cinquième centenaire, chaque anniversaire de l'Amérique catalyse cette dimension continentale de l'expérience

américaine. Par exemple, en 2008, à l'occasion du 516^e anniversaire de l'Amérique, le *Columbus Day/Día de la Raza* est devenu, à Detroit, New York, Los Angeles, Chicago, Madison (Wisconsin), San Francisco et Washington (D. C.), le « Jour national d'action contre les raids et les déportations ». Dans une invitation lancée via Internet, la date commémorative de l'arrivée des Européens sur le continent est alors associée à l'invasion et à la colonisation européennes puis états-uniennes et à la criminalisation conséquente des « colonisés » de l'Amérique :

"Día de La Raza" is a symbolic date that remind us of the European Invasion & Colonization of America. Ironically today, the US & European governments are legislating a barrage of laws to CRIMINALIZE undocumented immigrant workers. These Immigrant workers were FORCED OUT of their home countries by the Neoliberal economic policies of Globalization & Free Trade Agreements (FTA's NAFTA, CAFTA). These policies were IMPOSED on Latin America by the US & European governments and Multinational Corporations.²⁴¹

Encore ici, l'origine et le passé sont interprétés à la lumière du contexte contemporain, celui où les zones de libre-échange déterminent des frontières qui n'ont pas la même force de loi pour les marchandises que pour les travailleurs américains. Dans ce cas, le personnage de l'immigrant illégal, du travailleur sans papier ou de la famille séparée par le renforcement des frontières entre les *lieux* de l'Amérique participe du mouvement des configurations de la relation Nous/Eux et Ici/Là. Ce personnage de l'Amérique de 2008 participe d'un « Nous » qui contribue à la prospérité d'un « Ici », tout en étant suspendu dans un « Là » qui en fait un *autre interne* perpétuel. À travers ces « réseaux américains » d'immigration (qui ne concernent pas que les États-Unis mais aussi la frontière sud du Mexique, de même que les Boliviens traversant les frontières du Brésil et de l'Argentine, par exemple), apparaissent on ne peut plus clairement et concrètement la perspective continentale ainsi que les enjeux pouvant éventuellement être « discutés » dans un espace public américain.

²⁴¹ <http://www.mail-archive.com/chicagomayday@googlegroups.com/msg00118.html>. Consultation le 13 octobre 2008.

Comme l'illustre cet exemple, la réaffirmation chaque année de l'origine de l'Amérique est devenue un levier, une façon de remettre en question le sens (signification et direction) de l'Amérique en devenir. À ce titre, les personnages de Colomb et de l'Indien (ou l'Autochtone), tous deux symboles et relations du passé et du présent de l'Amérique, sont devenus un « repère » faisant partie de cette origine sans cesse rejouée, repère à partir duquel, par opposition ou par identification, s'actualise aussi un personnage *américain*, celui émergeant de la rencontre équivoque d'un sujet-découvreur et d'un objet-découvert. Le monument de Colomb à Mexico, régulièrement recouvert d'une toile bien attachée au sol et gardé par des policiers depuis le 500^e, illustre la place que le personnage de Colomb occupe toujours dans le devenir de l'Amérique. Le 12 octobre 2007, on n'a toutefois pas attendu que les autorités décrètent qu'il était menacé dans l'espace public de la ville.



Figure 52. La statue de Colomb dans la ville de México, le 12 octobre 2007.

Il a été recouvert anonymement d'un énorme plastique très voyant de couleur orange. On a ainsi mis en évidence sa place contestée dans l'histoire et la mémoire publiques de l'Amérique. De façon similaire, en 2004, la statue de Colomb trônant à Caracas depuis cent ans a été déboulonnée de façon spectaculaire. Sur son piédestal et sur les banderoles qui le décoraient, on pouvait y lire : « Juicio a Colón por genocidio »²⁴², « Colón Bush » et

²⁴² Trad. : « Jugeons Colomb pour génocide »

« Tribunal de la Pachamama ». Ce dernier slogan fait référence au terme désignant la Terre-mère dans la religion des peuples autochtones andins, mais plusieurs groupes, autochtones ou non, se le sont approprié. Cette appropriation n'est pas sans faire écho aux nombreuses identifications au personnage de l'Autochtone, telles qu'on a pu les constater notamment dans l'appui de nombreux *Américains* (autochtones et non autochtones) au mouvement zapatiste.



Figure 53. Déboulonnement de la statue de Colomb, à Caracas.



Figure 54. En 2006, à Caracas, le piédestal sans la statue de Colomb.

De plus, le déboulonnement à Caracas, quoiqu'illégal et réprimé, appuyait à sa façon la déclaration, deux ans auparavant, du président Hugo Chávez, qui a fait du traditionnel *Día de la raza* le *Día de resistencia indígena*. En fait, depuis 2002, Chávez parle de Colomb comme de l'acteur principal du génocide et de l'invasion de l'Amérique. Il rend hommage, depuis, au cacique Guaicaipuro, symbole vénézuélien de l'Autochtone résistant aux conquistadors espagnols. En 2008, il a demandé aux autres pays latino-américains de réviser l'histoire pour cesser de célébrer la « découverte » de l'Amérique et de tromper le peuple. Cette façon de commémorer l'anniversaire de l'Amérique n'est pas sans lien avec les positions adoptées par le gouvernement de Chávez au sujet des « invasions » passées, présentes et anticipées des États-Unis en Amérique latine.

Les anniversaires de l'Amérique donnent chaque fois lieu à une mise en avant-scène explicite d'une relation à la fois conjonctive et disjonctive d'un « Nous » et d'un « Eux », qui montre que la norme émanant du « je découvre/je suis découvert » ainsi que les rapports de pouvoir qu'elle implique sont toujours sujets à interprétation et à appropriation. Le processus de redressement public de la norme qu'a mis en branle l'événement du 500^e est toujours en cours. Depuis le fameux *Columbus Day* de 1992, les tensions ethnopolitiques et la lutte, via les parades publiques, pour la reconnaissance d'une pleine appartenance des groupes minoritaires à un « Nous » états-unien se poursuivent à Denver. Le conflit a plusieurs fois dégénéré et a donné lieu à des affrontements et à des arrestations.



Figure 55. Arrestation en 2007, à Denver, de Russell Means, activiste de l'American Indian Movement et acteur de cinéma connu.

En 2008, même si les slogans ont été mis au goût du jour (par exemple, Colomb est décrié comme étant « The America's first terrorist »), les mêmes acteurs se sont encore une fois retrouvés dans la rue : l'Italo-Américaine venue exprimer sa fierté d'être *américaine* et italienne, l'activiste autochtone présent pour se battre contre une idéologie globale du racisme et l'Italo-Américain anti-Colomb venu proposer une séance de sensibilisation à propos de la race en Amérique et de la résistance à l'héritage de Colomb. Encore une fois, ils interrogent publiquement, à travers la célébration ou le rejet de Colomb, l'identité d'un

« Nous » et d'un « Eux » américains qui permettent d'actualiser autant un essentialisme identitaire que des appartenances multiples et non exclusives.

À cet égard, le défi qui s'impose de reconnaître concrètement le multiple dans le devenir de l'Amérique passe aussi par les façons d'envisager politiquement et socialement les identités culturelles et par la place accordée aux questions identitaires dans l'expérience américaine. Les identités culturelles s'inscrivent certes dans les enjeux entourant l'affirmation des minorités nationales et la citoyenneté culturelle qu'on retrouve un peu partout, mais elles expriment, en plus, des dynamiques spécifiques de l'expérience américaine qui doivent aussi être reconnues, afin que soient évitées les dérives et les causes d'exclusion dans les diverses configurations de repli, de fusion et d'explosion de la relation Nous/Eux. Par exemple, il arrive que le repli identitaire, pouvant servir de mode de protection et d'affirmation pour des communautés autochtones, se retourne contre elles quand il limite la vitalité de leurs traditions et transforme leur mode de vie en une fixité dans le temps et dans l'espace qui les maintient dans un « Là » (géographique, politique et économique), dans un *dehors* de l'Amérique en train de se faire. Dans l'événement du 500^e, les Autochtones de tout le continent ont été visibles comme jamais auparavant en se performant eux-mêmes, à travers des personnages à la fois passés et contemporains, imposés et choisis. Cela dit, en dehors d'une perspective continentale (où des réseaux et des regroupements sont maintenant nombreux autour, par exemple, des femmes, des savoirs autochtones, de l'autodétermination politique), leur problème d'*invisibilité* est toujours là. En effet, à l'échelle nationale, ils sont le plus souvent réduits au silence et à l'invisibilité. Le récent film intitulé *Le Peuple invisible*, de Richard Desjardins et Robert Monderie, est un témoignage de la situation des Algonquins au Québec, mais cette situation existe un peu partout en Amérique. La « question autochtone » présente dans presque tous les pays du continent ne se règlera pas selon des logiques nationales de « gestion » des minorités, d'où l'importance de relever le défi de reconnaître en pratique le multiple du *Tout* Amérique et de faire de la perspective continentale un véritable espace public.

Reconnaître le multiple, c'est aussi comprendre que ces identités culturelles américaines sont l'expression de dynamiques spécifiques qui sont directement liées à la répétition et à la réinterprétation continue du scénario original de l'Amérique et qui se traduisent dans des processus d'hybridation et dans une hétérogénéité multitemporelle, où le futur *parle* au présent, qui *répond* au passé, qui *interpelle* le futur en *s'adressant* au présent. Contrairement à ce que peuvent suggérer certains tenants ou détracteurs d'une pensée de l'hybridité²⁴³, l'hybridité fondamentale de l'expérience américaine n'a pas de but en soi, comme celui de culminer dans une « identité hybride américaine ». Elle permet cependant de considérer les rapports et les négociations de pouvoir à l'œuvre, qu'il revient à tous de reconnaître et d'éventuellement modifier quand surviennent des situations où on se demande inévitablement qui *est*, qui est identifié et qui s'identifie à un « Nous » et à un « Eux » de l'Amérique. Les identités culturelles américaines sont un élément fondamental de l'appartenance et de la participation à une communauté américaine en devenir. À travers leur compréhension, il est possible de reconnaître non seulement des différences et des inégalités, mais aussi les diverses façons de participer au devenir de l'Amérique.

Ce devenir ne passe pas que par des structures institutionnelles et étatiques nationales (ou supranationales, comme dans le cas des structures technocratiques au fondement des zones et des accords de libre-échange continentaux). Il y a d'autres niveaux d'expérience où se forme et se communique le sens de l'Amérique, à travers une multiplicité de visions de ce que sont et de ce que signifient le politique, la communauté, les frontières, la démocratie, l'identité, etc. C'est en traçant des relations au sein de cette multiplicité que ma thèse participe, en l'interprétant, de l'expérience américaine. Ainsi ai-je évité de me situer comme une *script doctor* de l'Amérique pouvant réécrire un scénario

²⁴³ Je pense ici notamment à la critique de Stéphane Vibert (2003), dans son article intitulé « Perspective critique sur les concepts "postmodernes" d'identité et de métissage », selon laquelle les concepts de métissage ou d'hybridité et leur mise en relation douteuse avec le concept d'identité ne parviennent au mieux qu'à une dévalorisation des fondements politiques et éthiques d'un monde commun (en l'occurrence, celui de la nation moderne) et de ses significations.

original et ai-je considéré mon travail de conceptualisation et de théorisation comme participant plutôt d'une Amérique en train de se faire.

L'Amérique a toujours été inventée, écrite, vécue, nommée, projetée à travers une multiplicité de voix et de visions qui se rencontrent et se confrontent et qui la réinterprètent sans cesse. C'est à ce titre que j'ai parcouru, écrit, conceptualisé une Amérique qui se construit autant dans la « rue », dans les hautes sphères du pouvoir, dans les livres que dans les groupes de recherche. Toutes ces façons de donner son sens à l'Amérique et de le communiquer ne se réduisent pas les unes aux autres, ne s'équivalent pas et n'ont pas la même portée. Là se trouve et « agit » aussi la multiplicité qu'il faut reconnaître et que ma thèse a aussi voulu démontrée. Ainsi, entre l'empirique, le théorique et le politique, où se situe ma cartographie ? Je ne crois pas que je puisse, ici, fixer de façon définitive sa place. Comme je l'ai présentée en introduction, cette cartographie est un mode de déplacement et d'interprétation au cœur de l'expérience américaine. Je crois donc qu'elle doit faire son chemin, en participant à retracer les manifestations du multiple de l'Amérique, à retracer et à produire de nouvelles relations entre l'empirique, le théorique et le politique, qui sont autant de nouvelles trajectoires de sens, de nouvelles pistes de solutions à des problèmes propres à l'expérience américaine.

Dans cette perspective, cette cartographie événementielle théorise l'Amérique en américanisant la théorie. En fait, tout comme il y a de la *littérature américaine* qui participe de l'expérience américaine, qui la reflète et la projette, ainsi doit-il y avoir, selon moi, de la *théorie américaine* qui participe, elle aussi, de la (trans)formation et la communication du sens de l'Amérique. Je considère que la contribution de ma cartographie événementielle de l'Amérique se situe principalement sur ce plan. Il est donc important pour moi qu'elle ne s'arrête pas avec la dernière ligne de cette thèse. Ainsi, je souhaite qu'elle puisse, au-delà de ma thèse, continuer à retracer le mouvement de l'unité et du multiple de l'Amérique. En participant de ce mouvement, que ce soit par les nouvelles pistes et objets de réflexion inédits qu'elle permettra d'envisager, par les images des relations auxquelles elle donnera

forme, par les rencontres qu'elle provoquera, cette cartographie m'accompagnera dans la poursuite de mon parcours au cœur de cette Amérique en train de se faire. En espérant y entendre encore résonner le grand rire de l'Amadjouak...

Bibliographie

- Akrich, Madeline (1992). « The De-Description of Technicological Objects ». Dans W. E. Bijker et J. Law (ed.), *Shaping Technology/ Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge (MA) : MIT Press, pp. 205-224.
- Alcina, Miquel Rodrigo (2003). « Violencias interculturales ». *Sphera pública*, no. 3, pp. 173-188. En ligne: www.ucam.edu/sphera. Consultation le 21 septembre 2008.
- Allor, Martin et Gagnon, Michelle (1994). *L'état de la culture. Généalogie discursive des politiques culturelles québécoises*, Montréal : GRECC.
- Alvaray, Luisela (2004). « Imagi(ni)ng Indigenous Spaces : Self and Other Converge in Latin America ». *Film and History*, vol. 34, no. 2, pp. 58-64.
- Anderson, Benedict (1996). *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte.
- Aparici, Enrique Anrubia (2003). « La culpabilidad de las culturas ». *Sphera Pública*, no. 3, pp. 161-172. En ligne: www.ucam.edu/sphera. Consultation le 21 septembre 2008.
- Appadurai, Arjun (1997). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Aquino, José Alejandro Salcedo (2001). *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México : Plaza y Valdés.
- Arreaza-Camero, Emperatriz (2000). « Validez del indigenismo participativo y sus políticas de significación en tiempos de globalización ». Dans D. Mato, X. Agudo, I. García (coord.), *América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales*, Caracas : IESALC, pp. 263-304.
- Austin, Jane L. (1975). *How to Do Things with Words*, Cambridge (MA) : Harvard University Press.
- Bahia, Marcio (2007). « Estratégias identitárias no continente americano : « americanidad », « américanité », « americanidade » e a ausência de « americanity ». *SCRITA*, Belo Horizonte, vol. 11, no. 20, pp. 17-42. En ligne : www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20080716123311.pdf. Consultation le 8 octobre 2008.

- Bajon, Michel P. (1999). « Troubles, désordres, désastres : éléments fondateurs des nations hispanoaméricaines ». Dans J.-P. Barbiche (dir.), *Les Amériques en crise de croissance. Actes du colloque international « Cultures et Sociétés – Ordre et Désordres »*, Paris : L'Harmattan, pp. 187-204.
- Barthes, Roland (1968). « L'effet de réel ». *Communications*, no. 11, pp. 84-89
- Barthes, Roland (1993). *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris : Éditions du Seuil.
- Baudrillard, Jean (1982). *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Suivi de *L'extase du socialisme*, Paris : Denoël/Gonthier.
- Beauchemin, Jacques (2004). *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna.
- Benítez, Fernando (1992). *1992 ¿Qué celebramos, qué lamentamos?*, México : Ediciones ERA.
- Benjamin, Walter (1991). *Écrits français*, Paris : Gallimard.
- Bennett, Tony (1995). *The Birth of Museums : History, Theory, Politics*, London, New York : Routledge.
- Bergson, Henri (1959). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris : Presses universitaires de France.
- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël (1989). *Éloge de la créolité*, Paris : Gallimard, Schoelcher (Martinique) : Presses universitaires créoles.
- Bernd, Zilá (1999). « Identités composites : écritures hybrides ». Dans B. Andrès et Z. Bernd. (dir.), *L'identitaire et le littéraire dans les Amériques*, Québec : Éditions Nota Bene, pp. 17-30.
- Bernd, Zilá (2003). « Americanidade e americanização ». Dans Z. Bernd (org.), *Americanidade e transferências culturais*, Porto Alegre : Movimento, pp. 26-43.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*, London, New York : Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1996). « Culture's In-Between ». Dans S. Hall et P. Du Guay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London : Sage Publications, pp. 51-58.

- Bhabha, Homi K. (1999). « The Other in Question: the Stereotype and Colonial Discourse ». Dans J. Evans et S. Hall (ed.), *Visual Culture : The Reader*, London : Sage Publications, pp. 370-378.
- Bodnar, John (1991). *Remaking the America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton : Princeton University Press.
- Bocanegra, Guadalupe et Ortiz, José A. (dir.) (1993). *Les 500 ans de l'Amérique latine. L'Amérique latine et l'Europe face à l'histoire*, Paris : Édition Page et Image.
- Bouchard Gérard (2000). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal : Boréal.
- Brauer, Daniel (2002). « La fragilidad del pasado ». Dans M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires : Editorial Paidós, pp. 35-52
- Bruner, Edward M. (1986). « Experience and Its Expressions ». Dans V. Turner, E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Chicago : University of Illinois Press, pp. 3-31.
- Bruner, Edward M. (1986a). « Ethnography as Narrative ». Dans V. Turner, E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Chicago : University of Illinois Press, pp. 139-155.
- Butler, Judith (1988). « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory ». *Theatre Journal*, vol. 40, no. 4, pp. 519-531.
- Cady, Patrick (2000). « Croire en l'événement ». Dans G. Soussana, J. J. Lévy (dir.), *Actualités de l'événement*, Montréal : Éditions Liber, pp. 85-92.
- Canclini, Néstor García (1995). *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Canclini Néstor García (1999). *La globalización imaginada*, Buenos Aires : Editorial Paidós.

- Canclini, Néstor García (2000). « Cultures hybrides et stratégies communicationnelles ». *Hermès*, no. 28, pp. 71-81.
- Canclini, Néstor García (2001). *Consumers and Citizens. Globalization and Multicultural Conflicts*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Canclini, Néstor García (2007). *L'Amérique latine au XXI^e siècle*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Canessa, Andrew (2006). « Todos somos indígenas : Towards a New Language of National Political Identity ». *Bulletin of Latin American Research*, vol. 25, no. 2, pp. 241-263.
- Carpentier, Alejo (2003). *Essais littéraires*. Paris: Gallimard.
- Castillo, Susan (2005). « 'Nothing that is earthly'. Ideology, Performance and Colonial Difference ». *Comparative American Studies*, vol. 3, no. 4, pp. 437-454.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Éditions du Seuil.
- Certeau, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien, Volume 1. Arts de faire*, Paris : Gallimard.
- Chamoiseau, Patrick (1997). *Écrire en pays dominé*, Paris : Gallimard.
- Chanady, Amaryll (1995). « Le métissage : un nouveau paradigme identitaire (à propos de José Martí) ». Dans M. Couillard, P. Imbert (dir.), *Les discours du Nouveau Monde au XIX^e siècle au Canada français et en Amérique latine*, Ottawa : Legas, pp. 19-28.
- Chanady Amaryll (1999). *Entre inclusion et exclusion. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris : Honoré Champion Éditeur.
- Chanady Amaryll (2003). « Entre hybridité et interculture : de nouveaux paradigmes identitaires à la fin du 2^{ième} millénaire ». Dans D. Castillo Durante, P. Imbert (dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*, Ottawa : Legas, Presses de l'Université d'Ottawa, University of Manitoba Press, pp. 21-34.

- Charest, Paul et Tanner, Adrian (1992). « Présentation : la reconquête du pouvoir par les autochtones ». *Anthropologie et société*, vol. 16, no. 3, pp. 5-16.
- Chaumont, Jean-Michel (2000). « Du culte des héros à la concurrence des victimes ». *Criminologie*, vol. 33, no. 1, pp. 167-183.
- Cogo, Denise (2003). « Multiculturalismo e mídia impressa : narrativas sobre os 500 anos de descobrimento do Brasil ». Dans G. Tremblay (éd.), *Industries culturelles et dialogue des civilisations dans les Amériques*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, pp. 437-454.
- Colombres, Adolfo (coord.) (1993). *1492-1992 A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*, Buenos Aires : Ediciones del Sol.
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Côté, Jean-François (1994). « Le rêve américain et sa réalité cinématique ». *Société*, nos. 12-13, pp. 355-418.
- Côté, Jean-François (2001). « Le renouveau du grand récit des Amériques : polyphonie de l'identité culturelle dans le contexte de la continentalisation ». Dans D. Cuccioletta, J.-F. Côté, F. Lesemann (dir.), *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Côté, Jean-François (2003). « Littérature des frontières et frontières de la littérature : de quelques dépassements qui sont aussi des retours ». *Recherches sociographiques*, vol. XLIV, no. 3, pp. 499-523.
- Côté, Jean-François (2005). « Le roman de la traversée des frontières chez les Chicanos et les Afroaméricains : quel cosmopolitisme au-delà du multiculturalisme? ». Dans J.-F. Côté et E. Tremblay (dir.), *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, pp. 15-44.

- Côté, Jean-François et Nielsen, Greg (2002). « L'espace public continental : problèmes et perspectives dans les Amériques ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 36, pp. 13-45.
- Côté, Jean-François et Nielsen, Greg (2002a). « Présentation ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 36, pp. 5-12.
- Cruces, Francisco (1998). « El ritual de la protesta en las marchas urbanas ». Dans N. García Canclini (coord.) *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, volume II, México : Grijalbo.
- Cruz Manuel (2002). « El pasado en la época de su reproductibilidad técnica ». Dans M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires : Editorial Paidós, pp. 9-32.
- Cunin, Elisabeth (2004). *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris : L'Harmattan.
- Dávalos, Pablo (2001). « El ritual de la « Toma » en el Movimiento Indígena ». *Globalización*, Febrero. En ligne : www.rcci.net/globalizacion/2001/fg161.htm
Consultation le 18 septembre 2008.
- Dayan, Daniel et Katz, Elihu (1992). *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge (MA) : Harvard University Press.
- Debord, Guy (1996). *La société du spectacle*, Paris: Gallimard.
- De Carvalho, Jose Murilo (1992). « Brazil 1870-1914. The Force of Tradition ». *Journal of Latin American Studies, Quincentenary Supplement*, pp. 145-162.
- Debray, Régis (1991). *Christophe Colomb le visiteur de l'aube. Suivi des Traités de Tordesillas*, Paris : La Différence.
- Delâge, Denis et Trudel, François (1991). « Présentation. La rencontre des deux mondes ». *Antropologie et sociétés*, vol. 15, no. 1, pp. 5-12.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*, Paris : Les Éditions de Minuit.

- Deleuze, Gilles (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Barcelona : Editorial Anagrama.
- Dening, Greg (1996). *Performances*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Duprée, Robert (1994). « La démythification de Christophe Colomb de 1930 à l'heure actuelle en Amérique ». Dans J. Houriez (dir.), *Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique, Mythe et Histoire*, Paris : Les Belles Lettres, pp. 139-161.
- Durham, Jimmy et Alves, Thereza (1994). « Expanding Confusions : Native Americans and Ecology ». Dans N. Tomassi, M. J. Jacob, I. Mesquita (ed.) *American Visions/Visiones de las Américas. Artistic and Cultural Identity in the Western Hemisphere*, Saint-Paul : Allworth Press, pp. 143-146.
- Dussel, Enrique (1992). *El encubrimiento del Indio : 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México : Cambio XXI.
- Eagleton, Terry (2001). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Buenos Aires : Editorial Paidós.
- Emilsson, Elin et Zaslavsky, Danièle (2000). « Stratégies communicationnelle et construction d'identité : les effets du zapatisme dans l'espace public mexicain ». *Hermès*, no. 28, pp. 143-152.
- Evans, Jessica et Hall, Stuart (1999). « What is Visual Culture ». Dans J. Evans et S. Hall (ed.), *Visual Culture : The Reader*, London : Sage Publications, pp. 1-7.
- Fanon, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil.
- Fecteau, Jean-Marie (2000). « L'écume des choses. Le statut de l'événement dans la pratique historique contemporaine ». Dans G. Soussana, J. J. Lévy (dir.), *Actualités de l'événement*, Montréal : Éditions Liber, p. 121-133.
- Figuerola, Abilio Vergara (2005). « Desde la posciudad, repensando lo urbano y la antropología. Antropología urbana como producción simbólica ». *Antropologías y estudios de la ciudad*, vol. 1, no. 1, pp. 187-227.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.

- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard
- Foucault, Michel (2001). « Le jeu de Michel Foucault ». Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris : Quarto Gallimard, pp. 298-329.
- Foucault, Michel (2001a). « Qu'est-ce qu'un auteur? ». Dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris : Quarto Gallimard, pp. 817-849.
- Foucault, Michel (2001b). « Entretien avec Michel Foucault ». Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris : Quarto Gallimard, pp. 140-160.
- Foucault, Michel (2001c). « Des espaces autres ». Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris : Quarto Gallimard, pp. 1571-1581.
- Franqueville, André (1994). « Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie », *Cahiers des sciences humaines*, vol. 30, no. 3, 1994, pp. 475-495.
- Frey, Herbert (2002). *El « otro » en la mirada. Europe frente al universo ameríco-indígena*, México : Miguel Angel Porrúa
- Freyre, Gilberto (2003). *Americanidade e latinidade da América e outros textos afins*, (Organisation des textes par Edson Nery da Fonseca), Brasília : Editora UnB.
- Fuentes, Carlos (1992). « Imaginer l'Amérique ». *Diogène*, no. 160, p. 8-24.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Fusco, Coco (1995). *English is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*, New York : The New Press.
- Gable, Eric (2005). « What Heritage Does and Does Not Do to Identity : Some Answers from an Ethnographic Perspective », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, no. 23, pp. 51-70.
- Garza, Mercedes de la (ed.) (1992). *En torno al nuevo mundo*, México : Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books Inc. Publishers.
- Ghelderode, Michel de (1952 [1927]). « Christophe Colomb. Féerie dramatique en trois tableaux ». Dans *Théâtre II*, Paris, Gallimard, pp. 151-184.

- Gillis, John R. (1994). « Memory and Identity : the History of a Relationship ». Dans J. R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton : Princeton University Press, pp. 3-24.
- GIRA (2002). « Présentation », Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques, En ligne: www.gira.info. Consultation le 16 janvier 2008.
- Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris : Gallimard.
- Goffman, Erving (1973). *L'invention de la vie quotidienne*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Gomez, Thomas (1992). *L'invention de l'Amérique. Mythes et réalités de la Conquête*, Paris : Flammarion.
- Gordon, Alan (2001). *Making Public Pasts. The Contested Terrain of Montreal's Public Memories, 1891-1930*, Montréal, Kingston : McGill-Queen's University.
- Grégoire, Pierre (1991). « Notion d'événement et plans de références : l'individu, les systèmes d'information et l'histoire-mémoire ». Dans C. Dolan (dir.) *Événement, identité et histoire*, Québec : Septentrion, pp. 167-186.
- Grossberg, Lawrence (1996). « The Space of Culture, the Power of Space ». Dans I. Chambers et L. Curti (ed.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, New York : Routledge, pp. 169-188.
- Groulx, Patrice (2001). « La commémoration de la bataille de Sainte-Foy. *Du discours de la loyauté à la " fusion des races "* ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 55, no. 1, pp. 45-83.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a « Blade Runner » (1492-2019)*, México : Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski Serge (1999). *La pensée métisse*, Paris : Fayard.
- Gruzinski, Serge et Wachtel, Nathan (1996). *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, Éditions de l'EHESS.
- Guerrero, J.M. Briceño (1994). *Discours sauvage*, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- Habermas, Jürgen (1986). *L'espace public*, Paris : Payot.

- Habermas, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris : Fayard.
- Halbwachs, Maurice (1997). *La mémoire collective*, (Édition critique établie par Gérard Namer), Paris : Albin Michel.
- Hale, Charles (1994). « Between Che Guevara and the Pachamama : Mestizos, Indians, and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign ». *Critique of Anthropology*, vol. 14, no. 1, pp. 9-39.
- Hall, Stuart (1996). « Introduction : Who Needs 'Identity'? » dans S. Hall et P. Du Guay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London : Sage Publications, pp. 1-17.
- Hall, Stuart (2001). « The Work of Representation ». Dans S. Hall (ed.), *Representations and Signifying Practices*, London : Open University Press, Sage Publications, pp. 13-74.
- Handler, Richard (1994). « Is "Identity" a Useful Cross-cultural Concept? ». Dans J. R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton : Princeton University Press, pp. 27-40.
- Haskins, Ekaterina V. et DeRose, Justin P. (2003). « Memory, Visibility, and Public Space. Reflections on Commemoration(s) of 9/11 ». *Space and Culture*, vol. 6, no. 4, pp. 377-393.
- Hennion, Antoine (1990). « De l'étude des médias à l'analyse de la médiation : esquisse d'une problématique ». *Médiaspouvoirs*, octobre/novembre, pp. 39-52.
- Hennion Antoine (1993). « L'histoire de l'art : leçons sur la médiation », *Réseaux*, no. 60, CNET, pp. 11-38
- Hinsley, Curtis M. (1991). « The World as Marketplace : Commodification of the Exotic at the World's Columbian Exposition, Chicago 1893 ». Dans I. Karp et S. D. Lavine (ed.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington : Smithsonian Institution Press, pp. 344-365.

- Hobsbawm, Eric (1983). « Introduction. Inventing Traditions ». Dans E. Hobsbawm et T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 1-14.
- James, Williams (1996 [1907]). *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln : University of Nebraska Press.
- Karp, Ivan et Lavine, Steven D. (1991). « Introduction : Museums and Multiculturalism ». Dans I. Karp et S. D. Lavine (ed.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington : Smithsonian Institution Press, pp. 1-9.
- Keane, John (1995). « Structural Transformation of the Public Sphere ». *The Communication Review*, vol. 1, no. 1, pp. 1-22.
- Kershaw, Baz (2003). « Fighting in the Streets : Dramaturgies of Popular Protest, 1968-1989 ». Dans P. Auslander (ed.), *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, volume III, London, New York : Routledge, pp. 266-292.
- Kobialka, Michal (2003). « Historical Events and the Historiography of Tourism ». Dans P. Auslander (ed.), *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, volume III, London, New York : Routledge, pp. 213-233.
- Kraidy, Marwan M. (2002). « Hybridity in Cultural Globalization », *Communication Theory*, August, pp. 316-339.
- Krupat, Arnold (2002). *Red Matters. Native American Studies*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Lamore, Jean (1992). « Transculturation, naissance d'un mot ». Dans J.-M. Lacroix et F. Caccia (éd.), *Métamorphoses d'une utopie. Le pluralisme ethno-culturel en Amérique : un modèle pour l'Europe*, Paris : Éditions de la Sorbonne Nouvelle, Éditions Triptyque, pp. 43-47
- Lapoujade, David (1997). *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Larochelle, Gilbert (1992). « Image et représentation de l'Autre : l'Amérique du Nord imagine l'Amérique du Sud ». *Diogène*, no. 157, p. 27-48.

- Leach, Edmund (1989). « Tribal Ethnography : Past, Present, Future ». Dans E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity, ASA Monographs 27*, London, New York : Routledge, pp. 34-47.
- León-Portilla, Miguel (1992). « Le Nouveau Monde, 1492-1992. Un débat interminable ? ». *Diogène*, no. 157, p. 3-26.
- Létrouneau, Jocelyn et Jewsiewicki, Bogumil (2003). « Présentation du numéro Politique de la mémoire ». *Politique et sociétés*, vol. 22, no. 2, pp. 3-15.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard.
- Lowenthal, David (1994). « Identity, Heritage, and History ». Dans J. R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton : Princeton University Press, pp. 41-57.
- Löwy, Michael (2005). « Reflexiones a partir de Walter Benjamin », *Revista Memoria*, no. 191, s. p.
- Lund, Joshua (2005). « The Smile of the Slave : Synthesis and Protest in Alfonso Reyes ». *A contracorriente*, vol. 2, no. 3, pp. 35-74. En ligne: www.ncsu.edu/project/acontracorriente/spring_05/Lund.pdf. Consultation le 18 septembre 2008.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- MacAloon, John J. (1984). « Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies ». Dans J. J. MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, pp. 241-280.
- Macé, Éric (2005). « Mouvements et contre-mouvements culturels dans la sphère publique et les médiacultures ». Dans É. Maigret et É. Macé (dir.), *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris : INA, Armand Colin, pp. 41-66.

- Maigret, Éric (2005). « Esthétiques des médiacultures ». Dans É. Maigret et É. Macé (dir.), *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris : INA, Armand Colin, pp. 123-144.
- Martín-Barbero, Jesús (1993). *Communication, Culture and Hegemony. From the Media to Mediations*, London : Sage Publications.
- Martín-Barbero, Jesús (2000). « Décentrage culturel et palimpsestes d'identités ». *Hermès*, no. 28, pp. 89-97.
- Martín-Barbero, Jesús (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México : Fondo de Cultura Económica.
- Mato, Daniel (1995). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham, London : Duke University Press.
- Mercer, Kobena (1999). « Reading Racial Fetishism : The Photographs of Robert Mapplethorpe ». Dans J. Evans et S. Hall (ed.), *Visual Culture : The Reader*, London : Sage Publications, pp. 435-447.
- Michonneau, Stéphane (2000). « Le monument à Colomb : un projet national catalan pour l'Espagne ». Dans C. Serrano (dir.), *Nations en quête de passé. La Péninsule ibérique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 109-124.
- Mignolo, Walter D. (1996). « Misunderstanding and Colonization : The Reconfiguration of Memory and Space ». Dans S. Gruzinski, N. Wachtel (dir.), *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, EHESS, pp. 271-307.
- Mignolo, Walter D. (2000). « La colonialidad a lo largo y a lo ancho : el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad ». Dans E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires : CLACSO, pp. 55-85.

- Mignolo, Walter (2005). *The Idea of Latin America*, Oxford : Blackwell Publishing.
- Migueluez, Roberto (2004). « À propos de la *Critique de l'américanité* de Joseph-Yvon Thériault ». *Sociologie et Sociétés*, vol. 36, no. 2, pp. 247-259.
- Mix, Miguel Rojas (1991). *Los cien nombres de América*, Barcelona : Editorial Lumen.
- Morency, Jean (1994). *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique: de Washington Irving à Jacques Poulin*, Québec : Nuit blanche.
- Morisset, Jean (1992). « Le grand rire de l'Amadjouak. Voyage sous la charte de la découverte ». Dans K. White (dir.), *Cahiers de Géopoétique. L'Autre Amérique ou l'en-dehors des États. Colloque de Nîmes, octobre 1992*, Treburden (France) : Institut international de géopoétique, pp. 55-78.
- Morley, David et Robins, Kevin (1995). *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, London, New York : Routledge.
- Myerhoff, Barbara (1986). « "Life Not Death in Venice" : Its Second Life ». Dans V. Turner et E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Chicago : University of Illinois Press, pp. 261-286.
- Nagy, Moses M. (1994). « La naissance du mythe de Christophe Colomb aux États-Unis ». Dans J. Houriez (dir.), *Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique, Mythe et Histoire*, Paris : Les Belles Lettres, pp. 123-137.
- Nelles, H. V. (2003). *L'histoire en spectacle. Le cas du tricentenaire de Québec*, Montréal, Boréal.
- Neveu, Érik et Quéré, Louis (1996). « Présentation », *Dossier. Le temps de l'événement 1, Réseaux*, no. 75, CNET, pp. 1-16.
- Nora, Pierre (1974). « Le retour de l'événement », dans J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris : Gallimard, pp. 210-228.
- Nora, Pierre (1984). « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux ». Dans P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, tome 1, Paris : Quarto, Gallimard, pp. 23-43.
- Nora, Pierre (1984a). « Présentation ». Dans P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, tome 1, Paris : Quarto, Gallimard, pp. vii-xiii.

- O’Gorman, Edmundo (2007 [1958]). *L’invention de l’Amérique. Recherche au sujet de la structure historique du Nouveau Monde et du sens de son devenir*, Sainte-Foy : Presses de l’Université Laval.
- Olazabal, Jean-Ignace (2000). « L’événement commémoratif, élément principal de la mémoire sociale : la *shoah* et Israël en tant que lieux de mémoire ». Dans G. Soussana et J. J. Lévy (dir.), *Actualités de l’événement*, Montréal : Éditions Liber, p. 151-170.
- Ortiz, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana : J. Montero.
- Ouellet, Pierre (2002). « Esthétique et politique. Introduction ». Dans P. Ouellet (dir.), *Politique de la parole : singularité et communauté*, Montréal : Trait d’union, pp. 7-20.
- Patraka, Vivian M. (2003). « Spectacles of Suffering : Performing Presence, Absence, and Historical Memory at US. Holocaust Museums ». Dans P. Auslander (ed.), *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, volume III, London, New York : Routledge, pp. 234-252.
- Pelias, Ronald J. et Vanoosting, James (2003). « A Paradigm for Performance Studies ». Dans P. Auslander (ed.), *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, volume I, London, New York : Routledge, pp. 215-231.
- Pickering, Andrew (1994). « After Representation : Science Studies in the Performative Idiom ». Dans D. Hull, M. Forbes, R.M. Burian (ed.), *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Volume 2, pp. 413-419.
- Plenel, Edwy (1991). *Voyage avec Colomb*, Paris : Le Monde Éditions.
- Polletta, Francesca (2004). « Can You Celebrate Dissent? Holidays and Social Protest ». Dans A. Etzioni et J. Bloom (ed.), *We Are What We Celebrate. Understanding Holidays and Rituals*, New York : New York University Press, pp. 151-177.
- Pratt, Mary Louise (1996). *Apocalipsis en los andes : zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*, Conferencia, Encuentros Centro cultural del BID, Marzo, no.

15. En ligne : www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Pratt.pdf Consultation le 18 septembre 2008.
- Pratt, Mary Louise (1999). « Alexander von Humbolt and the Reinvention of America ». Dans J. Evans et S. Hall (ed.), *Visual Culture :The Reader*, London : Sage Publications, pp. 421-434.
- Purdy, Anthony (1985). « De “ L’art de la défaite ” à Prochain Épisode ». *Voix et Images*, vol. 10, no. 3, pp. 113-125.
- Quijano, Aníbal et Wallerstein, Immanuel (1992). « De l’Américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne », *Revue internationale des sciences sociales*, no. 134, UNESCO, pp. 617-625.
- Rabasa, José (2002). *L’invention de l’Amérique. Historiographie espagnole et formation de l’eurocentrisme*, Paris : L’Harmattan.
- Romano, Claude (1999). *L’événement et le temps*, Paris : Presses universitaires de France.
- Ramos, Antonio Gómez (2002). « Por qué importó el pasado (el espejo deformante de nuestros iguales) ». Dans M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires : Editorial Paidós, pp. 73-92.
- Remiche-Martynow, Anne et Schneider-Madanes, Graciela (dir.) (1992). *Notre Amérique métisse. Cinq cents ans après, les Latino-Américains parlent aux Européens*, Paris : Éditions de la Découverte.
- Ricœur, Paul (2000). *La mémoire, l’histoire et l’oubli*, Paris : Éditions du Seuil.
- Romero, Vincente (1998). « Du nominal “ latin ” pour l’Autre Amérique. Notes sur la naissance et le sens du nom “ Amérique latine ” autour des années 1850 ». *HSAL*, no. 7, pp. 57-86.
- Rosenstone, Robert A. (1995). « Walker. The Dramatic Film as (Postmodern) History ». Dans R. A. Rosenstone (ed.), *Revisioning History. Film and the Construction of a New Past*, Princeton : Princeton University Press, pp. 202-213.

- Rosoux, Valérie (2003). « Mémoire(s) européenne(s)? Forces et limites de l'intervention politique dans la mise en scène de l'histoire ». *Politique et sociétés*, vol. 22, no. 2, pp. 17-34.
- Sachs, Ignacy (1992). « Introduction : La fin de l'ère de Colomb? Le développement en question ». *Revue internationale des sciences sociales*, no. 134, UNESCO, pp. 513-519.
- Sadowski-Smith, Claudia et Fox, Claire F. (2004). « Theorizing the Hemisphere. Inter-Americas Work at the Intersection of American, Canadian, and Latin American Studies ». *Comparative American Studies. An International Journal*, vol. 2, no. 1, pp. 5-38.
- Schechner, Richard (1990). *The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance*, London, New York : Routledge.
- Schechner, Richard (2002). *Performance Studies: An Introduction*, London: Routledge.
- Seed, Patricia (1995). *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Shohat, Ella et Stam, Robert (1994). *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, London, New York : Routledge.
- Sider, Gerald, (1997). « Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope Among a Native American People ». Dans G. Sider et G. Smith (ed.), *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*, Toronto : University of Toronto Press, pp. 62-79.
- Simon, Sherry (1999). *Hybridité culturelle*, Montréal : L'île de la tortue.
- Sioui, Georges E., (1989). *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Sollors, Werner (1986). *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford : Oxford University Press.
- Soussana, Gad (2000). « Introduction ». Dans G. Soussana et J. J. Lévy (dir.), *Actualités de l'événement*, Montréal : Éditions Liber, pp. 9-24.

- Stam, Robert (1993). « Rewriting 1492 : Cinema and the Columbus Debate ». *Cineaste*, vol. XIX, no. 4, p. 66-71.
- Stam, Robert (1995). « Eurocentrism, Polycentrism, and Multicultural Pedagogy : Film and the Quincentennial ». Dans R. de la Campa, E. A. Kaplan, M. Sprinker (ed.), *Late Imperial Culture*, London, New York : Verso, pp. 97-121.
- Stam, Robert (1998). « Hybridity and the Aesthetics of Garbage : the Case of Brazilian Cinema ». *E.I.A.L.*, vol. 9, no. 1. En ligne : www1.tau.ac.il/eial/. Consultation le 18 septembre 2008.
- States, Bert O. (2003). « Performance as Metaphor ». Dans P. Auslander (ed.), *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, volume I, London, New York : Routledge, pp. 108-137.
- Stern, Steve J. (1992). « The Paradigms of Conquest : History, Historiography and Politics ». *Journal of Latin American Studies, Quincentenary Supplement*, pp. 1-34.
- Stevenson, Nick (2001). « Culture and Citizenship : An Introduction ». Dans N. Stevenson (ed.), *Culture and Citizenship*, London : Sage Publications, pp. 1-10.
- Stewart, John (1986). « Patronage and Control in Trinidad Carnival ». Dans V. Turner, E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Chicago : University of Illinois Press, pp. 289-315.
- Summerhill Stephen J. et Williams, John Alexander (2000). *Sinking Columbus. Contested History, Cultural Politics, and the Mythmaking during the Quincentenary*, Gainesville : University Press of Florida.
- Taminiaux, Jacques (1995). « De l'événement artistique ». Dans J. Greisch, G. Florival (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière*, Louvain : Éditions de L'institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, p. 95-107.
- Taylor, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, London : Duke University Press.
- Thériault, Joseph-Yvon (2002). *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal : Éditions Québec-Amérique.

- Todorov, Tzvetan (1991). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris : Éditions du Seuil.
- Todorov, Tzvetan (2004). *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa.
- Turner, Frederick Jackson (1893). « The Signification of Frontier in American History », *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin*, December 14, 1893. En ligne : <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/TURNER/chapter1.html#foot1>. Consultation 21 septembre 2008.
- Turner, Victor (1986). *The Anthropology of Performance*, New York : PAJ Publications.
- Turner, Victor (1986a). « Dewey, Dilthey, and Drama : an Essay in the Anthropology of Experience » dans V. Turner et E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Chicago : University of Illinois Press, pp. 33-44.
- Vasconselos, José (2003 [1925]). *La raza cósmica*, México : Editorial Porrúa.
- Vayssière, Pierre (1992). « 1992 : l'ambiguïté d'une commémoration », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Toulouse, no. 58, pp. 152-160.
- Vattimo, Gianni (1990). *La société transparente*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Verlinden, Charles (1992). « La longue durée de la découverte de l'Amérique ». *Diogène*, no. 159, p. 3-27.
- Vibert, Stéphane (2003). « Perspective critique sur les concepts « postmodernes » d'identité et de métissage ». *Société*, no. 23, pp. 147-170.
- Villoro, Luis (1992). « L'inacceptable altérité ». *Diogène*, no. 159, p. 62-74.
- Vincent, Bernard (1991). *1492. « L'année formidable »*, Paris : Flammarion.
- Vincent, Sylvie (1992). « L'arrivée des Européens : Récits et lectures d'aujourd'hui ». *Recherches amérindiennes*, vol. XXII, no. 2-3, *Traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique*, pp. 3-6.
- Warner, Michael (2002). *Publics and Counterpublics*, New York : Zone Books.
- Wieviorka, Michel (2001). *La différence*, Paris : Éditions Balland.
- Wieviorka, Michel (2003). « L'émergence des victimes ». *Sphera Pública*, no. 3, pp. 19-38. En ligne : www.ucam.edu/sphera. Consultation le 21 septembre 2008.

- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley : University of California Press.
- Yelvington, Kevin A. (2002). « History, Memory and Identity : A Programmatic Prolegomenon ». *Critique of Anthropology*, vol. 22, no. 3, pp. 227-256.
- Yerushalmi, Yoseph Hayim (1988). « Réflexions sur l'oubli ». Dans Y. H. Yerushalmi et al. *Usages de l'oubli. Actes de colloque (de Royaumont)*, Paris : Éditions du Seuil, pp. 7-21.
- Yúdice, George (2002). « Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales ». Dans D. Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas : CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 339-352.
- Zandberg, Eyal (2006). « Critical Laughter : Humor, Popular Culture and Israeli Holocaust Commemoration ». *Media, Culture and Society*, vol. 28, no. 4, pp. 561-579.
- Zea, Leopoldo (comp.) (1989). *El descubrimiento de América y su sentido actual*, México : Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (comp.) (1991). *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, México : Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.
- Zea Leopoldo (comp.) (1995). *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, México : Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.
- Zourabichvili, François (1994). *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris : Presses universitaires de France.

Documents utilisés pour l'Archive du 500^e

(Documents qui ont servi spécifiquement à construire les cas-exemplaires de l'événement du 500^e)

Livres, chapitres d'ouvrages collectifs, articles de revues

- Ambriz, Marco González, « O No Coronado! ». *Revista Cinefagia*, Mayo 30, 2005. En ligne: www.revistacinefagia.com. Consultation le 12 juin 2008.
- Arpin, Roland (1992). « Avant-propos. Rencontre de deux mondes ». Dans M. Dufour (éd.), *Rencontre de deux mondes*, Québec : Musée de la Civilisation de Québec, pp. 9-10
- Azuela, Arturo (s. d.). *El V centenario desde México*, En ligne : www.millersville.edu/~columbus/data/art/AZUELA-1.ART. Consultation le 27 juillet 2008.
- Block, David (1994). « Quincentennial Publishing : An Ocean of Print ». *Latin American research Review*, vol. 29, no. 3, pp. 101-128.
- Bowen, Sarah (1990). « The Buried Mirror ». *Encounters*, pp. 15-16. En ligne : <http://muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/BOWEN-02.ART>. Consultation le 16 avril 2008.
- Burnham, Philip (1992). « Review : The Last Temptation of Columbus ». *Transition*, no. 56, pp. 123-130.
- Cifuentes, José Emilio Rolando Ordoñez (1996). « Rostros de las prácticas etnócidas en Guatemala », *Cuadernos constitucionales México-Centroamérica*, no. 24, México : UNAM, pp. 110-133.
- Carty, Bob (1991). « Guatemala's Killing Fields ». *New Internationalist*, no. 226. En ligne: www.newint.org/issue226/killing.htm. Consultation le 16 avril 2008.
- Chapin, Mac (1990). « Contemporary Indians and the Quicentenary ». *Encounters : A Quincentenary Review*, Summer, pp. 23-27. En ligne :

www.millersville.edu/~columbus/data/art/CHAPIN01.ART. Consultation le 16 avril 2008.

- D'Souza, Dinesh (1995). « The Crimes of Christopher Columbus ». *First Things*, no. 57, pp. 26-33.
- Dufour, Marie (réd.) (1992). *Rencontre de deux mondes*, Québec : Musée de la Civilisation de Québec.
- Ellewood, Wayne, (1991). « Columbus 500. From this Month's Editor ». *New Internationalist*, no. 226. En ligne: www.newint.org/issue226/contents.htm. Consultation le 30 avril 2008.
- Fuentes, Carlos (1994). *Le miroir enterré. Réflexions sur l'Espagne et le Nouveau Monde* : Paris : Gallimard.
- Gossen, Gary H. (1999). « Rigoberta Menchú and her Epic Narrative ». *Latin American Perspectives*, vol. 26, no. 6, pp. 64-69.
- Löwy, Michael (1992). « Cette célébration n'appartient à personne ». Dans I. Berten et R. Luneau (dir.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris : Centurion, pp. 73-97.
- Luneau, René (1992). « Introduction ». Dans I. Berten et R. Luneau (dir.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris : Centurion, pp. 13-29.
- Menchú, Rigoberta (1992). « Le viol des cultures indiennes. Le témoignage de Rigoberta Menchú ». Dans A. Remiche-Martynow et G. Schneier-Madanes (dir.) *Notre Amérique métisse. Cinq cents ans après, les Latino-Américains parlent aux Européens*, Paris : Éditions de la Découverte, pp. 65-72.
- Owenakeka (1989). « Artists Protest Columbus Celebrations ». *Saskatchewan Indian*, octobre, p. 13. En ligne : <http://www.sicc.sk.ca/saskindian/a89oct13.htm>. Consultation le 3 septembre 2008.
- Reid, Alastair (1992). « Reflections : Waiting for Columbus », *The New Yorker*, February 24, pp. 57-75.

- Rosendall, Richard J. (1991). « Columbus and the New World Order ». *The Washington Blade*, 4/10/91. En ligne : <http://users.starpower.net/rrosendall/archive/1991/columbus1004.shtml>. Consultation le 18 octobre 2008.
- Royal, Robert (1991). « Columbus As a Dead White European Male: The Ideological Underpinnings of the Controversy Over 1492 », *The World and I*, vol. 6, no. 12, pp. 46-56. En ligne : <http://muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/ROYAL-03.ART>. Consultation le 3 septembre 2008.
- Royal, Robert (1992). *1492 and All That. Political Manipulations of History*, Washington : Ethics and Public Policy Center.
- Royal, Robert (1992a). *Columbus on Trial : 1492 vs 1992*. (Foreword and Epilogue by Cecilia Kirk, *Young America's Foundation. A Defence of Columbus in the Face of PC Attacks*). En ligne : <http://muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/ROYAL-02.ART>. Consultation le 3 septembre 2008.
- Royal, Robert (1992b). « 1492 and Multiculturalism ». *The Intercollegiate Review*, vol. 27, no. 2, pp. 3-10. En ligne : www.millersv.edu/~columbus/data/art/ROYAL-01.ART. Consultation le 29 septembre 2004.
- Sale, Kirkpatrick (2006). *The Conquest of Paradise. Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, New York : Alfred A. Knopf.
- Sale, Kirkpatrick (1991). « Columbus on the Couch ». *New Internationalist*, no. 226. En ligne : www.newint.org/issue226/contents.htm. Consultation le 30 avril 2008.
- Sawchuk, Kim (1994). « Unleashing the Demons of History. An Interview with Coco Fusco and Guillermo Gómez-Peña ». Dans N. Tomassi, M. J. Jacob, I. Mesquita (ed.) *American Visions/Visiones de las Américas. Artistic and Cultural Identity in the Western Hemisphere*, Saint-Paul : Allworth Press, pp. 114-121
- Sinbad, Jean (1992). « Blacks, Indigenous People and the Churches, 1992 » dans J. Yewell, C. Dodge, J. DeSirey (ed.), *Confronting Columbus. An Anthology*, Jefferson, London : McFarland & Company Publishers, pp. 135-148.

- Sokolov, Raymond (1991). « Stop Knocking on Columbus ». *Newsweek*, Special Issue, Fall/Winter, p. 82.
- Verge, Béatrice (1992). « Introduction. Quand l'exposition devient lieu de rencontre ». Dans M. Dufour (éd.), *Rencontre de deux mondes*, Québec : Musée de la Civilisation de Québec, pp. 11-15.
- Walter, Krista (2002). « Filming the Conquest : Cabeza de Vaca and the Spectacle of History ». *Literature/Film Quarterly*. En ligne: http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3768/is_200201/ai_n9032968. Consultation le 18 septembre 2008.
- Yewell, John (1992). « Introduction ». Dans J. Yewell, C. Dodge, J. DeSirey (ed.) *Confronting Columbus. An Anthology*, Jefferson, London : McFarland & Company Publishers, pp. xi-xiii.
- « El V Centenario : recuerdo de una bendición o pesadilla de un genocidio », *Revista Proceso*, no. 800, 2/3/92, pp. 48-53.

Articles, lettres d'opinion et reportages dans les journaux

(Seuls les documents dont ont été tirées des citations dans les cas-exemplaires sont indiqués dans cette section.)

- Achenbach, Joel. « Debating Columbus in a New World ». *The Washington Post National Weekly Edition*, 7-13/10/91, pp. 11-12.
- Aponte, David et Román, José Antonio. « Protestas en las parroquias de Dominicana, pese a la vigilancia ». *La Jornada*, 12/10/92, p. 44
- Aponte, David et Román, José Antonio. « Nueve horas de tensiones en Santo Domingo; 10 heridos ». *La Jornada*, 13/10/92, p. 32.
- Boch, Emmanuel. « Découverte de l'Amérique : Colomb dérange encore ». *La Presse*, 18/11/92, p. B3.

- Gallo, Bill. « War of the Word. Denver's Columbus Day Parade Rhetoric Spells Out the Same Bumpy Route ». *Westword*, 6/10/05. En ligne : http://www.westword.com/Issues/2005-10-06/news/feature_6.html. Consultation le 11 septembre 2008.
- Gervais, Michel. « Vers une nouvelle évangélisation ». *Le Devoir*, 18-11-92, p. B8.
- Lascano, Sergio Rodriguez. « V centenario de ignominia ». *El Universal*, 9/10/92, p. 7.
- Peralta, Braulio. « Los reyes conmemoran, el gobierno respalda y el pueblo español descansa », *La Jornada*, 12/10/92, p. 26.
- Pipitone, Ugo. « 500 años después todos somos indígenas ». *La Jornada*, 13/10/92, p. 8.
- Wagnière, Frédéric. « Christophe Colomb, revu et corrigé ». *La Presse*, 5/1/92, p. B2.
- « Celebró la embajada de España el Día de la Hispanidad con mariachi y música flamenca ». *La Jornada*, 13/10/92, p. 5.
- « Marcha de 10 mil indígenas en San Cristóbal contra la opresión ». *La Jornada*, 13/10/92, p. 7.
- « Zócalo, 12 de octubre : un extraño *reventón* que quiso no ser fiesta, pero no pudo dejar de serlo », 13/10/9. *La Jornada*, p. 8.
- « La conquête de Mexico : d'une importance capitale. *La Presse*, 8/4/91, p. B4.
- « Les Indiens d'Amérique veulent déboulonner Christophe Colomb ». *La Presse*, 11/10/91, p. A2.
- « Une bouleversante perspective amérindienne sur les 500 ans de l'ère post-colombienne », *La Presse*. 12/5/92, p. D8.
- « Partisans et adversaires de Colomb manifestent à travers les Amériques ». *La Presse*, 13/10/92, p. A10.
- « Jour de deuil pour les Autochtones d'Amérique », Journal télévisé de Radio-Canada, 12/10/92. En ligne : <http://archives.radio-canada.ca>. Consultation le 29 juin 2005.

Sites Internet, déclarations, pétitions en ligne, annonces et rapports d'activités

- « Abolish Columbus Day and Re-Name It ». Pétition en ligne : www.petitiononline.com/fadoct/petition.html. Consultation le 8 octobre 2008.
- Bush, George (1992). *Columbus Day, 1992. By the President of the United States of America. A Proclamation* En ligne : www.columbuscelebration.org/Proclamations/images/PROCL92-2.gif. Consultation le 13 février 2008.
- Columbus Didn't Discover Us*. En ligne : www.turningtidefilms.com/columbus.htm. Consultation le 28 juillet 2008.
- Columbus on Trial*. En ligne: <http://www.lourdesportillo.com/flmcolumbus.html>. Consultation le 28 juillet 2008.
- Déclaration de Quito (1990). En ligne : <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>. Consultation le 21 septembre 2008.
- De Sanctis, Dona. « Why Columbus Matters », *Order Sons of Italy in America*. En ligne : www.osia.org/public/culture/columbus.asp. Consultation le 30 septembre 2008.
- NCCU (1990). *A Faithful Response to the 500th Anniversary of the Arrival of Christopher Columbus, As Adopted by the Governing Board, May 17 1990, A Resolution of the National Council of the Churches of the USA*. En ligne : <http://www.indians.org/welker/faithful.htm>. Consultation le 3 septembre 2008.
- PITCH, « Statement In Support of a Respectful Celebration of Italian Heritage ». Pétition en ligne : www.transformcolumbusday.org/pitch.html. Consultation le 29 septembre 2007.
- Solanas, Fernando (1992). *Carta a los espectadores*. En ligne : www.pinosolanas.com/el_viaje_info.htm Consultation le 7 octobre 2008.

- Spain '92 Foundation (1992). « Programs and Designated Projects ». *Annual Report*, pp. 7-13. En ligne : <http://muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/SPAIN-92.ART>. Consultation le 4 avril 2008.
- State of Alabama Proclamation by the Governor, American Indian Heritage Day Columbus Day*. En ligne : www.transformcolumbusday.org/alabama.html. Consultation le 29 septembre 2006.
- Sullivan, John (1990). « An Ongoing Voyage, 1492-1992 : The Library of Congress Quincentenary Program ». *Library of Congress "Information Bulletin"*, 1990, vol. 49, no. 3.
- TCDA, *Transform Columbus Day Alliance*, site internet : www.transformcolumbusday.org. Consultation le 13 octobre 2008.
- Walker, Theodore Jr. (1992). *Against 1992 Celebrations of 1492 : a Sage-like Meaning of Solidarity*. En ligne : <http://faculty.smu.edu/twalker/protest4.htm>. Consultation le 18 octobre 2008.
- Williams, Loretta (1991). *Letter to PBS (re Columbus Series)*. 1^{er} octobre. En ligne : <http://nativenet.uthscsa.edu/archive/nl/91c/0175.html>. Consultation le 5 avril 2008.