

## Introduction : Le Syndrome post-colombien: une approche comparée de la mémoire caribéenne dans la *Longue Durée*

### Le 500<sup>ème</sup> anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb aux Caraïbes

En 1992, à l'initiative de l'Espagne, l'Europe a célébré avec faste le 500<sup>ème</sup> anniversaire de la « découverte du Nouveau Monde » par Christophe Colomb. L'événement provoqua de vives réactions d'indignation chez les populations autochtones d'Amérique Latine pour qui on commémorait là un génocide. Depuis 1913, le 12 octobre est célébré comme *día de la raza* (jour de la race) dans tous les pays hispanophones des Amériques<sup>1</sup>. En l'année 1992, le 12 Octobre, des statues de Colomb furent renversées et recouvertes de peinture rouge pour rappeler que ce que l'Europe appelait « découverte » fut une conquête qui marqua le début de la réduction en esclavage des populations amérindiennes par les Espagnols.

Le Mexique, le Guatemala, le Honduras, le Paraguay, ainsi que certains pays d'Amérique Centrale et du Sud comptent une forte présence amérindienne parmi leur population : le début des années 1990 vit donc naître de multiples manifestations et soulèvements populaires en opposition à la célébration du 500<sup>ème</sup> anniversaire de l'arrivée de Colomb, fête jugée intolérable. Après 1992, les peuples d'Amérique Latine ont continué de refuser farouchement de rendre tout hommage à Christophe Colomb, et récemment encore, on pouvait observer des manifestations de colère exacerbée contre le symbole qu'il représente. En 2002, le président Hugo Chavez déclara le 12 octobre « journée de la résistance indigène » au Venezuela, célébrée en 2004 par la mise à terre de la statue de Colomb à Caracas dans la liesse populaire. Le 12 octobre 2007, le président bolivien Evo Morales rendit une visite symbolique à la province de Chapare en soutien aux paysans *cocaleros* de Cochabamba<sup>2</sup>, réitérant son refus de célébrer la journée dédiée à Colomb. Les protestations nées du 500<sup>ème</sup> anniversaire de la découverte des Amériques en 1992 ont initié des mouvements de lutte en faveur des populations amérindiennes dans tout le continent, dénonçant les inégalités raciales et économiques dont les populations métissées et autochtones d'Amérique Latine continuent de pâtir (Hale 1994). L'année 1992 est devenue un symbole pour les descendants de ceux qui ont été qualifiés, à tort, d'Indiens par Christophe Colomb, et qui demandent l'égalité de droits en Amérique Latine (Summerhill et Williams 2001).<sup>3</sup>

Les îles des Caraïbes, où Colomb avait en réalité débarqué, ont affiché des réactions bien plus contrastées. Les archipels antillais n'ont pas réagi de manière homogène aux célébrations européennes et ne se sont pas non plus alignés sur les mouvements anti-Colomb d'Amérique Latine, malgré leurs efforts, sur le long terme, pour transformer leurs sociétés post-plantationnaires en nations créoles, et pour établir un

sentiment d'identité collective entre des peuples multiculturels et métissés (Bolland 1992). Des commissions visant à débattre de la signification de l'arrivée de Christophe Colomb dans la région ont vu le jour à l'échelle locale, sur quelques îles, donnant lieu à des représentations publiques commémoratives diverses et variées dans les Caraïbes hispanophone, anglophone et francophone. La Jamaïque a dénoncé Colomb comme un pirate, un esclavagiste et un capitaliste « babylonien », se faisant l'écho du portrait négatif que le mouvement rastafari dresse du personnage; la République Dominicaine l'a salué en héros sacré et en parrain, tandis qu'Haïti a jeté sa statue à la mer lorsque Jean-Claude Duvalier a pris la fuite avec les caisses de l'Etat en 1986. A Cuba et Porto Rico, les descendants Taïnos ont été au premier rang du débat commémoratif, mais de fort différente manière : si à Cuba, Colomb était le héros d'un récit épique de découverte et d'expiation, son personnage laissait une empreinte toute symbolique – la marque de l'hispanisme - dans l'imaginaire commémoratif de Porto Rico. En Guadeloupe et à la Martinique, le bicentenaire de la Révolution Française de 1989 ne fut que la partie visible de tout un réseau complexe de tabous coloniaux sur la question des origines, de la découverte de soi et du régionalisme culturel qui maintinrent en sourdine les débats mémoriaux autour de la Découverte et de Colomb.

Précisément, cet ouvrage s'inscrit dans un creux de la critique universitaire au carrefour des Etudes caribéennes et des *Memory Studies*. Si le débat de 1992 sur le sens du terme « découverte » dans le contexte de l'Amérique Latine a fait l'objet de nombreuses études, donnant lieu à maintes publications (Block 1994, p.101), peu de travaux ont analysé ce qui s'est passé dans les Caraïbes à l'époque (Higman 1999) et, aucun n'aborde la réaction culturelle et mémorielle du *quintocentenario* dans les Caraïbes selon une perspective régionale et comparée. Dans cet ouvrage, j'examine donc les différentes manières dont les îles ont commémoré Christophe Colomb. Ainsi, mon but est d'ajouter une nouvelle contribution aux études caribéennes comparées, en explorant le complexe réseau de dissonances qui existe entre les différentes approches commémoratives observées dans les îles hispaniques, anglophones et françaises en réponse à leurs héritages coloniaux. Certaines approches commémoratives se sont faites dans la retenue, alors que d'autres ont été ouvertement agressives, ou au contraire monumentales, dans leur manière de représenter Colomb et son impact sur la région. Dans tous les cas, ces commémorations ont examiné l'anniversaire de l'arrivée de Colomb dans la Caraïbe à l'aune du passé colonial et des mythes nationaux de chacune des îles-nations, îles-états et îles-départements : mémoire et héritage furent donc façonnés au gré d'objectifs fixés par un nationalisme culturel ciblé.

Il me semble essentiel et nécessaire d'adopter une approche comparée et transnationale, afin d'améliorer les usages et la force de résilience de la mémoire culturelle des Caraïbes, mémoire trop souvent chorégraphiée par un nationalisme exclusif comme les commémorations façonnées par l'Etat dans la région en attestent. Il s'agit pour nous dans cet ouvrage d'examiner au cas par cas les stratégies de

mémorialisation à l'œuvre pour chaque île, afin de dépasser les propositions identitaires inscrites dans des scénarios nationalistes réducteurs. *Le Syndrome post-colombien* a été conçu dans cette optique. Il a pour objectif d'étudier la mémoire et les héritages culturels sous un angle comparatiste, afin de faciliter un sentiment de solidarité et de communauté entre les îles de la Caraïbe et de permettre à la mémoire régionale, libérée des barrières linguistiques et nationales, de faire justice et d'offrir une meilleure représentation des intérêts caribéens dans le monde.

Je me concentre en particulier sur la Jamaïque, Cuba, Porto Rico, la République Dominicaine, Haïti, la Guadeloupe et la Martinique pour deux raisons. D'abord parce que je considère que ces espaces culturels se prêtent particulièrement bien à l'examen de la mémoire collective et des commémorations nationales des Caraïbes portant sur la célébration de 1492-1992 ; ensuite, parce que sur ces îles-ci, l'écart entre les discours officiels sur la mémoire nationale, et ce que les habitants souhaitent reconnaître comme étant leur héritage national est particulièrement riche de sens pour comprendre les échos et divergences qui existent entre les différents nationalismes culturels des Caraïbes hispaniques, anglophones et francophones. J'interroge comment un héritage historique commun, à travers le symbole de Christophe Colomb, se voit recyclé par divers discours nationaux, et comment la mémoire historique se trouve racontée, répétée et mise en scène dans les espaces culturels publics, au gré des différents modèles de souvenance et selon une appréhension préméditée du champ mémoriel.

Ces dissonances illustrent ce que je définis comme le « syndrome de la mémoire post-colombienne ». J'examine la diversité des aires linguistiques des Caraïbes et propose de considérer 1992 comme un tournant dans les stratégies intra-caribéennes visant à façonner et à exprimer une mémoire collective. Je soutiens que les imaginaires caribéens collectifs d'aujourd'hui sont fondés sur des mémoires nationales dysfonctionnelles; les îles des Caraïbes (nations, états et départements) partagent ce désir constant de vouloir se remémorer leurs origines d'*une certaine manière* (Benítez-Rojo 1975) en fonction d'une version recyclée de leur héritage, pour non seulement aborder le présent en narration, mais aussi pour y faire face en pratique. Je suggère que ce syndrome, tel qu'il peut être observé aujourd'hui, est en réalité né dans les années 1990.

Colomb s'est vu à la fois reconstruit et déconstruit par et dans les imaginaires collectifs caribéens des années 1990; les productions culturelles et commémoratives de l'époque se préoccupaient ainsi de la représentation de *certaines* origines, de la reconnaissance d'un *certain* héritage et de la signification d'une appartenance *authentique* et *nationale* dans une continuité temporelle de 500 ans. A leurs yeux, le personnage de Colomb représentait cette *longue durée* et accentuait la violence que la région avait en héritage, stimulant la célébration des cultures de résistance au sein de chaque récit national. L'expression

*longue durée* renvoie aux travaux de Fernand Braudel (Braudel 1958), qui me paraissent pertinents pour comprendre les phénomènes d'autoreprésentation culturelle qui caractérisent l'archipel caribéen au XXI<sup>ème</sup> siècle. Ainsi, *Le Syndrome Post-Colombien* s'inscrit dans la continuité des travaux de caribéanistes, tels que Stuart Schwartz et Franklin Knight, qui élargirent les cadres théoriques de la recherche caribéenne comparée. Schwartz considérait que le modèle de *longue durée* de Braudel permettait d'analyser les Caraïbes en tant que région (ce qui n'incluait pas seulement les îles, mais aussi le bassin caribéen et les côtes caribéennes d'Amérique Centrale) et offrait une perspective décroissant, au-delà des barrières linguistiques et disciplinaires dont les études caribéennes sont souvent prisonnières (Schwartz 1983, p.57). Pour Knight, la *longue durée* de Braudel était intéressante dès lors qu'elle permettait de s'éloigner de l'historiographie traditionnelle européenne à l'aune de laquelle la région continue trop souvent d'être étudiée (ce que Knight déplore comme le signe d'une dépendance intellectuelle). Le concept de *longue durée* permet au contraire de penser l'histoire des Caraïbes de manière analytique plutôt que sur une échelle chronologique, et de retracer les courants sociaux de la région, tenant compte des vagues de changements similaires qui eurent lieu de manière parallèle, mais non simultanée. C'est ce que Knight appelle l'histoire systadiale (Knight 1983, pp.58–59). Par ailleurs, le concept de *longue durée* me paraît crucial pour étudier de manière comparée les stratégies de mémorialisation qui sont à l'œuvre dans les contextes hispanophone, anglophone et francophone des Caraïbes, d'autant que les travaux de Braudel ont fortement influencé les systèmes-mémoire caribéens de Brathwaite, Glissant et Benítez-Rojo (auxquels je consacre la première partie de ce livre). Ces trois auteurs connaissaient la théorie de la *longue durée*<sup>4</sup> qu'ils ont utilisée de manière implicite dans la théorisation de leurs propres systèmes de mémoire. Brathwaite, Glissant et Benítez-Rojo considéraient que la mémoire culturelle des Caraïbes avait des liens directs avec la nature et les paysages dans lesquels le système de la plantation s'est développé (climat tropical, terres volcaniques, ouragans, mangroves). Rappelons alors que Braudel fut le premier à articuler les rapports entre géographie physique et histoire pour étudier l'activité humaine à grande échelle et au-delà des périodes traditionnellement découpées de l'histoire. Il fut également le premier à introduire dans les sciences sociales l'idée selon laquelle l'histoire des sociétés humaines était le fruit de changements de rythme très lents, imperceptibles à l'œil humain ; chez Brathwaite, Glissant et Benítez-Rojo, la géographie physique, la transculturation et la créolisation sont aussi la conséquence de tels mouvements. Enfin, le choix de situer le syndrome post-colombien aux Caraïbes dans la *longue durée* me permet d'examiner la mémoire en lien avec l'idée de continuité historique (500 ans de cycles répétés d'exploitation), qui fut au cœur des débats lors du 500<sup>ème</sup> anniversaire. Je propose dès lors de considérer la mémorialisation aux Caraïbes dans les années 1990 comme la fin d'une période historique dans la région, plutôt que comme le signe d'une malédiction qui condamnait les Caraïbes à demeurer à la marge et à la périphérie, comme l'analyse du tremblement de terre en Haïti en 2010 par la presse internationale ne le présenta que trop

(Dubois 2012, p.3). Comme Dubois, je rejette une telle analyse et ma lecture du concept de *longue durée* entre donc en résonance avec celle des théoriciens du système-monde qui relurent Braudel, et qu'Immanuel Wallerstein formula ainsi :

*For world-systems analysts, the longue durée was the duration of a particular historical period. Generalisations about the functioning of such a system thus avoided the trap seeming to assert timeless, eternal truths. If such systems were not eternal, then it followed that they had beginnings, lives during which they developed, and terminal transitions.*

(Wallerstein 2004, p.18)

Cependant, je souhaite me distancer de l'analyse eurocentrique de Braudel qui se concentrait sur le bassin méditerranéen comme berceau de la civilisation européenne; à la place, je propose une lecture de la *longue durée* post-colombienne qui s'inscrit précisément dans un contexte géo-historique et mémoriel caribéen. Les traumatismes du passé, nés d'une exploitation raciale, économique et politique bien ancrée dans le colonialisme passé, ont trouvé un écho dans des agitations, des échecs et des angoisses actuels. La reconnaissance ou à l'inverse le rejet, la fascination autant que le manque d'intérêt pour Colomb dans les mémoires culturelles des Caraïbes dans les années 1990, nous renvoient au potentiel symbolique du personnage à résonner avec des problèmes de commémoration nationale dans le présent.

### **Nationalisme culturel et *anamnesis caribensis***

Dans les sociétés caribéennes post-plantationnaires, la construction nationale a dû faire face au défi d'unir des peuples créolisés. En conséquence, les nationalismes culturels ont servi de vivier à la formation d'une identité collective façonnée selon des scénarios de commémoration ayant pour objectif d'établir un sentiment d'appartenance et d'unité. Je partage avec Shalini Puri l'idée selon laquelle le nationalisme est moins une idéologie comme le fascisme ou le libéralisme, qu'un cadre pour l'activisme politique et une structure qui contient un sentiment ("nationalism is better understood not as an ideology like fascism or liberalism, but rather as a framework for political activity, and a structure of feeling", Puri 2004, p.10). S'il est vrai que le travail de Puri a remis en question la relation entre hybridité culturelle et égalité sociale aux Caraïbes, il me semble essentiel de mettre en lien pour ma part la mémoire culturelle des sociétés hybrides et multilingues de la région avec le désir des communautés locales de parvenir à une plus grande justice sociale. Dans les années 1990, après la chute du bloc soviétique et la fin de la Guerre Froide, le paradigme du Tiers-Monde prit fin, tandis que la mondialisation économique et des structures économiques supranationales, telles que la Communauté Européenne ou encore le FMI, virent le jour. Ces dernières

furent considérées comme autant de nouvelles formes d'exploitation suscitant la méfiance dans la Caraïbe. Dans un tel contexte, le besoin de commémorer les origines et le sentiment d'appartenance nationale devint symptomatique de prises de positions citoyennes visant à rendre le présent supportable, opérant, selon Puri, dans un cadre sentimental et remplissant une fonction cathartique, *un arte de bregar* selon la définition d'Arcadio Díaz Quiñones (Díaz Quiñones 2000). La région s'est sentie menacée par de nouvelles formes d'exploitation, auxquelles elle a répondu en racontant son propre passé et en commémorant son identité hybride au travers de scénarios qui voulaient sauvegarder à tout prix un sentiment d'appartenance nationale. Le passé colonial fut interprété à la lumière du présent et les commémorations donnèrent la parole à des peuples d'origine précoloniale et non-européenne, parmi lesquels les Indiens et les Africains — en d'autres termes, donnant voix et forme à un passé où l'on était susceptible de retrouver un sentiment de solidarité. Colomb, en héros de l'histoire coloniale espagnole, devint un vivier de métaphores avec lesquels mythes nationaux post-émancipatoires et imaginaires collectifs précolombiens furent confrontés et questionnés. Le recyclage collectif de cette mémoire se fit donc miroir d'un désir de résistance ; elle généra des mises en scène anachroniques ou nostalgiques qui servirent de cadre au recyclage dans l'imaginaire collectif des traumatismes du passé, tels que l'histoire de l'esclavage, réveillés par les nouvelles formes d'exploitation dans le contexte de la décennie 1990.

Dans cette étude, Christophe Colomb sert de prisme à travers lequel j'examine ce processus d'anamnèse. Ce terme a plusieurs sens, à partir desquels je propose le nouveau concept d'*anamnesis caribensis*. Dans les dialogues de Platon (*Le Ménon* et *Le Phédon*), l'anamnèse est une méthode cognitive qui permet au sujet (un jeune garçon) de se remémorer ce qu'il connaît déjà (la géométrie), mais sans savoir qu'il possède ce savoir, grâce aux questions ciblées de Socrate. Dans l'anthropologie comparée d'Eliade, à travers des travaux tels que *Le Mythe de l'éternel retour*, l'anamnèse correspond à la déclamation rituelle et collective du mythe originel au moment d'un désastre imminent : le récit de l'histoire du mythe originel donne sens au présent et permet à la communauté d'affronter un danger (une guerre, un décès, une naissance ou un déluge). En médecine, l'anamnèse est le rapport circonstancié des symptômes du patient afin de comprendre quels sont les antécédents de la pathologie dont il souffre et comment la traiter. Le processus implique donc un travail de sélection, de projection et de mise en place des termes et des conditions du désir. Par analogie, je propose de lier connaissance de soi et mise en scène cathartique comme ce qui caractérise les récits culturels caribéens de l'époque du *quintocentenario*, manifestations et variantes d'un désir de mémoire collective, dont le but est d'établir des stratégies de résistance au sein d'identités nationales complexes (et parfois complexées), tout en proposant un regard sur la *longue durée*.

Ce constat a donné naissance à la notion d'*anamnesis caribensis* que je définis comme méthode auto-cognitive produite par des nationalismes culturels dans les années 1990, « période spéciale en temps de paix ». Le terme « période spéciale en temps de paix /*periodo especial en tiempos de paz*» fait généralement référence à Cuba après la chute du bloc soviétique et marque la fin de la relation privilégiée qu'entretenait l'île avec l'URSS. Dans cette étude, j'emploie cette terminologie en relation au contexte particulier des années 1990 lorsque la *Weltanschauung* des trois mondes cessa et que de nouvelles voies s'ouvrirent pour laisser émerger un impérialisme économique dont la région caribéenne toute entière subit les conséquences. Le 500<sup>ème</sup> anniversaire de la « découverte » de Colomb a donc été célébré dans ce contexte : ce fut une véritable plateforme à partir de laquelle il fut possible de relire l'histoire des exploitations répétées de la Caraïbe par la globalisation et l'économie monde. La mémoire culturelle, en dehors même de toute version officielle propre à chaque île, a donc élaboré des mécanismes de résistance face à cette violence renouvelée. Cette mémoire reposait sur la reconnaissance et la sélection de certains épisodes latents issus du passé (les antécédents) qui avaient le potentiel symbolique de réitérer et de renforcer le mythe national collectif de chaque île. Des déclencheurs mnémoniques —dans ce cas les 500 ans d'exploitation et d'impérialisme européens dans le Nouveau Monde —ont facilité l'émergence de nouvelles expressions du désir de mémoire autant que du désir d'oubli. Les éléments sélectionnés pour asseoir les mythes nationaux se virent donc mis en scène dans des récits en résonance avec le présent, selon une stratégie de recyclage, c'est à dire d'effacement de certains fragments de mémoire, pour favoriser des formes d'autoreprésentation à visée cathartique qui entrèrent en conflit avec les réservoirs identitaires complexes, hybrides et créolisés des sociétés caribéennes.

Ainsi, si le syndrome post-colombien des années 1990 s'applique bien à toutes les Caraïbes, il a pris de nombreuses et diverses formes commémoratives. Le nationalisme culturel est la clé de voûte de chacun de ces imaginaires commémoratifs, selon l'héritage local, colonial et linguistique de chaque île. La reconnaissance de ce dénominateur commun exige néanmoins la prise en compte de multiples facteurs. Tout d'abord, les pouvoirs décisionnaires au plus haut niveau de l'Etat d'un côté, et les acteurs culturels (artistes, intellectuels, écrivains) de l'autre ont parfois collaboré à la production d'une plateforme collective de commémoration dans chaque société ; mais ce ne fut pas toujours le cas. Par ailleurs, la plupart des scénarios qui incluaient Colomb dans les mythes fondateurs servaient généralement à raviver le sentiment de fierté nationale et d'appartenance communautaire (et linguistique); mais souvent aussi, ces récits dialoguèrent avec une audience caribéenne et latino-américaines aux agendas politiques marqués dont on ne peut faire l'impasse. Je tiens compte de ces facteurs et tente de montrer quelle fut leur relation avec la signification collective de chaque commémoration. Enfin, je n'ai sélectionné que des exemples commémoratifs où l'imaginaire mnémonique traduisait une autoreprésentation nationale selon les formats

culturels les plus prégnants dans chaque espace caribéen analysé : l'espace littéraire, essentiellement les nouvelles à visée historiographique pour Cuba et la République Dominicaine, les arts de la scène pour Porto Rico, la Dub Poetry en Jamaïque, le théâtre et l'essai à la Martinique et en Guadeloupe, et le roman en Haïti. La culture caribéenne est à la fois interdisciplinaire et translinguistique, et je l'aborde donc ici dans sa pluralité, à travers variantes et échos.

Ma définition de l'*anamnesis caribensis* entre en relation avec la notion de mémoire volcanique telle que la définit Shalini Puri dans son dernier ouvrage *The Grenada Revolution in the Caribbean Present: Operation Urgent Memory*. Puri analyse comment la révolution de 1983 à la Grenade, qui, bien que refoulée dans la mémoire collective de l'île, continue de hanter l'imaginaire national (Puri 2012).<sup>5</sup> L'auteure montre que la mémoire refoulée de la révolution est inscrite dans le paysage à travers trois types de mémoires : submergée, résiduelle et éruptive. Dans la mémoire submergée, le paysage est le lieu des résidus matériels de la révolution. Par exemple, c'est là que se trouvent les débris des avions cubains transformés en spectres mémoriels. Mais la mémoire résiduelle se caractérise également à la Grenade par ce que Puri appelle une mémoire orchestrée par l'état, prenant la forme de monuments érigés en hommage aux soldats américains morts pendant l'invasion de l'île, alors qu'il n'existe aucun équivalent pour commémorer les Grenadiens et Cubains victimes du conflit. Enfin, la mémoire populaire (graffitis, arts visuels, calypso) émerge du paysage comme mémoire éruptive permettant de sauvegarder des héros oubliés de la révolution comme Maurice Bishop. Selon Puri, la mémoire volcanique (submergée, résiduelle et éruptive) révèle les difficultés que rencontre la Grenade à transcender la scène du traumatisme initial et son incapacité à la sublimer.

De la même manière, Colomb n'a cessé de hanter les imaginaires nationaux des archipels caribéens dans lesquels il a servi de catalyseur dans les années 1990. Lorsque l'Europe a décidé de commémorer le 500<sup>ème</sup> anniversaire des explorations de Colomb, l'onde de choc dans la mémoire caribéenne fut vive et ressurgit alors le traumatisme enfoui de la colonisation, et sa réplique sismique, le souvenir de l'esclavage. Ce passé fait de traumatismes répétés, fut ravivé par la menace de nouvelles formes économiques et politiques de dépendance dans un contexte de contrôle par les pouvoirs internationaux et supra-étatiques dans la région (comme la CEE et le FMI) à la fin de la Guerre Froide. Le syndrome post-colombien reflète donc la manière dont le *retour du refoulé* s'est manifesté dans le paysage culturel des Caraïbes hispanophone, anglophone et francophone. Selon l'argument de Platon, qui consiste à dire que la connaissance de soi est un acte mnémonique de re-souvenance, l'anamnèse caribéenne des années 1990 a consisté à raviver des traumatismes jadis reconnus mais ensuite refoulés, grâce à des déclencheurs sélectionnés. J'y greffe l'idée de Puri selon laquelle la mémoire collective caribéenne est complexe, ambivalente et éruptive. Si les commémorations officielles ont orchestré la mémoire de Colomb à grande

échelle dans les Caraïbes hispanophones, la mémoire populaire a aussi jailli à Porto Rico et Cuba selon deux variantes parallèles (chapitre 5), ou de manière locale selon une ligne postcoloniale bien spécifique en Jamaïque et à la Martinique (chapitres 6 et 7), ou encore de manière sporadique et performative en Haïti (chapitre 8). L'*Anamnesis Caribensis* constitue le cadre qui me permet de distinguer chacun de ces modes de commémoration éruptive, et d'analyser les mécanismes propres à chaque espace national, dans leur contexte linguistique, pour, à terme, les resituer dans une perspective régionale et inter-caribéennes. Une approche comparée des héritages traumatiques me semble être la condition de leur possible sublimation.

### **Transculturation, commémorations, et recyclage des Héritages**

Dans *Le Syndrome Post-Colombien*, j'entends aborder la théorie de la transculturation comme un cadre théorique pour relire non seulement les phénomènes de mutations culturelles dans l'espace caribéen, mais aussi la mémoire caribéenne comme stratégie évolutive de résilience. Le grand théoricien de la transculturation fut Fernando Ortiz avec son *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar* en 1940. Il y décrit le processus de créativité culturelle dans la société cubaine comme un travail d'adaptation, où résistance et résilience se côtoient pour donner lieu à un troisième terme créolisé, et où *cubanité* implique hybridité culturelle et fierté nationale. Ortiz, à qui je consacre le premier chapitre de cet ouvrage, décrit ce processus de mutation culturelle syncrétique comme la preuve de l'habileté des indigènes caribéens et des africains transbordés réduits en esclavage à s'adapter et à répondre à la violence de la colonisation. Chez Ortiz, les protagonistes de la transculturation sont les espagnols, les caribs-arawaks et les noirs des sociétés coloniales du nouveau monde.<sup>6</sup> Il part du fait que la transculturation commença avec l'arrivée de Colomb dans les Antilles et qu'elle était encore inachevée au moment où il écrivait le *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar* en 1940. Il divise la transculturation en trois phases – déculturation, acculturation et néoculturation – en relation avec la société plantation et les sociétés postplantationnaires de la Caraïbe. En tant que stratégie d'appropriation culturelle par sélections et par transferts, la transculturation chez Ortiz considère ces phénomènes de mutation dans la longue durée et met en lumière comment les cultures Taino-Africaines-Caribéennes empruntèrent des éléments à l'une et à l'autre au point de transformer le substrat culturel espagnol. Dès lors, j'utilise le concept de transculturation comme un patron pour réévaluer le sens et la portée des *Memory Studies* dans les études caribéennes comparées. La transculturation évolua depuis le positivisme qui lui servit de terreau jusqu'au postmodernisme qui la remit en question. Ce fut un concept riche et un élément fondateur dans les analyses systémiques de Brathwaite, Glissant et Benítez-Rojo. Ces trois intellectuels majeurs de la pensée mémorielle et identitaire caribéenne articulèrent au cours de leur vie pensée théorique et créations fictionnelles, proposant de nouveaux paradigmes pour décrire les mémoires collectives caribéennes et pour raconter l'histoire de leurs héritages, construits dans la violence historique

et résultant dans l'hybridité culturelle. Au cœur de leurs démarches se trouve la notion de réparation historique, qu'ils estiment constitutive d'une possible unification des imaginaires collectifs archipéliques et d'une résistance conjointe aux formes d'exploitations néocoloniales dans la région. L'influence d'Ortiz dans les travaux de Brathwaite, de Glissant et de Benítez-Rojo, et plus particulièrement la manière avec laquelle ils établirent un transfert de la théorie de la transculturation (chacun depuis un espace culturel caribéen spécifique), n'a encore jamais fait l'objet d'un travail critique universitaire. Afin de mettre en place une étude comparative des espaces culturels caribéens, je me propose dans un premier temps d'utiliser la transculturation comme un cadre théorique premier pour analyser les mécanismes d'engendrement de la mémoire collective dans la région caribéenne, dans la longue durée et en des temps post-colombiens; puis j'examinerai dans un second temps la transculturation sous le prisme de l'anthropologie culturelle à travers une étude comparée des réactions littéraires et artistiques au *quintocentenario* en 1992. J'ai l'espoir qu'une telle approche, multilinguistique et interdisciplinaire, permettra de mettre au jour une méthode d'analyse du champs des Etudes Caribéennes comme un espace régional, fait d'échos et de résonances, plutôt que comme des fragments enclavés et périphériques interprétés en relation à la métropole-centre, selon la ligne des *Postcolonial Studies*. Nous dépasserons ainsi les cloisonnements linguistiques (caraïbes hispaniques, caraïbes anglophones, caraïbes françaises et francophones) qui sont de mises dans les terminologies universitaires et les unités d'enseignement (départements et disciplines). A l'université française, les études caribéennes sont inexistantes en tant que telles ; elles sont représentées dans les « littératures des outremer », où d'ailleurs la Martinique est plus présente que la Guadeloupe (or ce n'est que pour la France que la Martinique et la Guadeloupe sont outremer, elles se situent pour leur part au beau milieu de la mer des caraïbes). Au Royaume-Uni, les études caribéennes sont essentiellement anglophones et postcoloniales, et ceux d'entre nous qui enseignons cette discipline doivent encore convaincre moult étudiants que Cuba, la République Dominicaine et Porto Rico sont des pays aussi caribéens que la Jamaïque et Trinidad. Enfin, en Europe, les régions de la Caraïbe hispanique sont considérées au mieux comme des exceptions latino-américaines, au pire comme des territoires hispanophones à part. Dans cet ouvrage, j'entends mettre en place des passerelles pour appréhender les différentes îles de la caraïbe en dialogue les unes avec les autres. J'aborde la question des nationalismes culturels caribéens à travers un corpus différentiel et vaste où la mémoire coloniale rencontre les héritages postcoloniaux. J'espère ainsi participer à la mise au jour de nouvelles perspectives d'enseignement et de recherche pour les Etudes Caribéennes comparées. Christophe Colomb, et ses représentations au moment du *quintocentenario* dans la Caraïbe, sera la loupe et le compas avec lesquels j'entends tracer les contours et cartographier les mécanismes internes à la production de mémoire collective dans les cultures en archipel de la Caraïbe. C'est en ce sens que ma démarche rejoint celle de Michael Rothberg et de sa définition de la mémoire multidirectionnelle. Considérant la mémoire

traumatique de l'holocauste juif d'un côté et la mémoire traumatique de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage de l'autre, Rothberg entend les examiner de manière non compétitive, c'est à dire relationnelle (Rothberg 2009). De même, plutôt que de considérer les héritages Arawak d'un côté, et Africain de l'autre, comme deux espaces identitaires et mémoriaux en compétition narrative, comme ce fut souvent le cas dans les commémorations orchestrées par les états de la Caraïbe au moment du *quintocentenario*, j'adopterai une approche multidirectionnelle qui mettra ces histoires traumatiques en relation selon le modèle de la transculturation. Cette approche multidirectionnelle (interdisciplinaire, multilinguistique et transnationale) me semble être un solide atout pour promouvoir une plus grande solidarité entre les caribéens et mettre en place de nouvelles versions de la justice historique à l'échelle régionale.

La première partie de cet ouvrage (chapitres 1 à 4) porte sur les principaux systèmes postcoloniaux et pan-caribéens qui dans les années 1990 proposèrent une analyse de la mémoire caribéenne dans la longue-durée: la créolisation du barbadien Edward Kamau Brathwaite, l'Antillanité théorisée par le Martiniquais Edouard Glissant, et le méta-archipel définit selon les termes de la théorie du chaos par le Cubain Antonio Benítez-Rojo. Christophe Colomb est un personnage clé dans l'œuvre de ces trois auteurs que je me propose de relire dans la première partie du livre à l'aune du rôle qu'ils attribuèrent à ce personnage historique dans leur système-mémoire respectif. Ils élargirent l'approche positiviste initiale qui avait guidé Ortiz dans sa définition de la transculturation, l'adaptant aux héritages locaux de la Jamaïque, de la Martinique et de Cuba, avec de nouveaux outils d'interprétation postmodernes. Par le biais de puissances métaphores, ils mettent en relation les différentes cultures des archipels de la Caraïbe et posent les conditions d'une négociation mémorielle cathartique qui articulerait autant le besoin de se souvenir que celui d'oublier.

Le chapitre 1 s'interroge sur le contrepoint culturel de Fernando Ortiz comme méthode d'analyse de la mémoire culturelle au fil de la construction de l'identité cubaine. Le contrepoint d'Ortiz met en relation la mémoire nationale et l'histoire coloniale pour dégager l'importance et le rôle de l'héritage racial dans les constructions culturelles du Nouveau Monde, et plus particulièrement à Cuba. Son analyse de la transculturation, avant et après l'arrivée de Christophe Colomb, initia une approche interdisciplinaire, proche de la géo-histoire et de la longue durée chère à Braudel, mais dans un contexte caribéen. Dans ce chapitre, je retrace l'évolution du personnage de Colomb depuis le *Contrepoint Cubain du tabac et du sucre*, en 1940, jusqu'à *Ouragan, Mythes et symboles* en 1947, comme un fil rouge pour examiner la relation entre héritage, cubanité, citoyenneté et mémoire nationale dans l'œuvre d'Ortiz. Je m'interroge plus particulièrement à la manière dont l'économie, la race et la culture devinrent les agents d'un récit des

origines caribéen qui servit de base à l'élaboration d'une mythologie nationale cubaine et d'un réservoir de stratégies commémoratives.

Le chapitre 2 se penche sur la théorie de la créolisation de Brathwaite comme un système-mémoire géo-historique pour commémorer l'héritage caribéen dans la longue durée. Je considère l'œuvre de Brathwaite comme un système théorique qui évolue à la manière d'un contrepoint depuis *Contradictory Omen* (en 1974) à *Missile and Capsule* (en 1981). Dans un tel système, l'espace-temps devient un réseau de métaphores où les cultures Arawaks et africaines partagent des traits communs, comme dans l'analyse de la transculturation du tabac par Ortiz. Je postule que la créolisation selon Brathwaite est une adaptation libre de la transculturation dans un contexte anglophone postcolonial où la construction nationale est basée sur une stratégie de souvenance collective. Brathwaite transforma les éléments clés de ses textes théoriques, *Contradictory Omen* et *Missile and Capsule*, dans sa poésie, où les personnages de Colomb et de Caliban entretiennent une relation de parenté insolite : Colomb est le père qui abandonna et oublia son fils Caliban. La manière inédite avec laquelle Brathwaite intégra Colomb dans l'histoire traumatique et l'héritage de violence propre à la caraïbe signale un déplacement de la perspective nationale à une perspective transnationale sur la question de l'origine et de l'identité. Colomb devint pour Brathwaite un symbole de souvenir et d'oubli, ainsi qu'un outil poétique pour questionner les limites du discours postcolonial, chose rare dans les discours nationalistes Anglo-caribéens

Le chapitre 3 analyse l'intérêt d'Edouard Glissant pour la transculturation depuis ses débuts romanesques et poétiques à ses prises de position théoriques contre la départementalisation. La poésie de Glissant, véritable rapport sur la névrose mémorielle des « domiens » (terme qu'il forge sur le DOM, Département d'Outremer), entre en dialogue avec sa pensée théorique pour proposer un système d'anamnèse où la langue déclenche la prise de conscience, la remémoration et enclenche un processus de réappropriation de soi. J'examine d'abord l'intérêt de Glissant pour la transculturation dans la revue *Acoma* (1971-1973) puis dans les *Cahiers de l'Unesco* à Paris (1982–1988). *Poétique de la Relation* en 1990 est un texte clé pour comprendre la prise de position de Glissant face au cinquième centenaire. Il ne partageait pas les vues de l'UNESCO qui souhaitait célébrer la « rencontre des deux mondes ». Glissant avait des vues fort différentes sur l'histoire du Nouveau Monde, qu'il avait déjà mis en mots dans des textes précédents, tels que le poème *Les Indes* (1965) que j'analyse en détails dans la deuxième partie du chapitre. Je postule que la représentation de Colomb et de la « découverte » dans la poésie glissantienne avait pour motivation essentielle de susciter le désir de mémoire dans l'imagination collective martiniquaise.

Le chapitre 4 étudie la place et la représentation de Colomb dans l'œuvre de Benítez-Rojo et plus particulièrement dans sa trilogie caribéenne : le roman *El Mar de las Lentejas* publié à Cuba en 1979,

l'essai *The Repeating Island*, publié en 1992 aux Etats-Unis après son exil, puis le recueil de nouvelles de 1998, *A View from the Mangrove*. Benítez-Rojo théorisa sa lecture postmoderne des cultures caribéennes par le biais de métaphores conceptuelles très puissantes dans les années 1990 ; qu'il les avait déjà explorées dans ses écrits fictionnels auparavant. Parmi ces métaphores-concepts, la notion de « machine feedback » est un outil théorique intéressant pour analyser les mécanismes de recyclage et de transformation de la violence en créativité linguistique et culturelle. Les stratégies narratives de Benítez-Rojo lui permirent d'exprimer un désir d'écrire l'histoire caribéenne au moment où lui-même était en exil. Après son départ de Cuba en 1980, son œuvre et son nom furent mis en sourdine dans le panorama littéraire national. L'histoire coloniale de la caraïbe devinrent une thématique miroir du poids de l'exil et de la complexité d'être un écrivain *in absentia*. Ainsi, Colomb chez Benítez-Rojo est-il à la fois personnage historique, motif et épisode de l'histoire caribéenne dans le roman *Sea of Lentils*, à la fois paradigme théorique dans *The Repeating Island*, pour dire l'ambivalence entre désir de se souvenir de la violence, et un désir d'interrompre cette violence (désir d'oubli). La transculturation d'Ortiz reste un modèle privilégié pour l'auteur au moment de conceptualiser un mécanisme mémoriel qui reconditionne la violence sous des formats narratifs résilients. La théorie du chaos et du mouvement aléatoire prévisible, ainsi que la psychanalyse sont les outils principaux avec lesquels l'auteur analyse l'espace mémoriel caribéen comme un espace de dissonances, de fragments et de résistances.

Dans la seconde partie de cet ouvrage (chapitres 5 à 8), j'analyse le syndrome mémoriel post-colombien comme un syndrome *in variatio*. Le désir nationaliste de se souvenir d'un même récit d'appartenance identitaire varia selon les interprétations symboliques locales de la figure de Christophe Colomb. Les corpus littéraires, performatifs et artistiques que j'analyse se basent sur des canevas postmodernes de réécriture de l'histoire où la mémoire est autant un flux continu, cyclique et répétitif d'une part, qu'un flux mémoriel interrompu par des amnésies préméditées d'autre part.

Le chapitre 5 se penche sur le cas de mémoire totale qui caractérise les caraïbes hispaniques, telle la maladie du personnage de Borges dans la nouvelle *Funes El Memorioso*<sup>7</sup>. L'autre absent, le Taïno, devint l'élément dont il fallait se souvenir à tout prix, tout autant que l'amiral Colomb émerveillé par son arrivée au Nouveau Monde. Le résultat fut une mise en histoire très rigide des héritages nationaux. La première partie du chapitre examine le cas d'une anamnèse *in vivo*, caractéristique du syndrome de mémorialisation totale: l'expédition du géographe cubain Antonio Núñez Jimenez en 1987/1988, alors président de la commission cubaine pour « la Rencontre des deux cultures », visant à commémorer le *quincentenario*. Puerto Rico et la République Dominicaine participèrent à cette expédition en canoë retraçant les déplacements des amérindiens autant que la route de Christophe Colomb. Les agendas politiques étaient différents dans les trois îles hispaniques de la caraïbes, et j'analyserai en contraste les

rapports publiés par chacune d'elle ainsi que les productions littéraires cubaines, dominicaines et portoricaines en lien avec le *quintocentenario*. Si la vulgate historique participa à une version épurée et consensuelle de l'identité raciale hispano-caribéenne, le théâtre et la sculpture monumentale offrirent des versions bien plus controversées. J'analyserai plus particulièrement les romans historiques du cubain Julio Rodriguez Pita, de l'auteur dominicain Avelino Stanley, ainsi que l'œuvre théâtrale du portoricain Antonio Ramos Perea et les céramiques de l'artiste portoricain Jaime Suarez.

Le chapitre 6 se penche sur le rôle et la fonction de Colomb dans l'imaginaire caribéen anglophone. J'explore la valeur symbolique, politique, idéologique et culturelle du personnage pour les jamaïcains au moment de commémorer leurs origines et de réaffirmer leur identité nationale. C'est surtout sur la scène musicale que les questions d'identité nationale et de scénario des origines se posent en Jamaïque. Je me penche en premier lieu sur la tradition du reggae qui construisit Colomb comme une figure repoussoir avant d'analyser en détail l'album du dub poète Mutabaruka qui en 1994 avec *Melanin Man* s'inscrit dans le débat anti-commémoratif, offrant ainsi une plateforme au peuple jamaïcain pour entreprendre une anamnèse critique de leur héritage national. J'analyse plus spécifiquement trois poèmes centrés sur la figure de Colomb dans cet album.

Le chapitre 7 examine les réactions culturelles au cinquième centenaire de la « découverte des Amériques » en Martinique et la Guadeloupe. Alors que l'intérêt pour Christophe Colomb semblait inexistant dans la politique culturelle des DOM, Colomb devint en Martinique la figure clé de trois jours de procès contre le colonialisme organisé par Maître Marcel Manville et le Cercle Frantz Fanon du 9 au 11 Décembre 1993. Accusé de crime contre l'humanité et condamné à payer un franc symbolique, Colomb devint le catalyseur d'une critique appuyée de la continuité du colonialisme 500 ans après son arrivée et de l'exploitation néocoloniale. Le procès fut à peine mentionné dans la presse locale, inexistant dans la presse française, alors qu'il fut un événement populaire très important. Cela reflète la nature toute particulière du syndrome mémoriel dans les Caraïbes françaises. Dans les années 1990, Colomb joue le rôle de catalyseur mémoriel à un moment où le désir de mémoire conteste des décennies d'amnésie institutionnalisée (être français s'accompagne de la rature de tous les éléments africains et indiens de l'identité martiniquaise et guadeloupéenne). L'exploitation symbolique de Colomb est le reflet d'une demande de réparation historique par le droit de se souvenir. Le procès Colomb, mis en scène avec des ressorts autant judiciaires que théâtraux, ne fut pas la seule mise en scène à visée anti-commémorative. J'analyserai dans la deuxième partie du chapitre la pièce de théâtre *An Tan Revolysion* de Maryse Condé au regard du manifeste fondateur *Eloge de la créolité* de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, et Jean Bernabé.

Le chapitre 8 analyse l'importance des stratégies commémoratives dans l'imaginaire national haïtien. L'année 1992 fut un moment de crise en Haïti, après le coup d'état du Général Raoul Cédras qui, avec l'aide de la CIA et du gouvernement Bush, força le président Jean-Bertrand Aristide à l'exil. Dans un climat de chaos politique, le pays ne s'engagea pas dans les débats commémoratifs du cinquième centenaire. Néanmoins, Haïti mit en place une anamnèse caribéenne paradigmatique du syndrome post-colombien. En 1986, le peuple haïtien déchaouqua la statue de Colomb et la jeta dans la rade de Port au Prince, un geste symbolique où le personnage fut le bouc-émissaire d'un scénario mémoriel commémorant l'histoire de l'esclavage et des révoltes d'esclaves qui aboutirent à la liberté en 1804. Colomb fut ainsi condamné à l'oubli historique pour être le symbole de l'oppression continue dont le peuple haïtien continue d'être victime depuis plus de 500 ans. Cette performance collective et spontanée reflète la densité symbolique de l'imaginaire haïtien et la force de la mémoire sociale. En Haïti, la fierté d'être noir est la clé de voûte d'un sentiment d'appartenance identitaire où le mythe collectif repose sur la souvenance d'un peuple qui « émergea par son engagement historique pour l'autonomie et l'autosuffisance » (Dubois, p12). Le mémoire collective nationale est complexe en Haïti. Tandis que la célébration de la liberté est la pierre angulaire du sentiment de fierté nationale, la mémoire est nettement divisée entre deux scénarios commémoratifs, au sein de deux groupes sociaux et linguistiques différents : l'Elite commémore depuis le 19ème siècle, en français, la geste des Jacobins noirs, où Toussaint Louverture et Dessalines sont des héros clés. Le peuple haïtien rejoue l'histoire de son héritage, en créole, avec les rites du vodou au travers de réseaux de mémoire forgés en temps d'esclavage, et où les marrons sont des pères fondateurs. Ces deux scénarios, qui commémorent le souvenir de 1804, sont en compétition et deviennent des réservoirs de pression et de contrôle de la masse par ceux qui font ces récits, à la tête de l'état comme à la tête des fraternités vodous. J'analyse ce syndrome mémoriel comme un syndrome post-colombien et je lis le déchaouage de la statue de Colomb comme un symbole riche de sens. Je me penche dans la dernière partie de ce chapitre sur la position complexe de l'intellectuel haïtien et son évolution depuis les années 80. Plus particulièrement, les années 90 ont vu naître des récits de mémoire, romans et nouvelles, qui questionnent les dysfonctionnements de la mémoire nationale. Je m'attache plus particulièrement au romans de Lyonel Trouillot et de Gary Victor qui utilisent le prisme thématique ou symbolique du zombi comme une trope performative où la nation haïtienne se condamne à reproduire une histoire idéalisée de son passé pour négocier un sentiment de honte, tabou et détourné.

Notes:

1. En 1913, l'homme politique espagnol Faustino Rodríguez San Pedro, alors président de l'union Ibéro-Américaine, établit la journée du 12 octobre comme date commémorative de la découverte du nouveau monde. Cette journée est depuis célébrée comme le « jour de la race » en Espagne et en Amérique Latine, marqueur de la fusion culturelle entre l'Espagne et ses anciennes colonies. En préparation du cinquième centenaire en 1992, l'Espagne se lança dans de grands projets commémoratifs tels que la *Regatta de Cádiz*, une course de bateaux suivant le chemin emprunté par Colomb, l'Expo'92, ainsi que la célébration du 12 octobre comme journée nationale de l'hispanité. A Paris, l'UNESCO mit en place une commission pour commémorer le cinquième centenaire et

faciliter la collaboration culturelle entre les anciens empires européens, motivés par une nostalgie coloniale, et les pays latino-américains qui étaient plus réservés et peinaient à représenter Colomb en héros historique.

2. Dans le Chapare, région centrale de la Bolivie, les paysans d'origine indigène survivent en cultivant et récoltant les feuilles de coca, et sont appelés *cocaleros*. Morales, lui-même d'origine Aymara, a donné son soutien aux syndicats de *cocaleros* après plusieurs tentatives de destruction des champs de coca par le gouvernement bolivien pour lutter contre le trafic de cocaïne.
3. En parallèle aux mouvements des indigènes en Amérique Latine, les Latinos aux Etats-Unis utilisèrent le *Columbus Day* pour protester contre la réduction de leurs droits de citoyens pendant le gouvernement Bush. La commémoration de la découverte devint le symbole des inégalités dont les américains d'origine non WASP continuaient d'être victimes alors même que leurs ancêtres, pour certains, étaient là bien avant Colomb. Les mouvements anti-commémoratifs s'étendirent aux minorités gays et lesbiennes, noires et latinos, devenant ainsi une plateforme pour réclamer des droits de citoyenneté plus égalitaires.
4. Le grand texte de Braudel, *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, fut traduit en espagnol en 1953 par Fondo de Cultura à Mexico et fut très populaire dans les cercles intellectuels cubains à l'époque ; il fut traduit en anglais par Harper and Row, New York, en 1972, et par Fontana Collins, London, en 1975, disséminant ainsi la pensée de Braudel dans le monde universitaire anglo-saxon. Brathwaite, Benítez-Rojo, et Glissant avaient connaissance de ce texte.
5. Rappelons les événements. L'île de Grenade fut une colonie anglaise qui devint autonome en 1967 et indépendante en 1974; en 1979, le gouvernement d'Eric Gairy est renversé par le People Revolution Government de Maurice Bishop. Après plusieurs années, le désaccord entre Maurice Bishop (dont la politique se caractérisait par un leadership charismatique) et Bernard Coard (leader du Parti Révolutionnaire Populaire) se creusa au point que ce dernier fit à un coup d'état contre le gouvernement en place et mit Maurice Bishop sous écrou. Au moment de sa libération de prison par le peuple, Bishop fut exécuté par des soldats du PRP, le 19 octobre 1983. Le 25 octobre, les Etats-Unis, alors sous la présidence de Reagan, envahirent l'île tandis que Cuba envoya des avions et des soldats en soutien au parti révolutionnaire. C'est seulement très récemment que le nom de Maurice Bishop a refait son apparition dans la mémoire collective avec la mise en place en 2006 d'une commission pour la vérité et la réconciliation. La fille de Maurice Bishop, Nadia Bishop, accorda publiquement le pardon aux assassins de son père lors d'un communiqué radiophonique en 2008 et l'aéroport fut renommé à son nom l'année suivante.
6. Les historiens culturels positivistes considèrent les cultures comme des organismes qu'ils personnifient sous forme de diverses métaphores : cycles et âges humains chez Spengler, cycles de régénérations chez Toynbee, *Kulturkreisen* chez Frobenius. Ortiz choisit quant à lui de représenter les cultures comme des organismes individuels et définit leurs transformations selon des phases d'évolution organique.
7. La nouvelle de Jorge Luis Borges, *Funès el Memorioso*, publiée dans *Ficciones* en 1944, met en scène le personnage de Funès, doté d'une mémoire si prodigieuse qu'elle en est pathologique. Cette hyperthymésie développe sa mémoire autobiographique au point qu'il ne peut avoir de vie normale.