

La conquête de l'Amérique : de l'Utopie à la gestion du bonheur

Guy Mercier

Volume 38, numéro 105, 1994

L'étalement urbain

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/022459ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/022459ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mercier, G. (1994). La conquête de l'Amérique : de l'Utopie à la gestion du bonheur. *Cahiers de géographie du Québec*, 38(105), 445–451.
<https://doi.org/10.7202/022459ar>

La conquête de l'Amérique : de l'Utopie à la gestion du bonheur

Guy Mercier

Département de géographie

Université Laval

Québec, G1K 7P4

*My Lord, I loved strawberry jam
And the dark sweetness of a woman's body,
Also well-chilled vodka, herring in olive oil,
Scents, of cinnamon, of cloves.
So what kind of prophet am I? Why should
the spirit
Have visited such a man? Many others
Were justly call, and trustworthy.
Who would have trusted me? For they saw
How I empty glasses, throw myself on food,
And glance greedily at the waitress's neck.
Flawed and aware of it. Desiring greatness,
Able to recognize greatness wherever it is,
And yet not quite, only in part, clairvoyant,
I knew what was left for smaller man like me :
A feast of brief hopes, a rally of the proud,
A tournament of hunchbacks, literature.*

Czeslaw Milosz, *A Confession*, 1985

Édité par Luc Bureau et Jean Ferrari sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger, *La Rencontre des imaginaires* réunit 21 textes d'abord présentés à Gênes en décembre 1991 lors d'un colloque organisé par le Centre de recherches sur l'imaginaire, de Paris. À la veille du cinquième centenaire de la première expédition outre-mer de Christophe Colomb, ce colloque « fut consacré à l'étude comparative et réciproque des imaginaires européens et américains » (p. 9). Une telle réflexion s'imposait, selon ses promoteurs, parce que « l'état de l'Occident ne saurait se lire seulement dans la marque des événements, dans les formes de culture matérielle, dans le spectre des idéologies et des institutions » (pp. 8-9). Pour comprendre l'Occident dans sa profonde unité, pour décoder ses mille facettes et en découvrir les fondements, il faut, soutiennent-ils, remonter à sa source et rendre intelligible l'imaginaire où se forge le sens des gestes, des objets et des paysages qui lui confèrent son identité. Ils déplorent que l'« on [ait] peut-être trop sous-estimé le fait que les peuples se définissent dans leur être et s'orientent dans l'histoire, en fonction aussi de leur capital symbolique, de leurs catégories de représentation imaginaire, de leurs mythes fondateurs » (p. 9). Conscients de cette lacune, l'objectif des éditeurs était « de reconstituer l'état des lieux de l'imaginaire occidental » (p. 9), afin d'en retracer l'origine et l'évolution. Plusieurs auteurs, en provenance d'horizons géographiques et disciplinaires variés, furent appelés à la tâche. D'Amérique et d'Europe, des philosophes et des anthropologues, des spécialistes

de la littérature ou de la politique, des historiens et des géographes, ont apporté leur contribution. Malgré cette diversité, l'ouvrage porte la marque d'une remarquable communauté d'esprit. Une tonalité générale harmonise l'ensemble des textes dont l'enchaînement compose un véritable argument.

Le livre se divise en trois parties. La première, intitulée « Repères », porte sur les « codes imaginaires » qui animaient l'Europe et l'Amérique quand leurs destins se sont croisés. La deuxième, qui porte le titre de « Rencontres », analyse la restructuration de l'imaginaire occidental au contact de l'Amérique. La troisième partie reprend le thème de la précédente mais insiste davantage sur des spécificités américaines de ce nouvel imaginaire. Au fil de la lecture, le choix et l'agencement des textes créent l'impression qu'une véritable thèse guide toute l'entreprise éditoriale. Paradoxalement, cette thèse, pourtant détectable, n'est jamais explicitement exposée par les responsables de la publication. Il n'eût fallu, par exemple, qu'une conclusion synthèse pour en préciser les tenants et les aboutissants. Faut-il déplorer cette absence ? Peut-être. Quoi qu'il en soit, le lecteur que je suis se sent, dans les circonstances, l'envie de reconstituer lui-même cette thèse. Et puisque les *Cahiers de géographie* m'autorisent à exercer cette liberté, je me permets donc d'esquisser ce qui pourrait être une conclusion à l'ouvrage commenté. J'avoue que mon intention, en saisissant cette opportunité, n'est pas simplement de résumer une démonstration mais d'y ajouter modestement ma contribution. J'assume la responsabilité de cette audace en espérant, tout au moins, qu'elle témoigne de mon admiration pour ce qui l'inspire.

* * *

En ouverture du livre, Paul Zumthor explique que, du XIII^e au XVI^e siècle, le « monstre » cède le pas au « sauvage » dans la conception imaginaire européenne des êtres qui peuplent les contrées lointaines et inconnues. Ainsi, la tétatologie s'éclipsa peu à peu pour faire place à une réflexion sur la diversité humaine. Réflexion qui bientôt, comme le signale Guy Lafrance, donnera naissance aux sciences humaines. Au cœur de cette rencontre entre Europe et Amérique, il y aurait donc, comme le soulignent Mario Carelli et Jorge Martinez-Conterras, cette question qui bouleversera l'Occident : est-ce que ces êtres d'Amérique aux apparences humaines sont eux aussi de véritables humains ? et si oui, pourquoi sommes-nous différents d'eux ? Est-ce parce qu'ils sont bons ou mauvais, meilleurs ou pires que nous ? Plus encore, la découverte de l'Américain dynamise, chez l'Occidental, une troublante réflexion sur lui-même. Il se demande : qui suis-je ? que va-t-il m'advenir ? que veux-je devenir et comment achever ce dessein ?

Lors des premiers contacts, la réponse du nouvel arrivant ne peut évidemment pas échapper au poids de la réalité. À cet instant inaugural, imaginaires et histoires s'entrechoquent. Le face à face de l'Européen et de l'Amérindien force l'un et l'autre à être là ensemble. Ils vivent alors, pour reprendre l'heureuse expression de Bernard Terramorsi, la « violence élémentaire de l'état des choses » (p. 232). Car il n'y a pas d'échappatoire sinon le retour en arrière ou la destruction de l'autre. En attendant, la seule solution, malgré la fascination, l'incertitude et la peur, est d'admettre que celui qui est différent de nous a une

existence avec laquelle il faut bien composer. Ce pragmatisme imposé confère aux premiers contacts une authentique dimension politique. Tous les deux, l'Européen et l'Amérindien, occupent *de facto* une place spécifique sur l'échiquier du Nouveau Monde. Traqués par la force des choses, il leur est impossible de dénier l'évidence et de prétendre que la position de l'autre est sans effets et sans valeur. À cet égard, Myra Jehlen et Phyllis Rogers montrent clairement que Colomb, Cortés et Cartier, parmi les plus illustres, furent conduits, en raison de cette contrainte politique, à négocier avec les Amérindiens et à nouer des alliances avec eux. Les conquérants durent jouer cette partie politique, au risque, parfois, d'en être les perdants. Cette *realpolitik*, cependant, reste fragile. Elle n'est qu'un pis-aller qui cache difficilement ses véritables intentions. En effet, l'Utopie, qui fourbit ses armes dans les cales de l'imaginaire européen depuis quelques siècles déjà, revendiquera bientôt ses droits. Arrive ainsi le temps où l'Amérique sera investie, comme le signale notamment Paul Claval, de la mission d'achever enfin la rénovation morale et politique de l'Occident.

D'abord obstacle sur la route océane des Européens vers l'Orient convoité, l'Amérique, aussitôt abordée, devint, note Itala Vivan, une terre d'espérances pour un Occident pressé de se convertir à la modernité. Depuis quelques siècles, les repères qui traditionnellement guidaient l'Européen dans son rapport au monde s'effaçaient peu à peu en même temps que d'autres prenaient forme. Arborant de nouvelles couleurs, l'imaginaire occidental abandonnait une mythologie au profit d'une autre. Mais la nouvelle mythologie ne surgit pas brutalement dans le cours de l'histoire. Elle se constitue progressivement, procédant souvent, comme le fait bien sentir Luis Villoro, par travestissement de l'ancienne. Aussi, au temps de la conquête de l'Amérique, la mythologie moderne reste encore, dans une large mesure, implicite, bien que se distinguent d'ores et déjà des échappées narratives qui en ébauchent l'expression artistique et doctrinale. Parmi celles-ci, il faut tout particulièrement évoquer l'œuvre de Montaigne qui, selon Mario Carelli et Myra Jehlen, fut le premier à laïciser le problème de l'altérité américaine et à ébaucher l'énonciation du mythe du « bon sauvage », que Rousseau, plus tard, consacra.

Il semble que l'imaginaire occidental, au cours de cette période cruciale, est en train de forger un récit mythologique qui conteste à l'Homme toute origine surnaturelle et qui lui prédit un salut exclusivement terrestre. En effet, l'Occident ne s'est-il pas mis à croire, sans toujours se l'avouer, que l'Homme reste étranger à la volonté transcendante d'un Dieu créateur. La condition humaine ne relevant aucunement d'un plan divin, elle n'aurait de sens et de réalité que dans la stricte immanence de notre propre vie. Aussi, l'Homme, pour être authentiquement lui-même, n'a pas à respecter la parole de Dieu. Il lui suffit de connaître les lois qui règlent le monde ici-bas et de s'y conformer. Selon cette perspective, l'Homme n'a plus à franchir le seuil de la mort pour atteindre le salut. Un salut terrestre — Itala Vivan parle d'une « sainteté laïque » (p. 161) — est maintenant promis, annonçant que l'être humain peut s'extirper ici-bas de la misère physique et morale. Cette quête — l'Utopie — dérive sûrement de la téléologie chrétienne puisqu'elle lui emprunte son idéal de plénitude humaine. Toutefois, elle se différencie du mythe chrétien en radicalisant l'expérience morale. Dans la doctrine chrétienne, les

humains laissent à Dieu le jugement dernier de leur conduite ; l'ultime connaissance du bien demeure pour l'Homme un mystère. C'est pourquoi, un homme, même vertueux, doit vivre dans la crainte de Dieu. L'Utopie, de son côté, abolit la dernière frontière entre les humains et la connaissance parfaite du bien. L'être humain aurait accès à cette connaissance grâce au pouvoir de l'intelligence. L'Occident, écrit Myra Jehlen, « a troqué l'innocence contre le savoir » (p. 119). Muni d'une raison présumée sans limite et en progrès continu, l'Homme peut dès lors prétendre pouvoir savoir ce qu'il est vraiment et ce qu'il lui faut pour se réaliser pleinement.

Investie d'une telle autorité, l'Utopie recompose la narrativité de l'expérience morale. Dans la théologie chrétienne, Dieu est le siège du bien et l'Homme, celui du mal. L'Homme ne peut parvenir à la bonté que par l'intermédiaire de Dieu. Dans la version utopiste, l'Homme est à la fois le siège du bien et du mal. La frontière entre les deux étant tracée par l'efficacité ou non de la raison humaine. Il en résulte, sur le plan discursif, un renforcement des figures dualistes anthropomorphes qui expriment l'opposition, au sein même de l'humanité, du bien et du mal. De plus, puisque rien ne peut échapper à notre clairvoyance, aucun frein n'empêche de concevoir le bien et le mal comme des entités absolues et séparées. Ainsi, l'imaginaire occidental recourt-il fréquemment à l'identification emblématique de catégories humaines pour représenter les qualités morales. Le mythe du « bon sauvage », par exemple, offrira, comme le souligne Guy LaFrance à propos du rousseauisme, un contenu sémantique et une forme narrative au désir humain de croire que le bien sans mélange existe vraiment sur terre. Il en découle forcément, précise Claude-Gilbert Dubois, que le même « sauvage » peut tout aussi bien incarner le mal absolu, comme dans le cas du récit de captivité de la puritaine Mary Rowlandson (1682) commenté par Caroll Smith-Rosenberg et Emory Elliot.

L'Utopie se distingue aussi du mythe chrétien en renversant le sens donné aux bienfaits terrestres. Le chrétien risque son salut en s'abandonnant à la jouissance de ces bienfaits. Certes, il ne lui est pas interdit de satisfaire ses besoins, en autant qu'il ne fasse pas de cette pratique une fin en soi. Appelé à la pureté spirituelle, il doit combattre l'avidité qui ne peut que le détourner de sa voie et le perdre. Les plus dignes iront même jusqu'à l'ascèse dans l'espoir d'être davantage à l'écoute de la volonté de Dieu. Dans l'esprit utopiste, la privation, par contre, n'a pas la même valeur. Alors que le christianisme y voit une libération, l'Utopie la dénonce comme un obstacle à l'expression de l'être humain authentique. Tant que l'Homme vivra dans l'impossibilité de satisfaire entièrement ses besoins, sa vie demeure imparfaite, en attente d'une libération qui abolira la privation aliénante. Or cette libération exige avant tout que soient abolies les contraintes politiques qui empêchent l'individu de profiter, conformément à ses attentes, des biens et des ressources disponibles. Sinon, l'accomplissement de son être est brimé.

L'Occident, pétri d'Utopie, souhaite, en touchant les rivages du continent « sauvage », l'avènement du seul et légitime pouvoir : celui que l'individu exerce sur lui-même. Cet idéal politique, il ne faut pas s'y tromper, surdétermine, comme le rapportent Ronald Creagh et Jean Morisset, les pratiques impérialistes. Car si les

pays maîtres de l'Europe se disputent les territoires de l'Amérique, c'est que celle-ci s'est érigée en symbole dont la toute-puissance pousse des racines dans cette envie utopiste qui sourd dans l'imaginaire européen. Elle s'impose comme lieu d'élection où sera enfin consacrée la souveraineté exclusive et totale de l'individu sur lui-même. À l'écoute de l'Utopie, l'impérialisme européen en Amérique, paradoxalement, est animé au premier chef par la critique de l'architecture politique de la société européenne. Plus encore, le visiteur européen, au nom de cette contestation, cherche à plonger dans le noir la mise en scène sociale où les êtres humains, en raison des liens politiques qui les réunissaient, étaient privés de la jouissance immédiate et sans frein de la Nature. La consigne était, au nom de l'idéal utopiste, de libérer l'individu du politique afin qu'il puisse profiter sans entraves de ce qu'offre le monde qui l'entoure.

À l'époque de l'abordage américain, l'Occident professe donc deux credos ; son espoir balance entre la séduisante promesse de l'Utopie et celle du royaume de Dieu, qui perd ses attraits. Même la pensée chrétienne vacille. L'Église catholique, tiraillée entre deux révélations, donne l'impression de ménager l'une et l'autre. Ainsi, par exemple, elle bénit les ordres mendiants qui proscrirent l'accumulation des biens en même temps qu'elle cautionne le capitalisme des usuriers bien intentionnés en leur promettant non plus l'enfer mais le purgatoire. En Europe, La Cité de Dieu livre une bataille qui semble perdue d'avance contre la Cité de l'Homme. Mais l'Utopie a beau pénétrer de plus en plus les esprits, elle ronge malgré tout son frein dans une société qui se méfie encore de la liberté individuelle. Dans ce contexte, la « découverte » de l'Amérique apparaît, nous indiquent Jean Ferrari et Ronald Creagh, comme le prodrome au couronnement de l'Utopie. Car enfin l'œuvre utopiste peut espérer s'établir durablement sur un continent vierge des « erreurs » de la vieille Europe.

Par-delà les compromis des premiers contacts, l'Utopie tente d'imposer en Amérique son intégrisme moral. En son nom, les sujets sont exposés à la violence d'un manichéisme qui leur nie toute responsabilité et toute volonté personnelles. Dans l'ordre utopiste, les individus, quelles que soient leurs vertus, n'ont en effet d'autre valeur que celle dictée par la catégorie mythique à laquelle ils sont rattachés. Si le « sauvage » est proclamé bon, l'imaginaire utopiste commande son admiration béate en même temps qu'il anime une haine occidentale de soi aussi virulente que naïve. Si, par contre, l'Indigène américain est érigé en figure du mal, le mythe prévoit qu'il soit détesté par des conquérants investis de la juste cause. Bien qu'il conduise à des actions opposées, ce procédé mythique repose, dans un cas comme dans l'autre, sur la même négation de l'existence politique des Indigènes. En effet, que l'Occident déclare le « sauvage » bon ou mauvais, il ne cesse pas pour autant de lui nier le droit d'exercer sa propre liberté. Car dans l'imaginaire utopiste, l'Indigène, qu'il soit bon ou mauvais, ne peut jamais être crédité ni de la faute ni du mérite. Quoi qu'il fasse ou dise, il n'est, aux yeux de l'Utopie, que l'émanation du bien en soi ou du mal en soi ; ou bien son innocence fait de lui la simple expression de la Nature bienheureuse ; ou bien son défaut de civilisation le réduit à n'être qu'un instrument servile des forces du mal. Autrement dit, que l'on célèbre sa bonté ou que l'on dénonce sa méchanceté, l'Indigène ainsi représenté est toujours victime, comme l'explique Emory Elliot, d'un récit

mythique qui le condamne à n'être qu'une figure de style dans la narration de l'eschatologie utopiste. Ce faisant, l'Utopie prive l'Indigène du droit fondamentalement humain d'être responsable de ses propres actions, bonnes ou mauvaises. Expulsé de la sorte du champ de la responsabilité morale, l'Indigène perd le statut de vis-à-vis politique. Puisque l'on considère qu'il n'agit pas par lui-même, qu'il n'est pas le véritable auteur de son malheur et de son bonheur, il apparaît impensable d'accepter qu'il soit un partenaire du contrat et du dialogue politiques. Ainsi rejeté hors de l'arène des relations humaines, l'Indigène est confiné, rappellent Myra Jehlen et Phyllis Rogers, dans le monde des choses où bientôt il sera utilisé, dans une économie impériale en plein développement, comme une marchandise.

Malgré son audace et son ambition, l'Utopie n'atteindra pas l'achèvement de son œuvre : l'Amérique ne remplira pas sa promesse jusqu'au bout. Certes, l'Utopie a marqué le continent américain d'une empreinte profonde. Tenue en respect par « la violence élémentaire de l'état des choses », elle a néanmoins dû consentir un mariage de raison avec la réalité. Il ne lui suffisait pas de rêver de l'individu libre et satisfait pour que son règne ici-bas advienne. Il lui fallut admettre qu'il est illusoire de croire qu'un sujet humain puisse échapper à la contrainte politique et à la privation.

De toute façon, sans cette limitation, aucun individu n'aurait la chance d'accéder au statut d'être humain, étant donné que la condition première de l'existence d'un sujet humain réside dans l'interdit général qui pèse sur tous ses semblables par l'intermédiaire de l'État, au sens large. Cet interdit fait de l'existence de chaque sujet une objectivité sociale en ce sens qu'une fois politiquement érigée, nulle subjectivité ne peut être abolie. À moins que l'État qui garantit l'objectivation du sujet soit lui-même détruit. Mais dans ce cas, c'est l'existence même des sujets qui est mise en cause. Cette précision fait comprendre que le désir utopiste de débarrasser le sujet humain de la contrainte politique est bel et bien illusoire. Car s'il lui arrivait d'éliminer réellement cette contrainte, le sujet, au lieu d'acquérir la liberté, perdrait toute possibilité de l'atteindre. Puisque l'État reste incontournable, l'Utopie doit donc, pour perpétuer son message, s'allier avec lui. C'est dans cette seule mesure qu'elle peut espérer avoir une influence durable.

Voilà pourquoi l'Utopie s'incarne en Amérique en devenant, au sens fort du terme, une raison d'État. En effet, l'Utopie a pu prendre racine en Amérique parce que des États — dans toutes leurs composantes — ont contribué à créer et à rendre crédible un contenu sémantique et narratif pouvant donner un sens à l'idée de salut sur terre. Plus encore, il a fallu que le pouvoir politique offre aux sujets la possibilité d'espérer ce salut. Sans ces conditions politiques, il eut été difficile, nous semble-t-il, qu'ait pu s'opérer en Amérique ce que Gilbert Durand appelle l'inculturation. L'inculturation désigne, en l'occurrence, la constitution de cultures proprement américaines. Ainsi, des cultures spécifiques — telle la culture brésilienne analysée par Maria-Isaura Pereira de Queiroz — ont-elles pu charger leur imaginaire d'associations métaphoriques permettant d'élever certains biens terrestres au rang de symbole du salut. À cet égard, Gilbert Durand illustre comment l'idéal utopiste a pris corps au Brésil à travers la conquête et la possession

d'un vaste territoire qui, dans l'univers symbolique, se profile sous la forme d'une femme avenante et accueillante. Dans le même ordre d'idées, Bernard Terramorsi, dans la foulée de Viola Sachs, démontre, grâce à une très fine analyse littéraire, comment l'entreprise utopiste repose, aux États-Unis, sur la puissance symbolique et institutionnelle du dollar. En devenant le médiateur par excellence entre le sujet et le monde extérieur, le dollar témoigne de la légitimité politique et culturelle de l'accession à la richesse, en même temps qu'il rend crédible la promesse de la rédemption utopiste.

En conquérant l'Amérique, l'Europe a donc doté l'Occident d'un véritable modèle de gestion du bonheur ici-bas. Le modèle a pris des formes aussi variées que les cultures américaines sont multiples (dans l'ouvrage, Roberto Motta, par exemple, en présente la version brésilienne). L'Europe elle-même l'a rapatrié. Évidemment, ce modèle n'a pas connu partout et en tout lieu le même succès. Le désir d'Amérique, comme tout désir, est incommensurable et sa réalisation génère toujours de la frustration, comme si le monde était trop petit pour les passions humaines. Il n'en demeure pas moins que là où il fait défaut, le modèle suscite toujours des envies d'autant plus vives que le spectacle de la réussite des autres excite la convoitise. Évidemment, on pourrait dire, à l'instar de Luc Bureau, que le spectacle que nous donne une Amérique prodigue de bienfaits terrestres manque de charme ou d'élévation, que notre salut, finalement, vaut mieux que cela. La critique risque cependant d'être injuste, car elle peut nous mettre dans l'insupportable position de celui qui se plaint d'avoir enfin ce qu'il a tant désiré.