La description des sociétés Amérindiennes et l'interrogation sur les structures de pouvoir dans les lettres de voyage d'Amerigo Vespucci au début du XVI^e siècle

Céline Cifoni-Roque

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/essais/10882>

DOI : 10.4000/essais.10882

ISSN : 2276-0970

Éditeur

École doctorale Montaigne Humanités

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2012

Pagination : 46-63

ISSN : 2417-4211

Référence électronique

Céline Cifoni-Roque, « La description des sociétés Amérindiennes et l'interrogation sur les structures de pouvoir dans les lettres de voyage d'Amerigo Vespucci au début du XVI^e siècle », *Essais* [En ligne], 1 | 2012, mis en ligne le 31 janvier 2022, consulté le 02 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/essais/10882> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.10882>

Céline Cifoni-Roque, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3,
EA 3656 AMERIBER, celine.roque@gmail.com

Résumé

Voyageur florentin contemporain de Colomb, Amerigo Vespucci présente dans ses lettres de voyage un regard original sur la société Amérindienne des côtes du Brésil actuel. Son interrogation sur la présence ou l'absence de structures de pouvoir qui régiraient les populations cannibales, dont il décrit le mode de vie, amène ses lecteurs à remettre en question leur point de vue ethnocentriste sur la différence culturelle.

Mots-clés

Italien, Amérique, découverte, Brésil, pouvoir

Abstract

In his letters, Amerigo Vespucci, Columbus' contemporary Florentine traveller, sets out an unusual point of view of the Amerindian society on what is now the Brazilian coast. His questioning of the power structures that might govern the cannibal peoples whose way of life he describes leads his readers to question their ethnocentric point of view concerning cultural differences.

Keywords

Italian, America, discovery, Brazil, power

La description des sociétés Amérindiennes et l'interrogation sur les structures de pouvoir dans les lettres de voyage d'Amerigo Vespucci au début du XVI^e siècle

Après le contournement de l'Afrique puis la découverte de l'Amérique, les Européens de la fin du xv^e et du début du xvi^e siècle sont confrontés, par le biais de relations écrites des voyageurs, à des mondes et à des sociétés humaines inconnues. Les lettres d'Amerigo Vespucci¹, voyageur florentin aux services des souverains espagnols et portugais, décrivent les us et coutumes des peuples Amérindiens installés sur les côtes septentrionales de l'Amérique du Sud. Écrites au tout début du xvi^e siècle, elles présentent le regard d'un Européen, et plus précisément d'un marchand florentin issu de l'élite politique et intellectuelle d'une ville qui fut le berceau de la Renaissance et de l'Humanisme. À ses destinataires également florentins avides de nouvelles des voyages transatlantiques et des curiosités des Indes Occidentales, Vespucci dépeint un nouveau monde habité par des peuples inconnus et sauvages dont on peine à retrouver la trace dans les Évangiles ou les légendes médiévales portant sur les Antipodes et sur d'autres créatures merveilleuses des confins de l'Œkoumène.

Le corpus des lettres de Vespucci² comprend deux sous-corpus, qui intéressent deux sphères de lecteurs. Le premier est constitué de trois lettres, respectivement des années 1500, 1501 et 1502 auxquelles il faut ajouter le fragment d'une quatrième, le *Fragment Ridolfi*, lettres qui n'ont eu à Florence qu'une diffusion manuscrite. Le deuxième sous corpus est représenté par deux

1. Né en 1454 à Florence et mort en 1512 à Séville, Vespucci arrive en Espagne en 1491-1492. Il travaille avec Gianotto Berardi, banquier et marchand florentin pour le compte des Médicis qui affrétait les caravelles de Christophe Colomb, jusqu'en 1495. Selon la *Lettre à Soderini*, Vespucci aurait ensuite accompli quatre voyages aux services de l'Espagne (1497-1498 et 1499-1500) et du Portugal (1501-1502 et 1503-1504). En 1508 il est nommé *piloto mayor* de la *Casa de Contratación*. I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta colombiana, Vol. 21, Amerigo Vespucci*, Rome, Ist. Poligrafico dello Stato, 1997.

2. Les lettres de Vespucci sont publiées dans des monographies suivantes : pour la publication italienne voir I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op.cit ; pour la publication française J.-P. Duviols, *Le Nouveau Monde : les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Paris, Chandeigne, 2005. Les auteurs publient également des biographies de Vespucci assorties d'un appareil critique, particulièrement documenté dans le cas de la monographie italienne de Ilaria Luzzana Caraci.

textes épistolaires, le *Mundus Novus* et la *Lettre à Soderini* qui ont connu, surtout dans la première moitié du xvi^e siècle, plusieurs éditions imprimées en diverses langues européennes au cours desquelles les textes ont subi quelques modifications³.

Dans toutes ses lettres, Vespucci offre des jugements parfois contradictoires sur les sociétés indiennes rencontrées aux cours de ses voyages, tantôt décrites comme anomiques et sauvages, tantôt évoquées à travers les prismes de l'Âge d'Or et du Paradis Terrestre anticipant la représentation du Bon sauvage américain. La coexistence de cadres interprétatifs si différents à l'intérieur d'un même regard révèle la présence d'une interrogation profonde sur les structures de pouvoir régissant ou non la société inconnue à laquelle Vespucci s'est trouvé confronté ainsi que la volonté de partager de tels questionnements avec ses destinataires.

L'absence de structure de pouvoir

La comparaison entre la reconstruction des itinéraires des voyages de Vespucci et les cartes, établies par Albert Métraux au début du xx^e siècle⁴, sur le peuplement de l'Amérique du Sud au xvi^e siècle, indique que Vespucci a rencontré à plusieurs reprises des tribus indiennes appartenant entre autres aux civilisations des Tupi-Guarani, installés sur les côtes de l'actuel Brésil, des Arawak qui peuplaient les côtes au nord-est de l'Amérique du Sud et des Caribes établis sur une partie du continent et dans les îles Caraïbes découvertes par Colomb.

Les premières descriptions qu'offrent les lettres de Vespucci de l'humanité indienne situent celle-ci dans une altérité radicale par rapport aux sociétés européennes. L'organisation politique des groupes sociaux est alors un élément

3. De nombreuses études ont été consacrées aux lettres de Vespucci. En voici une bibliographie sélective : A. von Humboldt, *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles*, Paris, Gide, 1836-1839, vol. 4 et 5 ; A. Magnaghi, *Amerigo Vespucci. Studio critico, con speciale riguardo ad una nuova valutazione delle fonti, accompagnato dai documenti del Codice Vaglianti (Riccardiano 1910)*, Rome, Fratelli Treves, 1926 ; R. Ridolfi, « Una lettera inedita di Amerigo Vespucci sopra il suo terzo viaggio », in *Archivio Storico Italiano*, XCV (1937) p. 3-20 ; G. Caraci, *Problemi vespucciani*, Milan, Bulzoni, 1987 ; I. Luzzana Caraci, « Alle origini della geografia d'America. Le prime edizioni del *Mundus Novus* », in *Riv. Geogr. Ital.*, 102 (1995), p. 559-583 ; L. Formisano, *Amerigo Vespucci. Lettere di viaggio*, Milan, Mondadori, 1985 ; Luciano Formisano, « Le lettere di Amerigo Vespucci nella storia della letteratura », in *Mundus Novus. Amerigo Vespucci e i metodi della ricerca storico-geografica. Atti del convegno di Studi Roma-Firenze 27-30 novembre 2002*, a cura di Annalisa D'Ascenzo, Rome, Società Geografica Italiana, 2004.

4. A. Métraux, *Les Indiens de l'Amérique du Sud. Premiers pas en Amazonie*, Paris, A-M Métailié, 1982 [1946 sous le titre *Les peaux rouges de l'Amérique du Sud*] ; pour une étude plus récente traitant des Tupi et en particulier du cannibalisme, voir I. Combès, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

clé de cette représentation car Vespucci les évoque en soulignant les éléments dont ils sont dépourvus par rapport, implicitement, à la société de ses lecteurs.

En effet, à plusieurs reprises, Vespucci affirme que les Indiens qu'il a rencontrés n'ont ni roi, ni empereur. Il l'exprime ainsi au cours de la *Lettre de 1502* qui fait le récit d'un voyage effectué sous les ordres du Portugal, auquel le traité de Tordesillas de 1494 avait assigné, sans le savoir, le Brésil : « *non hanno re, né ubidiscono a nessuno : ognuno è signore di sé.* »⁵

Nous retrouvons presque la même phrase en latin dans le *Mundus Novus* : « *Vivunt simul sine rege, sine imperio, et unusquisque sibi ipsi dominus est.* »⁶ Dans ces deux phrases, nous pouvons remarquer que loin de s'arrêter, dans une perspective uniquement ethnocentriste, sur l'absence d'une autorité institutionnalisée, dans la seconde partie de la phrase, l'auteur donne une explication qui définit une conception différente du pouvoir dans la société indienne qui apparaît alors comme un attribut individuel mettant les Indiens sur un même pied d'égalité : si l'individu n'exerce de pouvoir que sur lui-même, il n'existe donc pas de hiérarchie sociale.

Dans la *Lettre à Soderini*, la même idée de l'absence d'autorité et de hiérarchie politique à l'intérieur de la société indienne va jusqu'à être définie comme la liberté : « *Questi non tengono né re né signore, né ubidiscono ad alcuno, ché vivono in lor propria libertà.* »⁷ Implicitement, l'autorité politique est ici conçue comme une contrainte.

À l'absence d'autorité institutionnalisée s'ajoute l'absence de lois, qu'elles soient civiles ou religieuses puisque Vespucci précise souvent dans une même phrase que les Indiens n'ont ni loi ni religion. Par exemple dans la *Lettre de 1502* il indique que les Indiens « *Non tengono né legge né fede nessuna.* »⁸ Dans le *Mundus Novus*, l'absence de loi et de religion, du moins de forme extérieure de religiosité, est également affirmée : « *Preterea, nullum habent templum, et nullam tenent legem, necque sunt ydolatre.* »⁹ Cette phrase explique davantage la définition théorique de la *Lettre de 1502* en notant l'absence d'un lieu qui serait celui de l'exercice d'un culte ainsi qu'en excluant la présence d'une religion

5. Les numéros de pages indiqués se réfèrent à l'édition italienne de I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op. cit., p. 291 : Ils n'ont pas de roi, ni n'obéissent à personne : chacun est son propre maître.

6. p. 310 : Ils vivent de même sans roi, sans empereur, et chacun est son propre maître.

7. p. 329-330 : Ceux-là n'ont ni roi ni seigneur, ni n'obéissent à personne, car ils vivent selon leur propre liberté.

8. p. 291 : Ils n'ont ni loi ni foi aucune. Autre sens possible du mot italien « *fede* » : parole donnée ou loyauté comme dans le chapitre XVIII du *Prince* de Machiavel, auteur florentin contemporain de Vespucci.

9. p. 310 : En outre, ils n'ont aucun temple et n'ont aucune loi, et ne sont pas même idolâtres.

polythéiste. Dans la *Lettre à Soderini*, après l'affirmation de l'absence de loi, l'auteur développe davantage la définition religieuse, excluant explicitement les religions monothéistes et polythéistes : « *In queste gente non conoscemmo che tenessino legge alcuna, né si posson dire mori né giudei, e piggior che gentili; perché non vedemmo che facessino sacrificio alcuno, nec etiam non tenevono casa di orazione alcuna.* »¹⁰

L'absence de lois civiles et religieuses pourrait caractériser négativement la société indienne comme une société de désordre et de licence, non régulée par le frein des lois, si glorifiées par les humanistes florentins de la première moitié du quinzième siècle, lecteurs de l'œuvre politique d'Aristote et Platon¹¹. Les remarques sur la justice ne permettent pas une telle interprétation.

En effet, dans la *Lettre de 1502*, Vespucci présente la justice comme un élément inutile à la société indienne : « *Non amministrano giustizia, la quale non è loro necesario, perch'e' non regna in loro codizia.* »¹² L'inutilité de la justice semble corrélative à la bonne nature des Indiens. Cette remarque pourrait faire écho aux premières descriptions de Colomb qui, dans la *Lettre à Santangel* de 1493, décrit la nature simple et généreuse des Indiens : « *Ils sont à un tel point dépourvus d'artifice et si généreux de ce qu'ils possèdent que nul ne le croirait à moins de l'avoir vu.* »¹³

L'absence de justice est reprise et davantage illustrée dans la *Lettre à Soderini* : « *Non usono iustizia né castigano el malfattore, né el padre né la madre non castigano e figliuoli, e per maraviglia o non mai vedemmo far questione infra loro.* »¹⁴ Ainsi, dans les deux citations, Vespucci semble déduire la bonne nature des Indiens de l'absence d'une institution visible qui rende la justice, ce qui contribuerait à la représentation d'une société idéale dans laquelle les individus ne sont pas tourmentés par la cupidité.

10. p. 333 : Nous avons constaté que ces peuples n'avaient aucune loi, on ne peut les appeler ni maures, ni juifs, et ils sont pires que les païens car nous ne les avons vus faire aucun sacrifice et n'ont pas non plus de lieu de culte.

11. E. Garin, *L'humanisme italien. Philosophie et vie civile à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 2005 [Bâle 1947 : *Der italienische Humanismo*]. Voir en particulier, en ce qui concerne les réflexions sur le rôle des lois dans les sociétés humaines les pages 53-56 ; E. Garin, *La filosofia. Vol 1 : dal Medio Evo all'Umanesimo*, Milan, F. Vallardi, 1947.

12. p. 291 : Ils n'administrent pas la justice, laquelle ne leur est pas nécessaire, parce que parmi eux la cupidité ne règne pas.

13. Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique. I. Journal de bord et autres récits 1492-1493*, Paris, La Découverte et Syros, 2002, p. 308. Pour une analyse approfondie du regard que Colomb porta sur le Nouveau Monde et sur ses habitants, consulter Denis Crouzet, *Christophe Colomb. Héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot et Rivages, 2006.

14. p. 330 : Ils n'exercent pas la justice, ni ne punissent le malfaiteur, ni le père ni la mère ne punissent les enfants, et rarement ou même jamais nous ne vîmes une dispute entre eux.

Enfin, Vespucci note l'absence d'un territoire sur lequel s'exercerait l'autorité d'un roi ou d'un empereur. Cette information permet de préciser la notion de pouvoir à travers laquelle Vespucci compare la société Tupi à la société dont il provient. Il indique en effet dans la *Lettre de 1502* : « *Non tengono termini di regni o di provincia.* »¹⁵ L'auteur semble signifier ainsi qu'il n'existe pas d'état, dans le sens européen d'une autorité présente géographiquement à travers des institutions chargées de faire respecter ses lois. Cela nous renvoie à une des motivations des voyages de Colomb, trouver des traces de la présence ou de l'autorité du Grand Khan, dont Marco Polo avait décrit l'empire à travers ses provinces et ses villes ainsi que ses institutions qui les gouvernaient. Confrontés aux sociétés amérindiennes, les premiers voyageurs tels que Colomb et Vespucci, ainsi que d'autres plus anonymes dont Pierre Martyr d'Anghiera¹⁶ recueillit les témoignages, peinent à retrouver les institutions et l'organisation d'un empire très policé décrit par le marchand vénitien.

Ainsi, Vespucci semble fournir à ses lecteurs le portrait d'une société que n'organisent pas des structures européennes de pouvoir et des lois. Il est cependant difficile de donner une interprétation unique de son regard oscillant entre la vision négative d'une société non civilisée car dépourvue d'institution et de connaissance des lois et la représentation d'une humanité idéale non rongée par cupidité et se contentant de suivre, selon l'idéal romain et antique, les rythmes de la nature. Par exemple dans la *Lettre de 1502*, après avoir indiqué l'absence de loi et de foi, il ajoute ceci : « *Vivono secondo natura, non conoscono immortalità d'anima.* »¹⁷ Ici, « *secondo natura* » peut être compris dans un sens éthique, comme l'unique élément qui guide la vie des Indiens, réglée sans autre rythme ou lois que ceux et celles de la nature. Mais la deuxième partie de la phrase, exprimée au négatif, dans laquelle la notion d'immortalité de l'âme est considérée comme une connaissance dont les Indiens seraient dépourvus, assimile les Indiens rencontrés à des épicuriens. Ce rapprochement est explicité au cours d'autres lettres telles que le *Mundus Novus* : « *Vivunt*

15. p. 291 : Ils n'ont pas division en royaumes ou en provinces.

16. Pierre Martyr d'Anghiera, *De orbe novo decades. I. Oceana decas*, Paris, Les Belles Lettres, 2003. AA. VV, *Pietro Martire d'Anghiera nella storia della cultura. Secondo convegno internazionale di studi Americanisti. Gênes-Arona 16-19 ottobre 1978*, Genova, Associazione internazionale di Studi Americanistici, 1980. Pour une vision comparative des trois auteurs, consulter le volume suivant dans lequel sont publiées leurs lettres plus célèbres : T. Todorov, *Le Nouveau Monde : récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Signalons toutefois la prise de position très virulente contre Vespucci de la part de Todorov qui ne reproduit que des versions des lettres imprimées du Florentin et formule sur cette seule base des jugements hâtifs sur le caractère malhonnête de Vespucci, reprenant à son compte un lieu commun alimenté depuis plusieurs siècles.

17. p. 291 : Ils vivent selon la nature, ils ne connaissent pas l'immortalité de l'âme.

secundum naturam et epycuri potius dici possunt quam stoici. »¹⁸ À l'époque de Vespucci, à côté d'une réception positive de la philosophie épicurienne, diffusée principalement par le poème de Lucrèce, tout un courant d'origine ecclésiastique condamnait durement la philosophie du maître du Jardin¹⁹. Dans un contexte populaire, l'épicurisme signifiait un mode de vie débauché et licencieux puisque les épicuriens, ne croyant pas en l'immortalité de l'âme n'étaient pas freinés par la crainte d'une justice divine auxquels ils devraient rendre des comptes. En revanche, dans la *Lettre à Soderini*, un mode de vie selon la nature est développé positivement, assumant le sens d'une vie frugale en opposition à la recherche d'accumulation des richesses qui définirait en contre-jour la société européenne, du moins dans le passage suivant :

*Non usano commercio alcuno, né comperano, né vendono : in conclusione, vivono e si contentano con quello che dà loro natura. Le ricchezze che in questa nostra Europa e in altre parti usiamo, come oro, gioie, perle e altre divizie, non le tengono in cosa nessuna, e ancora che nelle loro terre l'abbino, non travagliano per averle, né le stimano.*²⁰

L'allusion au désintérêt des Indiens concernant les richesses que les Européens accumulent renforce le portrait de leur caractère naturellement bon et sage. Une autre clé de lecture relative à la représentation d'une humanité heureuse vivant au rythme de la nature et sans la contrainte des lois pourrait être l'Âge d'or, référence davantage utilisée par Pierre Martyr d'Anghiera.

Le cadre théorique que présente Vespucci de la société Tupi, mettant au centre l'absence de structures de pouvoir découle bien sûr d'un premier regard ethnocentriste : il n'y a pas d'état, de pouvoir selon la notion européenne de loi et de pouvoir. Cependant, la constatation d'une violence chronique sous la forme de guerres incessantes guide alors son regard vers une interprétation plus nuancée qui remettra en cause la notion d'absence.

18. p. 310 : Ils vivent selon la nature et on peut les dire davantage épicuriens que stoïciens.

19. Sur la réception de la philosophie épicurienne à la Renaissance : U.S. Gambino, *Savoir de la nature et poésie des choses : Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris, H. Champion, 2004 ; A. Brown, « Lucretius and the epicureans in the social context of Renaissance Florence », *Tatti Studies*, 9 (2001), p. 11-62 ; A. Brown, *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Londres, Harvard University Press, 2010.

20. p. 334 : Ils n'usent d'aucun commerce, ni n'achètent ni ne vendent : en conclusion, ils vivent et se contentent de ce que la nature leur donne. Les richesses que dans notre Europe et dans d'autres endroits nous avons, comme l'or, les pierres précieuses, les perles et autres richesses, ils ne les considèrent pas et même s'ils en ont dans leurs terres, ils ne peinent pas pour les avoir ni ne les estiment.

La violence des sociétés Tupi

S'exerçant contre des individus définis étrangers, la violence permet à Vespucci de percevoir l'existence d'une conscience identitaire, celle d'un groupe partageant des traits communs. Dès la *Lettre de 1500*, il indique en effet que le cannibalisme des populations d'une île du Venezuela actuel est un cannibalisme exogène, c'est-à-dire exercé contre des individus extérieurs au groupe. Il décrit ainsi les Indiens rencontrés :

*E trovammo che erano d'una generazione che si dicono camballi, che quasi la maggior parte di questa generazione, o tutti, vivono di carne umana [...]. Non si mangiono infra loro, ma navicano in certi navili che tengono, che si dicono canoè, e vanno a traer preda delle isole o terre commarcane d'una generazione inimici loro e d'altra generazione che non son loro.*²¹

À travers cette phrase, le lecteur perçoit la présence de plusieurs groupes ou nations indiennes ennemis, ce qui complexifie le tableau que Vespucci avait dressé de l'humanité indienne. L'épistolier utilise en effet le terme « *generazione* » qui met en avant la présence de plusieurs ethnies, certainement celles des Caribes cannibales et des Arawak, leurs proies²². Dans la *Lettre à Soderini*, au cours d'un passage qui traite également de la guerre entre tribus, l'étrangeté entre nations indiennes est définie au moyen d'un critère linguistique : « *Usono di guerra infra loro con gente che non sono di lor lingua, molto crudelmente, senza perdonare la vita a nessuno, se non per maggior pena.* »²³ Ainsi, la constatation du cannibalisme et de la violence, sur laquelle insiste la citation précédente par le thème de la cruauté, brise la représentation idéale d'une bonne nature des Indiens et d'une humanité en paix. Mais davantage que la violence, le questionnement sur les causes des guerres mettra en crise le tableau esquissé jusqu'alors d'une société égalitaire sans lois ni règles.

Afin d'expliquer la présence de guerres incessantes entre tribus, Vespucci tente en effet de les appréhender à partir des causes pour lesquelles, en Europe, une nation rentre en guerre contre une autre, c'est-à-dire le désir de conquête de territoire, de pouvoir ou de richesse. Mais ces motivations

21. p. 273 : Et nous avons trouvé qu'ils étaient d'une nation qui s'appelle « *camballi* » car presque la plus grande partie de cette nation, ou tous, vit de chair humaine [...]. Ils ne se mangent pas entre eux, mais ils naviguent dans certaines embarcations qu'ils ont appelées canoa, pour faire des proies dans des terres ou îles proches d'un groupe ennemi à eux qui appartiennent à un autre peuple différent d'eux.

22. A. Métraux, *Les indiens*, op. cit.

23. p. 329 : Ils pratiquent la guerre entre eux contre des gens qui ne sont pas de leur langue, très cruellement, sans épargner la vie à personne, sinon pour une plus grande peine.

européennes rentrent en contradiction avec ce qu'il a déjà postulé, à savoir l'absence d'état, de notion de propriété privée et du sentiment de cupidité parmi les Indiens. Il expose alors son étonnement face au phénomène dès la *Lettre de 1502* :

*E quello che di più mi maraviglio di queste loro guerre e crudeltà, è che non potè sapere da loro perché fanno guerra l'uno a l'altro : poichè non tengono beni propri, né signoria d'imperi o regni, e non sanno che cosa si sia codizia, cioè roba o cupidità di beni temporali, la qual mi pare che sia la causa di delle guerre e d'ogni disordinato atto.*²⁴

Confronté au paradoxe que constitue la présence de guerres incessantes entre tribus et l'absence postulée de structures de pouvoir, afin de trouver une raison à la violence, Vespucci adopte temporairement un point de vue inédit, celui des Indiens :

*Quando li domandavano che ci dicessino la causa, non sanno dare altra ragione, salvo che dicono ab antico cominciò infra loro questa maladizione, e vogliono vendicare la morte de' loro padri antipassati : in concrusione, è bestiai cosa;*²⁵

En condamnant durement la violence sous forme de vengeance comme attribut animal, Vespucci se fait l'écho de la symbolique négative que recouvrait l'animalité, notion antinomique de l'humanité pour les humanistes florentins. Cependant, nous pouvons aussi y lire la présence d'un thème qui ne lui était peut-être pas étranger, celui des origines primitives de l'humanité. En effet, des études très récentes telles que celle d'Alison Brown²⁶ montrent que ce thème intéressa particulièrement un réseau florentin parmi lequel figure Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, destinataire principal de Vespucci et Guidantonio Vespucci, oncle du navigateur et commanditaire

24. p. 293 : Et ce qui m'étonne le plus dans leurs guerres et cruautés, c'est que je ne pus savoir d'eux pourquoi ils se font la guerre les uns les autres : car ils n'ont pas de biens propres, ni de possession de royaume ou d'empire et ils ne savent pas ce qu'est la cupidité, c'est-à-dire de richesses ou de désir de régner, ce qui me semble être la cause des guerres et de tout désordre.

25. p. 293 : Quand nous leur demandions à ce qu'ils nous disent la cause, ils ne savent donner d'autre raison, sinon qu'ils disent que *ab antico* commença parmi eux cette malédiction, et ils veulent venger la mort de leurs anciens pères : en conclusion, c'est une chose bestiale.

26. A. Brown, « Lucretius and the epicureans... », op. cit ; A. Brown, *The return of Lucretius*, op.cit

de certaines œuvres de Piero di Cosimo. Ce peintre singulier est entre autres l'auteur du tableau *l'Incendie de forêt*, inspiré de thèmes lucrétiens et de *Vulcain et Éole*, œuvre qui figure les progrès d'une humanité primitive vers la civilisation²⁷.

Plus que toute autre lettre, le *Fragment Ridolfi*, fragment de lettre retrouvé en 1927 par l'historien florentin Roberto Ridolfi, met en évidence le dialogue culturel entre l'Ancien Monde et le Nouveau à l'œuvre dans toutes les lettres de Vespucci. En effet, dans cette lettre, Vespucci répond à un groupe de lecteurs réunis autour de son destinataire principal, Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, qui lui avaient adressé une missive présentant des questions voire des critiques sur certains sujets abordés dans une de ses lettres précédentes, concernant des points de cosmographie mais également ses descriptions de l'humanité indienne. Après avoir exposé la présence problématique des guerres, puisqu'elles n'ont *a priori* aucune motivation logique, Vespucci évoque de nouveau le motif de la vengeance, de source indienne, mais conclut de façon personnelle en alléguant une cause alimentaire aux guerres, comprises comme le moyen de se procurer de la nourriture sous forme de chair humaine :

*Perché dico che guereggiono l'un popolo coll'altro, e che si cattivono, potrà parere al detrattore ch'i' mi contradica, perché il guereggiare e'l cattivarsi non può procedere se none da voglia di dominare o da cupidigia di beni temporali : sappiate che per nessuna di queste lo fanno ; e volli sapere da lloro la causa delle lor guerre, e mi risposono non sapere altro, salvo che abb antico e loro padri così facevano, e per ricordanza da quelli a lloro lasciata ; né altra ragione non mi dettono, e io credo che lo faccino per mangiarsi l'un l'altro come fanno, sendo il lor comune mangiare carne umana : modo crudele e inrazionabile.*²⁸

27. G. Vasari, « Piero di Cosimo », in *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri*, Turin, Einaudi, 1986 (Lorenzo Torrentino 1550) ; E. Panofsky, « Les origines de l'histoire humaines : deux cycles de tableaux par Piero di Cosimo », in *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard, 1967 ; A. Jouffroy, *Piero di Cosimo ou la forêt sacrilège*, Paris, Roberto Laffont, 1982.

28. p. 300 : Comme je dis que les peuples se font la guerre entre eux et qu'ils se capturent, il pourra sembler à un détracteur que je me contredis, puisque faire la guerre et faire des prisonniers ne peuvent procéder que du désir de dominer ou de la cupidité des biens temporels : sachez qu'ils ne le font pour aucune de ces raisons ; et je voulus savoir d'eux la cause de leurs guerres, et ils me répondirent qu'ils ne savaient rien d'autre, sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi, et en souvenir d'eux cela s'était transmis ; et ils ne me donnèrent aucune autre raison, et moi je crois qu'ils le font pour se manger les uns les autres, étant donné qu'il leur est commun de manger de la chair humaine : chose cruelle et irrationnelle.

Ainsi, derrière la tradition transmise par les anciens, Vespucci croit déceler une motivation plus archaïque de type alimentaire qui paraît associer les pratiques de la guerre et du cannibalisme à celle de la chasse, les ramenant à un besoin naturel.

Comment Vespucci, même s'il semble avoir séjourné parmi les Tupi pendant plusieurs semaines²⁹, put-il identifier précisément le sentiment de vengeance animant une population dont il ne comprend pas la langue et dont la vie est radicalement différente des sociétés européennes qu'il connaît ? Nous pouvons formuler certaines hypothèses grâce au contexte historique et intellectuel florentin dans lequel il fut éduqué.

Tout d'abord, la notion de guerre comme vengeance relative à des événements du passé dont l'origine est ancienne et presque mythique a pu faire directement écho à la situation de lutte fratricide qui a marqué l'histoire de la République de Florence depuis sa naissance comme commune libre, au ^{xii}^e siècle, jusqu'à la prise de pouvoir officieuse de Côme de Médicis en 1434. Jusque-là, la vie politique de la ville était déterminée par les violents conflits entre les deux partis guelfes et gibelins, dont les chroniqueurs florentins tels que Dino Compagni³⁰ et Giovanni Villani³¹ font remonter l'origine à une volonté de vengeance dans une matière privée, celle d'une alliance entre familles de l'oligarchie florentine par le biais d'un mariage. Giovanni Villani, qui écrivit au début du ^{xiv}^e siècle, évoque comme origine de la naissance des deux partis le manquement à sa parole donnée, de la part du noble Bondelmonte de' Bondelmonti, de prendre pour femme une fille de la famille Amidei, choisissant plutôt une fille des Donati. Les Donati et leurs alliés, parmi lesquels les Uberti qui devinrent chefs de file du parti gibelins, se vengèrent alors en assassinant Bondelmonti, déclenchant le conflit sans fin, comme l'exprime Villani : « *E mai non si crede ch'abbia fine, se Idio nol termina.* »³²

Éduqué durant l'époque successive qui vit se développer l'humanisme civil, courant philosophique qui vantait la présence et le respect des lois comme garantes de liberté et de paix civile, Vespucci ne peut que s'exprimer contre la pratique de la guerre comme procédant d'un engrenage de vengeances personnelles. La condamnation de la guerre fratricide qui agita la ville fait

29. Dans la Lettre de 1502, p. 291, « *Molto travagliai ad intendere loro vita e costumi, perché 27 dì mangiai e dormi' infra loro* ». Je peinaï beaucoup à comprendre leur vie et leurs coutumes, car pendant vingt-sept jours je mangeai et dormis parmi eux.

30. D. Compagni, *Cronica*, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2000 ; dans une édition française : *Chronique des événements survenant à son époque*, Grenoble, Ellug, 2002.

31. G. Villani, *Cronica*, Turin, G. Einaudi, 1979.

32. *Ivi*, chapitre XXXVIII « *Come si cominciò parte guelfa e ghibellina in Firenze* ».

partie de son identité et de sa culture littéraire car nous en retrouvons de nombreuses évocations dans la *Divine Comédie* du poète Dante Alighieri et notamment dans le célèbre chant six du *Purgatoire*, œuvre que Vespucci connaît visiblement bien car il en cite quelques vers dans la *Lettre de 1500*³³.

C'est peut-être en projetant un fait de culture florentin que Vespucci perçut les motivations indiennes des guerres. D'ailleurs, le parallèle entre la situation de guerre et le passé de Florence s'imposa peut-être également à l'esprit de ses premiers destinataires florentins comme un topique implicite à travers lequel l'étrangeté indienne, ramenée à une situation familière, fut comprise par les lecteurs.

S'il se refuse à le prendre en considération, Vespucci a cependant identifié la vengeance comme le motif idéologique invoqué par les Indiens afin de justifier leur violence. Cette explication sera confirmée quelques décennies plus tard par les récits plus développés de voyageurs tels que Hans Staden³⁴ et Jean de Léry³⁵ qui avaient l'avantage de comprendre bien mieux les langues indiennes que Vespucci. Staden a vécu une expérience de captivité parmi les Tupi, de 1552 à 1555 et se trouvait donc dans la position du prisonnier intégré momentanément à la vie de la tribu. Il a ainsi recueilli une documentation anthropologique exceptionnelle et présente lui aussi les guerres et le cannibalisme comme la partie centrale d'un processus de vengeance, notamment dans le chapitre 25 de la *Relation véridique et précise des mœurs et coutumes des Tupinambas*³⁶, « Pourquoi ils dévorent leurs ennemis » :

Ce n'est pas parce qu'ils manquent de vivres, mais par haine qu'ils dévorent le corps de leurs ennemis. Pendant le combat, chacun crie à son adversaire : « Dete immeraya schermiuramme beiwoe. Que tous les malheurs tombent sur toi, que je vais manger. De kange juka cipota kurine. Je te briserai la tête aujourd'hui. Sche innamme pepicke rescagu. Je viens pour venger sur toi la mort des miens. Yan de soo schemocken sera quora ossorime rire. Je ferai rôtir ta chair

33. I. Luzzana Caraci, *Nuova raccolta*, op. cit, p. 270.

34. H. Staden, *Nus, féroces et anthropophages* [*Warhafftige Historia unnd Beschreibung einer Landtschafft der wilden, nacketen, grimmigen Menschfresser Leuthen...*], Paris, Seuil, 1990 (Marbourg 1557).

35. J. de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française, 1994 [1578] ; F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage : essai sur l'« Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil »*, Paris, Champion, 1999 ; M. de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry », in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

36. Il s'agit de la deuxième partie, organisée thématiquement, de *Nus féroces et anthropophages* tandis que la première partie est le récit chronologique de l'expérience de captivité.

aujourd'hui avant que le soleil soit couché. » C'est par inimitié qu'ils disent tout cela.³⁷

Le motif de la vengeance accompagne chaque moment du processus, des combats, comme dans l'extrait cité, jusqu'à la mise à mort du prisonnier, qui advenait parfois de nombreuses années après sa capture. Staden reproduit les mots échangés entre le prisonnier et son bourreau avant que ce dernier n'assomme le captif à l'aide de la massue rituelle :

Le principal chef s'avance alors, la prend [la massue], et la passe une fois entre les jambes de l'exécuteur, ce qu'ils regardent comme un honneur. Celui-ci la reprend, s'approche du prisonnier et lui dit : « Me voici! je viens pour te tuer; car les tiens ont tué et dévoré un grand nombre des miens. » Le prisonnier lui répond : « Quand je serai mort, mes amis me vengeront. » Au même instant, l'exécuteur lui assène sur la tête un coup qui fait jaillir la cervelle.³⁸

Alfred Métraux, anthropologue du début du xx^e siècle, a consacré plusieurs ouvrages aux tribus primitives de l'Amérique du Sud et en particulier aux Tupinambas³⁹. Par une étude comparative des sources, il établit également le motif de la vengeance comme le sentiment qui anime les rites de guerre et d'anthropophagie et décrit des scènes identiques à celle de Staden⁴⁰.

Ainsi, la violence, les guerres et la pratique du cannibalisme ont révélé la présence de différentes tribus et l'existence de tensions, dont il est difficile pour un Européen de comprendre les raisons. Cependant, la cruauté dont le voyageur semble avoir été le témoin ne remet pas en cause le tableau d'une société sans roi ni lois mais dresse plutôt le portrait d'une humanité sauvage, pour laquelle l'homme devient le gibier d'un autre.

Si d'une part l'auteur présente des jugements très virulents qui contribuent à forger l'image d'une société anomique, d'un autre côté il ne cesse de chercher la présence de normes de comportements et de formes d'autorité.

37. H. Staden, *Nus, féroces*, op. cit., p. 204.

38. Ivi, p. 215-216, chapitre 28 : « *Des cérémonies avec lesquelles les sauvages tuent et mangent leurs prisonniers* ».

39. Outre l'ouvrage cité à la note 3, voir du même auteur : A. Métraux, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928 ; *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux, 1928.

40. Pour une analyse approfondie de la notion de vengeance chez les Tupi, I. Combès, *La tragédie*, op.cit., p. 75-82, « Mémoire, troc, tragédie : la religion de la vengeance ».

La force de la coutume

C'est encore en observant la pratique de la guerre que Vespucci discerne une forme d'autorité exercée par les anciens dans les sociétés indiennes.

Ainsi dans la *Lettre de 1502*, Vespucci remarque l'ascendance des anciens sur les autres membres de la tribu en matière de conflit : « *Non tengono ordine nessuno nelle loro guerre, salvo che fanno quello che lli consigliano e loro vecchi.* »⁴¹ La même idée est reprise dans le *Mundus Novus* « *Seniores suis quibusquam contionibus iuvenes flectunt ad id quod volunt, et ad bella incedunt, in quibus crudeliter se mutuo interficiunt.* »⁴² Les anciens semblent alors investis d'un pouvoir essentiel, étant donné l'importance que revêtait la guerre auprès de certaines tribus telles que les Tupi. Dans la *Lettre à Soderini*, leur influence prépondérante est évoquée par l'image du vieillard qui parcourt le village en incitant les autres à la vengeance :

*e come si muovino per ire alla guerra, è che quando e nimici hanno morto loro o preso alcuni di loro, si leva el suo parente più vecchio e va predicando per le strade che vadin con lui a vendicare la morte di quel tal parente suo : e così si muovono per compassione.*⁴³

Ces observations sur l'autorité des anciens comme substitut à la présence d'une autorité monarchique furent confirmées une cinquantaine d'années plus tard par le français Jean de Léry, qui, dans l'ouvrage qui évoque son expérience d'observation d'une société Tupi l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, confirme de nombreux éléments énoncés jusque-là par Vespucci. Voilà ce qu'il écrit concernant précisément la guerre :

Or selon ce que j'ai veu, la manière que nos Toupinenquins tiennent pour s'assembler à fin d'aller en guerre est telle : c'est combien qu'ils ne ayent entre eux roys ny princes, et par conséquent qu'ils soyent presque aussi grads seigneurs les uns que les autres, néanmoins nature leur ayant appris [...] que les vieillards [...], à cause de l'expérience du passé, doivent être respectés, étant en chacun vilage asses bien obéis, quand l'occasion se présente : eux se promenant, ou étant assis dans

41. p. 292 : Ils n'ont aucune règle dans leurs guerres sauf qu'ils font ce que leur conseillent leurs anciens.

42. p. 310 : Les vieux, avec quelques harangues, poussent les jeunes à faire ce qu'ils veulent et ils les incitent à des combats au cours desquels ils s'entre-tuent avec une grande cruauté.

43. p. 330 : Et ils se décident à aller à la guerre quand leurs ennemis ont tué ou fait prisonnier quelques-uns des leurs. Le parent le plus âgé se lève et va prêchant par les rues qu'ils aillent avec lui pour venger la mort de ce parent qui est mort : et ainsi ils sont mus par compassion.

*leurs lits de coton pendus en l'air, exhortant les autres de telle ou semblable façon.*⁴⁴

Les anciens, dépositaires de la mémoire du groupe, semblent investis du rôle de veiller au respect des lois non écrites, comme l'accomplissement de la vengeance, tels les gardiens des coutumes.

L'originalité de l'écriture de Vespucci tient alors au fait qu'il a mis en relation la violence chronique des Indiens avec la notion de coutume, même si celle-ci n'est pas explicitement mentionnée.

En effet, la guerre et le cannibalisme sont présentés, de façon implicite, comme une véritable règle de conduite que se doivent de respecter les membres de la tribu. Au cours d'un article de l'*Encyclopædia Universalis* sur le droit coutumier⁴⁵, Annie Rouhette définit les différentes caractéristiques qui déterminent la présence d'une coutume, parmi lesquelles le caractère d'ancienneté, la répétition et le « *caractère socialement obligatoire* ». Dans les lettres de Vespucci, la guerre est effectivement présentée comme la répétition d'un comportement dont l'origine est ancienne, immémoriale et s'est transmis de génération en génération. Dans la *Lettre de 1502* ainsi que dans le *Fragment Ridolfi*, l'ancienneté est exprimée par la locution latine *ab antico* dans des phrases présentant l'origine des guerres : « *ab antico cominciò infra loro questa maladizione* »⁴⁶ (*Lettre de 1502*) et « *salvo che abb antico e loro padri così facevono* »⁴⁷ (*Fragment Ridolfi*) ; tandis que la *Lettre à Soderini* fait allusion à une « *antica inimistà che per tempi passati è suta infra loro*⁴⁸ ». Concernant le caractère immémorial, Annie Rouhette rapproche ainsi l'importance que revêt la coutume encore aujourd'hui parmi certains peuples du *mos maiorum* des romains. La coutume comme répétition fonctionne alors sur l'imitation de l'exemple des anciens, caractère énoncé par Vespucci en particulier dans le *Fragment Ridolfi* : « *E loro padri così facevono, e per ricordanza da quelli a lloro lasciata.* »⁴⁹ La coutume se définit enfin par son « *caractère socialement obligatoire* », l'élément psychologique de la coutume appelé aussi l'*opinio necessatis* qui, par son caractère d'obligation, maintient la cohésion du groupe jusqu'à devenir un référent identitaire. Ainsi, dans la *Lettre de 1502*, lorsque

44. J. de Léry, *Histoire d'un voyage*, op. cit., p. 337.

45. A. Rouhette, « Le droit coutumier », in l'*Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/droit-coutumier/#>, consulté le 24/06/2011.

46. p. 293 : *ab antico* commença parmi eux cette malédiction, et ils veulent venger la mort de leurs anciens pères.

47. p. 300 : sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi.

48. p. 329 : à cause d'une ancienne inimitié qui dans le passé est survenue entre eux.

49. p. 300 : sinon que *abb antico* leurs pères faisaient ainsi, et en souvenir d'eux cela s'était transmis.

Vespucci décrit une scène cannibale, même s'il l'interprète comme un fait diabolique, il ne peut s'empêcher de laisser transparaître à travers son écriture la présence d'un rite défini auquel participe tout le groupe social :

E in certi tempi, quando vien loro una furia diabolica, convitano e parenti e'l popolo, e lle si mettono davanti - cioè la madre con tutti e figliuoli che di lei n'ottiene - e con certe cirimonie a saettate li amazzano e se li mangiano; e questo medesimo fanno a' detti schiavi e a' figliuoli che di lei nascono. E questo è certo, perché trovammo nelle loro case la carne umana posta a ffumo, e molta, e comprammo da loro 10 creature, sì maschi come femine, che stavano diliberati per il sacrificio - ma, per meglio dire, malifizio - »⁵⁰

Dans les tribus Tupi, le prisonnier était mis à mort non par des tirs de flèches mais assommé à l'aide d'une massue ou épée rituelle. Il est alors probable que Vespucci n'ait pas pu assister à une cérémonie cannibale mais il n'en a pas moins perçu son caractère rituel. En effet, « *in certi tempi* » indique que le moment de la mise à mort et de la cérémonie est fixé et même organisé puisque ceux qui y assistent, c'est-à-dire les membres de la tribu et d'autres tribus alliées doivent être préalablement invités. Les voyageurs successifs, tels que Hans Staden, André Thévet⁵¹ ou Jean de Léry racontent en effet que d'autres villages Tupi rendent visite à leurs alliés lorsqu'ils sont invités pour une fête cannibale. Vespucci utilise plusieurs termes pour décrire le déroulement de celle-ci, tels que « *furia diabolica* », « *certe cirimonie* », « *sacrificio* » et « *malifizio* » qui dénotent la présence d'un rite sacré. Il en souligne le caractère réglé, sa fonction sociale et sacrée et, même à l'intérieur d'une pratique qu'il avait qualifié de cruelle et irrationnelle, il repère un certain nombre de normes.

La recherche de règles n'est pas circonscrite à l'usage de la guerre et à la pratique du cannibalisme mais caractérise le regard que Vespucci sur tous les aspects de la vie quotidienne et les usages des Indiens, concernant par exemple les ornements corporels, l'habitat, les naissances, les mariages, les funérailles etc.

50. p. 292-293 : Et à certains moments, quand leur vient une fureur diabolique, ils invitent leurs parents et le peuple, et ils les amènent devant tout le monde – c'est-à-dire la mère avec tous les enfants qu'il en a eus – et avec certaines cérémonies ils les tuent par des tirs de flèche et ils les mangent ; et ils font la même chose à ces esclaves et aux fils qui naissent d'elles. Et cela est certain, car nous trouvâmes dans leurs maisons la chair humaine mise à fumer, et tant, et nous achetâmes d'eux dix individus, tant hommes que femmes, qui étaient destinés au sacrifice – mais, pour mieux dire, au maléfice.

51. A. Thévet, *Les singularités de la France Antarctique*, Paris, Maspero, 1983 (1557). Cet écrivain et géographe français avait participé à la même expérience de colonie française au Brésil que Léry.

Ainsi, avant de se confronter à des sociétés différentes quelles qu'elles soient, il semble que le voyageur épistolier présuppose qu'elles sont régies par des normes, des valeurs, des usages qu'il tente d'identifier car dans le cas contraire, il aurait certainement limité ses descriptions à des remarques ethnocentristes. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle Vespucci connaissait le concept grec de *nomos*, désignant les coutumes propres à chaque société qui forgent ainsi son identité. En effet, son oncle Giorgio Antonio Vespucci, humaniste florentin renommé qui prit soin de son éducation, possédait un manuscrit grec de l'œuvre d'Hérodote, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque Laurentienne de Florence⁵². Ainsi, par le biais de son oncle, Amerigo put avoir connaissance des descriptions que l'historien grec fait des us et coutumes de sociétés éloignées dans le temps et l'espace ainsi que de sa curiosité à l'égard des valeurs étrangères. L'attention qu'il accorde lui-même aux valeurs des groupes sociaux auxquels il est confronté et la singularité de cette position sont très perceptibles dans le *Fragment Ridolfi*. Au cours de cette lettre, Vespucci répond ainsi à un de ses critiques qui avait soulevé une contradiction apparente dans une de ses précédentes lettres concernant la notion de richesse dans la société indienne :

Item mi calunniano perch'i' dissi che quegli abbitatori non estimano né oro né altre ricchezze che da noi sono stimate e tenute in gran prezzo, arguendo che per il contrario di questo aviamo detto che comperiamo da loro schiavi [...] ; e, come dissi, la vita loro è più presto epicura che istoica o academica, perché, come dico, non tengono beni propri, né dipartimento di regni né di provincie; in conchusione, tutto è comune, e se loro ci dettono o, come dissi, venderonci stiavi, non fu la vendita per prezzo pecuniario, salvo quasi che dati grati, perché ci davono per un pettine di legno o uno specchio che non valevono 4 quatrini, una caveza di « uomo » e tale specchio o ppettine noll'arebbono dipoi dato per tutto l'oro del mondo.⁵³

Dans cet extrait, l'absence de structures européennes de pouvoir est un élément parmi d'autres qu'utilise Vespucci afin de démontrer à son détracteur

52. Ms Plut.70.32, Bibliothèque Laurentienne de Florence.

53. p. 299 : De même on me calomnie car j'ai dit que ces habitants n'estiment ni l'or ni les autres richesses qui chez nous sont estimées auxquelles on accorde un grand prix, argumentant par le contraire que nous avons dit que nous avons acheté d'eux des esclaves [...]. Et, comme je l'ai dit, ils n'ont pas de biens propres, ni de division en royaumes et provinces ; en conclusion, tout est en commun et s'ils nous ont donné ou, comme je l'ai dit, vendu des esclaves, ce ne fut pas une vente en espèces pécuniaires car nous les eûmes presque gratuitement, car ils nous donnaient pour un peigne de bois ou un miroir qui ne valaient pas quatre sous une tête d'homme et ce miroir ou peigne ils ne nous l'auraient ensuite pas rendu pour tout l'or du monde.

la différence culturelle entre les notions européenne et indienne de richesse. Plus largement, il énonce d'autres éléments de différences afin d'inviter son critique à considérer la notion de richesse non à partir des valeurs européennes mais bien à l'intérieur du système de valeurs indien. Ce passage pourrait faire écho au célèbre chapitre trente-huit du troisième livre des *Histoires* (ou l'*Enquête*) d'Hérodote dans lequel l'historien illustre la force de la coutume par une histoire se rapportant à Darius qui met en confrontation les coutumes funéraires des Grecs, qui brûlaient les corps de leurs morts et celles des Calaties, peuple indien, qui les mangeait. Constatant que pour n'importe quelle somme d'argent ni les uns ni les autres renonceraient à leurs coutumes, Hérodote se réfère à une citation de Pindare selon laquelle « *La coutume est la reine du monde!* » Parmi d'autres traces d'une influence d'Hérodote dans le regard de Vespucci, il nous semble intéressant de citer un passage dans lequel l'historien grec décrit une société inconnue, celle des Androphages :

*Les Androphages ont, de tous les hommes, les mœurs les plus sauvages; ils n'observent pas la justice, ils n'ont aucune loi. Ils sont nomades; leur accoutrement est pareil à celui des Scythes; ils sont une langue particulière; seuls des peuples dont nous parlons, ils mangent de la chair humaine.*⁵⁴

Ainsi, dans la conception d'Hérodote, l'absence de loi ne signifie pas l'absence de règles de conduite présentes sous forme de mœurs. C'est peut-être ainsi qu'il faudrait également interpréter le regard que Vespucci porte sur les structures de pouvoir dans la société Tupi.

En effet, en constatant l'absence des notions et structures européennes de pouvoir, Vespucci met à jour des structures d'autorité et des valeurs différentes qui régissent la société indienne. Ainsi, l'absence d'un roi ou d'un empereur ne signifie pas l'absence de principe d'autorité, exercée dans les tribus indiennes par les anciens. Également, Vespucci montre que les coutumes ont valeur de loi dans la société indienne, tandis que la vengeance semble suppléer à l'absence de justice. Enfin, l'état ne semble pas se définir par le territoire gouverné mais par la cohésion du groupe que renforcent les cérémonies cannibales. Ses descriptions semblent construire l'altérité indienne dans une antériorité chronologique à l'institution d'un état régnant, grâce aux lois, sur un territoire précis. Il serait alors intéressant de mettre à jour les modalités selon lesquelles les interrogations de Vespucci relatives au moment de la découverte du continent américain et des premières rencontres avec ses habitants ont pu, en se transmettant à ses lecteurs contemporains et posthumes, alimenter les réflexions des théoriciens de la philosophie politique des siècles suivants.

54. Hérodote, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 105-106 (Livre IV, 106).