L'insaisissable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique

Giuseppe A. Samonà

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/1468>
DOI : 10.4000/jsa.1468
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2003
Pagination : 7-66
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Giuseppe A. Samonà, « L'insaisissable religion des Taïnos. Esquisse d'anthropologie historique », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 89-2 | 2003, mis en ligne le 05 juin 2008, consulté le 02 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1468> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.1468>

L'INSAISSABLE RELIGION DES TAÏNOS ESQUISSE D'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE

Giuseppe A. SAMONÀ *

Disparus peu de temps après la découverte du Nouveau Monde, les Taïnos reviennent aujourd'hui à la mode, surtout en ce qui concerne les *zemis*, ces mystérieux objets multiformes qui avaient déjà frappé l'attention des premiers observateurs occidentaux. C'est sur ces derniers, trop souvent négligés par l'anthropologie contemporaine, que l'auteur s'est penché pour questionner l'éventuelle pensée « religieuse » des Taïnos (dont le culte des *zemis* serait la principale caractéristique). Cet article analyse en particulier les témoignages de Colomb et Pané, dont il met en lumière, surtout pour le second, la portée authentiquement ethnologique. Dans cette perspective – à savoir celle d'une anthropologie historique – certaines interprétations de l'anthropologie contemporaine concernant la « religion » des *zemis* apparaîtront très éloignées de la culture taïno et étonnamment proches des interprétations élaborées par les chroniqueurs plus tardifs (principalement Pierre Martyr et Las Casas). [MOTS CLÉS : anthropologie, ethnologie, histoire, religion, chroniqueurs, Taïnos, *zemis*.]

The elusive religion of the Taïnos : a historical anthropological outline. Having disappeared shortly after the discovery of the New World, the Tainos today are back in vogue, especially where the *zemis* are concerned, mysterious multiform objects that had already struck the attention of the earliest Western observers. In this article, these observers, who have too often been overlooked by contemporary anthropology, are revisited in an attempt to draw an outline of what might have been the « religious » thought of the Tainos, the primary characteristic of which is believed to be the cult of the *zemis*. More specifically, the author analyzes the eyewitness accounts of Columbus and Pané and underscores their genuinely ethnological quality, particularly in the case of the latter. From this perspective – *i. e.*, that of historical anthropology – certain contemporary anthropological interpretations regarding the « religion » of the *zemis* appear extremely remote from the Taino culture and surprisingly close to the interpretations fashioned by later chroniclers (especially Pierre Martyr and Las Casas). [KEY WORDS : anthropology, ethnology, history, religion, chroniclers, Tainos, *zemis*.]

La inasequible religión de los taínos. Esbozo de antropología histórica. Desaparecidos poco después del descubrimiento del Nuevo Mundo, los taínos son nuevamente hoy en día de moda, notablemente a causa de los *zemis*, estos misteriosos objetos de formas variadas que ya habían llamado la atención de los primeros observadores occidentales. Este artículo se enfoca en estos objetos demasiado poco tomados en cuenta por los antropólogos contemporáneos, con el fin de cuestionar el supuesto pensamiento

* Professeur à l'université du Québec à Montréal [samona.giuseppe_a@uqam.ca].

Journal de la Société des Américanistes, 2003, 89-2, pp. 7-66. ©Société des Américanistes.

« religioso » de los taínos en el centro del cual justamente se encontrarían los *zemis*. Este estudio analiza más precisamente los testimonios de Colón y Pané, haciendo hincapié en su valor verdaderamente etnológico, en particular en el caso del segundo. En esta perspectiva, la de una antropología histórica, algunas interpretaciones de los antropólogos actuales acerca de la « religión » de los taínos aparecerán bastante alejadas de la cultura taíno pero, a la inversa, cercanas a las reconstrucciones elaboradas por algunos cronistas tardíos, principalmente Pedro Martyr y Las Casas. [PALABRAS CLAVES : antropología, etnología, historia, religión, cronistas, taínos, *zemis*.]

LA PROBLÉMATIQUE

Les Taínos habitaient les Bahamas et les Antilles (surtout les grandes : Cuba, Hispaniola – Haïti –, Jamaïque et Puerto Rico), à l'arrivée de Christophe Colomb, en 1492. Ils ont donc été les premiers indigènes du Nouveau Monde que les Européens ont rencontrés et connus : « nos » premiers Amérindiens. Ils ont aussi été les premiers Indiens d'Amérique à disparaître, de manière rapide et radicale : vers la moitié du xvi^e siècle, en pleine conquête militaire et spirituelle du florissant univers mésoaméricain, il ne reste d'eux pratiquement plus aucun signe de vie.

Que pouvons-nous dire de cette culture ? Bien sûr, il existe des traces, des indices archéologiques : en particulier les mystérieux *zemis*¹, ces objets en pierre, en bois, en coquillages, aux formes multiples, qui ont tant frappé l'attention des observateurs occidentaux, de la fin du xv^e siècle jusqu'à nos jours. À ces matériaux qui, seuls, sont difficilement interprétables (la pierre ou le bois ne parlent pas), nous pouvons ajouter des témoignages écrits. Comme la plus grande partie de la documentation concernant les cultures précolombiennes, il s'agit toujours de témoignages rédigés *après* l'arrivée de Colomb : ils posent par conséquent une série de problèmes exégétiques complexes, bien connus de ceux qui travaillent dans ce domaine. Dans le cas des Taínos, les problèmes se révèlent même plus graves : les documents sont peu nombreux, ils sont élaborés hors de toute contribution indigène et ne sont qu'en partie le reflet d'une observation directe à cause de la disparition rapide de ce peuple.

J'ai pour ma part essayé d'adopter une approche anthropologique et historico-religieuse². Pour cela, plutôt que de partir de la question « qui sont les Taínos ? », j'ai choisi d'en soulever une autre, peut-être plus modeste : qui sont les Taínos pour ceux qui les ont abordés ? Pour y répondre, j'ai disposé ma recherche sur deux niveaux, entrelacés, en retenant d'une part les interprètes d'aujourd'hui, d'autre part les premiers chroniqueurs. Plus précisément, dans cet article, je m'intéresse à Colomb et à Pané : l'analyse de leur apport révolutionnaire (surtout du second), dans la double perspective que je viens d'énoncer, devrait nous aider à démontrer la tendance régressive des chroniqueurs qui les ont

suivis et complétés. Elle nous aidera également à démontrer la persistance d'une telle régression dans la critique contemporaine, en en révélant par ce même biais les racines anciennes. Ce sont là les contours du problème « religieux » – problème à l'origine de cette recherche – que je voudrais faire ressortir.

1. EN GUISE D'INTRODUCTION

Musées, expositions, littérature critique : un demi-millénaire après leur disparition, les Taïnos sont à la mode. Que mon point de départ ait été le présent, les « interprètes d'aujourd'hui », n'est qu'un paradoxe apparent ; c'est d'ailleurs ce présent qui a confirmé la nécessité de retourner aux chroniques anciennes : une esquisse rapide de ce volet de ma recherche suffira à le montrer.

D'abord, je me suis surtout concentré sur quelques travaux d'anthropologie américaine – ce sont en effet les anthropologues américains qui, durant les cinquante dernières années, ont consacré une attention particulière aux Taïnos –, et notamment sur ceux d'Irving Rouse, véritable *Altmeister* de cette discipline pour l'aire caraïbe³. Dans l'ensemble, à partir de l'examen minutieux d'une longue série d'exemples⁴, il est possible de dégager une procédure d'investigation omniprésente, fondée sur une curieuse vision de l'ethnohistoire, qui plus est de l'histoire en général : celle-ci serait un pis-aller qu'on utilise quand, comme c'est le cas des Taïnos, il n'y a pas de descendants à interroger « ethnologiquement ». Dans cette perspective, les documents d'époque coloniale dont nous disposons sont regardés avec méfiance et en dernier choix ; en d'autres termes, ils ne sont pas considérés comme valides, à moins d'être « validés » de l'extérieur par l'archéologie (le premier choix, avec l'aide éventuelle d'autres disciplines – telles l'ethnolinguistique et l'anthropologie physique – nourries parfois par quelques comparaisons désinvoltes avec l'Amérique Centrale et du Sud, les îles du Pacifique, etc.). C'est la raison pour laquelle, sur de tels documents coloniaux qui sont en eux-mêmes « peu de chose », ces anthropologues n'effectuent aucun travail interne, ni ne prennent en considération le contexte historique. On pourrait même dire que l'histoire racontée par les chroniqueurs ne les intéresse pas, voire les dérange : à cet univers corrompu par le Contact (l'arrivée des Européens), produit d'un présent « insignifiant », Rouse et les autres chercheurs mentionnés opposent l'univers pur et intact des origines « significatives », enracinées dans le passé d'avant la rencontre – passé que l'archéologie (laquelle, au sens étymologique, signifie « recherche des *archaï* ») devrait permettre de retrouver. Cependant, en partant des mêmes exemples (à examiner cette fois parallèlement aux passages des chroniques que les anthropologues en question utilisent, bien que parfois d'une façon détournée), il est facile de constater que ce sont exactement ces documents « non critiqués » qui décident à l'avance de ce qu'il faut chercher. En effet, on constate que cette anthropologie américaine, non sans une certaine

naïveté, finit la plupart du temps par utiliser les mêmes informations que les premiers chroniqueurs avaient déjà « critiquées » – et, le plus souvent, sans en expliciter la source. Ces chercheurs, en somme, ne font que projeter dans un passé invérifiable des données et des modèles qu'ils ont, d'une façon plus ou moins consciente, élaborés – ce que l'archéologie déclare avoir vérifié se révèle en fait comme étant le produit d'un cercle vicieux, avec l'hypothèse à prouver (ou l'objet que l'on cherche : par exemple l'existence des divinités) qui finit par jouer le rôle de preuve, en déterminant l'identité de l'objet effectivement retrouvé (par exemple une statuette qui donc ne peut qu'être une divinité).

Un cas particulièrement significatif de cette démarche est le traitement réservé à la religion. Celle-ci est donnée pour aisément acquise en tant qu'aspect de la culture des Taïnos que nous connaissons le mieux et que nous n'aurions donc simplement qu'à décrire. Elle serait centrée sur le « culte » des *zemis*, définis comme « divinités » ou, éventuellement, comme « idoles », « fétiches », « esprits »⁵ – ce qui nous plonge d'emblée dans un univers « religieusement » reconnaissable et rassurant. En fait, il s'agit d'un univers façonné surtout par les formes de la tradition classique que ces auteurs contemporains utilisent plus ou moins subtilement, voire implicitement, notamment à partir du témoignage de Las Casas. D'ailleurs, en ce qui concerne l'interprétation de la mythologie de cette culture, d'autres auteurs contemporains, qui se montrent mieux disposés envers les premiers textes coloniaux, se réfèrent explicitement à cette tradition. Cependant, les chroniqueurs sont considérés en dehors de toute contextualisation historique – préférant à celle-ci le recours à quelques autres *topoi* célèbres d'une certaine littérature historico-religieuse (la « recherche des origines » en était déjà un). On pourra se servir de Rudolf Otto ou de Mircea Eliade, éventuellement assaisonnés avec un peu d'anthropologie structurale mal comprise, pour parler d'omniprésence du sacré, d'objets munis d'âme, d'envie de retourner à l'utérus primordial, de renaissance à une condition chamanique et mystique, de croyance dans une vie après la mort ou, même, en un Dieu omnipotent dans le ciel, etc.⁶ Finalement, au-delà de la production dite « scientifique », nous retrouvons cette vision globale des Taïnos et de leur culture, aujourd'hui très en vogue, dans les expositions grand public organisées à l'occasion du cinquième centenaire de la Découverte. Le pavillon des « arts primitifs » (ou « premiers ») du Louvre, inauguré par Jacques Chirac en avril 2000, met en scène les « purs » Taïnos, dont la production s'arrête soudainement le 12 octobre 1492 (après le Contact, plus de culture !) et vivant dans un monde entièrement *animé*, bien que gouverné par des *zemis*, définitivement réduits à des personnages divins aux formes classiquement anthropomorphes. Les gens rencontrés par Colomb, et décrits par des chroniqueurs qui souvent s'étaient montrés plus prudents dans leurs interprétations, semblent désormais très lointains – mais le public (large ou scientifique) a ce dont il a besoin : les Taïnos sont bien adaptés à son goût et à ses idées.

2. LES CHRONIQUEURS

C'est en somme aux chroniqueurs (deuxième et principal volet de mon enquête) qu'il faut revenir, mais à travers un vaste et minutieux travail de contextualisation à effectuer essentiellement sur trois niveaux : les chroniques du Nouveau Monde, qui nous sont parvenues par des itinéraires souvent tortueux et qui posent des problèmes exégétiques complexes ; l'univers conceptuel des auteurs de ces chroniques, avec les liens multiples qui les attachent, au-delà du thomisme, à la culture classique dont la « redécouverte » se croise, pour ainsi dire, avec la « Découverte » (voir *infra* note 12) ; le monde du ^{xv}^e-^{xvi}^e siècle, dans lequel ces auteurs vivent et qui fonctionne de plus en plus sur une échelle planétaire : de l'Asie à l'Afrique, à l'Amérique, les hommes, les livres, les idées circulent.

Pour les Taïnos, nous pouvons compter sur quatre témoignages principaux (avec un réseau d'autres témoignages « dérivés » et plus fragmentaires ⁷) : Christophe Colomb ; Ramón Pané ; Pierre Martyr d'Anghiera ; Bartolomé de Las Casas. Or, ces auteurs, travaillant sur les mêmes éléments, donnent de la réalité des images en partie identiques et en partie différentes. Pour faire la démonstration d'une telle diversification – ou transformation (surtout en vue de cette construction « religieuse » que j'ai déjà mentionnée à propos des interprètes contemporains) –, je vais me limiter à une question précise : que sont les *zemis* ? et analyser la réponse de Colomb ⁸, puis celle de Ramón Pané, moine hiéronymite, qui participa au second voyage vers le Nouveau Monde et résida quelques temps à Hispaniola pour écrire, sous la commande de l'Amiral, une précieuse relation à propos de la culture de ses habitants ⁹. Par ailleurs, il faut souligner que la question sur les *zemis* n'a pas été choisie au hasard : ces objets – et cela d'une certaine manière anticipe ce que nous avons constaté à propos des auteurs contemporains – ont énormément attiré l'attention des premiers chroniqueurs. Leur traitement est révélateur de cette présence de l'Antiquité classique dans le discours concernant le Nouveau Monde dont nous avons parlé plus haut. D'un point de vue personnel, du reste, ce sont en quelque sorte les formes délicates de la Méditerranée antique qui m'ont poussé vers les Taïnos. Plus précisément, j'ai été frappé par la ressemblance entre deux images : celle d'un *zemi* conservé au Musée de l'université de Puerto Rico et celle d'une statuette cycladique conservée au Musée national d'Athènes. En feuilletant les catalogues des deux musées, le lecteur curieux constatera probablement que ces ressemblances sont multiples. Une autre question de fond se pose : ce lien est-il dans la réalité ou dans notre façon de regarder ? Pour l'instant, il nous suffit de remarquer que le pont avec l'Antiquité classique, ou du moins celui avec l'Ancien Monde, nous conduit à regarder ces objets d'une certaine manière. Il n'y a rien de mal : à moins que ce regard n'essaie de traduire ou de reconstruire une fonction.

3. CHRISTOPHE COLOMB

12 octobre 1492. L'Amiral touche les côtes de l'île qu'il appelle San Salvador (« Guanahani » selon la tradition autochtone ; probablement Waitling, dans les Bahamas) et souligne d'entrée de jeu la beauté de la nature, l'abondance de la végétation, la nudité, la naïveté et la mansuétude des indigènes, en des termes qui renvoient implicitement au « paradis terrestre » : c'est de cette façon que le Nouveau Monde fait irruption dans l'histoire de l'Occident. Pendant tout le premier voyage, les images de « beauté » de la nature, comme des humains, et d'« émerveillement » se multiplient, avec une évocation constante et parfois même explicite de l'état adamique ¹⁰.

Ce n'est pas un hasard : la recherche du paradis terrestre constitue une des composantes idéologico-mythiques qui ont caractérisé l'Europe dans son élan vers la découverte. Dans les siècles qui précèdent l'aventure colombine – à côté du christianisme qui regarde à l'est –, cette quête renvoie fortement à l'Antiquité gréco-romaine qui avait propagé l'idée d'une humanité immortelle ou, en tout cas, plus heureuse, vivant au-delà des colonnes d'Hercule. Les circonstances jouent en faveur d'une fusion ou, mieux, d'une imbrication de deux imaginaires. Depuis le ^{xiii}^e siècle (c'est de sa fin que date le voyage de Marco Polo), les connaissances géographiques sur l'Inde et la Chine, terres de la soie et des épices, se sont faites plus précises et posent un problème : comment est-il possible que le paradis terrestre se trouve à l'est et que les voyageurs ne l'aient pas rencontré ? Les théologiens sont donc obligés de regarder à nouveau vers l'ouest. Concrètement, c'est l'Europe en expansion, poussée par des contraintes démographiques et commerciales, qui regarde dans cette direction, surtout à cause des nouveaux équilibres économique-politiques. En effet, en 1453, Constantinople tombe dans les mains des Turcs, ce qui barre la voie orientale par terre. De plus le voyage par circumnavigation de l'Afrique (Bartolomeu Dias découvre le cap de Bonne Espérance en 1487) s'annonce long et périlleux. Colomb, s'appuyant sur la théorie de la sphéricité de la Terre (déjà posée par Aristote, acceptée par la plupart des savants mais jamais mise en pratique), trouve la solution « économique-politique » aussi bien qu'« idéologico-mythique » : arriver à l'est par l'ouest. Par ailleurs, retenons qu'avec la chute de Grenade (2 janvier 1492), dernier bastion de l'islam en Europe, se conclut une confrontation sur le territoire espagnol qui avait duré plus de sept siècles et dont les protagonistes sont deux des plus grandes religions monothéistes ou, mieux, deux façons de penser le monde et la société. Les implications sont de taille. La « reconquête » de l'Espagne libère les forces chrétiennes pour d'autres entreprises. Étant donné les nouveaux équilibres économique-politiques, ces forces prennent la direction de l'ouest et se modèlent rapidement sous la forme d'une nouvelle « conquête ». L'Espagne catholique, forgée dans la lutte contre l'islam, apparaît comme à l'avant-garde d'un mode de penser. Sur leur propre terre, les Espagnols ont appris l'intransigence, mais aussi

l'ouverture et la souplesse : les chrétiens et les musulmans – sans oublier les juifs qui seront à leur tour « expulsés » le 31 mars 1492 – s'affrontent tout en cohabitant et en se « métissant ». Ils ont appris et imaginé l'universalité de la religion : du point de vue du christianisme, l'islam et le judaïsme possèdent aussi des caractéristiques « universalisantes » et monothéistes (toutes trois ont la même source première : le Livre) et, par conséquent, bien que les deux derniers soient une déviation de l'orthodoxie, il s'agit d'une certaine manière de « religions » (mais non de « La » religion). En d'autres termes, dans cette confrontation « pluri-religieuse », « La » religion cesse d'être un secteur de la réalité culturelle de l'Europe chrétienne et s'apprête à devenir une donnée universelle. Matériellement et militairement, « La » religion est désormais devenue un outil de prosélytisme militant qui doit réduire au christianisme le monde non-chrétien et, éventuellement, le « balayer » s'il se montre irréductible. Dans cette perspective, on pourrait dire que la nouvelle expansion américaine doit se justifier par une guerre de religions et donc, avant tout, a besoin de « religions ». Les points de repère sont la lutte contre l'islam – et contre le judaïsme – mais aussi contre le paganisme ancien avec, de nouveau, les mythes et les divinités de l'univers multiforme gréco-romain, voire proche-oriental ¹¹.

Voilà donc l'arrière-plan « culturel », mythique et idéologique, qui nourrit la vision de Colomb. Mais la merveilleuse simplicité qu'il découvre est différente de la complexité policée du Japon et de la Chine qu'il s'attend à retrouver. La grille pagano-islamique, qu'on pourra facilement appliquer quelques années plus tard aux sociétés très élaborées de la Mésoamérique, est pour l'instant balbutiante et inefficace. Il reste, toujours puissant, un héritage classique plus profond et comme invisible (à nos yeux car, bien que transformé, il est encore le nôtre !) : c'est par son biais que Colomb regarde et s'interroge, en tirant profit d'une tradition de longue date, caractérisée par un esthétisme fortement anthropomorphe et apparemment (toujours à nos yeux) dépourvu d'implications théologiques ¹².

3.1 Dès le début, et selon les mots de Colomb, ce sont des « statues à figure de femme », puis des « têtes en forme de masques » qui l'interpellent : les indigènes « les gardent comme ornements ou les adorent ». Ce sont quelques-uns de ces objets qu'après Pané on appellera *zemis* ¹³. En réalité les *zemis*, sous la forme de tatouages, avaient fait leur apparition bien plus tôt, le jour même du débarquement : Colomb les voit, les décrit, mais il ne s'y arrête pas davantage ¹⁴. De la même façon, au cours de ses pérégrinations, il voit d'autres sortes de *zemis* – parfois, il ne les voit pas ! Dans l'ensemble, comme on pourra le constater plus loin, ils constituent la partie quantitativement et qualitativement la plus importante. Mais il s'agit, rappelons-le, d'objets non anthropomorphes et inclassables, et l'Amiral ne semble pas s'y intéresser plus que cela. (Le fait que ce soient des *zemis* nous l'apprendrons de la main de Pané, comme dans le cas, particulièrement significatif, des « têtes d'homme » retrouvées à l'intérieur de quelques

maisons ¹⁵). En revanche, les statues et les masques continuent à capter son intérêt tout au long de son premier voyage et, même, au cours du deuxième ¹⁶.

D'entrée de jeu, nous nous demanderions sur ces objets figuratifs : que figurent-ils ? que représentent-ils ? Colomb, et c'est curieux, ne se pose la question à aucun moment. Ce qui l'intrigue, c'est leur utilisation et l'insertion dans une grille familière : à quoi servent-ils ? Art (« *hermosura* ») ou religion (« *adoran* ») semblent les seules réponses possibles. Du reste, au-delà des objets anthropomorphes, l'ensemble des interrogations s'oriente dans le même sens et les exemples, qui se multiplient, se positionnent – ou voudraient se positionner – de façon claire : les indigènes, ayant été assimilés au système de choix propre de la culture européenne du xv^e-xvi^e siècle, ne peuvent être mus que par des exigences « religieuses » ou « esthétiques » ou encore par les deux à la fois.

Pourtant, malgré ses vices terminologiques et classificatoires, le questionnement est authentique, d'où les hésitations dans le positionnement des éléments, les doutes et un certain malaise. De fait, l'« assimilation » culturelle des indigènes se réalise avec difficulté et finit par céder le pas. En d'autres termes, Colomb intervient, ou essaie d'intervenir, avec son système de choix, au moins dans une première phase de son enquête – celle de l'approche – mais, ensuite (ou en même temps), dépaycé, il semble se rendre compte des limites de ce système et, au moins par moments, est contraint de l'abandonner. Vers la fin de son exploration de Cuba, par exemple, dans un village, il voit une belle maison avec à l'intérieur « un ouvrage merveilleux en guise de lits » et « pendant du toit des coquillages et autres choses ». Il déclare : « J'ai pensé qu'il s'agissait d'un temple et je les ai appelés et j'ai demandé par signes s'ils y faisaient des prières [*oración*] ; ils ont répondu que non [...] » ¹⁷. Dans le même esprit, mais en assumant l'observation « négative » – cette fois il est au début de l'exploration de l'île –, il déclare que les indigènes qu'il emmène avec lui ne font pas de prière ; en revanche, « ils disent le *Salve* et l'*Ave Maria* avec les mains au ciel comme on leur a montré et font le signe de la Croix » ¹⁸. Nous sommes au cœur de la problématique qui soutient tout le récit du premier voyage – une problématique tâtonnante, dramatique, tourmentée, avec des éléments positifs qui peuvent devenir négatifs, et vice versa. C'est un véritable casse-tête. En fait, ces Indiens sont « bons » parce que leur nature, aussi bien que la nature dans laquelle ils vivent, renvoie aux conditions d'existence immaculée du Paradis terrestre dont il pourrait bien s'agir. La nudité, la beauté, l'innocence, la naïveté, la docilité et la mansuétude des êtres humains ne font que prolonger la douceur du climat, le parfum des fleurs et des arbres, la saveur des fruits, la beauté globale de la flore et de la faune, leur abondance et leur variété, très souvent différente de la nôtre, l'étonnante absence de sauvagerie animale... ¹⁹ Toutefois, la civilisation se caractérise par des acquis fondamentaux, comme notamment la « religion ». Les îles découvertes par Colomb sont remarquables par son absence ou, du moins, par une très faible présence du « religieux ». Colomb le constate dès le début et ne cessera pas de le répéter : ces gens-là n'ont

pas de *secta*²⁰ – *secta* et non pas « religion », terme qu'il n'emploiera jamais pour définir les traditions des indigènes ; il n'emploiera pas non plus ses dérivés (comme « religieux », etc.) du moins pendant ses deux premiers voyages, leur préférant une série de concepts plus restreints qui relèvent du même champ sémantique : prière, temple, etc.²¹ Dans le même sens, Colomb précise qu'aux îles il n'y a pas d'idolâtrie²² – d'ailleurs, pour ses explications, il n'utilisera jamais le mot « idole » (bien que la tradition qui l'inspire le lui suggère avec insistance). Certes, le doute plane, le problème se pose : comment est-il possible qu'une humanité « bonne » manque de religion (c'est-à-dire de christianisme) ?²³ Solution envisagée : les « bons » Indiens manquent de religion (qui est un acquis de la civilisation ; or ils sont proches de la nature...), mais ils y sont, par cette même virginité naturelle, prédisposés. En effet, si l'on tient compte de la confrontation qui vient de s'achever en Espagne, *secta* pourrait se référer au judaïsme et à l'islam. Or ces Indiens ne sont ni juifs, ni musulmans ; il ne sera donc pas difficile d'en faire des chrétiens²⁴.

3.2 Ce sont justement les *zemis* anthropomorphes qui représentent la pierre angulaire de l'analyse de Colomb. Avec ces statues et masques, la culture ou la civilisation fait irruption, de façon nette, dans la nature-paradis des îles. Jusque-là Colomb s'est limité à relever, de manière générique, l'absence de *secta* pour bien montrer la disponibilité des indigènes envers le christianisme. À présent (29 octobre), l'art et le culte (avec un soupçon d'idolâtrie) sont mentionnés. L'Amiral revient sur le problème quelques jours après (12 novembre). Pour ce faire, il reprend de façon homogène et détaillée le tableau habituel déjà esquissé ça et là : « [les indigènes] sont très doux et ignorent le mal, ils sont incapables de se tuer ou de s'emprisonner réciproquement, et sans armes, et tellement craintifs qu'un de nous suffit à en faire fuir cent, même s'il s'avance pour jouer ; ils sont crédules [...] ». Il réaffirme ensuite les deux thèmes qui lui tiennent le plus à cœur, à savoir l'absence de *secta* et leur disponibilité envers le christianisme, visible dans la facilité qu'ils ont à apprendre des prières ou le signe de la Croix. Et il en ajoute deux autres : ces gens-là ne sont pas « idolâtres » (ce qui répond à la question posée à propos des *zemis* anthropomorphes) et « ils savent qu'il y a Dieu dans le ciel »²⁵. La positivité de l'état de nature, en somme, n'est d'aucune manière diminuée par le manque de « religieux », car ce manque, bien au-delà d'une disponibilité générique envers le christianisme, se résout en une véritable connaissance « naturelle » de Dieu – et l'on pourrait dire que la spéculation théologique, voire historico-religieuse, est officiellement ouverte²⁶.

3.3 La solution envisagée par Colomb, toutefois, est trop parfaite pour être vraie ; il semble s'en rendre compte. En fait, c'est comme s'il existait un conflit : d'un côté, il y a un Colomb « idéologue » qui essaie de trouver un lien logique entre l'opposition nature-civilisation et un ensemble de caractéristiques (présen-

tes ou absentes ; positives ou négatives) ; de l'autre, il y a un Colomb « ethnographe » qui décrit ces caractéristiques, même si leur position (présence ou absence) ou leur valeur (positive ou négative) change, ce qui pourrait troubler son système. Les impasses et les contradictions se multiplient. Par exemple, si la civilisation continue à avancer, la nudité devrait logiquement rétrocéder – voilà, tout au moins, ce que Colomb (l'« idéologue ») semble penser – et, éventuellement, devraient aussi rétrocéder l'innocence, la mansuétude, etc. Or à Hispaniola, où se trouvent les indigènes les plus civilisés, avec les villages les plus élaborés, Colomb (l'« ethnographe ») observe une nudité intégrale, supérieure par conséquent à celle observée sur les terres déjà mentionnées qui sont pourtant moins civilisées : sur ces terres-là, les femmes de plus de douze ans portent au moins une sorte de braguette « pour couvrir leur nature »²⁷. En d'autres termes, pendant son premier voyage, Colomb ne se limite pas à faire l'apologie d'un état de nature idyllique, comme on se plaît parfois à le dire avec une certaine superficialité. Son témoignage présente plutôt des oscillations, avec une cohabitation d'hypothèses et de réflexions différentes, voire contradictoires, dans lesquelles on retrouve *in nuce* quelques-unes des théories qui seront développées dans les années à venir : l'état de nature est positif (innocence, etc.) et, pourtant, s'oppose à la civilisation, elle aussi positive (lois, religion, etc.) ; l'état de nature est positif, la civilisation est négative (violence, corruption, etc.) ; la civilisation est positive, car elle élimine, diminue ou améliore des éléments négatifs de l'état de nature. Des éléments positifs – comme la nudité, la docilité, etc. –, généralement perçus comme « naturels », peuvent figurer comme faisant partie de la civilisation ; l'état de nature est négatif, même dans ses éléments apparemment positifs (innocence, absence du sentiment de propriété, etc.) ; la civilisation est positive, même dans ses éléments apparemment négatifs (la violence, les armes, etc.)²⁸.

3.4 Colomb s'interroge, mais les points principaux de son interprétation sont bien fixés ; il les repropose dans un tableau d'ensemble synthétique et significatif, au terme du premier voyage²⁹ : les indigènes n'ont pas de secte et ne pratiquent pas l'idolâtrie ; ils croient pourtant que les forces et le Bien sont dans le ciel – l'Amiral a nuancé son jugement et renoncé au « Dieu » de sa première formulation ; il reste pour nous étonnant que des concepts aussi délicats que forces impersonnelles et Bien aient été détectés par quelqu'un qui ne parlait pas la langue des indigènes. Ils croient que du ciel viennent aussi les Espagnols. Tout cela n'est pas le fruit de l'ignorance, car ces hommes sont « de muy sutil ingenio »³⁰. Voilà pourquoi la conversion au christianisme (« *nuestra santa fe* ») s'annonce facile, d'autant plus si l'on considère l'homogénéité culturelle et linguistique des indigènes.

Dans l'ensemble, toutefois, le problème reste ouvert : manque de « religieux » et motifs fortement « religieux » persistent dans leur curieuse cohabitation. Sur-tout, Colomb n'a pas pu expliquer à quoi servent ces *zemis*, ni de quelle façon

leur fonction (esthétique-) « religieuse » (ou « idolâtrique ») peut s'insérer dans une culture qui ne semble pas prévoir de « religion ». Il faut en savoir davantage.

3.5 Colomb confie ce travail de « connaissance » au moine hiéronymite Ramon Pané. On pourrait presque penser que l'Amiral, s'étant rendu compte qu'il avait évoqué des notions trop délicates pour lui, aurait décidé de recourir à quelqu'un de plus familier avec ces problèmes théologiques. C'est au terme du deuxième voyage que Colomb envisage une possibilité idolâtrique à partir de certains *zemis* qui, pour la première fois, sont nommés comme tels³¹. Mais le contexte a changé. Les qualités des indigènes se sont révélées de plus en plus ambiguës – voire se sont renversées – : ils sont plus agressifs, très peu aptes au travail, crédules mais, souvent, dans un sens négatif. Colomb est de moins en moins émerveillé, surtout après avoir lu la relation de Pané à laquelle son texte sert d'introduction ou d'accompagnement³². L'Amiral anticipe en résumant – sans toujours les comprendre ou en les pliant à son interprétation préjudicielle – les thèmes qui sont développés par le moine, mais dans une toute autre perspective. S'arrêter à présent sur ce dernier témoignage de Colomb, qui est le plus détaillé dans la série qui nous intéresse, va permettre de compléter notre réflexion sur sa vision des Taïnos et, en même temps, de mieux apprécier la portée innovante, véritablement ethnologique, de l'œuvre de Pané que nous analyserons plus loin.

Malgré le changement de décor, Colomb réaffirme son principe de toujours : chez les indigènes il n'y a pas d'idolâtrie, ni de secte (« *Idolatria, nè altra setta io non ho potuto comprendere in loro* »). Néanmoins – et Colomb est conscient de la nouveauté de ce qui suit –, dans toutes les îles et sur la terre ferme (probablement Cuba qu'il s'obstine à considérer comme telle), les rois (« *re* »), qui sont nombreux, ont chacun une maison séparée et consacrée à des images en bois (« *immagini di legname* ») qu'ils appellent *zemis* [« *Cemi* » ou « *Cimi* », sing. et pl. ; parfois pl. « *Cemini* » ou « *Cimini* »]. Ce sont, avec quelques oscillations, les graphies du traducteur de Colomb (voir note 1)). Ces maisons sont conçues expressément pour ces *zemis*, avec des cérémonies et des prières particulières (« *ceremonia* », « *orazione* » – il faut signaler une allusion à la pratique « cérémonielle » d'inhalation de la *cohoba*, une sorte de poudre hallucinogène qui est aspirée avec une double canne à partir de la « tête » des susdits *zemis*). Tout cela se passe *in loco*, « *come noi alle Chiese* » – et nous de souligner que ce n'est pas la première fois que Colomb recourt à la comparaison avec nos catégories religieuses (mais il le fait toujours sans parler de « religion »), pour la rejeter (*supra* § 3.1 et note 17) ou la maintenir (§ 3.2 et notes 25 et 26) avec réserve (§ 3.4). C'est la première fois, en revanche, qu'une comparaison aussi précise est avancée même si Colomb avoue que personne parmi les Espagnols ne peut comprendre les mots prononcés par les indigènes ! (voir *supra* note 17). Dans un certain sens, on peut y repérer l'acte de naissance de l'ethnologie américaine mais sous la forme de

cette « déformation », de ce découpage *sub specie religionis*, qui aura un riche avenir.

Les indigènes donnent à cette statue (« *statua* ») le nom du père et/ou d'un ancêtre. Le *zemi*-image (en bois, pas mieux spécifié) devient donc un *zemi*-statue explicitement personnalisé : l'anthropomorphisation s'affirme. Par ailleurs, ces *zemis* (désormais définitivement des statues) ont une hiérarchie d'importance : certains sont plus loués que d'autres, certains jouissent de plus de dévotion et de révérence, comme dans nos processions quand c'est nécessaire. Dévotion, révérence, génuflexions, processions : la comparaison se précise et le langage est de plus en plus chrétien.

Les *zemis* peuvent parler. Il ne s'agit en réalité que d'une « *astutia* » et Colomb la découvre en mettant en lumière sa raison d'être. Le *zemi* en question est vide, il a juste un tuyau dans sa partie inférieure qui est relié à quelqu'un caché dans un coin obscur de la maison et parlant sous les ordres du « *Cacique* » (avec la même signification que « rois », employé au début. « *Cacique* », mot d'origine indigène, fait désormais partie de notre langue). En se voyant découvert, le Cacique prie Colomb de ne pas dévoiler son secret car, grâce à cette « *astutia* », il garde ses sujets dans l'obéissance. Voilà donc la clé d'une possible idolâtrie. Celle-ci concernerait tous ceux qui ne connaissent pas le secret et la tromperie des Caciques. En réalité, c'est tout le peuple qui est trompé tandis que le Cacique seul (il faudrait quand même ajouter la personne qui parle sous ses ordres), en provoquant cette fausse crédulité par la tromperie, exerce le pouvoir comme il lui convient. Mais est-il vraisemblable qu'une « croyance », constituant selon Colomb le pilier de cette culture, se fonde uniquement sur une ruse aussi banale, et que les chefs, qui dirigent la communauté et qui sont décrits ailleurs comme étant l'expression la plus profonde de leur culture, agissent en dehors de cette même culture et avec un tel cynisme ? Que la ruse, techniquement, soit là, c'est possible. L'interprétation globale qu'en donne Colomb fait penser qu'il est en train de s'éloigner d'une description désintéressée. De sorte que l'Amiral a sûrement perdu le regard admiratif qui était le sien pendant son premier voyage : aux chefs rusés font pendant des indigènes peureux et dupes. Au mieux, et c'est « *quel ch'è più da ridere* », nous avons affaire à d'éternels enfants qui, puérilement attachés à leurs *zemis*, ont l'habitude de se les voler ou, curieusement, de les cacher dans les bois, à l'arrivée des Espagnols, par crainte qu'ils ne leur soient enlevés. Dans cette perspective, en somme, l'idolâtrie (mais souvenons-nous que Colomb par principe la nie) serait éthiquement supérieure à son contraire qui, en revanche, en tant que ruse, lui serait supérieure du point de vue de l'intelligence. Voilà une explication plutôt étrange ou, du moins, originale – et qui nous amène à reformuler notre question : n'est-il pas étonnant que cette présence multiforme et hiérarchisée des *zemis*, aussi bien que leur circulation (ce que Colomb définit comme des vols enfantins), puisse se réduire à une relation entre ruse individuelle et duperie collective ? Nous connaissons la bataille acharnée que les Espagnols ont livrée

aux *zemis* (les images interdites, voir *infra* § 6.3) et cela ne nous étonne pas – ni ne nous inspire le « rire » – de constater que les indigènes ont fait tout leur possible pour les défendre et les cacher ³³.

La majorité des Caciques possède trois pierres aux fonctions diverses : l'une est bonne pour les céréales et les légumes ; la deuxième pour faire accoucher sans douleurs les femmes ; la troisième pour l'eau et le soleil quand ils en ont besoin. Elles font l'objet de dévotion, mais Colomb ne les définit pas comme *zemis*. En cela, tout en différant de Pané qui suit simplement la classification indigène (voir *infra* § 6.2.3), il se révèle dans un certain sens très « moderne » : images ou statues, les *zemis* ne peuvent être qu'anthropomorphes. Les objets qui ne le sont pas ne peuvent pas être classés comme tels ³⁴.

Enfin, Colomb donne quelques informations concernant la mort, les morts et leur traitement qui, pour les Caciques, est particulier : ils ont droit à une sorte d'embaumement, c'est-à-dire ouverture du cadavre et séchage par le feu afin que le corps soit conservé entièrement. Les Caciques peuvent par ailleurs être l'objet d'une forme originale d'euthanasie : en fin de vie, ils sont étranglés – l'étranglement, sous ordre du Cacique, peut aussi concerner de simples personnes atteintes de graves maladies. Ils peuvent être chassés de la maison ou déposés dans leur hamac, avec de l'eau et du pain, jusqu'à ce que mort s'en suive. On peut, éventuellement, les brûler dans la maison où ils sont décédés mais cela n'est pas dit clairement et pourrait concerner aussi les simples sujets. Des autres, en revanche, on ne « prend » que la tête ou on les ensevelit dans une grotte, avec une gourde (« *zucca* ») ³⁵ d'eau sur la tête et du pain. Quant à l'après-mort, ils « croient » en un au-delà dans lequel, après avoir retrouvé tous les êtres chers, les plaisirs terrestres seraient au rendez-vous. Chaque Cacique « croit » que cet au-delà est situé dans sa propre région ³⁶.

Dans l'ensemble, en somme, Colomb n'a pas pu sortir de ses impasses. Il a résolu, c'est vrai, le double registre, tenu vis-à-vis des indigènes (état de nature positif ou négatif, état de nature ou civilisation, etc.), mais en passant d'une substantielle admiration à une attitude de méfiance et de mépris, qui le conduit finalement à la même incompréhension des objets, des valeurs et des pratiques rencontrés. Les *zemis*, bien que pour la première fois nommés, restent étranglés dans une perspective anthropomorphe. Il essaie de résoudre l'ambivalence « fonction esthétique ou fonction religieuse » tenue à leur égard ou, plus généralement, l'ambivalence « présence ou absence de religion » ; et il penche du côté de la « religion », tout en continuant à éviter ce terme. La comparaison avec les valeurs chrétiennes, à travers des termes comme dévotion, procession, immortalité, se fait de plus en plus précise, voire pressante. Enfin, après avoir réaffirmé qu'il n'y avait pas d'idolâtrie, il est obligé d'évoquer la possibilité d'une certaine forme d'idolâtrie. Mais son explication est très faible et le remède se révèle pire que le mal ³⁷. Maintenant, bien que les indigènes soient moins « bons » et moins dociles qu'auparavant, éventuellement plus dupes et toujours étrangers à toute

église ou à des pratiques idolâtres, Colomb est obligé d'introduire – en raison de la présence des *zemis* anthropomorphes pour lesquels l'explication « esthétique » s'est avérée insuffisante et celle « religieuse » inadéquate – des éléments de « religiosité » nouveaux et plus compliqués à côté des anciens : l'idolâtrie elle-même, l'au-delà, une sorte de culte des morts, l'immortalité de l'âme. Il aurait voulu en savoir davantage. Il se trouve aux prises avec un casse-tête définitivement insoluble. Pourtant, il lui aurait suffi de considérer le texte de Pané à qui il avait, justement, confié ce travail de connaissance ³⁸.

4. RAMON PANÉ

De Ramón Pané nous ne savons quasiment rien, même la façon d'écrire son nom prête à controverse ³⁹. Il était catalan, moine de l'ordre hiéronymite ⁴⁰, participa (probablement) au deuxième voyage de Colomb en 1493 ⁴¹.

Selon Las Casas ⁴², il ne parlait pas très bien le castillan, vu qu'il était catalan. Il était plein de bonne volonté et essaya de faire connaître Dieu aux Indiens mais, étant un « homme simple », il fut incapable de le faire, il réussit seulement à inculquer quelques mots de prières et à tenir quelques discours vagues et confus sur Dieu créateur dans le ciel ⁴³. Pané, en somme, aurait raconté beaucoup de choses confuses et de peu de substance ⁴⁴. Pierre Martyr semble avoir une opinion sur cet homme bien différente : Pané aurait été « *persona dotta e di santissima vita* » ⁴⁵.

Pané serait donc parti de Cadix le 25 septembre 1493 pour arriver à Hispaniola à la fin novembre de la même année ⁴⁶. Plus précisément, le 28 novembre, Colomb entre à la Navidad et constate, pour la première fois, l'agressivité des « bons » Indiens : sa forteresse avait été détruite, les hommes qu'il y avait laissés étaient tous morts. Pané serait avec lui. Ensuite, il aurait débarqué, toujours avec Colomb, dans la baie où a été fondée Isabela, en début janvier 1494. En tout cas, au début du printemps ⁴⁷, il s'installe dans la région de Macoris ⁴⁸ où se trouve le cacique Guanaoconel (c'est là que Colomb fait construire la forteresse de la Madeleine). Il y passe à peu près un an et apprend la langue locale. Après cette période, Colomb l'envoie dans la région du cacique Guarionex, où l'on parle la langue la plus répandue : c'est le centre, pourrions-nous dire en suivant Rouse (1992), des Taïnos « classiques » ⁴⁹, au nord-est, à côté de la forteresse de la Concepción en construction. Il fait donc vraisemblablement partie de l'avant-garde qui pénètre à l'intérieur de l'île. Il y serait demeuré à peu près deux ans, ou peut-être un peu moins ⁵⁰, accompagné par l'Indien converti, Guaticaua, qui lui sert d'interprète. Nous pouvons aussi présumer que Pané a appris également cette langue « universelle », sachant que, pour apprendre la langue de Macoris, il lui avait fallu la moitié de ce temps, soit un an au lieu de deux. Mais ni lui ni d'autres ne l'affirment. Las Casas semble presque le nier : il n'en savait pas beaucoup

– affirme-t-il – même s'il en savait plus que les autres ⁵¹. Finalement, après ces deux années, Pané passe au village de Mauaiatué, toujours suivi de Guaticaua et aussi du moine franciscain, Giovanni Borgognone (était-il là aussi auparavant ? De toute façon, ce n'est que dans cette circonstance qu'il est nommé explicitement, et par Pané lui-même) ⁵². Selon toute vraisemblance, c'est entre 1494 et 1497 (ou 1498) ⁵³ que Pané aurait rédigé son œuvre. Le début, en particulier, pourrait être daté de 1494 ou – et c'est plus probable – d'un peu plus tard : en 1494, le moine n'avait pas encore eu le temps d'apprendre aucune langue indigène. Précisons, sans entrer dans le détail, que les chercheurs ne sont pas d'accord sur les dates de début et de fin de l'œuvre. Ils se disputent également pour savoir quand le manuscrit serait arrivé dans les mains de l'Amiral et quand il serait arrivé en Europe ⁵⁴. En tout cas, avec ces dates incertaines concernant la fin de l'œuvre, nous perdons aussi les traces du moine. Rentra-t-il en Espagne ? Quand mourut-il et où ? Nous n'en savons rien. Peut-être pouvons-nous présumer que le moine était encore à Hispaniola quand Las Casas y arriva en 1502 ⁵⁵.

5. LE MANUSCRIT DE PANÉ

De la vie de Pané nous connaissons très peu de choses – on en sait au contraire beaucoup plus sur Colomb, bien que certaines parties de sa vie demeurent obscures. Mais celui-ci ne nous a laissé sur les Taïnos que des informations éparses et posant quelques questions (*supra* note 32). Pané leur a consacré une étude spécifique. Son texte soulève, toutefois, des problèmes extrêmement complexes liés aux péripéties subies par le manuscrit.

Nous l'avons mentionné : la « Relation » de Pané a été perdue. Nous en retrouvons des traces dans plusieurs écrits qui s'échelonnent tout au long du xvi^e siècle et qui, quand on les recoupe et les superpose, dessinent une sorte de chassé-croisé dont il est essentiel de tenir compte. Les éléments de transformation que ce chassé-croisé met en valeur sont une clé importante pour analyser les diverses interprétations des Taïnos. Considérons d'abord les deux principaux témoignages, celui de Pierre Martyr d'Anghiera ⁵⁶ et celui de Bartolomé de Las Casas ⁵⁷, puis les témoignages secondaires ou d'« appoint », comme ceux d'Angelo Trevisan ⁵⁸, de Giovanni Strozzi ⁵⁹ et d'Andrea Navagero ⁶⁰. Finalement, au fondement de ce chassé-croisé, il y a la relation « perdue » mais que l'on a pu « reconstruire ». En fait, comme nous l'avons déjà mentionné (*supra* notes 8, 9 et 32), le texte de Pané ainsi qu'un fragment de lettre de Colomb qui sert d'introduction ont été englobés dans leur totalité dans le chapitre LXI de la *Historia del Almirante don Cristobal Colón por su hijo don Fernando*. Or cette œuvre aussi a été perdue. Il nous en reste toutefois une traduction en italien faite, selon toute probabilité, par Alfonso de Ulloa et publiée à Venise en 1571. Certes, cette version italienne voit le jour 32 ans après la mort de son auteur (1539) et

presque un siècle après les faits racontés. De plus, elle n'est pas sans poser de problèmes ⁶¹, mais elle reste, pour nous, le seul point de départ possible et, dans l'ensemble, la source la plus fiable ⁶².

Cela va-t-il de soi ? Peut-être, mais le contexte nous oblige à le souligner. En fait, dans ce cas comme dans d'autres (à commencer par le texte de F. Colomb dans son intégralité), les péripéties du manuscrit ont été, pour ainsi dire, censurées. Aujourd'hui, les spécialistes font souvent référence à l'espagnol pour une présumée version originale qui, en réalité, n'est qu'une traduction contemporaine d'une traduction ancienne et donc, de toute façon, plus proche de l'original. Une valse de malentendus se met en place avec, en toile de fond, l'attitude esquissée dans le paragraphe introductif : les spécialistes contemporains des Taïnos, anthropologues et archéologues, dans leur tentative d'aller au-delà des chroniqueurs (qu'ils considèrent comme « biaisés »), finissent par revenir à leurs textes, en en assumant de surcroît les aspects les plus « biaisés », afin de confirmer leurs trouvailles archéo-anthropologiques. Dans cette perspective, les « chroniques », bien qu'initialement méprisées, sont finalement prises en considération mais en dehors de toute contextualisation. Ainsi, ces spécialistes contemporains n'ont pas tenu compte du chassé-croisé que nous avons mentionné et traitent les transformations qu'il implique comme s'il s'agissait de données « objectives ». Et ils interrogent le texte de Pané en espagnol – principalement celui d'Arrom (1974) qui a évidemment traduit à partir de la traduction italienne –, *comme s'il s'agissait* de la version originale : inévitablement, ils arrivent à attribuer à Pané des détails qui sont en réalité des interprétations, voire des créations d'Arrom ⁶³. Or – et c'est là le vrai problème –, l'objectif d'Arrom et des autres chercheurs contemporains n'est pas seulement de traduire mais de « récupérer » le véritable texte en espagnol, car il est risqué de travailler sur un texte – la traduction italienne – de deuxième degré. L'objectif est en soi louable mais difficile, voire impossible, à atteindre, même partiellement, et finit par être une entrave, plus qu'une aide. N'oublions pas que, pour ces chercheurs, il s'agit d'une tentative d'interprétation de troisième degré et la version la plus proche de l'original reste la traduction italienne. Mieux vaut alors mettre de côté les lubies concernant le « vrai » manuscrit et, en utilisant certains filtres comme des pistes plus que comme des obstacles, se consacrer à l'étude du manuscrit dont nous disposons ⁶⁴.

6. LES « ANTIQUITÉS » DES INDIENS, SELON PANÉ

Scrittura di Fra Roman delle antichità de gl'Indiani, le quali egli con diligenza, come huomo che sà la loro lingua, ha raccolte per commandamento dello Annmiraglio – voilà le titre complet de l'œuvre de Pané, tel que nous l'avons retrouvé à l'intérieur de l'édition italienne de la *Historia del Almirante* ⁶⁵. Et peu importe de

savoir qui en a la véritable paternité ⁶⁶ : pour nous, du point de vue du sens de l'œuvre, ce titre n'aurait pas pu être mieux choisi. Nous y apprenons l'essentiel : Pané veut nous parler des « antiquités » des Indiens et peut le faire parce qu'il en connaît la « langue ».

Je voudrais insister sur le fait que Pané est le premier et le seul – au moins en ce qui concerne les Taïnos – missionnaire à agir de la sorte : il parle *parce qu'il a appris la langue*. Pour cette raison, son récit peut être considéré comme une tentative, peut-être la première, de travail ethnologique et, de toute façon, en tant qu'unique étude directe des anciens habitants des Antilles, ce texte est une pierre angulaire pour les études américanistes. Du reste, comme nous l'avons vu, c'est de lui que sont partis tous les commentateurs du xvi^e siècle sur les Taïnos.

Les « antiquités » corroborent et renforcent ce penchant ethnologique. C'est comme si Pané voulait éviter d'utiliser des termes trop connotés, tout en se permettant, prudemment, la comparaison avec notre passé pré-chrétien. Mais la comparaison « antiquisante », à large éventail, peuplée entre autres de nouvelles vieilles images (voir Jean Seznec *supra* note 12) et qui deviendra populaire dans sa fonction anti-païenne, n'est pas celle de Pané qui emploie le concept d'idole et ses dérivés, avec une extrême parcimonie, jamais avec des intentions militantes. Sa comparaison semble avoir un propos purement cognitif et finit, dans l'ensemble, par décréter l'irréductibilité du fait indigène étudié. Il compare pour comprendre et distinguer.

Dans cette perspective, nous devrions repenser la présumée « simplicité » de Pané. Ou mieux, il faudrait dire : Pané était simple et profond à la fois – mais la simplicité lui a été reprochée, la profondeur ne lui a pas été assez reconnue. Notre point de vue, en revanche, lui reconnaît une profondeur originale, en la comprenant comme fonctionnellement liée à la simplicité. Car, qu'est-ce, au juste, que cette « simplicité » ? Las Casas ⁶⁷ l'a dit de façon explicite et presque paradigmatique : selon lui, Pané a raconté beaucoup de choses confuses et de peu de substance. Surtout, il n'a pas été capable de sélectionner, de mettre de côté, d'effacer ce qui n'était pas « important » : c'est ce que Las Casas fera abondamment pour servir son interprétation. Voilà pourquoi, pour nous, ethnologiquement, cette « simplicité » constitue avant tout une défense contre les déformations possibles et un atout formidable. Pané lui-même, du reste, nous met sur cette piste en déclarant qu'il a le devoir de dire les choses telles qu'il les a vues ou entendues, même si parfois – ce sont toujours ses termes – elles sont confuses, voire incompréhensibles. Or c'est justement là qu'il nous révèle des éléments précieux. Attentif à chaque détail, il prend des notes rapides, dans son cahier, souvent obligé ou choisissant de recourir aux termes indigènes et, plutôt que de les traduire par des termes familiers, il essaie de les expliquer : c'est entre autres le cas de « *zemi* » qui finit par effacer « *idole* » ⁶⁸. Ethnologie involontaire ? Peut-être, mais sûrement une ethnographie dans les règles : Pané décrit et fait très peu de commentaires.

Fruit de ce travail minutieux, la *Scrittura* consiste en un préambule et vingt-six chapitres (certains avec un titre, d'autres sans) : en tout, dans l'édition originale, une vingtaine de pages ⁶⁹.

6.1 Le préambule commence par reprendre le titre en spécifiant les « antiquités » dont il sera question : « croyances », « idolâtrie », « dieux ». Ces termes justifient implicitement le choix du mot « antiquités », comme le comparatisme dont ils sont porteurs. Ils constituent en effet les éléments du paganisme ancien, notre « antiquité ». En réalité, il s'agit d'une piste impraticable ou, plutôt, d'une simple hypothèse de recherche car, dans l'enquête qui procède entre les « antiquités » indigènes et la nôtre, un abîme irréductible se creuse, et Pané finira par abandonner ces concepts peu efficaces. Du reste, posés au tout début et en prolongation du titre, ces concepts ont aussi la fonction d'annoncer le sujet aux lecteurs : tel un pont-mirage, ils nous permettent d'avancer vers l'Autre, quitte à se volatiliser une fois le passage advenu. Le traitement réservé à « idolâtrie », aussi bien qu'aux autres termes du même champ sémantique, est exemplaire. Ce terme, en tant que tel, ne sera plus utilisé, il disparaît tout simplement (souvenons-nous que Colomb l'emploie à plusieurs reprises, presque exclusivement de façon négative). L'autre dérivé proche, « idolâtre », n'apparaît jamais. Reste « idole » (que Colomb n'avait pas employé, comme d'ailleurs « idolâtre ») : Pané l'emploie effectivement mais au compte-gouttes, en tout six fois (dans le préambule, puis aux chapitres XV, XVI, XIX – deux fois – et XXIV), comparativement à l'usage généralisé de « *zemi* ». Si l'on regarde de plus près, on se rend compte que cette utilisation d'« idole » est formelle plus que substantielle, elle sert, comme dans le cas d'« idolâtrie », à accrocher le lecteur ou à lui faciliter la tâche et Pané n'y recourt que faute de mieux. Les oscillations, voire certains redoublements contradictoires, sont significatives : « idole » introduit « *zemi* » qu'il précède (dans le préambule) ou qu'il suit (dans le chapitre XVI), pour nous le rendre plus proche et compréhensible – on pourrait presque penser qu'il s'agit d'une tournure stylistique pour éviter plusieurs répétitions du mot « *zemi* ». Il introduit « démon », mais la possible identification est finalement abandonnée, ce deuxième terme étant jugé plus approprié (chapitre XV). Il est identifié à démon, les deux étant une forme possible de *zemi*, mais pas le *zemi* : dans le chapitre XIX, le *zemi* devient idole ou démon. La deuxième occurrence, à la fin de ce même chapitre, rend cette distinction encore plus explicite : on parle de *zemis* et d'idoles. Le fait d'être idole peut compter parmi les différents attributs d'un *zemi* mais de quel genre, ce n'est pas dit ; à la différence des autres attributs aucune explication n'est proposée. Nous avons, de nouveau, l'impression qu'un coup sec de baguette sert à nous donner l'illusion d'un point de repère dans cet univers « irrepérable ». De toute façon, Pané n'emploie jamais « idole » quand il doit s'aventurer dans des explications. Dans ce cas, et dans beaucoup d'autres, il parle de *zemi* et c'est de là qu'il part pour essayer d'approcher

cette étrange réalité : c'est à lui que revient, d'ailleurs, le mérite d'avoir lancé ce terme.

6.1.2 Le préambule se poursuit. Nous laissons le titre et entrons dans le vif du sujet, avec l'énonciation, d'un point de vue général, des quatre éléments de cette culture que l'analyse devra ensuite définir et approfondir : les « *zemis* » ; un présumé être immortel ; ce que nous appellerions les mythes (l'origine du soleil, de la lune, de la mer, des Taïnos...) ; la mort, les morts (leur destination finale, leur relation avec les vivants). Une telle énonciation « d'ensemble » a donc sa place dans l'introduction, d'autant plus qu'elle est tout à fait formelle et sert à « vendre le produit » : les éléments sont proposés, selon la même logique que dans les lignes qui précèdent, dans un cadre familier et « classique » (le monde gréco-romain). Ce n'est pas un hasard si les *zemis*, seul élément non reconnaissable, sont assimilés aux « idoles » adorées par chacun, suivant une manière et une « superstition » particulières⁷⁰. De ces *zemis* comme des mythes et de la mort, il sera effectivement question tout au long de la relation. En revanche, du prétendu être immortel qui ouvre la suite du préambule (soit la « véritable » introduction), il ne sera question qu'une seule autre fois, dans le premier tiers du chapitre XXV qui met un terme à la première et principale partie du récit, celle que l'on pourrait définir comme théorico-descriptive⁷¹. En bref, pour conclure ce paragraphe, je dirai quelques mots au sujet de ce prétendu être immortel. « Prétendu » car, dans les deux courtes notices qui le concernent, il n'est jamais défini comme tel. Plus précisément, le mot « être » n'est même pas utilisé et l'unique mention d'immortalité pourrait se référer au ciel. Mieux vaut alors, pour essayer de reconstituer *un sens possible*, en rester aux mots effectivement formulés.

Les habitants d'Hispaniola pensent que c'est *comme* s'il était dans le ciel immortel (y est-il vraiment ? Qui est immortel, lui, le ciel ou les deux ?). Personne ne peut le voir. Il a une mère mais pas de principe – la juxtaposition renvoie logiquement à l'idée de paternité, absolue ou concrète ou les deux, selon les goûts : les théologiens en association libre y trouveront leur compte ; Pané était, de toute façon, un bon chrétien. Lui s'appelle Iocahuuague Maorocon⁷² ; la mère porte cinq noms⁷³ : Atabei, Iermaocuagar, Apito et Zuimaco. Pour ce grand seigneur qui est dans le ciel, le cacique Caizzihu fait abstinence, selon un modèle communément pratiqué par les indigènes (nous sommes au chapitre XXV avec une phrase à la syntaxe particulièrement étrange). Durant six ou sept jours, ils s'enferment en ne s'alimentant que d'un jus d'herbes (guère mieux identifié : il pourrait s'agir du jus de « yucca », mentionné dans un mythe raconté au chapitre XX), qui sert aussi à se laver. Pendant cette période, en raison de la faiblesse du corps et de l'esprit, ils voient des choses – du moins, c'est une fois qu'ils ont recommencé la vie normale qu'ils disent les avoir vues – qui pourraient n'être rien d'autre (et l'on notera la finesse de Pané) que les choses désirées ou, comme on dirait aujourd'hui, la matérialisation de ses propres désirs. Tous

pratiquent une telle abstinence en l'honneur des *zemis* (pourtant, on nous avait dit qu'il s'agissait du seigneur dans le ciel) pour savoir s'ils gagneront sur leurs ennemis, s'ils acquerront des richesses ou d'autres choses qu'ils désirent. Le sens de la démarche de Caizzihu est donc expliqué : préparé par l'abstinence, il aurait parlé à Giocauuaghama (le seigneur dans le ciel dont le nom renvoie vraisemblablement au Iocahuuague Maorocon du début) qui lui prophétise l'arrivée, peu après sa mort, de gens dominateurs. Les indigènes pensent, dans un premier moment, qu'il s'agit des cannibales, puis finissent par croire que le seigneur dans le ciel (maintenant défini comme *zemi*) avait voulu parler de Colomb et de ses hommes (et nous avons là la première trace de la célèbre « prophétie » amérindienne concernant l'arrivée des Européens).

Un sens possible, ai-je dit. Car les mots, on l'a constaté, sont souvent disposés de façon déroutante, voire obscure. C'est un puissant exemple de l'aspect « confus » du récit de Pané. Las Casas, par ailleurs, « éclaire » le texte à sa façon et conclut que les habitants d'Hispaniola ont une certaine connaissance d'un « *verdadero y solo Dios* »⁷⁴ ; ce à quoi Pierre Martyr ajoutera que les *zemis* sont les « messagers » de ce Dieu « unique, sans fin, omnipotent et invisible »⁷⁵. Voilà deux beaux exemples de déformations interprétatives. Mais le mieux est à venir : ce sont les interprètes contemporains, admirateurs du regard ethnologique de Pané, qui prolongent la critique « anti-confusion » de Las Casas, éventuellement en la purgeant de ses aspects grossiers et explicitement théologiques. Ainsi, Arrom, Pieraccioli et Rippa Bonati n'hésitent pas à parler de « divinité suprême » (cela fait plus scientifique que « Dieu »), voire à l'identifier de façon précise. Pieraccioli et Rippa Bonati, en particulier, vont plus loin, en essayant, comme Las Casas (bien qu'avec beaucoup plus d'« indulgence »), une approche globale de cette omniprésente « confusion » : Pané, « par naïveté et manque de culture », ne sélectionne pas, ni n'interprète, à la différence de Las Casas et de Pierre Martyr ; mais Pieraccioli et Rippa Bonati semblent se rendre compte que cette « limite » peut devenir avantageuse. Il aurait dû parler de « religion », mais il finit par tout mélanger (et, du coup, ce désordre peut justement tourner à notre avantage) : « mythes, rites, culte des morts, médecine et herboristerie, archéologie, anthropologie, ethnologie, linguistique »⁷⁶. Or, Pané n'a jamais dit qu'il voulait parler de « religion » et ne la nomme jamais – il y a éventuellement deux allusions à la foi mais il s'agit exclusivement de la foi chrétienne, voire catholique⁷⁷. Ce sont les « antiquités » qui l'intéressent et elles s'offrent à sa vue de façon désordonnée. Toute la « relation » procède par sauts, aussi bien dans la forme que dans les contenus. Tous les plans se mélangent, se « confondent » – Pané lui-même nous prévient. Au-delà des causes ponctuelles et banales (le papier manque, il est pressé, il ne comprend pas, etc.), une raison de fond s'impose pour expliquer cette « confusion », ce mélange : Pané veut rendre compte de la réalité comme elle se présente et elle se présente de cette façon – ce que, nous, nous distinguons par politique, religieux, artistique, etc. est, chez les Taïnos, un ensemble polymorphe et

indistinct. Cette confusion, donc, est en soi une donnée, une information. Si l'on veut, elle continue, elle articule cette « faible présence du religieux », cette impossibilité de cerner une secte quelconque que nous avons analysée avec Colomb.

Dans cette perspective, la confusion devient en quelque sorte plus claire. Par exemple, dans le cas qui nous intéresse en ce moment : Dieu, la divinité suprême. Le texte de Pané est ardu, dans la mesure où il essaie de rendre compte d'une réalité qui échappe aux formes qui nous sont familières comme celle d'une divinité, voire du Dieu unique. C'est d'autant plus ardu de les trouver qu'il n'y en a pas ! Néanmoins, ce même texte offre à notre réflexion quelques évidences. Récapitulons : jamais on ne parle de Dieu ou de divinité ; l'immortalité dont on parle pourrait être attribuée au ciel. Cette entité mystérieuse (pour nous) ne semble ni personnelle ni anthropomorphe : pourquoi devrait-elle l'être dans un univers dominé par des *zemis* qui, eux, ne le sont pas ? Et on pourrait imaginer que si cette entité n'a pas de principe, logiquement elle n'est pas immortelle (c'est-à-dire qui naît mais ne meurt pas). Le Dieu des chrétiens, plus qu'immortel, est « éternel » (il n'a pas de principe). Si cette entité n'a pas de principe (même dans le sens concret de père), logiquement elle ne peut pas avoir de mère, à moins de concilier tout cela en ayant recours à une sorte de « christologie » : Christ, mortel (qui est né mortel), est l'enfant d'une mère sans père (mais avec le Père). Il vainc la mort, étant en même temps Dieu. Ce raisonnement est-il trop abstrait ? Bien sûr, il est même un peu provocateur. Je ne pense pas que Pané ait eu l'intention d'évoquer une prouesse théologique si subtile, ni de s'y réfugier et, encore moins, que cette prouesse soit le fruit de la spéculation indigène. Mais la provocation permet de saisir un problème ou une attitude qui est constante dans la *Scrittura* : quand Pané a une difficulté, il essaie d'en sortir en recourant à un vocabulaire familier bien que toujours hésitant, en s'ajustant comme s'il savait qu'il était en train de fournir des approximations.

Or, dans cette difficulté concernant la divinité « présumée » (difficulté qui est réelle et non pas le fruit d'une prétendue incapacité de Pané ou de son traducteur), l'histoire des religions peut nous venir en aide. En fait, la comparaison historico-religieuse (je pense en particulier à Pettazzoni 1955 et Brelich 1966) a pu cerner une forme spécifique d'être suprême inactif – forme que les spécialistes définissent parfois par « *deus otiosus* », mais, de façon conventionnelle et quelque peu inappropriée⁷⁸ : cet être n'a rien de la divinité du polythéisme et, encore moins, du monothéisme. À dire vrai, il n'est ni une « personne », ni un « personnage » doté de caractères anthropomorphes. Il pourrait, éventuellement, avoir créé le monde mais non pas à partir de « rien ». Il l'aurait plus exactement ordonné et fixé dans ses formes actuelles, puis se serait retiré. En d'autres termes, à la différence de l'être suprême proprement dit, il agit seulement aux temps du mythe. Dans le présent, il n'est pas influent. Inutile par conséquent de lui adresser des prières : il ne peut plus rien faire. Cette non-activité a une valeur positive, comme

il a été souligné : ce qui a été fixé au moment de la « création » ne peut plus être changé ⁷⁹.

« Confusion » significative donc. Pané aurait saisi cet « être suprême inactif » mais, pour lui, cela reste difficile à comprendre et à expliquer. Plus difficile encore que s'il avait établi l'existence d'un être suprême actif car celui-ci aurait été davantage assimilable (et il le sera par certaines écoles historico-religieuses) à Dieu et aurait permis de démontrer une sorte de « monothéisme primordial ». Dans le cas qui nous occupe, en revanche, l'être n'a pas de « personnalité » et, surtout, ne fait pas d'action. Aussi comment peut-on le classer ? Retenons que Colomb, dans la lettre qui précède la « relation », n'aborde pas cet argument. Nous ne pouvons tirer aucune conclusion nette de cela, d'autant que nous ne possédons qu'un fragment de cette lettre. Toutefois remarquons que, dans un premier moment de son *Journal du 1^{er} voyage*, Colomb parle de Dieu dans le ciel ; ce qui nous a conduit à lui attribuer la première tentative d'hypothèse d'un « monothéisme primordial ». Ce monothéisme serait plus convenable et adéquat, que l'« être » décrit par Pané, pour convertir les Indiens déjà disposés par la Providence divine à recevoir la « révélation ». Le passage est néanmoins seulement allusif. Il est relié au discours sur les Espagnols qui, selon les Indiens, viennent du ciel. Puis Colomb corrige le tir en précisant que ce sont les « forces » et le « bien » qui sont dans le ciel (*Lettre à Luis de Santángel*, fin du 1^{er} voyage 1493) ⁸⁰. Ce qui rejoint l'idée d'un être non personnel. Pané donne ultérieurement des précisions, en introduisant la perspective de la « non-activité ». Contrairement à la façon dont il apparaît dans l'interprétation de Pierre Martyr (curieux renversement !), cet être reste dans le ciel, lointain et insaisissable, et, en tant que tel, ne peut rien sur les choses humaines – il est impuissant –, ni sur les *zemís* ⁸¹ car ce sont eux qui « peuvent » – ils sont puissants – et c'est à eux que, « communément », les indigènes s'adressent par la pratique d'une abstinence soigneusement réglementée. Éventuellement (ou exceptionnellement), on peut faire, pour lui, la même abstinence, il se met alors à parler mais, désormais, il est, lui-même, devenu un *zemi*.

Être immortel, donc, si l'on veut. Mais pas dans le sens d'une immortalité personnifiée, divine, anthropomorphe, ni dans celui d'une ontologie absolue, puissante, à la Parménide. En considérant sa position d'ouverture, dans le préambule, on s'attendrait à le retrouver dans le récit, avec un rôle central. Or, en dehors de sa rapide apparition dans le chapitre XXV (mais en guise de *zemi*), il n'y a plus rien à son sujet. Pané se tait. Ce silence serait-il un autre signe de la difficulté à comprendre et à restituer ? Je serais tenté de fournir une explication plus simple : Pané mentionne l'être dans le ciel au début car, en tant que chrétien, il croit avoir rencontré quelque chose d'important. Puis, il se tait tout simplement, peut-être, parce que les indigènes se taisent. Sur cet être qui n'a plus rien à faire (il est « paresseux »), il n'y a plus rien à dire. Le silence serait significatif d'une façon positive d'envisager la réalité qui, pour les indigènes, est occupée par les *zemís*.

Intra-physique plus que physique ou que métaphysique, ce monde de *zemis* vibre de présences multiformes, intangibles et concrètes, il se déploie partout et nulle part.

6.2 Des chapitres I à XXV (premier tiers), c'est le véritable récit ethnologique, la description de la culture dans son ensemble et sous la forme du mélange. Mythes et rites, dirions-nous. Pané parle plutôt de fables (« *favole* » dans les chapitres VI et XIV), d'opinions (« *openion* » dans le chapitre VIII), de croyances (« *credenza* » dans le chapitre XIV), de mœurs et cérémonies (« *costumi* », « *cere-monìa* » dans le chapitre XIV), etc. Après avoir essayé de distinguer un « dire » (des chapitres I à XI) et un « faire » (chapitre XIV et suivants), il finit par glisser d'un plan à l'autre, sans plus pouvoir les séparer. Les *zemis*, qui dirigent l'orchestre sur les deux plans et qui agissent aussi bien dans le passé « mythique » que dans le présent par la pratique, sont disséminés, comme du sel, tout au long de la narration. Confusion ? Oui, mais de la réalité elle-même. C'est comme si la distinction entre mythe et rite, que la Grèce ancienne nous a léguée, n'était pas opérationnelle chez les Taïnos⁸².

6.2.1 Des chapitres I à XI, je ne vais donner que quelques éléments narratifs essentiels, pour les points qui nous intéressent⁸³.

Les Indiens (c'est Pané qui le raconte directement dans le chapitre I) sont sortis de deux grottes, Cacibagiagua et Amaiaua, situées dans la province de Caanau, montagne Canta. Ils se croyaient donc autochtones⁸⁴. En particulier, de Cacibagiagua est sortie la majorité des Indiens – on peut éventuellement penser aux Taïnos de langue « universelle », en considérant qu'à Hispaniola il y avait différents groupes linguistiques. Le soleil intervient au tout début – quand les Indiens habitent encore dans les grottes –, pour transformer en pierre le gardien Marocael ou en arbre d'autres Indiens qui se sont aventurés à la pêche. Dans les chapitres II et III, un dénommé Guagugiona envoie un autre Indien, Giadruuaua, chercher une herbe, dite *Digo*, avec laquelle ils se lavent (se purifient). Giadruuaua est alors enlevé par le soleil et transformé en oiseau Giahuba Bagiael, sorte de rossignol. Guagugiona, furieux car se croyant abandonné, décide de partir avec les femmes. Dans le chapitre IV, il arrive à Martinino (la future Martinique) où il abandonne les femmes – désormais, cette île sera celle des femmes et permettra aux Espagnols d'argumenter sur l'existence des Amazones. Dans les chapitres V et VI, suivent et sont détaillés d'autres événements concernant les femmes et leur déplacement. La narration se fait de plus en plus confuse (c'est Pané lui-même qui le mentionne à deux reprises). Signalons la rencontre de Guahagiona (c'est une autre graphie pour Guagugiona) avec une femme, sa maladie avec des plaies, son isolement, puis sa guérison après quoi il changera de nom (nouveau nom, renaissance ?) et s'appellera Biberoci G. Dans les chapitres VII et VIII, de nouvelles femmes arrivent à Aiti (Hispaniola ; aujourd-

d'hui cela correspond à sa partie occidentale, Haïti.) ou, plus exactement, elles descendent des arbres. En réalité il s'agit de « personnes », ni hommes ni femmes. On a alors recours à des *caracaracoli*, hommes aux mains âpres, rugueuses, pour les bloquer – le *caracol* étant une infirmité, une sorte de gale, qui recouvre le corps de petites plaies – et à l'oiseau Inriri, un pic qui fait un trou à l'endroit où les femmes ont « leur nature » de façon à ce qu'elles deviennent véritablement des femmes.

Dans les chapitres IX et X, on nous explique l'origine de la mer. Un homme, Giaia, tue son fils Giaiael qui, de son côté, aurait voulu le tuer. Il place les os de Giaiael dans une gourde qu'il accroche sur le toit de la maison (ce qui ne manque pas de rappeler la pratique déjà observée par Colomb, en « contexte-*zemi* », voir *supra* note 15 et § 3.5). Un jour il a envie de voir son fils. Avec sa femme, il vide la gourde : des poissons, grands et petits, en sortent. Ils décident de les manger. Puis, interviennent les quatre fils d'Itiba Tahuuaua, morte avant de les avoir mis au monde : Caracaracol, le premier des frères à avoir été extrait du ventre coupé de sa mère, prend la gourde et en consomme, avec ses frères, les poissons. Cela peut faire penser aux pratiques connues ailleurs en Amérique du Sud, par exemple chez les Yanomami qui consomment rituellement les cendres des morts brûlés. Remarquons là encore l'importance de l'infirmité : Caracaracol n'est rien d'autre que le galeux. Enfin, mal accrochée, la gourde tombe et se casse. La mer en sort. Meurtre rituel, parricide et réciproque, mort-fécondité : l'historien des religions reconnaîtra là bien des thèmes familiers sur lesquels la littérature ethnologique fournit une documentation très riche. Dans le chapitre XI, Giaia poursuit les quatre frères – Pané souligne ici aussi la « confusion » de la narration. Dans leur fuite, ils arrivent en face de la maison de Bassamanaco. Caracaracol entre pour lui demander du pain, mais Bassamanaco le frappe à l'épaule avec un *guanguaio* plein de *cohoba* – il s'agit d'une poudre hallucinogène utilisée par les « chamanes » ou *bohutis*. Le *guanguaio* pourrait être la canne pour aspirer la *cohoba* ou le récipient qui la contient. Retourné chez ses frères, Caracaracol se plaint de l'épaule qui lui fait mal. Les frères s'aperçoivent qu'elle est énormément enflée et qu'elle continue à enfler, au point que Caracaracol risque de mourir. Ils décident donc de la couper, mais n'y arrivent pas. Finalement ils réussissent à l'ouvrir avec un coup de pierre et il en sort une grosse tortue, femme. On pourrait également dire que cette tortue *est* une femme. Quoi qu'il en soit, cela fait ressortir le rôle fondamental que les femmes semblent jouer dans cette culture et cela replace dans une dimension concrète la filiation féminine de l'être dans le ciel (voir *supra* § 6.1.2) ⁸⁵.

Enfin – et le changement de sujet est plutôt brutal – nous apprenons que la naissance du soleil et de la lune se fait en relation avec des *zemis* (c'est la première mention explicite). Lune et soleil sont sortis de la grotte Giououaua. Cette grotte, au temps de Pané, était peinte à « leur façon » (c'est-à-dire « sans aucune figure » au sens d'image anthropomorphe). À l'intérieur se trouvaient Boinaiel et Maroio,

deux petits *zemis*, en pierre, qui suent (l'humidité ?). Du « mythe » au « rite », les indigènes vont les visiter pour obtenir la pluie.

6.2.2 Avec les chapitres de XII à XVIII, concernant les morts, puis les maladies et les chamanes, nous sommes définitivement dans un enchevêtrement « mythico-rituel » et les *zemis* se révèlent de plus en plus comme les véritables maîtres du jeu.

6.2.2.1 Dans le chapitre XII, nous apprenons que les morts vont dans un endroit qui s'appelle Coaibai et qui est situé dans une région côtière de l'île Soraia. On se souvient que Colomb, dans la lettre qui précède la « relation » de Pané, explique que chaque Cacique prétend que les morts vont dans sa propre région. Le premier mort à être allé y habiter s'appelait Machetaurie Guaiaua, il en est devenu le Seigneur. Pendant le jour – nous sommes dans le chapitre XIII –, ils restent enfermés ; pendant la nuit, ils se promènent, font la fête et vont avec les vivants⁸⁶. Pour savoir s'il s'agit d'un mort ou d'un vivant, il faut vérifier que l'individu en question possède bien un nombril : s'il n'en possède pas, il est *operito* (c'est-à-dire mort). Les morts n'ont donc pas de nombril qui est, pourrait-on dire, le signe cicatriciel de notre venue au monde résultant de la coupure du lien avec la mère. Si le vivant oublie de vérifier, il peut être trompé. De cette manière, il arrive qu'un vivant couche avec une morte. Mais, quand il essaie de la serrer dans ses bras, elle disparaît⁸⁷. Le vivant a un « esprit » nommé *gaiz* ; le mort en a un autre nommé *opia* : celui-ci est insaisissable, que cela soit par le combat comme par l'amour (le vivant essaie de le saisir, ses bras passent « au travers » et, dans son élan, il peut se retrouver collé ou pendu à un arbre). On a l'impression que le vivant qui lui fait face est toujours un mâle. Le mort apparaît sous la forme d'un homme ou d'une femme, éventuellement sous celle du père, de la mère ou des frères, ou encore sous d'autres formes. Il se manifeste seulement la nuit, d'où la peur du vivant de sortir après le coucher du soleil.

Dans leurs « croyances » ou dans leur savoir, s'agit-il vraiment, bien que morts et évanescents, du père, de la mère, etc. ou seulement d'une sorte d'illusion ou de déguisement, jeu pervers de l'au-delà ? Certaines pratiques qui impliquent les *zemis* (voir *infra* § 6.2.2.3) me font pencher en faveur de la première hypothèse⁸⁸.

6.2.2.2 Dans le chapitre XIV, des opinions ou du savoir sur les morts, lié à certaines pratiques, on passe aux pratiques médicales, liées au monde des morts. Le protagoniste est le *bohuti* (ou *bohuitihu*, *buhuitihu*). Las Casas nous a transmis la leçon *behique* qui est celle utilisée aujourd'hui, par la plupart des chercheurs, avec le sens générique de « chamane ». Pané, en évoquant pour la première fois la « tromperie », ouvre avec une véritable déclaration de guerre. Regardons-la, en reprenant et traduisant les mots de Pané, car elle nous permet de revenir sur le problème de la « tromperie » qui avait été posé par Colomb dans la lettre qui

précède la « relation » (voir *supra* § 3.5) et, aussi, parce que nous retrouvons là un exemple de la confusion-simplification « productive » mentionnée à plusieurs reprises.

Les *bohutis* usent beaucoup de tromperies et de ruses pour conforter les Indiens dans leurs opinions et, plus particulièrement, pour leur faire croire qu'ils parlent avec les morts et qu'ils connaissent tous les faits et secrets des morts. Mais on peut en donner une lecture différente : les *bohutis* parlent avec les morts et les morts savent tous les faits et secrets des vivants. Par conséquent, les *bohutis* les connaissent aussi. Ces derniers font croire aux vivants et aux patients que, quand ils sont malades, ils leur arrachent le mal. C'est de cette façon qu'ils les trompent. Cela, Pané nous informe explicitement qu'il l'a vu en partie de ses yeux tandis qu'en ce qui concerne les autres choses (les « *favole* », voir *supra* § 6.2.1), il ne raconte que ce qu'il a entendu dire par beaucoup de gens, surtout par les « *principali* » avec qui il a eu davantage à faire qu'avec d'autres. De cette façon, nous pourrions dire que Pané apparaît pleinement comme ethnologue et historien.

« *Principali* » dit Pané, pour reprendre un peu plus loin : « *huomini principali* ». À qui se réfère-t-il ? Le contexte nous laisse entendre qu'il s'agit, sans doute, des caciques (ou si l'on veut des « nobles », les *nitaino*⁸⁹), ce qui est confirmé de manière encore plus explicite par les autres occurrences du mot dans les chapitres XXI, XXII et XXVI (voir aussi les chapitres XVI, XIX, XXIII, XXIV et XXV, où le mot est employé dans le sens plus générique d'« important »). Or, ces « principaux » ou caciques « croient en ces fables plus que tous les autres », ce qui est fort intrigant si on considère que Colomb a affirmé, dans la lettre qui accompagne la *Scrittura*, que les caciques trompent le peuple afin de conserver leur pouvoir : n'est-il pas étrange de croire et, en même temps, d'utiliser ces croyances de façon rusée et trompeuse ? Certes, Pané attribue la tromperie – dans les pratiques – aux *bohutis*, et pas aux caciques, évoqués à propos des fables. Il démontre en même temps l'imbrication solidaire et inextricable de ces deux niveaux, en tant que « croyance » (Colomb se réfère, d'ailleurs, à une « pratique »). Éventuellement, nous pourrions reconstruire : les *bohutis* trompent ; les autres – et les caciques plus que tous les autres – se trompent⁹⁰. Mais quel serait le sens d'un système de pouvoir où les détenteurs de ce pouvoir se mettraient dans la situation d'être trompés ? Et comment concilier cela avec les affirmations de Colomb qui, à la différence de Pané, aurait observé ces mêmes détenteurs jouant exactement le rôle des « trompeurs » ? C'est Pané lui-même qui, se penchant de nouveau sur ces problèmes, permettra de trouver un sens possible à cette situation apparemment paradoxale.

Quoi qu'il en soit, pour le moment, ces « hommes principaux » nous révèlent quelque chose de précieux : il s'agit, pour rester dans la perspective tracée plus haut, de la récitation des mythes qui devient, en elle-même, une occasion rituelle. Pané nous informe que les « principaux » se retrouvent périodiquement ou

suivant leurs désirs à chanter leurs « chansons antiques » qu'ils connaissent par cœur. Ils le font en s'accompagnant au son du *maiohauhau*, un instrument concave en bois, à percussion mais aussi à vent (« ils peuvent chanter à son intérieur »), très puissant – puisque la voix parcourt jusqu'à une lieue et demie –, en forme de cylindre (Pané parle aussi de « gourde allongée »), dont ils apprennent à jouer⁹¹ dès leur enfance⁹². Ces « chansons », qui traduisent leur « loi » (au singulier dans le sens de mœurs, codes culturels, « religieux », etc.), permettent, en se transmettant, de tenir ensemble la société. Pané ajoute que c'est comme dans le cas des « Maures » dont la loi est figée par l'écriture. Ce qui ne va pas sans nous évoquer la voie féconde des années à venir : l'idolâtrie, un certain parfum de monothéisme, la possibilité d'envisager un contact sur le mode de la guerre (de religions), etc. Pourtant, cela nous parle aussi d'un présent, celui de Pané qui n'a pas encore été soumis à une telle idéologie. Pour le moment, la curiosité et l'ouverture sont au rendez-vous et elles sont nourries de comparaisons délicates.

J'ouvre ici une parenthèse historico-religieuse. Dans une perspective anthropologique et en se fondant sur la comparaison ethnologique, l'histoire des religions (je pense aux travaux d'Angelo Brelich 1966, notamment à son *Introduction canonique*) a insisté sur le fait que le mythe est d'abord une tradition orale de la société et qu'il fonctionne comme étant une partie d'un tout. En d'autres termes, dans une mythologie, un mythe peut être compris en rapport avec les autres mythes et, évidemment, cet ensemble doit à son tour être analysé en rapport avec le contexte historique qui l'a produit. Puis, elle a montré que la narration des mythes (souvent chantée) est confiée à des narrateurs-chanteurs spécialisés, parfois connus sous l'appellation *myth-tellers*, recrutés parmi les anciens ou les personnes prestigieuses, et que cette narration est effectuée dans des occasions rituelles particulières jusqu'à devenir elle-même, en soi, une occasion rituelle. Enfin, cette même histoire des religions a mis en relief que la tendance « mythopoïétique » est plus ancienne et plus universelle que la formation de l'idée de divinité et qu'elle peut fonctionner indépendamment des rites. Ainsi, à l'intérieur de la mythologie, nous pouvons retrouver une série d'êtres « extra-humains » ou « surhumains » qui agissent uniquement à ce niveau-là, c'est-à-dire qu'ils n'agissent pas en dehors du mythe et du temps qui le caractérise ; parmi eux, se trouve l'être suprême inactif (« *deus otiosus* »). Semblerait-il indu de suggérer une forte ressemblance entre ce tableau théorique et celui, concret, esquissé par Pané à propos des Taïnos ?

6.2.2.3 Dans les chapitres de XV à XVIII, la narration continue sur l'activité « trompeuse » du *bohuti* et ses conséquences. De quoi s'agit-il ? Ni plus ni moins, dirais-je, que d'une activité thérapeutique de type chamanique, telle que nous la retrouvons, entre autres, dans les célèbres récits de Rasmussen (1929), De Martino (1948) et Lévi-Strauss (1949a et b)⁹³. En voici les éléments principaux.

Dans le chapitre XV, il est raconté que, dès que quelqu'un tombe malade, on appelle le « médecin », le *bohuti*. Celui-ci, comme le malade, est astreint à un régime (« *guardarsi dalla bocca* », s'abstenir de la bouche. En considérant le contexte, cela pourrait vouloir dire : vomir dans le sens de se regarder à travers la bouche pour se vider ou dans le sens de regarder ses entrailles par la bouche, une fois qu'on les a vomies, etc. ; on pourrait aussi interpréter cette phrase comme une obligation au silence). De toute façon, il doit lui-même se rendre malade. Pour ce faire, il se purge à l'aide de la *cohoba* (la poudre hallucinogène déjà mentionnée) qu'il inhale par le nez avec un instrument conçu à cet effet (décrit rapidement dans le chapitre XI et, avec plus de détails, par Colomb dans sa lettre introductive). Cela l'enivre et le rend capable de parler avec les *zemis*. Entre autres choses délirantes (« *fuori di ordine* »), il affirme que ce sont les *zemis* qui ont envoyé la maladie. Notons que chaque *bohuti* peut compter sur plusieurs *zemis*. Avant de sortir rendre visite au malade (chapitre XVI), le *bohuti* se noircit le visage avec de la poudre de charbon, l'objectif étant toujours – insiste Pané – de « tromper » le patient, mais dans quel sens faut-il entendre « tromper » ? En tout cas, c'est la dernière fois que Pané définit ainsi cette façon de procéder. Puis, il se met dans la bouche une sorte de boulette avec un morceau de viande et/ou d'os. Il arrive à la maison du malade qui, entre temps, a déjà fait une purge avec la *cohoba*. Le malade et le *bohuti* se retrouvent à l'intérieur, seuls ou avec une troisième personne, voire une quatrième mais pas plus, et observent un silence absolu. Le malade et le *bohuti* qui, désormais, agissent ensemble, seuls tous les deux, préparent un mélange d'herbes à base de *gioia* (vraisemblablement la même herbe qui sera nommée plus loin *gueuio*). Pendant la nuit, ils le mettent dans leur bouche pour vomir (il faut, évidemment, considérer que les deux étaient déjà purgés). Enfin, ils commencent à chanter et prennent une autre herbe (peut-être la fument-ils ? du tabac ?). C'est à ce moment-là que le *bohuti* passe à sa véritable action. Il tourne autour du malade, le touche, le masse, le tire avec force. Il sort soudainement de la maison et crie : « va-t-en à la montagne, à la mer ». Il revient, tremble, souffle sur ses mains, puis aspire, suce le malade, sur le cou, l'estomac et plusieurs autres parties de son corps. Il commence à tousser (peut-être que le malade le fait aussi), prend un visage dégoûté, comme s'il avait avalé quelque chose d'amer, et il crache le morceau qu'il avait mis dans sa bouche (on ne sait pas très bien si, entre temps, il l'avait avalé ou non, ce n'est pas clair). Il parle au malade. S'il s'agit de quelque chose à manger, il lui dit : « voilà tu as mangé quelque chose qui a provoqué ton mal ; moi, je te l'ai tiré hors du corps ; c'est ton *zemi* qui te l'avait mis dans le corps, parce que tu ne lui as pas fait de prière (« *oratione* »), tu ne lui as construit aucun temple, tu ne lui as offert aucune possession » – et l'on remarquera, au passage, l'emploi de termes tirés du langage religieux. Ou s'il s'agit de quelque chose qui n'est pas comestible (une pierre, bien qu'elle ne soit pas nommée), il dit : « garde-la soigneusement », car elle-même est devenue un *zemi* comme nous le verrons plus loin.

Or, nous dit Pané dans le chapitre XVII, *certaines fois*, ces « médecins » se trompent. Le point est capital, voire surprenant. Si le « médecin » *peut* se tromper, cela signifie aussi qu'il peut *ne pas* se tromper – exactement comme *nos* médecins. De sorte que le postulat du départ, au moins tel qu'il semblait posé, à savoir celui de la tromperie volontaire, est effacé. À partir de là, Pané prend toute la procédure au sérieux, ce qui nous amène à reconsidérer sa position initiale.

Si le malade meurt et s'il a beaucoup de parents et/ou s'il est puissant (le texte dit « *signor di castella* » que je traduis par « cacique » ou « noble » – « *signor[e]* » étant le terme que Pané emploie en alternance avec « cacique »), sa famille passe à l'action. Les plus démunis, en revanche, n'osent pas le faire, ce qui prouverait que le *bohuti* jouissait d'une importance certainement plus grande que celle des gens du peuple mais moins que celle des « nobles »⁹⁴. Les parents extraient un jus de l'herbe *gueio* (appelée aussi *zachon*) et le mélangent avec une poudre composée d'ongles et de cheveux du mort, qu'ils ont récupérés dans sa sépulture. Ils introduisent ce mélange dans la bouche ou le nez du mort et l'interrogent : est-ce la faute du *bohuti* s'il est décédé ? A-t-il (le *bohuti*) respecté la « purification » ? Ils lui reposent plusieurs fois ces mêmes questions. Finalement le mort répond d'une voix claire, comme s'il était vivant : « oui, le *bohuti* n'a pas respecté le régime, il est coupable de ma mort... ». Éventuellement, le *bohuti* peut intervenir – mais le texte est quelque peu confus sur ce sujet – pour demander au mort pourquoi sa voix est aussi claire et, donc, s'il ne serait pas encore vivant ? Le mort lui répond qu'il est bien mort. Ils le reconduisent enfin à sa sépulture. Une autre façon de procéder serait une sorte de crémation, une pratique que l'archéologie pourrait confirmer⁹⁵. On fait un grand feu, on attend que le bois devienne braise, on y jette le mort pour le recouvrir de terre (Quand ? Attend-on qu'il soit brûlé ? Ce n'est pas dit) et on l'interroge, selon le même schéma. Dix fois. Le mort répond « qu'il ne sait rien », puis, après la dixième fois, il ne parle plus.

Dans le chapitre XVIII, il est question de vengeance. Les parents du mort frappent le chamane jusqu'à ce qu'il meurt. Toutefois, pendant la nuit, des *zemis* en forme de couleuvres de différentes couleurs viennent à sa rescousse et le ressuscitent en lui léchant le visage et le corps : s'agit-il d'« action symbolique » ?⁹⁶ Dans le même sens irait la deuxième attaque des parents déçus. Le chamane s'explique : « les *zemis* m'ont aidé ». Les autres le frappent encore, essayant de lui arracher les yeux et de le frapper aux testicules, pour les lui casser. Pané insiste sur le fait que seul meurt le chamane à qui on a arraché les testicules. Est de nouveau invoquée l'action symbolique⁹⁷. Cela vaut la peine de s'y arrêter pour reconsidérer le problème de la « tromperie ».

Je veux bien admettre qu'il existe une « valeur symbolique » de cette vengeance. Je peux aussi admettre que Pané ne l'a pas pleinement comprise. Mais, plus que la « véritable » nature de cette vengeance (qui semble intriguer Arrom ainsi que Pieraccioli et Ripa Bonati), c'est l'attitude de Pané qui m'intrigue. Car,

dans tous les cas – que la vengeance soit symbolique ou non ; si elle l'est effectivement, qu'il l'ait bien comprise ou non –, Pané a une occasion en or pour démontrer, de son point de vue à lui, la « fausseté » de ce récit plein de *zemis* qui reviennent, de morts qui ressuscitent, etc. C'était, au moins en apparence, son intention initiale : la « tromperie » des chamanes et éventuellement des autres. Or il n'en fait rien. Il se limite à enregistrer les événements, en les ponctuant de temps en temps par des « *dicono* » (« ils disent »), ce qui peut révéler qu'il n'a pas « vu » mais seulement « entendu ».

Il y a mieux. Revenons, par exemple, sur les faits, relatés dans le chapitre XVII, à propos du malade décédé qui revient pour accuser le *bohuti*. Pané parle et raconte ces derniers comme s'il avait assisté à la presque totalité de leur déroulement. Pourtant, avec un mort qui revient et qui parle, on aurait de quoi crier au mensonge. Mais Pané enregistre et ne dit rien. Pourquoi ?

Première réponse : il prend le récit au sérieux. Les événements enregistrés ne sont pas contestés parce que, tout simplement, ils seraient « vrais » : le mort revient et parle. Toutefois, en considérant les prémices (la « tromperie »), cette explication me semble improbable. Mais, attention, je ne parle pas de la *probabilité* que le mort puisse effectivement revenir ou pas. Je veux parler de Pané et du fait que, en considérant ses prémices, il y a *peu de probabilités* qu'une telle position puisse être la sienne. Pour le dire sous la forme d'une boutade, je ne pense pas que Pané soit un De Martino *ante litteram* et, qui plus est, extrémiste ⁹⁸.

Deuxième réponse : il prend le récit au sérieux mais d'une tout autre manière. Pané se rend parfaitement compte de l'artifice, mais ce n'est pas cet artifice qui décide de l'efficacité de l'opération. Pané se rend aussi compte de cela. L'artifice est secondaire. L'efficacité, si elle existe, trouve son fondement ailleurs et il n'est pas nécessaire de s'attaquer à cet artifice pour invalider une possible efficacité.

Revenons sur Colomb et sur son interprétation de la « tromperie ». On se souvient (voir *supra* § 3.5) que l'Amiral découvre que le Cacique fait parler les *zemis* en usant d'une ruse (un tuyau caché qui transporte la voix) et, de cette façon, il maintient son pouvoir sur le peuple. Rappelons-nous également que cette interprétation, fondée sur un mélange de naïveté et de cynisme, nous avait semblé invraisemblable et biaisée. Aussi, avions-nous provisoirement dit que cette ruse devait avoir une explication plus adéquate. Or Pané, avec son exposition dramatique du rituel post-chamanique, nous suggère une solution. C'est l'acmé : le mort parle et tout porte à supposer que ce sont les parents qui le font parler par un artifice semblable à celui « découvert » par Colomb. Mais les parents, étant des « nobles », font aussi partie des gens qui croient profondément (« plus que les autres ») à ces « fables ». Il est donc impensable qu'ils trichent, dans le sens vulgaire du terme : ils seraient eux-mêmes dupes et victimes de leur tricherie.

Colomb n'aurait rien « découvert » : il aurait simplement vu quelque chose d'évident et de transparent, que tout le monde « sait » et dont personne ne s'étonne (sauf Colomb), car le sens du rite ou des rites est ailleurs. Pané, confronté

au même problème, serait allé plus loin. Confirmant son sens « ethnologique » ou « pré-ethnologique », il aurait eu l'intuition d'une efficacité placée à un autre niveau. Mais, les choses étant ce qu'elles sont, de quelle façon est-il possible d'utiliser un artifice sans tricher, ni tromper ? Ou d'utiliser des artifices, consciemment, en étant convaincu d'effectuer une opération réelle ? Les observations de Lévi-Strauss (1949a) sur l'« efficacité symbolique » ou celles de De Martino (1948) sur la « réalité des pouvoirs magiques » nous fournissent de précieux éléments de réponse. Nous avons bien à faire à des fonctions symboliques, mais dont la portée va bien au-delà de la simple métaphore évoquée par Arrom ou par Pieracciolli et Ripa Bonati (voir *supra* notes 96 et 97). Pané aurait non seulement compris, mais il aurait compris plus à fond que ses critiques contemporains. Par ailleurs, en deçà de la réflexion complexe et délicate sur l'efficacité symbolico-réelle des pouvoirs magiques, nous avons plusieurs exemples, puissants et culturellement proches, de cette mixtion d'artifice et de réalité – que l'on songe seulement à l'Eucharistie et au fidèle qui, par une mince hostie dans sa bouche, croit consommer le corps du Christ. Et, en fond sonore, des siècles passés nous arrive l'écho de doctrines qui s'affrontent, de croix et d'épées ensanglantées.

Les indigènes ne sont donc ni naïfs, ni crédules. Éventuellement, me semble-t-il, naïveté et crédulité sont imputables à Colomb ainsi qu'une certaine légèreté d'approche. Peu familier avec la langue et le contexte, l'Amiral attribue la soumission des Indiens à la voix du *zemi*, sans se soucier un tant soit peu de ce qu'elle dit ou représente. L'adage ne dit-il pas « le sage indique la lune, l'idiot regarde le doigt » ? En dehors de tout contexte « religieux », imaginons que, dans le métro, une voix annonce, par des haut-parleurs, une alerte à la bombe ; les gens se mettent à courir : dirions-nous pour autant qu'ils ont eu peur de la voix ? Ainsi, dans les deux cas (les « caciques tricheurs » de Colomb ou les « *bohuti* tricheurs » de Pané), nous avons affaire à une mise en scène dont l'action dramatique a des objectifs différents mais garde la même synopsis. D'ailleurs, dans l'épisode relaté par Pané, nous pourrions même attribuer au chamane, qui dès le départ est un « tricheur », plutôt qu'aux parents qui ne sont rien d'autres que des « croyants », le rôle de faire parler le mort : les acteurs échangeraient leur place mais le cadre resterait identique. Cette fois, les chamanes seraient les victimes et seraient tués au sens littéral par leur tricherie qui, une fois de plus, ne pourrait pas être interprétée vulgairement.

Jamais, en somme, il n'y aurait de trompeurs, ni de trompés, la tromperie n'étant matériellement qu'un artifice pour permettre le déroulement convenu des choses et dont la prédétermination apparente va dans le sens d'une consécration *ordalique*. La fin du dernier chapitre « chamanique » (XVIII), dans lequel Pané signale une stratégie de vengeance alternative, le confirme. De nouveau, il est question de feu : le même par lequel on a traité le mort et dont la fumée finit par entrer dans la maison du *bohuti*. Si celui-ci est coupable, cela est révélé par le fait qu'il tombe à son tour malade, ce qui permet aux parents de se lancer à l'attaque

pour le « tuer ». Et Pané de conclure pour l'ensemble des faits relatés : « voilà les *fattuccherie* qu'ils ont l'habitude de faire ». « *Fattuccherie* », c'est-à-dire sorcelleries, bonnes ou mauvaises, ou artifices bons ou mauvais, vrais ou faux (dans notre système), mais de toute façon efficaces et fonctionnels (dans leur système).

Évidemment les objectifs visés par de telles actions varient selon les cas, se situent à différents niveaux de *réalité* (nous pourrions parler de l'« efficacité symbolique » effective de Lévi-Strauss, voire des « pouvoirs magiques » de De Martino, et de l'ensemble des consignes à respecter) et constituent tous un résultat *réel* comme la guérison, le dédommagement par la « vengeance » d'une guérison ratée mais dans des conditions particulières, l'exécution d'un ordre, etc. Tous semblent varier mais sur une même mélodie. Paradoxalement, c'est le Colomb du malentendu sur la « tromperie » qui, sans le vouloir, nous en indique le possible leitmotiv : il existerait une relation entre *zemis* (toujours présents) et pouvoir, mais en tant que partie d'un système culturel complexe fondé sur un consensus élaboré dont l'Amiral n'avait pas deviné la portée. Si plus d'éléments avaient été recueillis dans cette perspective, on aurait pu en savoir davantage sur la société des Taïnos. Pané était sur le bon chemin ⁹⁹.

L'ouvre ici une autre parenthèse historico-religieuse. Colomb s'était acharné contre la « tromperie », en la liant entre autres à l'idolâtrie. Pané, dans son récit « chamanique », formule ce problème de manière totalement différente et le détache définitivement de la question idolâtrique. En allant plus loin dans ce sens, il renonce à encadrer l'action dans son ensemble par un langage « religieux ». En fait, il n'y a que deux occurrences de ce genre et les deux sont marginales. La première, au tout début du récit (chapitre XV) et quelque peu externe (en ce sens qu'elle n'intervient pas vraiment dans l'argumentation), met en cause les indigènes qui, par ignorance et manque de *foi* (au sens chrétien), croient aux *idoles*. Mais, comme nous l'avons mentionné (voir *supra* § 6.2.1), ce terme « idole » n'est qu'un pis-aller et est aussitôt abandonné. La deuxième, au chapitre suivant, essaie en revanche d'expliquer la maladie par la négligence et fait appel au manque de *prière*, de *temple*, de *possession*. On peut, de nouveau, parler d'une « intrusion », due à une sorte de difficulté ou de paresse de Pané qui n'arrive pas à trouver des termes plus appropriés (je ne considère pas l'*idole* qui se trouve à la fin de ce même chapitre : le mot est de toute évidence employé pour de simples raisons de style, voir *supra* § 6.2.1). Toutefois, le terme *possession*, le moins connoté des trois, mérite qu'on s'y arrête un moment. De fait, ce terme est employé aux chapitres XIX et XXV dans le sens – qui n'a rien de « religieux » – de « terrain » (éventuellement cultivé) et au chapitre IX, au pluriel, comme traduction de *conichi*. Las Casas (*Historia de las Indias* I, CV) précise que le *conuco* est le terrain où l'on cultive le « yucca », plante ornementale qui peut fournir des fibres textiles et qui, surtout, est à la base de l'alimentation (par la farine qui, une fois que le jus, qui est un poison mortel, a été « purifié » par la cuisson, permet de fabriquer le

pain : c'est probablement le *cazzabi* du chapitre XI. Le même jus « purifié » peut servir à accompagner la nourriture, voir Pierre Martyr in Navagero, Ramusio V, p. 33 et Arrom 1974, p. 77 note 111). Par ailleurs, on se souviendra que, dans le récit « chamanique » (chapitre XVI), cette *possession* en tant qu'« offrande » manquée est en rapport avec une nourriture mal consommée, sous forme de viande, d'os ou de pierre. Le *zemi* l'aurait mise dans le corps de la personne en question, provoquant la maladie. S'agit-il d'une nourriture qui n'a pas été dûment partagée ? La fin du même chapitre semble le suggérer : l'ancien malade (puisqu'il a été guéri) gardera la pierre (s'il s'agit d'une pierre) et lui donnera à manger du pain, de la viande ou du poisson, comme on le fait pour les *zemis* – de fait la pierre est devenue un *zemi* – dans sa propre maison ou, en des occasions solennelles, dans des maisons expressément conçues pour eux (les « temples »). C'est seulement après que le *zemi* ait mangé – opération qui peut durer une journée entière – que les indigènes semblent pouvoir profiter de la nourriture. Pour nous, l'envie d'évoquer un modèle relevant de celui du « sacrifice » est forte. Bien sûr, la prudence est de mise : rien dans le témoignage de Pané, ni dans d'autres témoignages ou dans l'archéologie, tant de fois invoquée, ne le confirme et, apparemment, nous ne retrouvons pas non plus de traces d'un autel ou d'une aire quelconque prévue pour cela ou encore d'un meurtre réel ou symbolique. Pourtant, le cadre est frappant : en bons convives, les indigènes et les *zemis* partagent la nourriture. Et on peut lire l'action dans les deux directions : les indigènes portent la nourriture aux *zemis*, les *zemis* en restituent une partie « consacrée » aux indigènes. Le refus d'« offrande » de la part des indigènes entraîne des problèmes majeurs. Au-delà de la (in)consistance de ces éléments, nous pouvons au moins rappeler que les spécialistes, anciens et contemporains, ont souvent construit des modèles à partir d'éléments encore plus inconsistants et que le sacrifice, surtout à partir de la rencontre avec les cultures policées de la terre ferme, deviendra un des thèmes privilégiés dans la quête du « religieux ». Il est, encore de nos jours, un thème très à la mode parmi les ethnologues ou les historiens des religions. Pourtant aucun « chercheur », d'hier ou d'aujourd'hui, ne semble avoir remarqué les lignes « appétissantes » de Pané.

6.2.3 Véritable fin de la *Scrittura*, les chapitres de XIX à XXV (premier tiers, avec en conclusion un retour sur l'« être suprême inactif ») sont explicitement consacrés aux *zemis*. Mais, en réalité, on parle de *zemis* aussi dans les chapitres « mythologiques » et, surtout, dans ceux « chamaniques ». Les *zemis* sont partout et, en les abordant directement, Pané ne peut pas s'empêcher de revenir sur les rituels, sur les pratiques « chamaniques », sur la « mythologie ». Cette confusion est un effroyable kaléidoscope : Pané, esprit « simple », a comme première intention de distinguer et d'ordonner ; il finit par tout mélanger. Toutefois, nous avons mis en évidence que les distinctions entre le « dire » (mythe) et le « faire » (rite), aussi bien que celle entre le « sacré » et le « profane » établie par la

« religion » qui, elle-même, se distingue du « laïc », ne sont pas dans la réalité mais, plutôt, dans la façon de la restituer et de la découper. En tant que concepts et catégories, ils ne sont qu'une étape, parmi d'autres, du parcours culturel de notre histoire (la « religion », en particulier, a une histoire intégralement chrétienne ; la « *religio* » romaine qui en serait à l'origine ne signifie pas « religion »). Concrètement, Pané aurait dû – et voulu – nous exposer d'abord les mythes (ou « fables »), ensuite les rites et les pratiques (ou les « tromperies » magico-médicales), enfin les *zemis*. En revanche, il n'a jamais manifesté l'intention d'isoler une « religion ». Mais, chez les Taïnos, ces domaines se distinguent et s'interpénètrent d'une façon qui n'est pas tout à fait la nôtre, ni celle de Pané. La « confusion » du texte serait, au moins en partie et selon notre point de vue, le reflet d'une « confusion » des objets mêmes de l'enquête ¹⁰⁰.

À ce point de notre itinéraire, il est nécessaire de considérer ces *zemis* dans une vision d'ensemble, c'est-à-dire en tenant compte à la fois des chapitres de XIX à XXV et des nombreuses informations dispersées dans les chapitres précédents. À cheval pour ainsi dire entre mythes et rites, les *zemis* occupent une place privilégiée à l'intérieur de la culture taïno : ils sont partout. Pour les cerner, Pané continue apparemment dans la même direction que Colomb, mais approfondit, corrige de façon substantielle et nous réserve des surprises. Finalement – et nous ne pouvons que partager sa perception –, il reconnaît dans les *zemis* une sorte de défi à notre façon de raisonner et de classer. Autre « gain » par rapport à Colomb : la perspective anthropomorphique est définitivement abandonnée. Il n'y a de nettement anthropomorphe que quelques images des morts qui sont peu nombreuses. Si, dans l'ensemble, la relation avec les ancêtres semble fondamentale, elle se révèle par des images souvent non anthropomorphes.

Les *zemis* ne peuvent pas donc être réduits à des personnages. Voilà pourquoi Pané préfère les suivre, les décrire, laisser « parler » leur étrangeté, ne pas censurer leur pluralité – certes déroutante –, de formes et de fonctions. C'est une véritable attitude d'ethnologue qui nous permet d'en saisir l'aspect le plus significatif, à savoir leur polymorphie à différents niveaux. Que peut-on faire de mieux alors, que de s'abandonner à leur émergence désordonnée ? C'est de cette manière que nous apprenons que les *zemis* peuvent être un arbre, une branche, une racine, un tronc, un morceau de bois, travaillé ou non (mais non de façon figurative), une plante alimentaire comme le « yucca » ou la navette, une pierre ou un fragment de pierre, travaillé ou non (mais de manière abstraite ; souvent à trois pointes), un morceau d'os ou de viande, des peintures corporelles ou à l'intérieur des grottes (encore une fois non figuratives), éventuellement des oiseaux de différentes espèces, des grenouilles, ou d'autres animaux, des êtres humains différents (femmes, hommes ou mélange des deux), des petits êtres humains avec les mains liées, des os et/ou la tête (du père, de la mère, des parents, des ancêtres), des masques, des silhouettes et des statues (toujours du père, de la mère, des ancêtres : ce sont les statues de Colomb), une silhouette humaine monstrueuse, un monstre mi-végétal

mi-humain (« yucca » et humain), mi-végétal mi-animal (arbre et chien), mi-animal mi-humain (chien et humain), etc.

De plus, les *zemis* peuvent être sexués et vivants. Ils peuvent manger, se déplacer. La plupart du temps, ils semblent passer – et c'est assez déroutant – d'un registre à l'autre ou en assument plusieurs à la fois, devenant morts, vivants, objets inertes. Il en résulte qu'on ne sait où placer, par exemple un chien qui est à la fois animal *et* de bois. À partir du lien récurrent avec le monde ou avec le souvenir des ancêtres, dont ils portent souvent le nom, et à travers l'interposition du *bohuti*, ils remplissent différentes « fonctions » (le terme, bien sûr, n'est pas de Pané) : rendre malade, guérir, faire accoucher, faire naître les choses, faire pleuvoir, faire souffler le vent, gouverner les eaux, produire le « yucca », procurer de la nourriture, être la nourriture (tantôt, *quispiam dixerit*, ressemblant au sacrifié, tantôt au sacrificateur, tantôt à la nourriture pour le sacrifice), exercer le pouvoir (et l'on se souviendra de la possibilité de reformuler d'une manière bien plus perspicace le problème que Colomb avait posé en termes de ruse et duperie), être crieur public, (pré)voir le futur et le passé et encore bien d'autres choses. À l'intérieur de ce cadre, ils sont plus ou moins puissants, plus ou moins adorés (c'est-à-dire de façons, quantitativement et qualitativement, différentes) ou, tout simplement, « affectionnés », selon une intimité (ou un attachement mutuel) qu'il est difficile de définir plus précisément.

On ne peut pas les attribuer au domaine de l'art ou à celui du culte. On ne peut pas non plus dire de façon univoque ce à quoi ils servent, comme se le demandait Colomb, car les *zemis* servent à beaucoup de choses en même temps, mêlant des domaines que nous qualifierions de religieux, artistique ou, encore, politique. Parfois, Pané s'arrête, émerveillé, car certains d'entre eux ne semblent servir à rien ou, mieux, ils ne sont que de simples objets, voire un « état », avec lesquels les indigènes semblent entretenir une relation affective. Nous avons quelquefois l'impression que *zemi* – et l'on pense au *mana* mélanésien – n'est pas un substantif mais un adjectif.

Voilà pour la vision d'ensemble. Et l'on pourrait gloser : rien n'est plus éloigné des Taïnos, au moins dans un sens strict, que ces idoles, aux formes plus ou moins monstrueusement humaines, qui devraient représenter des « faux dieux ». De même, rien n'est plus loin d'eux qu'un monde de divinités ou une « "religion" » qu'on puisse démêler des autres aspects de la culture ». D'ailleurs, sur le continent, ce polythéisme, sous le signe duquel on a souvent interprété – cela se fait encore de nos jours ! – les cultures maya, aztèque et inca, est désormais de plus en plus remis en question de façon très convaincante par certains interprètes contemporains. Dans cette perspective, le système des Mayas de la période Classique se révélerait être plutôt une numérologie qu'une théologie. Les flamboyants « dieux » des Aztèques pourraient devoir leur expression accomplie, au niveau de la langue et donc de la pensée, à la rencontre avec les premières interrogations occidentales (*teot* pourrait être une formation nahuatl dérivée de

deus, dios)¹⁰¹. Mais c'est le Pérou, avec les *huaca*, qui nous offre le cas le plus évident. Il s'agit d'« entités [...] liées au sol, au terroir et aux racines profondes que les familles entretenaient avec la terre et leurs ancêtres momifiés » (Bernand et Gruzinski 1991, I, p. 474). Plus précisément, « objets naturels » (montagnes, collines, lacs, fontaines, rochers, cavernes...) ou « édifices » (temples, chapelles, palais, piliers, tombeaux...), « ces *huaca* devaient leur caractère sacré à un lien personnel existant entre elles et un Inca » (*ibid.*) et, avec elles, l'Inca établissait une relation d'intimité. Une maison, par exemple, pouvait devenir *huaca* « parce qu'un Inca l'avait construite ou s'y plaisait » (Métraux 1961, pp. 116-118). Ce sont, en d'autres termes, des entités inertes et vivantes, mais pas anthropomorphes ou, si l'on veut, une multiplicité hétéroclite de supports matériels dotés d'une énergie « spirituelle ». Quelle était alors la différence entre ce support matériel et cette énergie « spirituelle » ? Les Incas, dirais-je, ne se sont pas posé la question. Les premiers chroniqueurs du Tahuantín-suyu, en revanche, parlent sans cesse de dieux, bien qu'on ne puisse pas repérer de termes équivalents dans la langue quechua. Finalement, les Espagnols ne trouveront rien de mieux pour traduire leurs *dioses* que le terme *huaca*, en imposant aux Incas un concept et un polythéisme qu'ils n'ont jamais eus¹⁰². Or, avec la prudence qu'imposent les comparaisons formelles, nous ne pouvons pas ne pas remarquer les nombreux points communs – que cela soit sur le plan de la mentalité indigène comme sur celui de la construction européenne qui s'est bâtie dessus – entre le cadre qui vient d'être esquissé, surtout en ce qui concerne les *huaca* (polymorphie, ancêtres, etc.), et la situation de nos *zemis*. D'ailleurs, à la différence des comparaisons suggérées plus haut (dans les notes 86, 87, 92 et 99), celle que nous proposons ici n'est pas exclusivement formelle puisqu'elle s'appuie sur une perspective réelle de contact historico-géographique : les Antilles forment, effectivement, un pont entre la Mésoamérique et l'Amérique du Sud.

Une deuxième piste de recherche pourrait s'ouvrir à un tout autre niveau, celui de la théorisation ethnologique et historico-religieuse. Ernesto De Martino (1948, p. 155 et *passim* ; *supra* § 6.2.2.3), au cœur de son analyse minutieuse et raisonnée du *monde magique*, suggère que la « réalité », en tant que donnée indépendante, voire altérité objective et solide, est une formation historique propre de notre culture et de la présence bien définie du sujet qui la caractérise. En revanche, il existerait des cultures (celles dites autrefois « primitives » et *magiques*) dans lesquelles la relation entre le « moi » et le monde serait plus floue et labile, devrait être réintégrée perpétuellement, en passant à travers des phases de crises, car elle ne serait pas donnée une fois pour toutes. Pourquoi ne pas explorer ou repenser sous cet angle l'univers des Taïnos ? Éventuellement, en les mettant prudemment dans l'axe des Incas, ce qui « confondrait » aussi le prétendu niveau « primitif » des cultures magiques. Les *zemis* pourraient être interprétés comme une sorte de charnière entre l'intérieur et l'extérieur, entre le monde des désirs, des peurs, des pensées et celui de la réalité objectivée : ils appartiendraient aux deux.

6.2.3.1 En les insérant dans cette vision d'ensemble, nous pouvons considérer – j'ai envie de dire, avec Pané, « décrire » – quelques cas tirés des chapitres de XIX à XXV. Ceux-ci cependant n'épuisent pas, je le rappelle encore une fois, la richesse de l'éventail fragmenté des cas qui sont éparpillés tout au long de la *Scrittura* et que nous avons essayé de condenser et d'intégrer ci-dessus. Entre le « dire » et le « faire »...

Chapitre XIX : Un homme se promène dans la forêt. Un arbre bouge. L'homme a peur et demande à l'arbre son nom. Ce dernier répond : « je m'appelle Bihuitihu (variante de *bohuti*) et, lui, il te dira qui je suis... ». Plus simplement, on peut traduire par « va et appelle de ma part le *bohuti*. Lui, il te dira qui je suis »¹⁰³. Quoi qu'il en soit, l'homme va voir le *bohuti* et celui-ci va rendre visite à l'arbre, en effectuant le rituel de la *cohoba*. Le *bohuti* interroge l'arbre pour savoir de quelle manière il veut être coupé et façonné¹⁰⁴. Et voilà que l'arbre, devenu idole ou démon (une des occurrences mentionnées de l'emploi particulier du terme « idole », voir *supra* § 6.1), instruit le *bohuti* (on peut se demander si c'est la parole qui transforme le statut) qui exécute. Il fabrique une « maison » (autre fonction du *bohuti*) spéciale pour le *zemi*, avec une « possession », dans laquelle il lui fera la *cohoba* plusieurs fois par an (*cohoba* renvoie à la fois à la poudre et au rituel) : c'est le cacique qui dirige le rituel (pourtant, on s'attendait au *bohuti*, à moins qu'il ne s'agisse de la même personne), accompagné des autres « principaux » hommes (voir *supra* § 6.2.2.2 ; le *bohuti* pourrait en faire partie). Cela pour plaire au *zemi* et pour l'interroger sur la guerre, la richesse, la mortalité, la famine... Le *zemi* peut, semble-t-il, « voir » mais aussi influencer la réalité. À cette fin, donc, le cacique inhale, en premier, la *cohoba* puis joue (peut-être chante-t-il des mythes ?). Les autres inhalent-ils aussi ou non ? Ce n'est pas clair. Ils attendent, en silence qu'il ait fini, mais le texte (« *nium di color [...] ragiona* ») peut se traduire aussi par « en délire ». Une fois ses « prières » (« *orationes* ») finies, le cacique parle et les autres répondent tous à voix haute (sorte de réponse-prière). Alors, le cacique, ivre de *cohoba*, déclare avoir parlé avec le *zemi* et révèle sa « vision » véritablement hallucinatoire, « dionysiaque » : les maisons sont à l'envers, les hommes marchent avec les pieds tournés vers le ciel. Enfin, on nous signale que ces choses-là peuvent être faites aussi pour les *zemis* en pierre dont suit une courte et désordonnée typologie de formes et de fonctions. Il y a ceux que les *bohuti* extraient¹⁰⁵ du corps et qui servent à faire accoucher les femmes ; il y en a en forme de navette ; il y en a à trois pointes qui permettent de produire le « yucca », etc.¹⁰⁶ Pané conclut le chapitre en annonçant une démonstration (qui devrait commencer le chapitre suivant) des « tromperies » que les hommes reçoivent des idoles et des *zemis* (voilà une autre occurrence particulière) – mais, désormais, cette « tromperie » ne peut plus nous tromper quant à sa véritable façon de fonctionner.

Dans le chapitre XX, le *zemi*, Bugia et Aiba¹⁰⁷, est brûlé par les indigènes pendant les guerres. Pourquoi ? Pour protester contre le déclenchement de la

guerre ? Ou bien s'agit-il d'une guerre interne dans laquelle une partie des indigènes est ennemie de l'autre, « propriétaire » du *zemi* ? Ensuite, les indigènes (les mêmes ?) le lavent avec du jus de « yucca » : alors le *zemi* développe des bras, des yeux (qu'apparemment il possédait déjà), puis un corps tout entier. Et le texte devient elliptique : nous apprenons que les indigènes lavent, avec le jus et de l'eau, le « yucca » même, qui est défini comme *zemi* et prend le nom de Baidrama. S'agit-il du même *zemi* ? Le contexte laisserait croire que oui : nous aurions alors à faire à un monstre mi-humain, mi-végétal. Ainsi lavé, ce « yucca », qui était petit, grandit. Il est, ou devient en tant que *zemi*, redoutable ; il envoie des maladies à ceux qui l'ont « fait » parce qu'ils ne lui ont pas apporté à manger du « yucca » (le *zemi* se nourrit donc de son semblable). De la même manière – et nous pourrions dire que l'on passe du mythe à l'actualité, fondée justement par ce mythe –, quand quelqu'un tombe malade, les indigènes appellent le *bohuti* pour connaître l'origine de cette maladie. Celui-ci explique que cela est arrivé parce que la personne en question n'a pas envoyé de nourriture à ceux qui prennent soin de la maison du *zemi* ou, encore, – le texte autorise, voire suggère, cette deuxième lecture – parce qu'elle n'a pas envoyé de nourriture au *zemi* par l'intermédiaire de ceux qui prennent soin de sa maison (les « fonctionnaires » du « temple » ou les « prêtres », comme pourrait facilement le dire Pané mais il ne le dit pas). Et ces choses, disait le *bohuti*, c'est le même *zemi* Baidrama qui les lui a révélées¹⁰⁸.

Dans le chapitre XXI, quand ils (qui ?) construisirent la maison du cacique Guamorete, en haut (de cette maison) ils mirent un *zemi* nommé Corocote. Les ennemis de Guamorete brûlent la maison (voilà un autre exemple possible de « guerre interne »). Corocote s'enfuit pas très loin, près d'une petite rivière ou d'un lac (« *un'acqua* »). Puis, dans la nuit, il pénètre à l'intérieur de la maison par le haut et couche avec les femmes (lesquelles ? – Il est de toute façon, au moins en partie, humain). Guamorete meurt et Corocote *s'en va* près d'un autre cacique dont le nom ne nous est pas précisé. Il continue à coucher avec les femmes. Il lui pousse sur la tête deux couronnes. Ils (les indigènes) disent : c'est donc le fils de Corocote. Pourquoi ? S'est-il dédoublé en père et fils ? À moins d'interpréter – la syntaxe du texte le permet –, ce deuxième cacique couche, lui aussi, avec les femmes et il lui pousse sur la tête deux couronnes : il est donc le fils de Corocote. Mais le mystère demeure intact. Enfin, il *s'en va* (le deuxième cacique est-il mort lui aussi ?) près du cacique Guatabanex, dans un lieu qui s'appelait Giacaba (« *s'en va* », « *venne in man [...] l'hebbe poi* », prend dans les deux cas un sens d'appartenance – au cacique).

Dans le chapitre XXII, le *zemi* Opigielguouiran appartenait au cacique Cauauaniouaui qui commandait beaucoup de sujets. (Encore plus que dans le récit qui précède, il y a ici le temps révolu du mythe et l'immédiateté de ce qui se fait de plus en plus proche : l'action, tout en venant du passé, finit par s'estomper dans le présent). De bois, ce *zemi* a quatre pattes comme un chien (autre monstre mi-végétal ou mi-chose et mi-animal). La nuit, il s'enfuit dans la forêt (cherche-

t-il du bois ?). Ils (les indigènes) le capturent, le lient mais il s'enfuit de nouveau. À l'arrivée des chrétiens, il se serait échappé et caché dans une lagune. Les indigènes qui l'ont suivi en ont définitivement perdu sa trace. Remarquons, juste au passage, pour les tenants de la « pureté » précolombienne : malgré les conditions certes désastreuses – et particulièrement désastreuses pour les Taïnos –, la production « mythique » et culturelle ne s'arrête pas avec l'arrivée des Européens.

Dans le chapitre XXIII, le *zemi* Guabancex appartient à un grand cacique, Aumatex (ou, peut-être, s'agit-il du nom du village ?). Fait remarquable pour nous, ce *zemi* est femme, composée de pierres (humain et chose). Elle est accompagnée de deux autres *zemis* : Guataua, qui est crieur public sous ses ordres pour les autres *zemis* de la province, et Coatrishie, qui recueille et gouverne les eaux pour ensuite les laisser aller et détruire le pays. De fait, quand elle se met en colère, elle fait bouger le vent, l'eau, arrache les maisons, les arbres.

Dans le chapitre XXIV, le *zemi* Faraguuao appartient, lui aussi, à un cacique important dont, pour la deuxième fois, on ne nous dit pas le nom. Il est aussi « idole » (c'est la sixième et dernière occurrence particulière de ce terme). L'action nous projette – on pourrait dire *selon les règles* – dans le passé mythique, avant que l'île ne soit découverte, dans des temps révolus, les indigènes mêmes ne savent pas depuis quand. Ils (un chasseur et d'autres) chassent un animal. Celui-ci tombe dans un fossé mais, dans le fossé, les chasseurs voient une poutre qui semble être une « chose vivante ». Le chasseur raconte tout cela au cacique dont on nous précise au moins qu'il est le père de Guaraionel. Ils (le chasseur, le cacique et d'autres) se rendent sur le lieu, prennent la poutre (dans ce cas précis « tronc ») et lui fabriquent une maison (encore une fois, Pané pourrait parler de « temple » mais il ne le fait pas). Le *zemi* sort plusieurs fois de cette maison, pour revenir sur le lieu de départ (et l'on se souviendra d'Opigielguoiran) ou dans ses parages. Alors le cacique ou son fils envoie des gens à sa recherche et ceux-ci le retrouvent caché. Une fois ils l'ont même lié et placé dans un sac mais cela ne l'a pas empêché de s'enfuir à nouveau.

Chapitre XXV (premier tiers) : Ce sont les grands caciques, Cazzuaquel et Guamanacoel (Gamanacoal), qui ont transmis l'histoire. Il s'agit du « retour » sur l'être inactif, finalement *zemi*, qui termine la première partie du récit. Maintenant, on pourrait souligner que, par rapport au chapitre précédent, les choses semblent se préciser : ce Cazzuaquel, (alias ?) Caizzihu, serait le père de Guaraionel¹⁰⁹.

6.3. La deuxième partie, beaucoup plus courte (comprenant les deux derniers tiers du chapitre XXV et le chapitre XXVI), donne quelques informations biographiques sur les déplacements de Pané à l'intérieur d'Hispaniola et sur ses tentatives d'évangélisation. Il n'y a donc rien d'étonnant, dans ce contexte, à ce que le langage devienne explicitement *chrétien*, voire militant : qu'est-ce qui,

mieux que des « baptêmes », des « prières », des « martyres »..., pourrait marquer le passage du monde des *zemis* aux horizons de la « foi » ?

Un épisode, toutefois, mérite encore notre attention ethnologique. Quand Pané et ses camarades partent de chez Guarionex (pour rejoindre Mauiatué, voir *supra* § 4), ils laissent des « images » sacrées dans la « maison de la prière » qu'ils ont construite et en confient la garde aux quelques indigènes déjà convertis : il s'agit des membres de la famille de Guaticaua, l'interprète. Des indigènes arrivent et, sous les ordres de Guarionex, confisquent par force ces images. Une fois dehors, ils les jettent au sol, les recouvrent avec de la terre et les arrosent en pissant dessus (le terme est de Pané : « *pisciarono* »). Ils disent : « maintenant, ils seront bons et grands, tes fruits... ». Tout cela, commente Pané, dans le but d'*injurier*. Riposte espagnole, contre-riposte indienne : l'harmonie est finie. Bartolomé Colomb, qui gouverne à la place de son frère, Christophe, momentanément en Castille, fait un procès et brûle publiquement les malfaiteurs. Toujours guidés par Guarionex, les indigènes, après une première tentative ratée, tuent quatre chrétiens dont Guaticaua et son frère (les deux autres sont-ils aussi des indigènes convertis ? L'action de toute façon doit se passer après : Guaticaua est parti avec Pané). Puis, ils vont déterrer les images et les mettent en morceaux. Contre-contre-riposte chrétienne (disons davantage « divine ») : des racines d'*agi* (une plante qui n'est pas bien identifiée : elle ressemble tantôt au navet, tantôt au raifort) poussent en forme de croix à l'endroit où les images avaient été enterrées. Impossible à trouver... cette Croix est pourtant trouvée par la mère de Guarionex, la plus mauvaise des femmes (Pané pensait-il à Marie Madeleine ?), laquelle, comme frappée par la foudre, s'exclame devant le châtelain de la forteresse de la Conception : « Ce miracle a été montré par Dieu, là où les images ont été retrouvées. Dieu sait pourquoi », mais cette dernière phrase pourrait être le commentaire de Pané et pas ses mots à elle.

On pourrait dire, en reprenant la belle formule de Serge Gruzinski, que nous avons ici le premier cas américain de « guerre des images »¹¹⁰, laquelle connaîtra ensuite des développements spectaculaires et tragiques sur le sol mexicain. Il y a certes de la guerre et des images, mais il y a aussi les éléments éclatants d'un malentendu culturel qui vire de façon tragique. Les indigènes ensevelissent les images et pissent dessus, en prononçant une formule patente de fécondité. Or nous savons par Pané et Colomb (cette fois véritablement confortés par l'archéologie et par d'autres sources) qu'un traitement semblable était réservé aux *zemis* : ils étaient « cachés » dans des grottes, dans les bois ou dans la terre, pour des raisons culturelles ou pour les protéger. Ce premier geste des indigènes concernant les images, en somme, aurait été de sollicitude et non de mépris ou de révolte. Mais les Espagnols, à commencer par Pané, pourtant jusque-là très attentif, ne comprennent pas et parlent d'injure. D'où, une spirale de violence et d'incompréhension : du côté des gestes indigènes, c'est désormais l'hostilité et la guerre car, de leur point de vue, c'est le fait de déterrer les images, *et non* de les enterrer, qui

signe la rupture et le conflit. En nous plaçant encore de leur point de vue, nous pouvons lire dans ce geste initial, celui de l'ensevelissement, la première tentative (échouée) de la part des Indiens de capturer et d'insérer dans leur culture des éléments provenant des Européens, libre à nous ensuite, en passant de l'histoire à la psychologie, d'interpréter cette tentative à notre goût, comme une preuve d'ouverture, d'esprit syncrétique, de ruse, de naïveté, etc..

Enfin, soulignons le ton insolite de Pané, presque jubilatoire quand il s'agit du châtiement, carrément apologétique quand il s'agit de l'apothéose miraculeuse de la Croix. Cela nous permet de mieux apprécier son attitude habituelle et de comprendre en même temps la situation nouvelle qui vient de se déterminer. Face aux Indiens – des Indiens certes plus complexes et moins dociles que ceux du premier voyage de Colomb –, Pané – le Pané de la première partie – n'est jamais, à la différence de Colomb, admiratif ou méprisant. Il est neutre, bien que d'une neutralité inévitablement critique, il est curieux et respectueux ; bref, ethnologue. Mais tout change avec la mise en place du projet évangéliste : il ne s'agit plus seulement de voir et d'écouter presque imperturbable ; il s'agit d'intervenir, de parler, de perturber. La pression, les responsabilités, les difficultés augmentent de manière vertigineuse et la curiosité ne peut plus être au rendez-vous. Pané – cette fois, celui de la deuxième partie – assume son nouveau rôle. Voilà pourquoi nous pouvons prendre cet épisode comme l'acte de mort d'une première attitude vis-à-vis de cette culture : celle de Colomb en partie et surtout celle du Pané ethnologue qui semblent s'ouvrir au monde des Taïnos pour essayer de l'approcher, de le connaître et cela avant de le réduire à des formes déjà connues ou de le combattre.

7. POUR CONCLURE, EN REPRENANT QUELQUES POINTS ESSENTIELS, ET CONTINUER...

Connaisseur – et c'est une première – de la langue indigène, Pané opère une véritable révolution ethnologique et explore dans cette perspective différents aspects (de la mythologie jusqu'aux rituels funéraires, impossible de les traiter séparément) de la culture des Taïnos. Plus précisément, d'une façon originale et novatrice, il laisse – provisoirement – de côté ses questions (les « nôtres », du moins en partie) pour se « limiter » à la description. Éventuellement, à partir de celle-ci, il essaie de mettre en valeur (c'est en cela que se trouve la révolution « ethnologique ») les questions des indigènes. Ainsi, il renonce à « discriminer » les *zemis* selon des critères anthropomorphes et ne cherche pas à les faire entrer dans un domaine préétabli, en évitant de parler de religion ou d'art ou d'autres sous-produits qui vont avec. En revanche, il constate, et veut donc en rendre compte, que les *zemis*, individuellement et dans leur ensemble, occupent chez les Taïnos une place fondamentale. Dans le même esprit, il renonce – quand il le peut – à employer certains termes « d'usage » que sa culture met à sa disposition

et qui sont, selon lui, trop restreints, voire inappropriés. Certes, il lui arrive de parler, bien que rarement, d'« idole » mais il le fait toujours d'une manière conventionnelle, comme pour faciliter l'accès à cet univers déroutant. *Il ne le fait jamais quand il doit tenter des explications ; dans ce cas, et dans beaucoup d'autres (qui sont majoritaires), il parle simplement de zemis et c'est à lui d'ailleurs que revient le mérite d'avoir lancé ce terme.* Si Colomb avait été intrigué par un certain anthropomorphisme aux contours délicats qui aurait pu répondre à des exigences religieuses ou esthétiques, Pané fait état d'une multiplicité inclassable de formes et de fonctions. À travers cette polymorphie déroutante des *zemis*, il nous laisse entrevoir leur lien privilégié avec les ancêtres qui, finalement, me semble-t-il, constitue leur caractéristique principale. Rien n'est plus loin de ce monde où tout semble se mélanger, que le monde peuplé de façon stable d'idoles, de spectres, d'esprits ou de divinités, qui commence à apparaître avec les chroniqueurs des années suivantes et jamais nous n'avons été aussi proches des Taïnos.

Mais l'attitude de l'observateur change dorénavant. Pierre Martyr et Las Casas, en travaillant intégralement ou en partie sur les témoignages de Colomb et de Pané, coupent, déplacent, censurent. Ils le font en utilisant, de deux façons différentes, des images, des concepts, des outils hérités de la tradition classique et du thomisme ou venant d'autres parties du monde, car le XVI^e siècle est de plus en plus « planétaire »¹¹¹. Leurs projets divers ont un but commun : mettre de l'ordre dans la masse d'informations incohérentes qui concernent les Taïnos, en la reportant en des territoires plus familiers. Ce qui, avec Las Casas, signifiera pour la première fois essayer d'interpréter cette culture *sub specie religionis*. En ce sens (c'est-à-dire dans le sens d'une religion avec des personnages et des fonctions bien délimités), le « mélange » de Pané est intolérable. Tout aussi intolérable est la polymorphie non figurative des *zemis* ; elle disparaît, chez Pierre Martyr comme chez Las Casas, comme disparaît, ou devient marginal, le lien privilégié avec les ancêtres. À leur place, outre les personnages déjà nommés (spectres, esprits, idoles, divinités), nous retrouvons un Dieu suprême et, éventuellement, un au-delà. Les Taïnos sont désormais loin et nous nous rapprochons rapidement de l'univers « religieux » tracé par nos interprètes contemporains. *

* Manuscrit reçu en mai 2003, accepté pour publication en octobre 2003.

NOTES

1. *Zemi* (pl. *zemis*) : c'est la graphie que j'ai choisie, parmi d'autres, pour restituer le terme employé par les Taïnos. Elle est utilisée en anglais, en italien (*zemi* invariable) et, parfois, en français : à l'origine, il y a l'écriture « latine » de Pierre Martyr : *zemis*, *zemes*. Las Casas en revanche écrit *ceмі*, *cemies*, que nous retrouvons en espagnol (et, parfois, en français : *ceмі*, *cemies*). Enfin, il faut mentionner les graphies de Colomb et de Pané (mais « italianisées » : voir *infra* note 9) : *ceмі*, *cemini*, *cimi*, *cimini*, *cimiche*. Taïno (pl. Taïnos) : c'est aussi la transcription d'un terme taïno. Toutefois, son emploi, dans le

sens de peuple, culture (avec la langue), est une « invention » des spécialistes contemporains (voir *infra* note 28 et Rouse 1992, pp. 5-7). Les Taïnos, eux, ne s'attribuaient pas ce nom d'ensemble. Parlant des langues apparentées, mais différentes, ils se désignaient en fonction du lieu qu'ils habitaient (Lucayo, « petites îles », aux Bahamas ; Ciguayo dans le nord-est d'Hispaniola ; Borinquen à Puerto Rico, etc.). Quant aux chroniqueurs, le terme « Indien » (« *indio* ») s'est imposé, pour des raisons bien connues, dès le premier voyage de Colomb. Ici, comme il est désormais d'usage, j'emploie souvent le terme Taïno (Taïnos) que j'écris en caractères romains. Éventuellement, en me référant aux chroniqueurs, il m'arrive de parler d'« Indiens ». En général, avec une neutralité apaisante, j'utilise le terme « indigènes ».

2. Il s'agit plus précisément de la perspective historico-religieuse de l'école dite « romaine », surtout à partir de l'« ethnocentrisme critique » d'Ernesto De Martino. En ce qui concerne sa féconde applicabilité à l'Amérique indienne, voir Samonà (2002), article dans lequel il est aussi question de son « métissage » avec la tradition socio-anthropologique française, de Marcel Mauss à Claude Lévi-Strauss.

3. Voir principalement l'ouvrage de Rouse (1992) qui est la conclusion d'un parcours de plus d'un demi-siècle de recherches.

4. Exemples tirés de Rouse (1992 ; 1948) ou, encore, de beaucoup d'autres comme Allaire (1973), Anderson-Córdova (1990), Crosby (1972), Goeje (1939), Granberry (1980), Imbelloni (1938), Keegan (1989 ; 1992), Lovén (1935), Noble (1965), Sauer (1966), Stevens-Arroyo (1988), Taylor (1977), Wilson (1990). Ces exemples ont été analysés lors de deux séminaires que j'ai donnés à l'EPHE en mars 2001 (Samonà 2001).

5. Voir Rouse (1992, pp. 13-17). Mais les exemples de ce genre abondent.

6. Voir, par exemple, Alegría (1997), Torres (1989) et Petitjean Roget (1985).

7. Dans la première moitié du xvi^e siècle, par exemple, Angelo Trevisan, Giovanni Strozzi et Andrea Navagero résument et/ou traduisent, avec des modifications et des ajouts, quelques décades de Pierre Martyr (dont les sources principales sont Colomb et Pané), éventuellement sous l'influence directe de Pané ou, encore, de Las Casas (derrière lequel nous retrouvons de nouveau Colomb et Pané) ou, enfin, d'autres auteurs dont nous avons perdu la trace. Par ailleurs, nous retrouvons d'autres informations chez Ferdinand Colomb (*infra* note 9) ou Oviedo, etc.

8. *Journal du 1^{er} voyage. Lettre à Luis de Santángel. Fragment de lettre aux Rois* (comme introduction au texte de Pané en italien, voir note 9).

9. *Scrittura di Fra' Roman delle Antichità degli Indiani*[...]. Le texte original de Ramón Pané a été perdu. Ferdinand Colomb l'a reproduit dans son long et détaillé récit sur la vie de son père, perdu aussi. Il nous en reste une traduction italienne (*Historie*) qui contient également le « fragment » de Colomb mentionné en note 8. Voilà, dans l'ensemble, de beaux exemples de travail de contextualisation et d'exégèse à faire.

10. *Journal du 1^{er} voyage*, 11 octobre (*et passim*). Particulièrement significatif, par exemple, le 15 décembre). Voir aussi Las Casas (*Historia de las Indias*, XL). Gerbi (1975, p. 18 sq.) fait une analyse très pénétrante de ces images.

11. Pour plus de détails, surtout en ce qui concerne l'Antiquité, voir Gomez (1992, pp. 15-55) et Samonà (1996, pp. 293-300).

12. L'Antiquité classique est présente dans la culture européenne, sous la polémique anti-païenne. Sa « redécouverte », à partir de l'œuvre des Humanistes, précède et prépare la « découverte » du Nouveau Monde. Puis, la « redécouverte » et la « découverte » procèdent parallèlement, se nourrissent, s'influencent et se modifient mutuellement. Il ne s'agit pas d'un passage de l'Antiquité vers le Nouveau Monde, mais d'un passage dans les deux directions, en vue de nouveaux paradigmes culturels et anthropologiques. Le processus est extrêmement complexe et je ne puis ici qu'en évoquer quelques éléments. Dès le départ, une Antiquité « plurielle » investit concrètement le Nouveau Monde : d'un côté Aristote, pilier de l'apparat théologique thomiste ; de l'autre, le foisonnant monde des narrations païennes – avec une primauté de Rome sur la Grèce – relancé par l'Humanisme (Plutarque, Salluste, Virgile, Tite-Live, Ovide, accompagnés d'« images »). Ces deux « côtés », apparemment incompatibles, s'entrecroisent (entre autres, ce sont souvent les mêmes personnes qui les véhiculent) tout en circulant

de façons différentes : les élites indigènes se « latinisent », intègrent et transforment les images antiques. Aristote ne semble concerner que les cadres européens. La production « métisse » (particulièrement riche au Mexique) reste essentiellement un phénomène local et l'Europe, tout au plus, s'y intéresse comme une curiosité. Mais il existe une autre forme de transmission plus souterraine et très significative : les missionnaires et les autres Européens sur place observent la production indigène, plus ou moins métissée, et modifient inévitablement leur grille « antique », leur regard sur l'Antiquité se nourrissant d'une chair nouvelle. De là, de nouvelles idées se forment, se diffusent, arrivent en Europe, avec les « curiosités », les objets, les êtres vivants (il faut mentionner aussi tout ce qui arrive d'Afrique et d'Asie : à partir du xvi^e siècle, l'échelle des échanges, des idées aussi bien que des hommes devient de plus en plus planétaire) : sur notre continent, l'Antiquité se transforme. De ce processus – et cela est vrai même au niveau des images qui jouent un rôle fondamental –, la rencontre avec les Taïnos constitue la première étape. Trois auteurs se cachent derrière ce début de réflexion : Jean Seznec (1980) qui, en ce qui concerne l'Europe, a montré les itinéraires complexes, les chassés-croisés de formes et de contenus, par lesquels l'héritage mythologique ancien survit et se poursuit, surtout au niveau iconographique, à travers le Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance ; Aby Warburg (1988) qui a pu isoler chez les Indiens Pueblos d'Amérique certains éléments de notre univers ancien, mais qui ne considère pas, au-delà des ressemblances structurelles, la possibilité de les comprendre historiquement dans le cadre de la rencontre entre l'Europe et l'Amérique, à partir du xvi^e siècle ; Serge Gruzinski (1999) qui a travaillé et travaille encore sur cette rencontre et sur les différents niveaux d'échanges qu'elle implique.

13. *Journal du 1^{er} voyage*, 29 octobre (Cuba) et voir aussi *infra* § 3.5, pour les premiers emplois du terme *zemi* : « Hallaron muchas estatuas en figura de mugeres y muchas cabeças en manera de cara <n> tona muy bien labradas ; no sé si esto tienen por hermosura o adoran en ellas ». Gruzinski (1990, pp. 23-25) s'arrête sur les mêmes statues et masques, au cours d'une brillante analyse des premières attitudes des découvreurs face aux *zemis* (*ibid.*, pp. 21-30). C'est ce même auteur qui a attiré mon attention sur les deux exemples que je rapporte dans les notes 14 et 15. Ses quelques pages ont été un point de repère important pour ma réflexion, bien que mon enquête et mes conclusions aient pris par la suite une direction partiellement différente de la sienne (aussi parce que mes questions sont assez différentes). Entre autres, je vois une séparation beaucoup plus radicale entre Colomb et Pané ; ce dernier étant le seul, à mon avis, à démontrer une certaine « sensibilité ethnographique », en portant une attention « non exclusive » à toutes les choses que les indigènes possèdent. C'est à cette « sensibilité ethnographique » que se réfère Gruzinski pour cette première phase de reconnaissance.

14. *Journal du 1^{er} voyage*, 11 octobre (Guanahani) : « D'ellos se pintan de prieto, [...] y d'ellos se pintan de blanco y d'ellos de colorado y d'ellos de lo que fallan ; y d'ellos se pintan las caras, y d'ellos todo el cuerpo, y d'ellos solos los ojos, y d'ellos solo el nariz ». Nous apprendrons, plus tard, par Pané, que ces peintures non figuratives, comme celles dans les grottes, sont des *zemis*.

15. *Journal du 1^{er} voyage*, 29 novembre (Cuba) : « Hallaron también los marineros en casa una cabeça de hombre dentro en un cestillo cubierto con otro cestillo y colgado de un poste de la casa, y de la misma manera hallaron otra en otra población ». Colomb voit, décrit et formule même une hypothèse, bien que sobrement (« [...] devia ser de algunos principales de linaje [...] »), et ne s'y arrête pas. Pourtant, cette piste des ancêtres, dont il a eu l'intuition, se révélera une clé fondamentale d'accès au monde des Taïnos. Encore plus significatifs sont les nombreux cas dans lesquels il « ne voit pas », et on peut les imaginer par la suite, avec Pané dont la liste de *zemis* est longue, détaillée et évidente. Colomb ne les mentionne même pas. De sorte que (et l'on remarquera, au passage, l'émergence d'un problème typiquement « ethnologique »), non seulement, on « choisit » parmi les choses « vues » celles qui valent la peine d'être présentées, mais aussi, avant cela, on « choisit » ce qu'on peut « voir ». Cela signifie, en d'autres termes, que le choix, la sélection, les préjugés opèrent dès le début, même au sein d'une action qu'on estime à tort spontanée et neutre.

16. Voir, par exemple, *Journal du 1^{er} voyage*, 22 décembre et 26 décembre (Hispaniola), où il est question d'un masque (« *carátula* ») avec des oreilles, des yeux, des narines travaillés avec de l'or. Pierre Martyr relate un épisode significatif du deuxième voyage concernant des statues. Mais il s'agit des Caribes (voir *infra* note 31 et Gruzinski 1990, p. 23).

17. *Journal du 1^{er} voyage*, 3 décembre (Cuba – c'est moi qui souligne). Gruzinski (1990, p. 25) fait remarquer le mauvais fondement de ce genre d'interrogation : « [...] comme si les indigènes jonglaient aussi aisément que Colomb avec les registres du religieux, du profane et de l'esthétique ». J'ajouterais que ce « dialogue » se passe entre des gens qui ne se comprennent pas du point de vue linguistique. Par ailleurs, il faut souligner qu'une terminologie et un découpage semblables se retrouvent souvent dans les travaux des anthropologues contemporains qui, pourtant, refusent de recourir aux chroniqueurs (voir *supra* notes 5 et 6).

18. *Journal du 1^{er} voyage*, 1^{er} novembre (Cuba).

19. *Journal du 1^{er} voyage, passim*. Entre le 11 octobre (arrivée) et le 29 octobre (première rencontre avec les *zemis* anthropomorphes), nous trouvons déjà la liste complète des qualités que j'ai mentionnées dans le texte. En particulier, en ce qui concerne « l'absence de sauvagerie animale », on remarquera la présence prépondérante, voire exclusive, d'oiseaux appartenant à de très nombreuses espèces qui sont très différentes des nôtres (11 et 21 octobre), dont beaucoup chantent « très doucement » (28 octobre) ou sont apprivoisés (29 octobre) ; de chiens domestiques qui « n'aboyaient jamais » (29 octobre) ; de serpents qui se révèlent peureux et inoffensifs (21 et 22 octobre). Voir aussi Gerbi (1975).

20. *Journal du 1^{er} voyage*, 11 octobre (Guanahani) : « [...] me pareció que ninguna secta tenfan ». Puis, dans des termes substantiellement identiques : 16 octobre (Fernandina), 1^{er} novembre, 12 novembre (Cuba) et 16-17 décembre (Hispaniola). Plusieurs autres passages vont dans une direction semblable.

21. Colomb emploie le terme « religion » seulement pour parler du christianisme (*Journal du 1^{er} voyage*, 6 novembre), bien qu'il préfère pour cela le terme « foi ». Les interprètes d'aujourd'hui peuvent toutefois induire en erreur. Ainsi Mahn-Lot (1988, p. 165) fait dire à Colomb que le peuple des Indes est « de coutumes et de religion tout contraires aux nôtres ». Il s'agit d'une lettre écrite à l'ancienne gouvernante du prince don Juan de Castille, dans le contexte troublé de la fin du troisième voyage. Or, l'original porte le mot « croyances ». Colomb parle éventuellement de « religions » des Indiens à partir de la fin du troisième voyage. Mais il s'agit d'un contexte de guerre, et c'est justement une sorte d'anticipation de la guerre des religions qui animera la Conquête.

22. *Journal du 1^{er} voyage*, 12 novembre : « *qu'esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras* ». Voir aussi la *Lettre à Luis de Santángel* : « [...] *no conocían ninguna secta ni idolatría* » ; *Fragment de lettre aux Rois* sur la période que Colomb passe à Hispaniola, pendant son deuxième voyage : « *Idolatria, né altra setta io non ho potuto comprendere in loro* ». Voir *infra* note 32 sur l'emploi de la langue italienne.

23. Colomb n'emploie pas de façon autonome le terme « religion » et, même pour le christianisme, il préfère parler de « Sainte Foi » (voir par exemple *Journal du 1^{er} voyage*, 11 octobre et 12 novembre ; la *Lettre à Luis de Santángel*). Chez Las Casas, en revanche, nous retrouvons les religions, la religion et le christianisme comme modèle du concept de religion. On signalera par ailleurs la main mise du même Las Casas sur le *Journal* de Colomb (voir *infra* note 32), ce qui éventuellement pourrait faire planer un doute sur les distinctions terminologiques entre les deux auteurs. En tenant compte de la « popularité » du concept de « religion », de la « religion chrétienne » et des autres « religions », nous pourrions poser le problème suivant : le christianisme est-il une « religion » ou une « foi » ? Que révèle l'utilisation de l'un ou l'autre de ces deux termes ? (Despland 1988 ; Sabbatucci 1990).

24. Ce sont les mêmes passages cités dans la note 20. Voici, par exemple, la première partie de la citation tirée du *Journal du 1^{er} voyage*, 11 octobre (nous sommes donc au tout début de la Découverte) : « *Y creo que ligeramente se harían cristianos, que [...]* ». Quelques années plus tard (1524), Giovanni da Verrazzano s'exprimera dans les mêmes termes, mais avec quelques variantes significatives dans la façon de les employer à propos des indigènes rencontrés pendant son exploration de la côte nord-américaine, de la Floride septentrionale à la Nouvelle Écosse (Verrazzano VI, p. 906) : ils n'ont pas de « temples » ou de « maisons de prière » ; ils ne font pas non plus de « sacrifices » ou d'autres « adorations ». Ils sont ignorants et crédules, imitent volontiers ce que les chrétiens font pour le « culte divin ». Colomb dirait qu'ils sont donc facilement convertibles. Mais Verrazzano ne le dit pas explicitement. De plus, ils ne connaissent pas de « cause première ou moteur » (Verrazzano est ici plus

radical que Colomb), ils n'adorent aucun objet naturel, n'ont aucune forme d'« idolâtrie » : en somme, ils vivent dans une liberté totale, n'ayant ni « loi », ni « foi ». *Fede* est justement le terme choisi par Verrazzano et non pas *religione* : s'agit-il d'un détail insignifiant ? De toute façon, on remarquera que c'est bien un discours sur la « religion » qu'on lui prête facilement aujourd'hui (Dickinson 1993, p. 180 et voir *supra* note 21 pour le même problème concernant Colomb).

25. Dieu (*Dios*) et pas « un Dieu », ainsi que le récite la traduction française standard (Estorach et Lequenue 1979 I, p. 100). À signaler un thème supplémentaire : les indigènes sont convaincus que les Espagnols sont venus du ciel (ce qui avait été déjà affirmé le 6 novembre. Voir aussi le 16 décembre ; *Lettre à Luis de Santángel*). À travers des variantes et des développements significatifs, ce thème jouera un rôle important par la suite dans la véritable Conquête (Todorov 1982, p. 57, pp. 96-105, pp. 151-160).

26. Sur la connaissance « naturelle » de Dieu, les exemples sont nombreux. Dans un sens plus strictement historico-religieux, qu'il suffise de rappeler l'*Urmonotheismus* de Schmidt au début du xx^e siècle.

27. *Journal du 1^{er} voyage*, 21 décembre. Il en va de même pour la docilité, la bonté, la générosité, l'être craintif, etc. Voir aussi les 17, 24 et 25 décembre.

28. Cette structure ordonnée de perspectives différentes est évidemment, dans ses termes, une abstraction opérée par nous à partir de nombreuses observations et réflexions, concrètes et désordonnées, de Colomb. Par exemple, pour « non armes bonnes », nous dirions « état de nature positif » et pour « armes bonnes » nous dirions « civilisation positive ». Ainsi, même les « cannibales » peuvent être interprétés positivement : « [...] *pues eran armados, serian gente de razón* » (*Journal du 1^{er} voyage*, 23 novembre ; voir le 6 novembre, à propos des « bons » Taïnos : « *son gente [...] muy sin mal ni de guerra* »). Qu'ils soient plus ou moins proches de la nature, les Taïnos restent pacifiques et « bons », surtout en comparaison avec les plus agressifs et « méchants » cannibales (Caribes) et cela même en tenant compte d'un certain renversement d'attitude (des Taïnos et/ou de Colomb) pendant le deuxième voyage. Nous pouvons observer au terme du premier voyage la naissance d'une véritable anthropologie « morale » : d'un côté, les « bons » Indiens (les Taïnos) des Bahamas et des grandes Antilles qui ne sont pas idolâtres et qui peuvent être convertis ; de l'autre, les « méchants » cannibales (Caribes), habitant les petites Antilles, qui sont idolâtres et qui peuvent être réduits en esclavage (*Lettre à Luis de Santángel* et Lequenue, dans Estorach et Lequenue 1979 II, pp. 12-19). Il est intéressant pour nous de constater que de l'anthropologie « morale » à celle « ethnique » le pas est vite franchi. Dans cette perspective, les anthropologues d'aujourd'hui ont parfois attribué aux Taïnos une homogénéité ethnique qu'ils ne possédaient pas (Taïno, signifiant « bon », est le mot que les premiers indigènes disent à Colomb, éventuellement pour lui signifier qu'ils ne sont pas des « méchants » cannibales), en déterminant de fait la présence de « Taïnos » ou de « Caribes » (cannibales, également « ethnicisés ») selon le degré d'agressivité (voir Alegria 1981 ; Rouse 1992, pp. 5-25 et *passim* ; Pieraccioni et Rippa Bonati 1992, pp. 58-74 ; voir aussi note 1). L'archéologie devrait permettre de valider les données ethnohistoriques ou mieux de les dépasser. En réalité, ce sont ces mêmes données ethnohistoriques, « douteuses », donc souvent utilisées pour ainsi dire « en cachette », mal comprises et pliées aux désirs du chercheur, qui orientent la recherche et valident les données archéologiques (voir paragraphe introductif).

29. *Lettre à Luis de Santángel*. Contexte particulier : Colomb a, semble-t-il, échappé à une tempête dans laquelle il a failli mourir ; problème de datation : 15 février-14 mars 1493, de toute façon, l'Amiral est sur la voie du retour.

30. Il est intéressant de remarquer la différence à ce propos avec Verrazzano (cité en note 24) qui estime que toutes les caractéristiques qu'il a attribuées aux indigènes procèdent « *dalla ignoranza* » et qui laisse entrevoir une possible conversion mais ne l'affirme pas explicitement. Voir *Journal du 1^{er} voyage*, 17 décembre : « [...] *gente más despierta y entendida* [...] ».

31. D'idoles, il en est question d'entrée de jeu à l'arrivée en Guadalupe mais c'est Pierre Martyr qui nous le raconte. Certes, nous avons à faire ici à des « méchants » Caribes que Colomb a sanctionnés comme « idolâtres » dès le début. Il est intéressant de constater que les idoles en question, de toute évidence des *zemis*, sont ces statues qui ont tant saisi l'attention de Colomb, depuis leur première

apparition. L'interrogation qui les concerne, avec la réponse conséquente, est celle que nous connaissons : s'agit-il d'idoles ? Non, elles sont posées là « *per ornamento* » (Navagero V, p. 37). Caribes et Taïnos étaient peut-être nettement distinguables, pourrions-nous ajouter (voir note 28), mais il n'en allait pas de même des motifs culturels (les *zemis*) qui les caractérisaient !

32. *Fragment de lettre aux Rois*, en italien, comme la *Relation* de Pané (voir note 9). C'est à partir de cette copie qu'une version espagnole a été retravaillée mais par des chercheurs contemporains. Or, curieusement, c'est cette version retravaillée qui est en général utilisée comme texte de référence (par exemple Arrom 1974), ce qui ne manque pas de créer quelques malentendus dangereux (voir par exemple *infra* note 63). Quant à l'italien du texte de Colomb, il faut souligner que nous avons à faire à un troisième problème exégétique qui s'ajoute aux deux autres déjà rencontrés. Il est utile de les énoncer très schématiquement. Premier problème, d'ordre général, le castillan de Colomb est « sale », avec des traces d'italien et de portugais (les trois langues devant être considérées telles qu'elles étaient parlées au xv^e-xvi^e siècle) sans parler de ses liens avec la Catalogne. Du point de vue de la « pensée », il faut aussi tenir compte du fait que, au-delà de cette langue « incertaine », Colomb écrit pour les Rois, pour édifier et défendre son entreprise. Il est donc légitime de supposer qu'il ait pu orienter et sélectionner, à ces fins, ses observations. Deuxième problème, concernant « techniquement » le *Journal du 1^{er} voyage* : les deux exemplaires dont l'existence est avérée (l'original pour les Rois, une copie donnée à Colomb en échange) sont perdus. Nous utilisons à la place le *Sumario* rédigé par Las Casas qui avait évidemment pu disposer du *Journal* : Las Casas, qui partira de ce même *Sumario* pour composer son *Historia general de las Indias*, a-t-il été fidèle ? Au-delà d'une analyse plus détaillée, je signale que, dans ce *Sumario*, il existe trois niveaux : 1) Colomb parle à la première personne. Il pourrait s'agir de citations textuelles ; 2) Colomb parle à la troisième personne, c'est-à-dire que Las Casas parle à sa place. Peut-être le cite-t-il textuellement mais il y a, c'est évident, un certain « éloignement » ; 3) Las Casas introduit, explicitement, ses commentaires. À cela, j'ajouterais un quatrième point : il s'agit d'un résumé (« *Sumario* »). Las Casas, inconsciemment ou consciemment, sélectionne, voire supprime, des informations. C'est un acquis de la critique « colombienne » : Las Casas veut défendre Colomb aux yeux des futurs lecteurs. Mais, pour nous, il y a un autre élément. Le Las Casas qui diffuse Colomb est le même Las Casas qui, quelques années plus tard, en reprenant, entre autres, les informations de Colomb, écrira sur les Taïnos (surtout dans la *Apologética historia*) et avec un projet idéologique désormais bien défini. N'est-il pas légitime de penser qu'il a pu orienter certaines données de base, pour soutenir ensuite ses thèses ? Est-il possible que les oscillations que nous avons considérées dans le discours de Colomb (ou quelques-unes de ces oscillations) puissent s'expliquer, au moins en partie, par cette superposition ?

33. Le même Colomb, du reste, nous fait penser qu'en dehors de cette situation de conflit les *zemis* peuvent se déplacer de manière bien différente. Dans le *Journal du 1^{er} voyage*, le 3 décembre par exemple, Colomb raconte que les indigènes lui offrent tout ce qui se trouve à l'intérieur du « temple ». Lui, comme s'il était mu par une sorte de généreuse condescendance, n'accepte que « quelque chose ». Par ailleurs, on se souvient que, pendant le premier voyage, à la place de la duperie, nous trouvons la naïveté (qualité qui cohabite avec l'intelligence, voir *supra* § 3.4). Dans cette perspective, même la ruse, en tant que moyen de défense, peut avoir une coloration positive (voir par exemple *Journal du 1^{er} voyage*, 15 octobre).

34. C'est la logique qui est à l'œuvre dans les Musées et les expositions : par exemple au Chili en 1988 (voir le catalogue publié en 1989, *Los descubridores de Colón. Exposición del 17 de noviembre al 31 julio de 1989*, Museo chileno de arte precolombino, Santiago) ou à Paris en 1994 (voir le catalogue publié sous la direction de Jacques Kerchache, *L'art des sculpteurs Taïnos : chefs-d'œuvre des grandes Antilles précolombiennes*, Musées du Petit Palais, 24 février-29 mai 1994, Musées de la ville de Paris, Paris). On y trouve aussi les pierres de Colomb.

35. Il s'agit fort probablement d'une « calebasse ». Dans le texte, toutefois, je préfère traduire « *zucca* » par « gourde », pour éviter un anachronisme : Pané écrit à la fin du xv^e siècle.

36. L'historien des religions, qui voudrait s'amuser, sans aucune prétention scientifique, avec une sorte d'imagination comparative, retrouverait dans ces lignes les échos du Proche-Orient ancien (ouverture du cadavre et embaumement ; enlèvement de la tête ; traitement par le feu ; mortification,

réelle ou symbolique, du roi qui a perdu ses forces) ou de l'Islam (avec son paradis aux plaisirs concrets). Colomb, en revanche, préfère conclure en rentrant dans un cadre plus familier et rassurant : « ils ont une sorte de crainte révérencielle pour le futur et croient que nos âmes sont immortelles ». Signalons enfin que les « Lucayens » (Taïnos des Bahamas) « croient » eux aussi à ce paradis aux plaisirs « concrets », toutefois il se trouverait ailleurs. En exploitant cette croyance, les Espagnols ont pu les déporter (Pierre Martyr *Decades* VII, 4 et Todorov 1982, p. 151 *sq.* Voir aussi *supra* note 25 à propos de l'exploitation d'une autre « croyance » indigène).

37. Idolâtrie, idoles, idolâtres : ce sont des notions offertes par une tradition qui, à travers Thomas d'Aquin, remonte à l'Ancien Testament. Facilement utilisables, elles ont joué un rôle fondamental dans la lutte contre le paganisme ancien et, d'ici peu, seront récupérées dans la lutte contre le nouveau paganisme. Colomb perçoit leurs limites et, s'il admet difficilement « un qualche colore d'idolatria », ne parlera jamais d'idoles et idolâtres (voir *supra* § 3.1).

38. Ce paragraphe, et tout ce qui suit, marque donc ma « séparation » d'avec Gruzinski (1990, pp. 23-25) qui considère dans une commune appréciation Colomb et Pané. En revanche, Todorov (1982, pp. 48-68) « déprécie » (comme nous) Colomb à qui il prête deux attitudes opposées et aboutissant au même résultat. En bref, disons que ou bien les Indiens sont comme nous et leurs valeurs sont les nôtres, ou bien ils ne sont pas comme nous et leurs valeurs ne peuvent être qu'inférieures aux nôtres. De toute façon, ces valeurs, Colomb ne peut pas les comprendre. Par un autre chemin, nous sommes arrivés aux mêmes conclusions que Todorov mais, contrairement à nous, cet auteur n'« apprécie » pas assez Pané (*ibid.*, p. 56).

39. Dans *La Scrittura*, on trouve Roman Pane. J'ai néanmoins opté pour Ramón Pané car d'usage parmi la plupart des spécialistes. Ramón est la graphie de Las Casas qui l'avait connu (*Apologética historia* I, CXX ; II, CLXVII. Voir Pierre Martyr qui, peut-être, l'avait aussi rencontré et qui, de toute façon, avait vu le document, *Decades* I, IX (voir note 36) : « [...] fratris Ramoni [...] » – *De orbe novo* [...], éditions Miguel de Eguía, Alcalá de Henares, 1530). Ni Las Casas, ni Pierre Martyr citent son nom de famille que nous retrouvons dans la *Scrittura* sans accent : Pane. Arrom (1974, p. 16) fait remarquer que la forme avec accent est plus plausible pour un nom catalan. Du point de vue biographique, c'est de Ramón Pané lui-même que nous tirons le peu d'informations disponibles, puis de Las Casas et de Pierre Martyr, avec dans leur sillage d'autres auteurs mineurs. Voir aussi Pieracciolli et Rippa Bonati (1992, pp. 29-44).

40. Ordre fondé, en Espagne, au *xiv^e* siècle et qui comptait plusieurs congrégations.

41. Probablement, selon la seule mention explicite dans la réduction de l'œuvre de Pierre Martyr par Andrea Navagero (Ramusio V, p. 198). De ce deuxième voyage, nous n'avons qu'une liste très incomplète de participants et Pané n'y figure pas. Le premier voyage n'est donc pas exclu (bien qu'improbable – cf. la mention explicite, mais ambiguë, de Las Casas, *Apologética historia*, I, CXX) ; et au moins une source, Giovanni [de] Strozzi (*Fede et Superstition et Costumi de l'insula Spagnola*) suggère qu'il a rejoint Christophe Colomb plus tard, avec son frère Bartolomé Colomb, en avril 1494.

42. Las Casas, *Apologética historia* II, CLXVII.

43. *ibid.* I, CXX.

44. *ibid.* II, CLXVII.

45. Navagero (Ramusio V, p. 198). Pour nous, il ne s'agit évidemment pas de décider du degré de culture de Pané mais de signaler la probable ignorance que lui attribue Las Casas ; laquelle a une fonction positive dans son projet (celui de Las Casas) de sélection et d'interprétation (voir *supra* note 32).

46. Pour les étapes du voyage de Colomb, je m'appuie sur les indications de Fernand Colomb (Caddeo 1958), avec Pané « au conditionnel » pour toute la première phase : ce qui rappelle que sa présence est présumée et non certaine. Ensuite, s'ajoutent les informations croisées données par Las Casas (*Apologética historia*, *loc. cit.* ; *Historia de las Indias* I, XCI, XCII, CII, CIV, CV, CIX, CX) et le même Pané. Pour plus de détails sur ces faits et leurs sources, voir Pieracciolli et Rippa Bonati (1992, pp. 29-44).

47. Ce qui infirmerait l'hypothèse de Strozzi, voir la note 41.

48. En ce qui concerne la graphie des noms indigènes, je reprend les indications de Pieraccioli et Rippa Bonati (1992) que je confronte à celles de Caddeo (1958).

49. Rouse (1992, pp. 5-25 et voir aussi *supra* note 1) articule sa vue d'ensemble des Taïnos de la façon suivante : les *Classic Taïnos*, qui constituaient le sous-ensemble le plus nombreux et le plus policé, habitaient principalement Hispaniola (sauf son extrémité occidentale), l'extrémité orientale de Cuba et Puerto Rico. À l'ouest, nous retrouvons les *Western Taïnos*, moins nombreux et moins policés mais plus pacifiques, qui habitaient les Bahamas, la Jamaïque et Cuba (sauf son extrémité orientale habitée par les *Classic Taïnos* et son extrémité occidentale habitée par les Guanahatabey). À l'est, enfin, nous retrouvons les *Eastern Taïnos*, également moins nombreux et moins policés mais aussi plus agressifs, peut-être parce qu'ils étaient voisins des « méchants » Caribes, qui habitaient la plupart des îles Vierges et d'autres îles limitrophes des Petites Antilles (où justement commençait le territoire des *Island-Caribs*). Mais – et Rouse semble parfois l'admettre – ces partitions sont instables, discutables, voire arbitraires, et les osmose fréquentes (voir *supra* note 28).

50. Arrom (1974, pp. 6-10), par exemple, fixe des étapes quelque peu différentes.

51. Las Casas, *Apologética historia* I, CXX.

52. Pané, *Scrittura* [...], XXV. Las Casas, *Apologética historia* I, CXX : Juan el Bermejo (le Rouge) ou Borgoñon (le Bourguignon, originaire de la Bourgogne). D'après Taviani (1986, p. 309), son vrai nom était Juan Deladuele, devenu en castillan de la Duela.

53. 1497 selon Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 42 *sq.*), 1498 selon Arrom (1974, pp. 9-13) et il faut aussi tenir compte de la discussion à propos d'autres hypothèses sur les dates. On signalera que la date finale pourrait être 1500 au cas où Pané aurait passé trois ans chez Mauaiatué, mais cela repose sur l'interprétation possible d'une phrase elliptique qui se trouve à la fin du chapitre XXVI (Pieraccioli et Rippa Bonati 1992, p. 42).

54. Il est possible que, dans un premier temps, Pané ait informé Colomb oralement ou qu'il lui ait consigné seulement une partie de son œuvre.

55. Las Casas, *Apologética historia* I, CXX.

56. Il s'agit de six lettres en latin, datées entre le 13 juin 1497 et le 5 avril 1498 (*Opus epistolarum*, éditions Miguel de Egúía, Alcalá de Henares, 1530). Il n'est pas sûr que, dans la première – Pané y est cité –, Pierre Martyr fasse allusion à quelque chose qui lui aurait été raconté ou qu'il aurait lu. Dans sa dernière lettre, du 12 mai 1499, il dit plus explicitement que « ces choses-là lui ont été racontées » (« *quod mihi... relatum est* »). Mais Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 18) font remarquer qu'un résultat aussi détaillé ne pouvait pas avoir comme seule et unique source une relation orale. Dans le cas où il aurait lu ces choses, nous pourrions émettre l'hypothèse qu'en 1497 Pierre Martyr possédait déjà une copie du manuscrit de Pané. Il s'agirait alors de la première mention de la « relation ». De toute façon, Pierre Martyr reprend et amplifie le contenu de ces lettres dans son œuvre majeure, toujours en latin, les *Decades* (voir note 39), publiées à plusieurs reprises. Dans la première *Decas*, à laquelle il travaille de 1493 jusqu'à 1501 et qu'il remaniera jusqu'à sa publication en 1510, nous retrouvons un résumé de la « relation » de Pané. Mais il s'agit d'un résumé avec des déplacements, des suppressions et des ajouts explicites, voire importants. J'ai donc considéré Pierre Martyr comme un témoignage séparé et il faudra le traiter à part, dans un travail ultérieur (voir *infra* § 7).

57. Il s'agit principalement de son *Apologética historia*, *loc. cit.*. Avec la même réflexion que nous venons de faire pour Pierre Martyr : Las Casas insère dans son œuvre des passages de la relation de Pané, en les transformant (déplacements, suppressions, ajouts). Il faudra, lui aussi, le traiter séparément.

58. Secrétaire de l'ambassadeur de la république de Venise en Espagne, au début du xvi^e siècle, il a accès à l'œuvre de Pierre Martyr et, peut-être, de Pané. Dans quelques lettres adressées au patrice vénitien D. Malipiero, il résume, partiellement, la *Decas* I. Dans la lettre du 3 décembre 1501, nous retrouvons un résumé séparé de la « relation » de Pané, sous le titre *Superstition de la isola Spagnola*. Ce texte, écrit dans un italien teinté de vénitien, a été utilisé ensuite en dehors des lettres mais la *Superstition* a disparu (Pieraccioli et Rippa Bonati 1992, pp. 22-24).

59. Membre, probablement, d'une branche secondaire (Ferrara) de la famille homonyme de Florence. Il s'agit d'une autre lettre, écrite vraisemblablement entre 1517 et 1521, toujours en italien et

adressée à A. Zorzi (voir *supra* note 41). Les différences entre cette lettre et la précédente font penser que l'une ne dépend pas de l'autre. Les deux auteurs auraient eu accès indépendamment à l'œuvre de Pierre Martyr et, peut-être, de Pané. Ce résumé, moins incomplet que celui de Trevisan, présente des fautes importantes de traduction du latin.

60. Ambassadeur de Venise en Espagne entre 1525 et 1528, il traduit et réduit en italien les trois premières *Decades* de Pierre Martyr, avec quelques modifications et enrichissements (posthume 1534). Nous retrouvons cette réduction dans le troisième volume du *Navigazioni et Viaggi* de Giovanni Battista Ramusio (1556), avec quelques modifications et enrichissements ultérieurs (Navagero – Ramusio V, pp. 25-205). Le même discours vaut pour les pages consacrées à la « relation » de Pané (*ibid.*, pp. 98-205). Il s'agit d'un texte incomplet, avec des détails absents dans le récit de Pierre Martyr et dans celui de Pané. Dans l'ensemble, il est légitime de penser que Navagero a pu consulter d'autres sources. Le titre de son œuvre, dans l'édition de 1534, est d'ailleurs significatif : *Summario [...] cavato da libri scritti dal signor Pietro Martyre [...], e da molte altre particolari relationi*. Ramusio supprime cette dernière phrase et introduit quelques petites modifications.

61. L'histoire de ces problèmes est complexe et riche en détails. Cela concerne aussi bien la traduction que l'original et les rapports entre les deux. Je vais signaler trois points particulièrement importants. 1) Dès le *xv*^e siècle on a commencé à s'interroger sur la véritable paternité de l'œuvre (s'agit-il vraiment du deuxième fils de Colomb ?) comme sur l'authenticité des faits racontés. 2) Plusieurs chercheurs estiment qu'Ulloa n'a pas fait une traduction fiable. 3) D'autres estiment qu'Ulloa est fiable mais que ce ne serait pas lui l'auteur de la traduction. Entre autres, il faut savoir qu'il est mort en prison en 1570, un an avant la publication. Voir Caddeo (1958, pp. 19-32) ; Pieracciolli et Ripa Bonati (1992, pp. 12-17).

62. Quelques éléments : 1) De tous les témoignages dont j'ai fait la liste, ce texte est le plus complet. 2) Une série de détails que les autres témoignages ne présentent pas semble faire référence à un projet précédant ces témoignages. À moins de penser à une stratégie de contrefaçon extrêmement rusée et cultivée, digne de la plume d'un Borges ou d'un Perec de l'époque, ce qui me paraît fortement improbable ; et je suis d'avis que, dans l'analyse historique, quand on peut, il faut opter pour l'explication la plus simple ou, faute de mieux, se ranger du côté de cette célèbre réflexion de Marc Bloch, « une très haute probabilité tient lieu d'une impossible certitude ». 3) Les autres témoignages, à commencer par ceux de Pierre Martyr et de Las Casas, se réfèrent de toute évidence à un texte très proche de cette traduction. Vraisemblablement il s'agit du texte à partir duquel la traduction a été faite. 4) La narration est à la première personne : c'est Pané qui parle. Oubliant les interprétations borgésiennes, on peut se fier à l'explication la plus simple. Un deuxième niveau d'arguments vient consolider ce choix : en tant qu'anthropo-historien des religions (Samonà 2002) et en raison de notre projet, nous pouvons nous accommoder de ces doutes. Car, ce qui nous intéresse, ce n'est pas tant les Taïnos (pour lesquels même le texte original ne nous servirait pas à grand-chose) que les Européens les ont abordés. Ainsi, même si paradoxalement ce texte du *xvi*^e siècle était un faux, et très probablement il ne l'est pas, ce faux refléterait une façon de penser de l'époque. Et, qui plus est, il aurait été dans un rapport privilégié et rapproché avec le texte à l'origine des témoignages qui ont suivi. Dans notre perspective, c'est suffisant, voire précieux.

63. Un exemple parmi tant d'autres : A. Jiménez Lambertus (1982) argumente que Pané aurait ajouté du matériel après la fin de sa rédaction, en considération des chapitres XVIIIbis et XXVbis. Mais, en réalité, ces chapitres « bis » n'existent pas dans la version italienne ; ils sont un ajout d'Arrom qui veut essayer de faire une interprétation mais qui ne le signale pas ! (voir à ce propos Pieracciolli et Ripa Bonati 1992, p. 48 note 114).

64. J'ai retrouvé des travaux à partir de la version « espagnole » de Pierre Martyr (Torres Asensio 1989). Il s'agit d'une excellente traduction-édition critique intégrale *De orbe novo...* Mais ce n'est pas une raison suffisante pour la traiter comme s'il s'agissait de l'original. On le sait, Pierre Martyr vit à la cour d'Espagne, mais il est italien et écrit en latin. Par ailleurs, et surtout, nous disposons de ses originaux. En ce qui concerne la recherche sur les Taïnos (et, plus généralement, sur l'Amérique centrale), il y a une réflexion à mener sur la force d'attraction de l'espagnol, et cela bien au delà de l'état de la documentation.

65. Édition originale : Venise, Francesco de' Franceschi Sanese, 1571. Caddeo (1958) suit les copies conservées à Venise dans la Biblioteca Marciana, à Gênes dans la Biblioteca Civica - Berio. Pieraccioli et Rippa Bonati (1992) suivent la copie conservée à Sienne dans la Biblioteca del Monte dei Paschi.

66. Pané pourrait ne pas en être l'auteur. Pour Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, pp. 49 *sq.*, 116 note 11), par exemple, il s'agit d'un ajout de l'auteur de la *Historia del Almirante*.

67. Voir *supra* notes 42 à 44.

68. (Les chiffres renvoient ci-après aux chapitres de la *Scrittura*) Pané a vu et/ou écouté : préambule, XIV, XXII ; les indigènes sont confus et/ou Pané ne comprend pas : V, VI, VIII, XI, XXII ; Pané prend des notes : V, VI, VIII, XI. Sur les *zemis* versus idoles : *infra* § 6.1 ; et l'on se souviendra que la graphie uniformisée « *zemi* » est de nous, Pané emploie des formes différentes (*supra* note 1).

69. *Supra* note 65. Parmi les interprètes contemporains, il y a une discussion sur la (ou les) « paternité(s) » de la division en chapitres, de leurs titres ou de certains d'entre eux car il y en a qui ne sont que la reprise de la première phrase du chapitre ou, encore, de leur éventuelle absence, etc. Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 49 *sq.*), par exemple, invoquent de nouveau l'auteur de la *Historia del Almirante*, voire son traducteur. Ici comme dans le cas du titre général de l'œuvre, ce problème philologique est en soi peu important, tous ces éléments étant de toute façon proches de l'univers de Pané et, donc, utiles à sa compréhension.

70. Si on y tient vraiment, on peut distinguer : un préambule avec un titre ou, du moins, une véritable introduction (§ 6.1) et un préambule qui traite déjà du sujet (§ 6.1.2) avec une nouvelle et inévitable discussion (voir *supra* note 69) : ce décalage ne serait-il pas la preuve de l'omniprésente « confusion » de Pané ou, éventuellement, de « son » texte (si Pané n'en est pas l'auteur) ? Pour Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, pp. 50, 114 note 14), il y aurait là l'indice de l'intervention d'un autre auteur, diffèrent de Pané, (l'auteur de l'*Historia del Almirante* ? Son traducteur ?) qui aurait fusionné dans un seul morceau deux morceaux originellement séparés. Il vaudrait mieux, pour reconstituer le « vrai » texte, rattacher ce « deuxième » préambule au chapitre I. Nous constaterons que ces précisions philologiques, plutôt aléatoires, ne changent pas la nature « panesque » du texte. Elles démontrent l'obsession des auteurs contemporains en ce qui concerne la « confusion » de Pané et/ou de « son » texte, ainsi que leur envie, également obsessionnelle, de prêter à Pané des intentions qu'il n'a pas manifestées.

71. Les deux autres tiers du chapitre XXV et le chapitre XXVI sont un court compte rendu, presque autobiographique, du séjour de Pané dans l'île Hispaniola et de sa brève tentative d'évangélisation. Pané, avec un grand sérieux, déclare à la fin du préambule que toutes ses observations ne concernent que les Indiens d'Hispaniola, soit les Taïnos « classiques » (voir *supra* note 49).

72. Pour Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 116 note 15), c'est la « divinité suprême ». Arrom (1974, p. 58 note 4) va plus loin : il s'agirait du « Seigneur du "yucca" et de la mer, sans ancêtres masculins ». Pieraccioli et Rippa Bonati (*ibid.*) qui citent Arrom ajoutent : « Il serait représenté par le [...] *zemi* à trois pointes qui figure la racine du "yucca" (chapitre XIX) ». Impossible de savoir d'où ils ont tiré ces informations.

73. Les noms sont au nombre de quatre. Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 116 *sq.* note 6 ; p. 242 *sq.*) et Arrom (1974, p. 59 note 5), en confrontant les témoignages de Pierre Martyr et de Las Casas, suggèrent différentes possibilités pour expliquer cette contradiction, qui serait due essentiellement à des erreurs de copistes : fusion de deux noms en un (Iermao et Guacar) ou mauvaise compréhension de Iermao : il s'agirait de l'espagnol Hermano et les noms se référeraient donc aux frères et non à la mère qui serait seulement Atabei, etc. Dans ce cas, les suggestions sont plausibles mais elles apportent peu à notre enquête.

74. Las Casas, *Apologética historia* I, CXX.

75. Martyr, *Decas* I : « *Eius enim quem unicuique fine carentem omnipotentem invisibilemque esse fatentur, internuncios esse Zemes putant* ».

76. Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, pp. 51, 54) et voir *supra* note 72 sur la « divinité suprême ».

77. Chapitres XV et XXVI. Voir aussi *supra* note 23 pour la distinction entre « foi » et « religion ».

78. Mais, parfois, appropriée : dans un univers polythéiste, comme c'est le cas, par exemple, avec le mésopotamien An.

79. Voir Pettazzoni (1955) et Brelich (1966, p. 14, pour une présentation synthétique).

80. Voir *supra* § 3.2 et 3.4.

81. Minelli (in Pieraccioni et Rippa Bonati 1992, pp. 75-88) relève le renversement interprétatif de Pierre Martyr et évoque la possibilité du *deus otiosus* mais sans aller plus loin.

82. Sur la distinction entre mythe et rite comme « héritage » grec (avec la contribution de Rome), voir Sabbatucci (1978) et le commentaire de Samonà (1996).

83. Pierre Martyr reprend ces mêmes mythes et introduit parfois des variantes significatives qui semblent plutôt venir d'une source différente (peut-être, tout simplement, du texte espagnol de Pané) que de sa propre interprétation. Si l'on veut comprendre la mythologie des Taïnos au-delà de ses traits essentiels esquissés dans ce paragraphe, voici une piste intéressante : reconsidérer Pané à l'aide de Pierre Martyr.

84. Rouse (1992, p. 25) voit dans ce mythe la preuve que les Taïnos avaient oublié leur origine « étrangère » et que, par conséquent, ils étaient arrivés aux Antilles longtemps avant 1492, le temps nécessaire à l'oubli.

85. Pierre Martyr, *Decas I*, IX, élimine la tortue et parle directement d'une femme : avec elle, les frères auraient généré des fils et des filles. Rouse (1992, p. 16), en parlant des femmes en général, va plus loin : chez les Taïnos (*Classic Taïnos*), la descendance ainsi que la transmission des biens, des statues et la fonction de chef auraient été matrilineaires. Dans la même perspective, l'homme aurait résidé dans le village du lignage maternel et si sa femme avait été d'un autre village, elle se serait déplacée.

86. Une comparaison purement formelle et pour aiguïser le regard : en Égypte ancienne, la nuit, quand le soleil arrive dans les régions souterraines, le *ba* réintègre le corps enfermé dans le tombeau et le mort, intégralement recomposé, sort pour se promener lui aussi mais seulement dans le pays des morts. On peut se demander pour les Taïnos : où leurs morts sont-ils « enfermés » ? Dans leur au-delà ? Dans la tombe ?

87. Nouvelle et émouvante comparaison formelle avec Gilgamesh et Enkidu, Achille et Patrocle.

88. Dans leur « croyance », selon Pané, « Et questo credono tutti in comune ». Brelich (1966, p. 6 *sq.*) distingue opportunément entre un « croire avec alternative », propre aux cultures « complexes » (et qui « porte – ou tend à porter – vers une doctrine religieuse ») et le « croire sans alternative », propre aux cultures dites « primitives ». On peut aller plus loin en suggérant que si tous croient en quelque chose, il ne s'agit pas d'une croyance mais d'une certitude. Tout système culturel en a. C'est à l'intérieur de ces limites certes, ou de ces « règles » si l'on veut, que des croyances peuvent se construire. Ainsi, nous ne croyons pas que la terre tourne autour du soleil, nous le *savons*. Voilà pourquoi, dans le cas des Taïnos, je préfère parler de « savoir », tout en continuant avec Pané à utiliser les termes « croire » et « croyance », dans leur sens générique.

89. D'après d'autres chroniqueurs, à commencer par Las Casas, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il y avait, chez les Taïnos, deux niveaux sociaux : *nitalno* (« nobles ») et *naboria* (« sujets »). Mais parler de classes, comme le fait Rouse (1992, p. 9), me semble inapproprié.

90. Les « hommes principaux » pourraient être aussi les *bohutis* eux-mêmes. Cela rendrait encore plus évidente et paradoxale la cohabitation de la tromperie et de la croyance : les *bohutis* seraient en même temps trompeurs et trompés. Reste une troisième hypothèse : les « hommes principaux » seraient le groupe des Taïnos parlant la « langue universelle » et chez qui Pané aurait vécu le plus longtemps (voir *supra* § 4). Mais ni les sujets en acte dans le paragraphe, ni le contexte, ni enfin l'ensemble des informations (pourquoi ces Taïnos-là devraient-ils croire plus que les autres ?) n'autorisent vraiment cette interprétation qui, d'ailleurs, laisse intacte le paradoxe qui nous occupe.

91. *Traduttore traditore*. Pané dit à deux reprises « *toccano* » (ils touchent) où on s'attendrait plutôt à « *suonano* » (ils jouent). Y aurait-il là un « espagnolisme » de « *tocar* » (« jouer » en espagnol) ? Il faudrait contrôler dans l'espagnol (castillan et catalan) et, surtout, dans l'italien du xvi^e siècle. Dans ce cas, nous aurions à faire à un exemple de métissage linguistique qui nous renverrait au possible traducteur incertain mentionné plus haut (voir *supra* § 5 et la note 61).

92. Voir *supra* note 82. Dans cette perspective, par le biais d'une comparaison formelle (et uniquement formelle), nous pouvons dire que nous avons à faire à une situation « à la grecque ». La « dissociation mythico-rituelle » ferait de la récitation du mythe une occasion rituelle en soi. La

Scrittura semble aussi évoquer une situation « à l'égyptienne » (une comparaison toujours formelle), plusieurs mythes ne pouvant être reconstruits, voire exister, qu'à l'intérieur d'une activité rituelle. En Égypte ancienne, nous retrouvons des allusions aux mythes, qui ne forment pas un *corpus* à part entière, dans des hymnes, prières, formules funéraires, etc. C'est pour cela qu'il a été possible de parler d'« association mythico-rituelle » (Sabbatucci 1978 ; Samonà 1996). Ce n'est pas un hasard si c'est des auteurs grecs que nous tenons les premiers récits des mythologies égyptiennes.

93. On pourrait aussi évoquer la façon d'opérer des guérisseurs, actifs aujourd'hui encore, aux Philippines.

94. Voir Pieraccioli et Ripa Bonati (1992, p. 133 note 95). Sur les « nobles » ou « *nitalno* », voir *supra* note 89. Enfin, il faut remarquer qu'Hispaniola se divisait en cinq territoires indépendants, sous l'autorité de cinq caciques différents. Chaque territoire était divisé en « caciquat » plus petits, placés sous l'autorité d'autres caciques qui étaient des sortes de « vassaux » de leur cacique principal (voir Dreyfus 1988, p. 435 *sq.*). En ce sens, il « *signor* » de « *castella* » (littéralement « petit lieu fortifié ») pourrait être un « petit cacique », un chef de village.

95. Voir Pieraccioli et Ripa Bonati (*ibid.* p. 72 *sq.* ; p. 134 note 97). Mais les indices sont très minces.

96. Arrom (1974, p. 76 note 102) propose de regarder du côté de la religion aztèque qui parle de quatre douleurs-serpents. Pané n'aurait pas bien compris ce qui lui a été raconté et, plus exactement, sa valeur symbolique. En d'autres termes, il aurait pris « à la lettre ce que l'Indien lui racontait en métaphores ».

97. Voir Arrom (*ibid.*) ainsi que Pieraccioli et Ripa Bonati (1992, p. 135 note 100).

98. Adoptant une perspective rigoureusement scientifique, De Martino (1948) soulève le problème des pouvoirs magiques qu'on ne peut pas réduire seulement à de la « tromperie », mais il n'y est pas question des morts qui reviennent.

99. Une autre comparaison formelle (voir *supra* notes 86, 87 et 92) avec la Mésopotamie. Je pense au *pukku* et au *mikkû* que nous retrouvons dans le poème sumérien *Gilgamesh, Enkidu et les Enfers* et dont une partie servira pour la composition de la tablette XII de l'Épopée akkadienne. Véritable *crux* exégétique des études assyriologiques, *pukku* et *mikkû* ont été interprétés souvent comme étant un « tambour » et « baguette » ou encore comme des instruments à percussion de nature magique ; il existe d'autres propositions singulières d'interprétation : voir, par exemple, Jacobsen (1976, p. 212) qui invoque le hockey, en se fondant sur la sonorité de *puck and stick*. Ce qui est sûr, c'est qu'avec ces deux instruments Gilgamesh semble commander, de façon tyrannique, sur le peuple d'Ourok. Il faut accorder une attention particulière à l'interprétation de Talon (1988, p. 23) : *pukku* et *mikkû* seraient deux instruments liés au pouvoir royal, avec des éléments de cultes de type funéraire (Samonà 1995). Le souvenir assyriologique nous permet de considérer quelques points, qui me semblent importants dans le récit de Pané, comme le pouvoir, le consensus, l'efficacité symbolique, le lien avec les morts.

100. Mythe, rite, religion (à laquelle appartiendraient mythe et rite), en tant que catégories, concepts ou étapes d'un parcours historique et culturel, et non comme « réalité » immuable et naturelle. Je ne fais ici que signaler une question qui a déjà été développée bien plus à fond (voir Samonà 1996 ; 2002). Toutefois, je voudrais ajouter une précision : critiquer, voire contester certaines catégories, ne signifie pas nier les phénomènes qu'elles ont permis de mettre en ordre. Cela ne signifie pas non plus essayer d'aborder ces phénomènes en sortant de toutes nos catégories : projet, comme l'a démontré Ernesto De Martino, irréalisable et dangereux. Cela signifie, en revanche, selon la perspective de l'« ethnocritique » de De Martino, de bien prendre conscience de l'historicité de ces catégories pour les utiliser de manière efficace.

101. Voir Sabbatucci (1998 II, pp. 817-819). Mais le cas des Aztèques me semble moins évident que celui des Maya.

102. Voir Sabbatucci (*ibid.*) ; Bernard et Gruzinski (1991 I, p. 474).

103. Ainsi Las Casas, in *Apologética historia* (I, CXX), écrit « *Llamame aquí a un bohique y él te dirá quién yo soy* ». On peut légitimement penser que le traducteur s'est embrouillé car, en italien

comme en français, et cela à partir de l'espagnol mal interprété, on peut dire « Appelle-moi untel » et cela a un double sens : « donne-moi le nom de untel » ou « va et appelle untel ». En traduisant de la première façon, on peut passer à « Je m'appelle ». Pourtant, on ne peut pas exclure que le texte soit vraiment conçu de manière à ce que le futur *zemi* demande à voir le *bohuti*, exactement parce que lui-même est, en quelque sorte, *bohuti*.

104. Comparaison très formelle avec la Mésopotamie : Gilgamesh coupe l'arbre *huluppu* et l'utilise pour fabriquer une chaise (un trône ?) et un lit pour la déesse Inanna.

105. *Traduttore traditore*, 2 (voir *supra* note 91) : « *seccano* » (sécher). Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 137 note 109) font l'hypothèse qu'il s'agit là d'une mauvaise traduction du castillan « *sacan* » (lever, extraire). Las Casas (*Apologética historia* I, CXX) confirme cette hypothèse. Et nous de signaler que ce « *seccano* / *sacan* » pourrait effectivement indiquer un traducteur italien qui ne comprend pas le texte espagnol, comme Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, pp. 12-17) semblent le penser. Toutefois, en considérant que le texte italien demeure peu compréhensible ou bien plus compréhensible avec la nouvelle signification, on peut aussi penser que le traducteur se sert d'un faux-ami en italien parce qu'en réalité c'est la langue italienne qu'il ne comprend pas ou pas parfaitement. Dans ce cas, il pourrait toujours s'agir d'Ulloa, même si celui-ci connaissait bien l'italien. Par ailleurs, en ce qui concerne le récit de la guérison « chamannique », nous pouvons aussi supposer une mauvaise transcription du terme « *succhiano* » (sucer). Enfin, si le mot utilisé était le bon, l'action du *bohuti* n'aurait-elle pas comme but de rendre *sec*, mort, l'objet-maladie à l'intérieur du corps, en le ressuscitant à la vie de *zemi* ?

106. Il est intéressant de rappeler que, généralement, les musées ne considèrent ces pierres comme des *zemis* car elles ne sont pas anthropomorphes (voir *supra* note 34). Le malentendu vient, d'ailleurs, de loin : Colomb non plus n'est pas clair là-dessus.

107. Mais Las Casas (*Apologética historia* II, CLXVI) dit : « [...] *Cemí* de Buyaiba (que creo que era un pueblo) ». Encore une fois on pourrait penser qu'il s'agit là d'une erreur d'interprétation du traducteur qui aurait créé deux noms à partir d'un seul : les verbes, toujours au singulier, et l'apparition en fin de récit d'un nouveau nom unique (Baidrama) pour le *zemi* (mais on ne sait pas s'il s'agit du même) le confirmeraient. On ne peut néanmoins pas exclure la lecture telle qu'elle se présente. Rien d'étonnant en fait à ce que le *zemi* puisse être un et deux, puis un autre encore... Enfin, nous pourrions aussi considérer la première phrase (*Del [...] corpo*) comme le titre du petit chapitre en question. Caddeo (1958, p. 222) l'écrit en italique comme s'il suggérait cette solution. Bugia et Aiba seraient les épithètes du *zemi* appelé Baidrama. Signalons que, dans l'œuvre de Brinton (1871, p. 444) sur la langue arawakéenne (voir Arrom 1974, p. 77 note 111), en tupi Buya et Aiba signifient « mauvais » et « laid », ce qui s'accorderait parfaitement avec le sens global du récit.

108. Nous pouvons aussi parler d'un mythe de domestication du « yucca » : de poison il devient nourriture, tout en gardant une ambivalence dangereuse et inquiétante. Par ailleurs, certains éléments clés de ce récit renvoient à la cérémonie de guérison « chamannique » (voir *supra* § 6.2.2.3) et il n'est pas illégitime d'imaginer – mais la même prudence est toujours de mise – que le « yucca » puisse intervenir dans les opérations de guérison, ce qui confirmerait le cadre sacrificiel, envisagé plus haut, avec en plus une sorte de mort-resurrection qui passe par un repas endocannibalique et, en quelque sorte, *transubstantiationnel* : le « yucca »-*zemi* a été sacrifié et on lui offre en sacrifice du « yucca » pour le restituer à la vie et l'y maintenir.

109. *Traduttore traditore*, 3, l'apothéose... (voir *supra* notes 91 et 105). Le texte dit « Guaironel » et il est défini par « *sopradetto* », ce qui veut dire « mentionné ci-dessus », nous pouvons légitimement supposer qu'il s'agit bien de « Guaraionel ». Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 141 note 115) vont plus loin : ils ne mentionnent pas la graphie « Guaironel » et, en tenant compte du « contexte » et du témoignage de « tous les chroniqueurs » (Pané compris), arrivent à la conclusion que Guaraionel n'est rien d'autre que Guarionex (le cacique des temps historiques chez qui Pané a passé à peu près deux ans) et c'est uniquement cette deuxième graphie qu'ils emploient dans leur édition. Or, rien n'interdit une telle assimilation, mais rien ne la suggère non plus (ni le « contexte », ni Pané ou « tous les chroniqueurs », cela reste un peu vague...). Nous pourrions éventuellement observer que, dans le chapitre XXIV, nous avons un passé mythique aux limites très courtes, une génération. Arrom (1974, p. 79

note 125, *sq.*) va dans le même sens que Pieraccioli et Rippa Bonati, mais avec plus de prudence : il signale que « Las Casas et d'autres chroniqueurs écrivent toujours *Guarionex* » (ce qui est sûrement vrai pour Las Casas qui, toutefois, ne touche pas aux épisodes de Pané dans lesquels Guaraionel/ Guaironel se manifeste !). Mais il adopte *Guarionex* seulement au début du chapitre XXV, tandis qu'au chapitre XXIV il maintient *Guaraionel* – ce qui (la prudence n'est pas toujours une bonne chose) rend les choses encore plus obscures, la non-uniformité entre le chapitre XXIV et le début du chapitre XXV faisant tomber la légitimité du « susmentionné ». De plus, il est intéressant de signaler que Pieraccioli et Rippa Bonati (1992, p. 141 note 116) identifient *Cazziuaquel* et *Caizzihu* : encore une fois, le traducteur (mauvais) n'aurait pas bien compris l'espagnol, qui aurait donné « Ca[i]zzi[h]u, aquel » (père de, etc.), ce qui n'est pas invraisemblable et, de toute façon, bien plus vraisemblable que la tortueuse analyse linguistique élaborée par Arrom (1974, p. 80 note 126). Mais ce n'est pas indispensable à l'intelligence de notre texte.

110. C'est d'ailleurs le titre de son livre dans lequel quelques lignes sont consacrées à cet épisode (Gruzinski 1999, p. 9 *sq.*).

111. Il s'agit du troisième niveau de contextualisation dont j'ai parlé au deuxième paragraphe de ce texte.

BIBLIOGRAPHIE

Les chroniqueurs

COLOMB Christophe

Estorach Soledad et Michel Lequenne, eds et trad.

1979 Christophe COLOMB, *La découverte de l'Amérique*, La Découverte, Paris, vol. I et II.

1991 Christophe COLOMB, *La découverte de l'Amérique*, La Découverte, Paris, vol. III.

Varela Consuelo, ed.

1984 Cristóbal COLÓN, *Textos y documentos completos*, Alianza Editorial, Madrid.

LAS CASAS Bartolomé de

Cantù F., ed.

1993 *Le scoperte di Cristoforo Colombo nei testi di Bartolomeo de Las Casas*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Rome, 2 vols, [*Nuova Raccolta Colombiana*, IX].

Tudela Bueso J. Pérez de et E. López Oto, eds

1957 *Historia de las Indias*, Atlas, Madrid, [1957-1961, I].

Tudela Bueso J. Pérez de, ed.

1958 *Apologética historia*, Atlas, Madrid.

MARTYR D'ANGHIERA Pierre (voir aussi : *supra* notes 39 et 56 ; Andrea Navagero).

Lunardi Ernesto *et al.*, ed.

1988 *La scoperta del Nuovo Mondo negli scritti di Pietro Martire d'Anghiera*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Rome, [*Nuova Raccolta Colombiana*, VI].

Torres Asensio Joaquín, ed. (et trad. 1892)

1899 Pedro MARTIR DE ANGLERÍA, *Décadas del Nuevo Mundo*, Polifemo,

Madrid [introd. de la nouvelle édition : R. Alba ; révisées : J. Martínez Mesanza].

NAVAGERO Andrea

Milanesi Marica, ed.

1988 Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, Einaudi, Milan, VI, pp. 887-906.

PANÉ Ramón (voir aussi *supra* note 65).

Caddeo Rinaldo, ed.

1958 Fernando COLOMBO, *Le Historie di C. Colombo scritte dal figlio Fernando*, Erre emme, Rome [1990].

Pieraccioli Roberta et Maurizio Rippa Bonati, eds

1992 Frà Ramón PANÉ, *le antichità degli indiani*, Edizioni Paoline, Turin.

STROZZI Giovanni [de]

Berchet Guglielmo, ed.

1893 *Fonti italiane per la storia della scoperta del Nuovo Mondo. Documenti diplomatici, Raccolta [...] Colombiana [...]*, Ministero della Pubblica Istruzione, Rome, partie III, vol. II, pp. 225-229, [1892-1896].

TREVISAN Angelo

Berchet Guglielmo, ed.

1892 *Fonti italiane per la storia della scoperta del Nuovo Mondo. Documenti diplomatici, Raccolta [...] Colombiana [...]*, Ministero della Pubblica Istruzione, Rome, partie III, vol. I, pp. 67-70 [1892-1896].

VERRAZZANO Giovanni da

Milanesi Marica, ed.

1985 Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, Einaudi, Milan, V, pp. 19-205.

Les contemporains

ALEGRÍA Ricardo

1981 « El uso de la terminología etno-histórica para designar las culturas aborígenes de las Antillas », *Cuadernos Prehispánicas*, seminario de historia de América, Universidad de Valladolid, Valladolid.

1997 « An introduction to Taíno culture and history », in F. Bercht *et al.*, *Taíno : Pre-Columbian art and culture from the Caribbean*, The Monacelli Press, New York, pp. 18-33.

ALLAIRE Louis

1973 *Vers une préhistoire des Petites Antilles*, Centre de recherches Caraïbes, Université de Montréal, Montréal.

ANDERSON-CÓRDOVA Karen

1990 *Hispaniola and Puerto Rico : Indian acculturation and heterogeneity, 1492-1550*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.

ARROM José Juan, ed. et trad.

1974 Fray Ramón PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana [1990].

BERNARD Carmen et Serge GRUZINSKI

1991 *Histoire du Nouveau Monde*, Fayard, Paris, 2 vols.

BRELICH Angelo

1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Ateneo, Rome.

BRINTON Daniel Garrison

1871 « The Arawack language of Guiana in its linguistic and ethnological relations », *Transactions of the American Philosophical Society*, 14 (4), pp. 427-444.

CADDEO Rinaldo, ed.

1958 Fernando COLOMBO, *Le Historie di C. Colombo scritte dal figlio Fernando*, Erre emme, Rome [1990].

CROSBY Alfred W. (Jr.)

1972 *The Columbian exchange : biological and cultural consequences of 1492*, Greenwood Publishing Company, Westport, Conn.

DE MARTINO Ernesto

1948 *Il mondo magico*, Einaudi, Turin, [1958 ; 1973].

DESPLAND Michel

1988 *La religion en Occident*, Fides, Montréal.

DICKINSON Olive

1993 *Le mythe du sauvage*, Septentrion, Sillery (Qué.).

DREYFUS Simone

1988 « Notes sur la chefferie Taino d'Aïti », *América indigena*, XLVIII (2), pp. 419-446.

ESTORACH Soledad et Michel LEQUENNE, eds et trad.

1979 Christophe COLOMB, *La découverte de l'Amérique*, La Découverte, Paris, vol. I et II.

1991 Christophe COLOMB, *La découverte de l'Amérique*, La Découverte, Paris, vol. III.

GERBI Antonello

1975 *La natura delle Indie Nuove : Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*, Ricciardi, Milano.

GOEJE C. H. de.

1939 « Nouvel examen des langues des Antilles : avec notes sur les langues Arawak-Maipure et Caribes et vocabulaires Shebayo et Guayana (Guayane) », *Journal de la Société des Américanistes*, 31, pp. 1-120.

GOMEZ Thomas

1992 *L'invention de l'Amérique : rêves et réalités de la Conquête*, Aubier, Paris.

GRANBERRY Julian H.

1980 « West Indian Languages : A Review and Commentary », *Journal of the Virgin Islands Archaeological Society*, 10, pp. 51-56.

GRUZINSKI Serge

1990 *La guerre des images*, Fayard, Paris.

1999 *La pensée métisse*, Fayard, Paris.

IMBELLONI José

- 1938 « Tabla clasificatoria de los indios : regiones biológicas y grupos raciales humanos de America », *Physis, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales*, IV (12), pp. 229-249.

JACOBSEN Thorkild.

- 1976 *The Treasures of Darkness : a History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven-Londres.

JIMÉNEZ LAMBERTUS A.

- 1982 « Las dos partes de la relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané », *Boletín Museo del Hombre Dominicano*, 17, pp. 141-146.

KEEGAN William F.

- 1989 « Creating the Guanahatabey (Ciboney) : the modern genesis of an extinct culture », *Antiquity*, 63 (239), pp. 373-379.
 1992 *The people who discovered Columbus : the prehistory of Bahamas*, University Press of Florida, Gainesville, Fl.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1949 a « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135 (1), pp. 5-27.
 1949 b « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 4 (41), pp. 3-24.

LOVÉN Sven

- 1935 *Origin of the Tainan Culture, West Indies*, Elanders Boktryckery Aktiebolag, Göteborg.

MAHN-LOT Marianne

- 1988 *Portrait historique de Christophe Colomb*, Seuil, Paris.

MÉTRAUX Alfred

- 1961 *Les Incas*, Seuil, Paris.

NOBLE G. Kingsley

- 1965 *Proto-Arawakan and its descendants*, Indiana University, Bloomington, coll. « Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics » 38.

PETTAZZONI Raffaele

- 1955 *L'onniscenza di Dio*, Einaudi, Turin.

PETITJEAN ROGET Henry

- 1985 « Mythes et origines des maladies chez les Taïnos », in L. Allaire et F.-M. Mayer, eds, *Comptes rendus des communications du X^e Congrès international d'études des civilisations précolombiennes des Petites Antilles : Fort de France, 25-30 juillet*, Centre de recherches Caraïbes, Université de Montréal, Montréal, pp. 455-477.

PIERACCIOLI Roberta et Maurizio RIPPA BONATI, eds

- 1992 *Frà Ramón PANÉ, le antichità degli indiani*, Edizioni Paoline, Turin.

RASMUSSEN K.

- 1929 « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », *Report of the 5th Thule Expedition 1921-1924*, VII (1).

ROUSE Irving

- 1948 « The Arawak », in Julian H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians* IV, Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 507-546, coll. « Bulletin of the Bureau of American Ethnology » 143.
- 1992 *The Taínos : rise and decline of the people who greeted Columbus*, Yale University Press, New Haven.

SABBATUCCI Dario

- 1978 *Il Mito, il rito, la storia*, Bulzoni, Rome.
- 1990 *La prospettiva storico-religiosa*, Mondadori, Milan.
- 1998 *Il Politeismo*, Bulzoni, Rome, 2 vols.

SAMONÀ Giuseppe A.

- 1995 « Le Gilgamesh sumérien et la mort », *Recueil de travaux de l'association des études du Proche-Orient ancien*, 4, pp. 9-21.
- 1996 « L'histoire des religions et l'analyse des mythes », *Sciences Religieuses*, 25 (3), pp. 287-305.
- 2001 « La "religion" des premiers Indiens d'Amérique : un problème historico-religieux », *Annuaire : résumé des conférences et travaux, 2000-2001*, 109, EPHE, Paris, pp. 85-88.
- 2002 « "Comprendre" l'Amérique indienne : itinéraires d'une recherche historico-religieuse », *Sciences Religieuses*, 31 (3-4), pp. 339-358.

SAUER Carl Ortwin

- 1966 *The early Spanish main*, University of California Press, Berkeley.

SEZNEC Jean

- 1980 *La survivance des dieux antiques*, Flammarion, Paris.

STEVENS-ARROYO Antonio M.

- 1988 *Cave of the Jagua : the mythological world of the Tainos*, University of Mexico Press, Albuquerque.

TALON Ph.

- 1988 « Le mythe de la descente d'Ishtar aux Enfers », *Akkadica*, 59, pp. 15-25.

TAVIANI Paolo Emilio

- 1986 *I viaggi di Colombo. La grande scoperta*, Istituto Geografico De Agostini, Novare.

TAYLOR Douglas

- 1977 *Languages of the west Indies*, John Hopkins University Press, Baltimore.

TODOROV Tzvetan

- 1982 *La conquête de l'Amérique*, Seuil, Paris.

TORRES Constantino Manuel

- 1989 « El arte de los Taíno », in Rodríguez J. Berenguer et J. L. Martínez Cereceda, eds, *Taíno : los descubridores de Colón*, Museo chileno de arte precolombino, Santiago de Chile, pp. 9-22.

TORRES ASENSIO Joaquín, ed. (et trad. 1892)

- 1989 Pedro MARTIR DE ANGLERÍA, *Décadas del Nuevo Mundo*, Polifemo, Madrid [introd. de la nouvelle édition : R. Alba ; révisées : J. Martínez Mesanza].

WARBURG Aby

1988

Schlangenritual [traduit en italien : *Il rituale del serpente*, Adelphi, Milan, 1998].

WILSON Samuel N.

1990

Hispaniola : Caribbean Chiefdoms in the Age of Columbus, University of Alabama Press, Tuscaloosa.