

Réécriture(s) et mise en récit de mythes et légendes taïnos : de la mémoire (dé)coloniale à l'ineffable

SOPHIE LARGE

UNIVERSITÉ DE TOURS | ICD (EA 6297)

INSTITUT UNIVERSITAIRE DE FRANCE (IUF)

sophie.large@univ-tours.fr

1. Introduction

1. En 1498, Fray Ramón Pané, un moine hiéronymite catalan qui accompagnait Christophe Colomb pendant son second voyage, termine l'écriture de sa chronique intitulée *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Pané, 2004). Près de cinq cents ans plus tard, ce texte, considéré comme le premier traité écrit depuis le Nouveau Monde dans une langue européenne (López-Baralt, 1999 ; 10), constitue la source principale de l'ouvrage *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)*, publié en 1974 par l'écrivain portoricain Sadí Orsini Luiggi et réédité en 1998. Ce livre récent a pour but assumé de retrouver les racines portoricaines en sortant de l'oubli les mythes et légendes du peuple taïno (Jiménez Benítez, 1998), l'une des populations qui vivaient dans les Caraïbes avant l'arrivée des Européens, et en évoquant les *zemis*, ces entités taïnos multiformes qui représentent « 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 » (Samonà, 2003 ; 42). Les *zemis* ont beaucoup intrigué les colonisateurs (Samonà, 2003 ; 8) qui les ont perçus, à tort, comme des divinités¹ ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'une récupération de la mémoire taïno se focalise précisément sur eux.

2. L'objectif de *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* est louable, tant la Conquête et la colonisation espagnoles ont travaillé à faire disparaître la culture taïno de la mémoire collective, même si le récit d'une

1 À l'opposé de cette interprétation, Ángel Rivera Hernández les définit comme des « pequeños ídolos o amuletos de barro, piedra, hueso o madera, como símbolo de los antepasados de los indios taínos » (2017 ; 99).

extinction totale et rapide, qui a longtemps prévalu, est aujourd'hui remis en cause tant historiquement qu'anthropologiquement (Delgado, 1977 ; Guitar, 2002 ; Forte, 2005 ; Rodríguez López, 2010 ; Castanha, 2011 ; Rivera Hernández, 2017 ; Feliciano-Santos, 2021)². Cette tentative de retour aux sources à travers l'art s'inscrit par ailleurs dans une entreprise de récupération plus générale, qui embrasse les champs de l'anthropologie linguistique, de l'archéologie, de l'histoire, de la mythologie, mais aussi de la biologie avec l'essor, ces dernières décennies, des analyses génétiques de l'ADN mitochondrial. Ainsi, depuis les années 60 et plus encore à partir des années 90, des organisations revendiquant leurs origines autochtones, dans le cadre du « Taíno Revival Movement », affirment que l'identité taïno peut être récupérée génétiquement et culturellement (Martínez-San Miguel, 2011 ; 198-200). C'est dans ce contexte que Sadí Orsini Luiggi publie son *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)*³.

3. Sa démarche, qui vise à récupérer la culture taïno supposément disparue et à la fondre dans l'identité nationale portoricaine, pose pourtant une série de problèmes de fond, qui touchent de près à des questions de mémoire historique. En effet, peut-on réellement reconstruire fidèlement, à la fin du XX^e siècle, une mémoire taïno, en écrivant depuis une position nécessairement informée par la vision coloniale et eurocentrée d'une chronique du XV^e siècle, qui constitue la principale source d'information du *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* ? Quel crédit accorder à une

2 Pour Sherina Feliciano-Santos, l'idée d'une extinction totale a servi à limiter les revendications et les interventions dans le débat public des groupes s'identifiant comme taínos, en particulier sur des sujets tels que la gestion des sites sacrés ou des vestiges autochtones (2001 ; 1). Ainsi, « [d]iscourses of Taíno extinction often rely on governmental and disciplinary interventions to silence, erase, and trivialize alternative interpretations and understandings of Puerto Rican historical trajectories » (Feliciano-Santos, 2001 ; 19). Comme l'ont souligné plusieurs chercheurs, cette idée largement répandue de l'extinction totale est fondée sur des arguments scientifiques discutables, tels que l'absence de sources documentant la survie des Taínos, qui est présentée comme une preuve incontestable de leur disparition (Haslip-Viera, 2001 ; Brusi Gil de Lamadrid et Godreau, 2007). Par ailleurs, le fait de se réclamer d'une identité autochtone dans ce contexte est souvent frappé d'illégitimité, ce qui rend d'autant plus difficile pour ces groupes de faire entendre leurs revendications (Feliciano-Santos, 2021 ; 13). Quoi qu'il en soit, la question de la continuité des cultures et des populations autochtones à Porto Rico — ainsi que dans d'autres territoires des Caraïbes — cristallise avant tout, comme on voit, des enjeux politiques.

3 Notons que le livre a été publié par l'Instituto de Cultura Puertorriqueña, l'une des institutions gouvernementales qui ont impulsé, à partir des années 50, un puissant discours sur l'importance de l'héritage taïno dans la culture portoricaine, parfaitement compatible avec l'idéologie de l'extinction (Feliciano-Santos, 2021 ; 77-78).

réécriture de récits taïnos s'appuyant sur un texte qui, lui-même, est le fruit d'une reconstruction ? L'emploi de l'espagnol, langue coloniale, n'est-il pas en soi un frein à la compréhension et à la récupération de ces récits ? Le choix délibéré d'une dimension « poético-littéraire » permet-il de remédier à ces difficultés ? C'est sur ces questions que je propose de réfléchir, en confrontant ces deux textes distants de près de cinq siècles et aux objectifs fondamentalement distincts : pour Fray Ramón Pané, il s'agissait de répondre à une commande de Christophe Colomb lui-même, visant à compiler des informations sur les populations autochtones afin de servir stratégiquement l'entreprise de colonisation ; pour Sadí Orsini Luiggi, il s'agit au contraire de récupérer une culture considérée comme éteinte pour en faire un composant essentiel de l'identité nationale. Cette mise en perspective soulève, comme nous le verrons, des problèmes d'ordre épistémologique concernant la mémoire historique en contexte (post)colonial.

2. La *Relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané*

4. Commençons par la source qui a inspiré Sadí Orsini Luiggi. Il s'agit d'une chronique, rédigée entre 1495 et 1498 (López-Baralt, 1999 ; 59) par Fray Ramón Pané, un moine probablement catalan dont nous ne savons pratiquement rien, si ce n'est qu'il a débarqué avec Christophe Colomb à Hispaniola, actuel territoire d'Haïti et de République dominicaine, vraisemblablement lors du second voyage de l'Amiral, et surtout qu'il est le premier missionnaire à avoir appris la langue d'un peuple originaire, et le seul en ce qui concerne les Taïnos (Samonà, 2003 ; 23). La date exacte de l'arrivée du moine dans les Caraïbes est sujette à controverse, de même que son nom ou encore la date de composition de sa *Relación*. Les chercheurs diffèrent également sur le moment où « le manuscrit serait arrivé dans les mains de l'Amiral » et celui où « il serait arrivé en Europe » (Samonà, 2003 ; 21). En somme, de Fray Ramón Pané et du contexte de rédaction de sa chronique, on ne sait quasiment rien.
5. Le texte en lui-même est assez court : une vingtaine de pages, réparties en un prologue et vingt-six chapitres, qui évoquent les divinités taïnos, leurs rituels, leurs mythes cosmogoniques et anthropogéniques, mais aussi le processus d'évangélisation d'Hispaniola et la signification de certains

vocables taïnos (Arrom, 2004 ; 2). Le fait que Pané ait consigné toutes ces informations à partir de ses observations et de ses échanges en langue vernaculaire avec les populations locales donne à son récit une valeur ethnographique incontestable, d'autant plus que des quatre chroniqueurs ayant écrit sur les Taïnos, il est le seul à avoir procédé de la sorte. D'ailleurs, « c'est de lui que sont partis tous les commentateurs du XVI^e siècle sur les Taïnos » (Samonà, 2003 ; 23). Toutefois, le texte a été rédigé en dehors de toute supervision taïno et porte donc inévitablement la marque du point de vue de son auteur, ainsi que de son système de pensée, ce qui constitue une première limite de taille (López-Baralt, 1999 ; 18).

6. D'autre part, le texte original a subi de nombreuses péripéties et le manuscrit reste introuvable aujourd'hui (López-Baralt, 1999 ; 17). Son contenu fut certes inclus dans le chapitre 61 de la *Historia del Almirante Don Cristóbal de Colón*, attribuée à son fils Fernand Colomb, mais ce texte a également été perdu (López-Baralt, 1999 ; 17), même s'il en reste une traduction en italien « faite, selon toute probabilité, par Alfonso de Ulloa et publiée à Venise en 1571 » (Samonà, 2003 ; 21). De fait, du texte de Pané, fondateur de l'ethnologie et de l'anthropologie américaines (López-Baralt, 1999 ; 10), il ne reste que cette traduction en italien, un fragment en espagnol inclus par Bartolomé de Las Casas dans son *Apologética historia sumaria*, et un résumé en latin de l'humaniste Pierre Martyr d'Anghiera.
7. Nous touchons donc déjà du doigt deux problèmes épistémiques et exégétiques majeurs, qui affectent la transmission de la mémoire taïno. D'une part, comme toutes les chroniques de l'époque, le texte de Pané, écrit à la première personne, rend compte du point de vue d'un colonisateur, lequel ne peut faire totalement abstraction de sa propre vision du monde, comme le montrent ses efforts répétés pour saisir l'univers des Taïnos à partir de comparaisons avec des réalités qui lui sont plus familières, telles que les populations de Maures (Pané, 2004 ; 34). Dans cette perspective, on peut considérer, avec Mercedes López-Baralt, que « Pané, más que resumir estos relatos, intenta transcribirlos, pese a las obvias limitaciones impuestas por la traducción, la distancia cultural y el fragmentarismo que aqueja alguno de los mitos » (1999 ; 12). Le moine hiéronymite joue ainsi un double rôle de médiateur, en transcrivant à l'écrit des récits oraux, et en traduisant d'une langue vernaculaire à une langue coloniale ; dans ce processus de médiation, « [s]e pierden los gestos, los bailes, el contexto ritual del *performance* oral de los informantes ya disminuidos por la colonización »

(López-Baralt, 1999 ; 65). Cette médiation est également une forme de désacralisation, dans la mesure où les récits oraux taïnos ont été arrachés de leur contexte rituel, ces récits étant partagés chez les Taïnos lors de cérémonies appelées « areytos ». Que reste-t-il alors de la culture et du peuple taïno, une fois passé le filtre du chroniqueur ? Comme l'indique Giuseppe Samonà, historien des religions anciennes, ce qui doit nous intéresser dans la *Relación* de Pané, « ce n'est pas tant les Taïnos [...] que les Taïnos à partir des façons dont les Européens les ont abordés » (Samonà, 2003 ; 56). Le texte du moine hiéronymite fait en effet émerger une difficulté fondamentale à laquelle se heurte toute tentative de récupération du passé taïno, à savoir l'inextricabilité de trois éléments qui fonctionnent en étroite interaction :

the ethnic map as it existed just before 1492; the ethnic realignments that may have taken place in response to the European arrival; and the power of European ideology to impose its own "perception" of that ethnic map on to the Amerindian population. The fact that the first of these three strands is by definition unknowable should not mislead us into thinking that the other two are unproblematically observable (Hulme, 1992 ; 67).

8. D'autre part, l'accès au texte, de nos jours, est biaisé par le fait que la seule version intégrale dont on dispose est sa traduction en italien, faite à partir de la version originale en espagnol, qui présente en elle-même de nombreuses limites du fait de son emploi d'une langue coloniale. Il est par ailleurs avéré que la traduction en italien contient de nombreuses erreurs et approximations par rapport au texte source, que ce soit en raison d'une tendance à italianiser le lexique espagnol, ce qui donne parfois lieu à des contresens, ou à cause de difficultés à transcrire les termes taïnos, dont la version espagnole avait déjà fourni des graphies discutables, pour ne mentionner que deux exemples (Arrom, 2004 ; 12-17). C'est enfin cette traduction en italien qui a servi de base à une version re-traduite en castillan (Arrom, 2004), laquelle constitue la source consultée par Sadí Orsini Luiggi pour écrire son *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taïnos)*. Ce texte de 1974 explorant les mythes et les rites taïnos est par conséquent basé sur une traduction en espagnol d'une version elle-même traduite en italien à partir d'une chronique écrite dans la langue du colonisateur : nous avons là, si l'on ne prend en compte que la dimension linguistique, trois niveaux de filtres.

3. D'une mémoire fragmentaire à une littérature mémorielle ?

9. Au-delà de ces premières difficultés, liées à la nature et au devenir de la principale source utilisée par Sadí Orsini Luiggi, la démarche qui se déploie dans *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* pose également un certain nombre de problèmes. Dans sa préface au livre, Adolfo Jiménez Benítez définit le propos de l'auteur en ces termes :

Pané escribe estrictamente sobre lo que oye. En su obra no hay invención ni imaginación. [...] Sadí Orsini Luiggi toma estos relatos y les imprime una coherencia poética. A través de ellos nos conduce al pasado por medio de la re-narración de las leyendas y mitos taínos. Sigue con cierta fidelidad el texto de Fray Ramón, pero rellenando el texto con hermosas imágenes telúricas, manteniendo una atmósfera con un profundo sentido atávico y contando con fidelidad el mundo moral del indio (Jiménez Benítez 1998 ; 17).

10. L'opposition entre histoire et fiction, que le préfacier installe ici de façon répétée, opère un glissement furtif de la chronique à la culture taïno dans son ensemble, puisqu'il est d'abord question de suivre « **con cierta fidelidad** el texto de Fray Ramón », puis de raconter « **con fidelidad** el mundo moral del indio », comme si la chronique était en définitive un simple décalque de la réalité psychique taïno, sans mise en récit ni projection fantasmatique. Certes, la fiction peut parfois constituer un puissant outil de révélation de l'histoire ; on se rappellera notamment la célèbre tirade de Carlos Fuentes : « El arte da vida a lo que la historia ha asesinado. El arte da voz a lo que la historia ha negado, silenciado o perseguido. El arte rescata la verdad de las mentiras de la historia » (Fuentes, 1976 ; 82). Cependant, cela nécessite d'assumer la fiction pour ce qu'elle est, ce qui est loin d'être le cas ici. Au contraire, le livre de Sadí Orsini Luiggi est présenté comme un ensemble de faits historiques avérés, sur lesquels l'auteur n'aurait effectué qu'un travail superficiel de mise en forme. Outre que ce travail de mise en forme est en lui-même une façon de fictionnaliser le récit — j'y reviendrai plus avant —, le principal problème réside dans le flou artistique entretenu par le préfacier, qui semble mettre sur le même plan trois objets pourtant distincts : la réécriture de la chronique, la chronique elle-même et le monde décrit/traduit/transcrit par cette chronique.
11. Le second point sur lequel la préface pose question apparaît quelques pages plus loin : « Cuando interpretamos los orígenes de la patria a través del mito, el puertorriqueño tiene la posibilidad de llegar a la raíz de su

cultura y de su historia. Interpretando el mito cobramos conciencia nacional » (Jiménez Benítez, 1998 ; 20). En premier lieu, on peut constater, dans cette affirmation, l’anachronisme qui conduit le préfacier à vouloir à tout prix (ré)intégrer les Taïnos dans un récit national, alors même que les États-nations se sont formés plusieurs siècles après la Conquête et l’« extinction supposée » (Feliciano-Santos, 2021 ; xix) de ce peuple originaire, ce processus de construction nationale n’étant d’ailleurs pas pleinement abouti à l’heure actuelle en ce qui concerne Porto Rico⁴. Il y a donc une certaine contradiction à rechercher « los orígenes de la patria » dans les mythes taïnos, même si la démarche de récupération paraît louable au premier abord. En second lieu, l’invocation de la patrie et de la conscience nationale portoricaine pose également question quand on sait que le texte de Sadí Orsini Luiggi est fondé sur une chronique du XV^e siècle rédigée depuis et à propos d’Hispaniola, c’est-à-dire l’île partagée aujourd’hui entre Haïti et la République dominicaine. Les Taïnos ont certes occupé également le territoire de l’actuel Porto Rico, mais ils formaient des groupes distincts, parlaient des « langues apparentées, mais différentes, [et] se désignaient en fonction du lieu qu’ils habitaient (Lucayo, “petites îles”, aux Bahamas ; Ciguayo dans le nord-est d’Hispaniola ; Borinquen à Porto Rico, etc.) » (Samonà, 2003 ; 49). Or, selon Miguel Rodríguez López, la chronique de Pané — de même d’ailleurs que les textes de Christophe Colomb — dépeint les Caraïbes de façon simpliste, comme un territoire habité par deux ethnies en perpétuel conflit — les Caribes et les Taïnos —, ces derniers étant perçus comme un seul peuple, quoique présentant de légères variations entre les îles (2010 ; 95-96). Le vocable « taïno » lui-même ne correspond pas à la terminologie utilisée par les autochtones pour s’auto-désigner, puisqu’il apparaît seulement au XIX^e siècle, sous la plume de Constantin Rafinesque,

4 L’île est en effet aujourd’hui encore sous le statut de territoire non incorporé des États-Unis (*Estado Libre Asociado* ou ELA en espagnol), ce qui implique que les décisions concernant l’action publique dans des domaines aussi déterminants que la souveraineté ou la politique monétaire, par exemple, sont prises par le Congrès des États-Unis, où les Portoricains élisent un seul représentant qui n’a pas le droit de vote. Conçu en 1952 sous le mandat de Luis Muñoz Marín, alors gouverneur de l’île, ce statut, qui garantit la citoyenneté étasunienne des Portoricains, devait être une solution provisoire à l’antagonisme entre les secteurs indépendantistes de la population et les tenants de l’incorporation aux États-Unis en tant 51^e état (*estadidad*). Dans ce contexte, le nationalisme portoricain s’est développé en réaction aux politiques d’hégémonie culturelle des États-Unis à Porto Rico, et a fait des Taïnos « a powerful national symbol of authentic Puerto Ricanness precisely because they were said to be extinct, leaving all Puerto Ricans free to claim Taíno as one of their cultural roots » (Feliciano-Santos, 2021 ; 17).

pour désigner la langue des peuples autochtones des Grandes Antilles, avant de glisser, par extension, vers un sens culturel, faisant référence à la fois aux habitants des îles et à leurs cultures (Hulme, 1992 ; 60). Mercedes López-Baralt note pour sa part que, dans la chronique de Pané, seuls les Taïnos font l'objet d'attention, les autres peuples n'étant pas reconnus comme dotés de « status cultural » (1999 ; 30). Ainsi, la démarche consistant à présenter comme une revendication nationale portoricaine des récits taïnos qui ont été consignés au XV^e siècle à Hispaniola constitue une généralisation abusive, qui reproduit les mécanismes d'un impensé colonial, entre autres la construction des peuples originaires comme l'incarnation d'une altérité homogène et immuable, indépendamment de leurs spécificités et de leurs différences.

12. Au-delà de ces réserves qui surgissent au seuil du texte proprement dit de Sadí Orsini Luiggi, le récit lui-même présente un certain nombre de points problématiques sur le plan épistémique. En raison des limites imposées par le format de cet article, je n'aborderai dans la section suivante que deux de ces difficultés : le système énonciatif et l'ordre narratif.

4. Réécrire et re-narrer : récupération de la mémoire ou problème épistémique ?

13. Comme la plupart des chroniques, le texte de Pané est rédigé à la première personne. Ainsi, pour Giuseppe Samonà, « c'est Pané qui parle » (2003 ; 56). D'ailleurs, même s'il s'agissait d'une « mystification » faisant de l'emploi de la première personne une stratégie efficace pour « faire passer une fiction pour un document » (Butor, 1972 ; 75) — ce qui, selon les évidences historiques, n'est pas le cas en ce qui concerne le texte de Pané —, cela ne changerait en définitive pas grand-chose puisque « ce faux reflèterait une façon de penser de l'époque » (Samonà, 2003 : 56). Cette première personne, qu'elle coïncide véritablement avec Pané ou non, a donc le mérite, dans la chronique, de situer le message, en matérialisant le point de vue d'un observateur qui se tient explicitement à l'extérieur de la culture qu'il décrit, comme on peut le voir dans l'exemple suivant concernant les zemis, sur lesquels je reviendrai ultérieurement :

Todos, o la mayor parte de los de la isla Española, tienen muchos cemíes de diversas suertes. Unos contienen los huesos de su padre, y de su madre, y parientes, y de sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera.

Y de ambas clases tienen muchos; algunos que hablan, y otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos. Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe (Pané, 2004 ; 34-35).

14. Ce système d'énonciation, plus encore que l'effet de réel qu'il produit en rendant compte de l'implication directe du narrateur (Stoll, 2010 ; 1276), permet d'alerter, au moins dans la lecture contemporaine qui nous intéresse ici, sur les possibles filtres subjectifs présents dans le texte. C'est ce qui fait de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* un récit duel, où la trace de la pensée occidentale reste tangible :

La doble tarea que se autoimpone Pané para realizar su informe escinde el texto en dos dimensiones, como ya vimos: la narración de mitos y la descripción cultural. De ahí que propusiéramos la noción de autoría dual (un autor catalán, de nombre conocido, fray Ramón Pané; y otro colectivo, anónimo, indígena, el pueblo taíno que creó estos mitos), que resulta necesariamente en dos textos (uno occidental, guiado por la razón aristotélica; otro nativo, mágico). Pero entre ambos textos el mediador es siempre Pané (López-Baralt, 1999 ; 61).

15. Dans la réécriture de Sadí Orsini Luiggi, en revanche, la première personne a été presque totalement évacuée au profit d'un narrateur hétérodiégétique à la troisième personne, à l'exception de deux occurrences, sous forme de commentaire, qui peuvent prêter à confusion, comme on peut le voir dans l'extrait suivant :

De manera que Yucajú se sintió contento con la creación del sol y la luna.
Pero Guacar, el hermano de Yucajú, al ver las grandes cosas que éste hacía, se retiró enfurecido a algún lugar oculto del firmamento, desconociéndose todavía su paradero. Aunque a mí me parece que se convirtió en Juracán para que nadie lo reconociera (Orsini Luiggi, 1998 ; 30).

16. Dans cet exemple, la première personne est pour le moins équivoque : fait-elle référence à l'auteur, comme dans la chronique de Pané ? À un narrateur homodiégétique, qui observerait les mythes depuis une position extérieure, similaire à celle occupée par Pané ? Ou bien à un narrateur autodiégétique, qui appartiendrait à la culture qu'il décrit, et proposerait simplement sa propre interprétation du mythe ? Si l'ambiguïté est ici de mise, l'éviction presque systématique de la première personne dans l'ensemble du récit de Sadí Orsini Luiggi conduit, de façon générale, à ce que le message puisse faussement passer pour « objectif », dans la mesure où il emprunte les codes du discours historiographique. On perd donc, dans la réécriture, les quelques interstices à travers lesquels pouvait se construire une distance

critique sur la façon dont la mythologie et les récits taïnos ont été appropriés et mis en forme par le regard occidental. La modification du système d'énonciation dans la re-narration contemporaine des mythes compilés au XV^e siècle par Fray Ramón Pané constitue en ce sens un problème épistémologique majeur.

17. Il en est de même sur le plan structurel. La chronique de Pané se caractérisait en effet par une dimension fragmentaire et un apparent désordre qui ont fait l'objet de nombreux commentaires et soulèvent un certain nombre de difficultés d'interprétation, voire de compréhension. Selon Mercedes López-Baralt, le texte de Pané est traversé de silences en raison, d'une part, d'un obstacle linguistique — tant dans la réception que dans la transcription — et, d'autre part, d'une probable réticence des informateurs du moins à transmettre certains récits ou aspects de leur cosmogonie (1999 ; 65). Yolanda Martínez-San Miguel, pour sa part, indique que la chronique de Pané partage de nombreux traits structurels avec le *Popol Vuh*, ce qui, d'après elle, met en évidence « a similar way of organizing a knowledge » ; elle interprète ainsi les nombreuses interruptions qui parsèment tant le texte de Pané que le *Popol Vuh* comme des formes de « limit and transitional topic from archetypical myths to everyday beliefs and practices » (2011 ; 206). Ces observations soulignent un écart crucial entre deux façons de concevoir un récit, ce qui a pu être à l'origine des interprétations de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* comme un texte confus et mal construit — même si, pour d'autres, il résulte dans le même temps d'une volonté totalisatrice et de cohérence (López-Baralt, 1999 ; 69). Il semble en tout cas que le chroniqueur lui-même ait eu l'intuition de cet écart, tant il s'excuse, dans sa *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de la confusion avec laquelle il rapporte les propos de ses informateurs. Par exemple, dans ce passage du chapitre VIII :

Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último y lo último primero. Pero todo lo que escribo así lo narran ellos, como lo escribo, y así lo pongo como lo he entendido de los del país (Pané, 2004 ; 26).

18. Ce désordre structurel qui caractérise la principale source de Sadí Orsini Luiggi pour la composition de son *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* pose une nouvelle série de questions. En premier lieu, la confusion admise par Pané opacifie le propos et augmente le risque de mésinterprétation, pourtant déjà bien présent en raison des transferts linguistiques et de

la circulation chaotique du manuscrit évoquée plus haut. Pourtant, le vrai problème est ailleurs. En effet, Sadí Orsini Luiggi fait le choix, dans sa réécriture de Pané, de remettre de l'ordre dans la confusion originale : là où le chroniqueur tentait vainement une bipartition entre le « dire » (les mythes) et le « faire » (les rites), bipartition rapidement abandonnée au profit de retours en arrière ou de redites explicitement assumées (Samonà, 2003 ; 38-39), l'auteur portoricain opte pour une construction en quatre parties, à la progression logique clairement intelligible... du moins pour un esprit occidental du XX^e siècle. Ainsi, dans une première partie intitulée « El amanecer de los dioses », il présente les mythes cosmogoniques ; dans une seconde partie intitulée « Hombres y dioses », les mythes anthropogéniques ; dans une troisième partie intitulée « El ocaso », la décadence de la civilisation taïno ; et enfin, dans une quatrième partie, un chant en l'honneur de deux entités mythiques taïnos, qui constitue une création originale de Sadí Orsini Luiggi ne figurant à aucun endroit de la chronique de Pané. Cette structure en trois parties, auxquelles s'ajoute une sorte de bonus, a certes le mérite de faciliter la lecture, mais elle n'a ce mérite que parce qu'elle fait entrer le récit dans un système de pensée familier pour le lectorat contemporain, à savoir le cycle Genèse-Histoire-Apocalypse, caractéristique de la civilisation judéo-chrétienne comme de l'Antiquité classique, dont la présence dans les récits sur le Nouveau Monde depuis l'époque de la Conquête est particulièrement significative (Samonà, 2003 ; 11).

19. Plus problématique encore, la reconstruction que Sadí Orsini Luiggi fait du récit de Pané passe outre une dimension fondamentale du texte original, pourtant explicite dans ce dernier : en effet, au-delà des prétextes matériels avancés par le chroniqueur, comme le manque de temps, une pénurie de papier ou un défaut de compréhension (Pané, 2004 ; 28), la confusion qui caractérise la chronique est due essentiellement au fait que, comme nous l'avons vu, Pané transcrit les récits des Taïnos tels qu'ils lui ont été rapportés. Pour Giuseppe Samonà, en effet, « 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 » (Samonà, 2003 ; 26-27). En d'autres termes, vouloir mettre de l'ordre dans le matériau en apparence désordonné que constitue l'« effroyable kaléidoscope » (Samonà, 2003 ; 38)

de la chronique de Pané revient, en définitive, à dénaturer la « réalité », si tant est que celle-ci puisse être véritablement approchée.

20. C'est particulièrement vrai pour le traitement qui est réservé aux zemis dans la chronique de Pané, dans laquelle, selon Samonà, ils 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 Taïnos (Samonà, 2003 ; 29).

21. Ainsi, les zemis constituent « une sorte de défi à notre façon de raisonner et de classer » (Samonà, 2003 ; 40), ce que Pané saisissait inconsciemment en ne donnant pas trop de structure à son récit, tout en admettant un certain inconfort, alors que Sadí Orsini Luiggi abolit complètement cette dimension en isolant les zemis dans la troisième partie du livre, et en en faisant des créatures divines, comme dans le fragment « La cemí Guabancex », où Guabancex est présentée comme « una diosa muy fea » (Orsini Luiggi, 1974 ; 66). Or, si les zemis ont souvent été considérés comme des divinités par les colonisateurs espagnols, il s'agissait plutôt, selon Antonio Stevens Arroyo, d'entités intermédiaires entre l'intériorité psychique des humains et leur environnement naturel (1989). Ángel Rivera Hernández les définit pour sa part comme des guerriers ou des caciques, considérés après leur mort comme des esprits bénéfiques représentés par des statuettes faites de divers matériaux et associées à des rites de fertilité :

A los cemíes se les pedía protección para los *yucayeques*⁵. Estas figuras eran construidas de barro, madera, oro, piedra, algodón y en el interior colocaban los huesos de los grandes guerreros o caciques. [...] La comunicación con ellos se lograba a través del *Rito de la Cohoba*; la ceremonia taína más importante. (2017 ; 41)

22. Cette vision des zemis comme des entités divines relève par conséquent d'une compréhension du monde influencée par la tradition classique (Samonà, 2003 ; 10), dont Pané est pourtant l'un des rares chroniqueurs à avoir essayé de s'affranchir, en tentant de décrire les pratiques des Taïnos telles qu'elles se présentaient à lui... quitte à n'y rien comprendre⁶. Le tra-

5 Le terme taïno « yucayeque » désignait un noyau de peuplement (Academia Puertorriqueña de la lengua española).

6 Notons également que le choix du singulier dans le titre *Canto al Cemí (Leyenda y Mitos Taínos)*, renforcé par l'emploi de l'article défini indiquant qu'il n'existerait qu'un seul zemi connu de tous les Taïnos, efface une dimension pourtant essentielle de ces représentations qui défient la notion de singularité à la fois par leur nombre et par leur essence, dans la mesure où il s'agit d'entités limitrophes.

vail louable de mise en récit de Sadí Orsini Luiggi semble ainsi, paradoxalement, brouiller le propos en rapprochant les mythes et les rites taïnos d'une réalité intelligible pour le lecteur contemporain, alors même que le concept de « réalité », comme le souligne Ernesto De Martino, n'est pas une donnée objective et indépendante mais, bien au contraire, une construction historique et contingente, propre à la culture occidentale (De Martino, 1948 ; 155).

5. Conclusion

23. En somme, le texte de Sadí Orsini Luiggi semble bien loin de l'objectif initial : en lieu et place d'une récupération des récits taïnos, qui ne serait certes que justice au regard de l'histoire coloniale caractérisant les Caraïbes, *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* reproduit finalement les écueils des premiers chroniqueurs : projection de modèles propres sur les cultures autochtones, généralisations abusives, construction du natif comme l'incarnation de l'Autre, etc. Plus encore, le texte reflète un mode de pensée qui est assez répandu dans l'archéologie ou l'anthropologie contemporaines, et consiste à fantasmer un passé qui serait caractérisé par sa pureté (Samonà, 2003 ; 10 ; Martínez-San Miguel, 2011 ; 202). L'illusoire retour aux origines, au temps d'avant la Conquête, sert ainsi un propos contemporain — en l'occurrence, chez Sadí Orsini Luiggi, la difficile constitution d'une identité nationale portoricaine, l'île de Porto Rico étant, encore aujourd'hui, une colonie des États-Unis —, à travers la vision fantasmée d'une identité ethnique qui, outre les problèmes mentionnés plus haut, sert parfois à effacer les apports culturels et génétiques d'origine africaine (Martínez-San Miguel, 2011 ; 201 ; Feliciano-Santos, 2021 ; 43). Dans le même temps — et, dans une certaine mesure, paradoxalement —, cette tentative de récupération répond à une invisibilisation des voix autochtones, qui sont souvent « ignored or displaced to favor a creolization process that equates miscegenation with *blanqueamiento* » (Martínez-San Miguel, 2011 ; 202).
24. Mais pourrait-il vraiment en être autrement ? Outre que l'Histoire sert toujours à éclairer un présent, ces tours et détours par les fantasmatiques récits taïnos révèlent finalement l'impossibilité absolue de récupérer fidèlement cette mémoire ineffable. Conçue comme telle, l'entreprise de Sadí Orsini Luiggi ne pouvait donc qu'être vouée à l'échec. Le problème qu'elle

soulève, finalement, n'est pas tant de savoir si les mythes et légendes évoqués dans *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)* sont fiables ou non, puisqu'ils ne sauraient l'être, mais de reconnaître que les principaux enjeux concernant la récupération de la mémoire taïno sont avant tout d'ordre épistémologique, plutôt que strictement identitaires :

A study of Taíno/Boricua forms of mobilization underlines how debates about identity and identity-building projects are not just about identity claims but also about the theories, frameworks, and vehicles that define what is known and knowable and how to interpret such knowledge to construct genealogical belongings in the past, the present, and the future (Feliciano-Santos, 2021 ; 25).

25. Peut-être la solution réside-t-elle, en définitive, dans le fait d'assumer cet écart, cette opacité, cette impossibilité d'ouvrir une serrure ronde avec une clé carrée ou, pour le dire avec les mots d'Audre Lorde : « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître » (Lorde, 2003 ; 119).

Bibliographie

ACADEMIA PUERTORRIQUEÑA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Tesoro Lexicográfico del Español de Puerto Rico*, 2016. URL : <https://tesoro.pr/lema/yucayeque?q=yucayeque>

ARROM José Juan, « Estudio preliminar », *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, PANÉ Ramón, Madrid, Siglo XXI, « América nuestra », 2004, p. 1-19.

BRUSI GIL DE LAMADRID Rima et GODREAU Isar, « ¿Somos indígenas? », *Diálogo*, Mars—Avril 2007, p. 10-11.

BUTOR Michel, *Essais sur le roman*, Saint Amand, Gallimard, 1972.

CASTANHA Anthony, *The Myth of Indigenous Caribbean Extinction. Continuity and Reclamation in Borikén (Puerto Rico)*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

DELGADO Juan Manuel, « ¿Dónde están nuestros indios? », *El Nuevo Día*, 19 novembre 1977, p. 14-15.

DE MARTINO Ernesto, *Il mondo magico*, Turin, Einaudi, 1948.

FELICIANO-SANTOS Sherina, *A Contested Caribbean Indigeneity. Language, Social Practice, and Identity within Puerto Rican Taíno Activism*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 2021.

FORTE Maximilian C., « Extinction: Historical Trope of Anti-Indigeneity in the Caribbean », *Issues in Caribbean Amerindian Studies*, vol. VI, no 4, Août 2004 — Août 2005.

FUENTES Carlos, *Cervantes o la crítica de la lectura*, México, Joaquín Mortiz, 1976.

GUITAR Lynne, « Documenting the Myth of Taíno Extinction », *Kacike: Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*, Décembre 2002. URL : <https://tinyurl.com/3sfwmnf4>

HASLIP-VIERA Gabriel (ed.), *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*, Princeton, Markus Wiener, 2001 [1999].

HULME Peter, *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean. 1492–1797*, New York, Routledge, 1992.

JIMÉNEZ BENÍTEZ Adolfo E., « Prólogo. Hacia una búsqueda de las raíces puertorriqueñas », *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)*, ORSINI LUIGGI Sadí, San Juan (PR), Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1998 [1974].

LORDE Audre, *Sister Outsider* (trad. Magali C. Calise), Genève/Laval, Mamamélis/Trois, 2003 [1984].

LÓPEZ-BARALT Mercedes, *El mito taíno. Raíz y proyecciones en la amazonia continental*, Río Piedras, Ediciones Huracán, 1999 [1976].

MARTÍNEZ-SAN MIGUEL Yolanda, « Taíno Warriors? Strategies for Recovering Indigenous Voices in Colonial and Contemporary Hispanic Caribbean Discourses », *CENTRO Journal*, vol. XXIII, no 1, 2011, p. 196-215.

ORSINI LUIGGI Sadí, *Canto al Cemí (Leyendas y Mitos Taínos)*, San Juan (PR), Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1998 [1974].

PANÉ Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (ed. José Juan Arrom), Madrid, Siglo XXI, « América nuestra », 2004 [1495-1498].

RIVERA HERNÁNDEZ Ángel L., *Yo soy Taíno, Pa' que tú lo sepas*, San Juan (PR), Publicaciones Los Enchumbaos, 2017.

RODRÍGUEZ LÓPEZ Miguel, *Crónicas taínas. Cuatro ensayos de lucha e identidad, San Juan* (PR), Editorial Nuevo Mundo, 2010.

SAMONÀ Giuseppe A., « L'insaisissable religion des Taínos. Esquisse d'anthropologie historique », *Journal de la société des américanistes*, t. 89, no 2, 2003, p. 7-66. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1468>.

STEVENS ARROYO Antonio M., *Cave of the Jagua: The Mythological World of the Taínos*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.

STOLL Eva, « Competencia escrita, pragmática textual y tradiciones discursivas en la historiografía colonial (en los siglos XVI y XVII) », *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*, CASTEL Víctor M. et CUBO DE SEVERINO Liliana (eds.), Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, p. 1273-1284.