



HAL
open science

Lerrance de Alvar Nunez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?

Louise Bénat-Tachot

► **To cite this version:**

Louise Bénat-Tachot. Lerrance de Alvar Nunez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?. Travaux et Recherches de l'UMLV, 2002, 6, pp.9-40. hal-04405592

HAL Id: hal-04405592

<https://hal.science/hal-04405592>

Submitted on 19 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE MARNE-LA-VALLÉE

TRAVAUX
ET
RECHERCHES
DE L'UMLV

LITTÉRATURES
SCIENCES HUMAINES

TRAVAUX ET RECHERCHES DE L'UMLV
LITTÉRATURES ET SCIENCES HUMAINES

Revue semestrielle

Directrice de rédaction :

Fabienne BOCK

Comité de rédaction :

Louise BÉNAT-TACHOT — Annick BOUILLAGUET — Thierry BONZON
Vladimir IAZYKOFF — Robert SAYRE — Michael A. SOUBBOTNIK

Secrétariat de rédaction : Emmanuelle BRUN

Directeur de publication : Yves LICHTENBERGER

Conception graphique : Michelle THOMAS et Bertrand ZAKOWETZ



RÉDACTION :

"Travaux et Recherches de l'UMLV", Université de Marne-la-vallée, Cité Descartes 5, Boulevard Descartes, 77454 Marne-la-Vallée cedex 2. (Tel. 01.60.95.70.75 ; Télécopie : 01.60.95.70.77)

CORRESPONDANCE :

Toute correspondance est à adresser à la rédaction.

ABONNEMENTS / VENTE AU NUMERO :

	Vente au numéro	Abonnement annuel
Particuliers	6 €	12 €
Institutions	12 €	24 €

Voir bulletin d'abonnement à l'intérieur du numéro

ISSN : 1298-1168

Présentation du numéro	5
<hr/>	
Articles	
Louise BÉNAT-TACHOT , L'errance de Alvar Núñez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?	9
Robert SAYRE , Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle	41
Ludivine ROYER , L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie.	59
Nolwena MONNIER , L'errance d'Arthur entre la vie et la mort ou le mythe du retour d'Arthur à la cour Plantagenêt	75
Marie-Françoise ALAMICHEL , Errance et genres littéraires du Moyen Age anglais	89
Jean VILAR , Au bon vouloir de Rocinante ? Sur les polarités sous-jacentes aux deux errances de don Quichote	111
Monique PLAA , Entre errance et enracinement : l'esthétique de Pablo Neruda	129
<hr/>	
Liste commentée des travaux de littérature française et de littérature comparée soutenus devant l'Université de Marne-la-Vallée en 2001	145
<hr/>	
Actualités	147

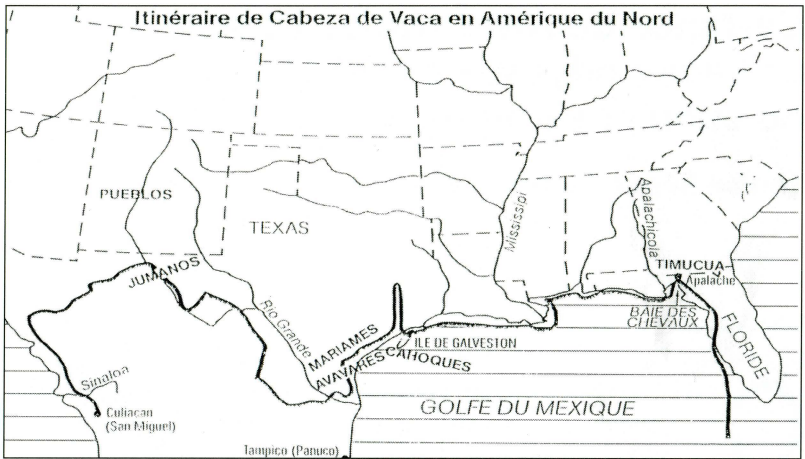
L'errance de Alvar Núñez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?

Louise Bénat-Tachot

Introduction

C'est en tant que trésorier de l'expédition armée par Panfilo Narváez que Cabeza de Vaca s'embarque à San Lúcar de Barrameda, le 17 juin 1527, pour engager la conquête des terres comprises entre la Floride et le fleuve de Las Palmas, aujourd'hui appelé Río Soto la Marina, dans l'Etat de Tamaulipas. Dans sa relation intitulée *Naufrages*¹, Cabeza de Vaca se fait le témoin et le protagoniste du tragique destin de cette horde de près de sept cents soldats². Tous ceux qui débarqueront vont mourir de faim et de froid, après des mois d'errance entre la baie de Tampa, sur le versant occidental de la Floride, et la région des Quatre Rivières et de l'île de Malhado (aujourd'hui entre Gavelston et la Baie de Matagorda). Perdus, gelés, affamés, harcelés par des groupes indigènes hostiles, l'expédition tourne à la catastrophe et à l'hécatombe. La côte de la Floride et du nord du golfe du Mexique sera le sépulcre de ces Espagnols qui pensaient, sous la houlette du rival malchanceux de Cortés, reproduire la même glorieuse conquête que celui qui, quelques années plus tôt, avait mis aux pieds du souverain d'Espagne l'empire de la Triple Alliance et en avait exhibé les premières richesses.

Tous vont mourir, sauf quatre hommes, trois Espagnols, Andrés Dorantes de Carranza, Alonso del Castillo Maldonado, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, accompagnés de Estebanillo, un Africain (noir ou maure) né à Ammenzor³. Séparés d'abord, traités en esclaves, et soumis à un travail épuisant par leurs maîtres indigènes (les Mariames), ils réussiront à se regrouper au bout de six années de servitude pour s'enfuir. Ainsi commence l'étrange



pérégrination de ce petit groupe de chrétiens, à travers des terres arides, inconnues, immenses. Cette pérégrination va durer presque plus d'un an (de l'été 1535 à avril 1536) et les mener depuis le sud de l'île de Malhado vers l'ouest, à travers les régions des Appalaches, jusqu'aux fleuves du Río Bravo, le fleuve Flint, l'Alabama, le Mississippi. Ils remontèrent plus au nord vers le Texas, pour parvenir en Nouvelle Galice à El Paso, dans l'Etat de Sonora et enfin San Miguel de Culiacán, établissement espagnol qu'ils atteignirent en mai 1536. Ils traversèrent donc d'est en ouest le territoire de l'Amérique septentrionale. La tragique épopée avait commencé lors du premier naufrage en avril 1528, soit huit années d'abandon et d'errance, ce qui constitue une expérience exceptionnelle. En atteignant les régions les plus occidentales du continent, ils rencontreront les Espagnols chasseurs d'esclaves, envoyés par Nuño de Guzmán qui, depuis le Mexique, lance vers le nord ses offensives de prédateur.

Ce récit est important à plus d'un égard. C'est d'abord un récit d'aventures à la fois inouï et exotique puisque Cabeza de Vaca, dans la relation qu'il en fera, livre une série de données ethnographiques et anthropologiques sur les différents groupes indigènes qu'il est amené à rencontrer et dont il partage la vie quelques années ou quelques mois durant. A ce titre,

ce récit apparaît comme un des discours fondateurs de l'histoire nord-américaine : c'est une source primitive pour décrire certaines ethnies qui disparurent et tracer les linéaments d'une cartographie ethnohistorique du continent Nord et de ses régions arides (Aridoamérique)⁴.

Mon propos aujourd'hui n'est pas de m'attacher à l'acculturation à rebours d'un groupuscule de chrétiens, qui progressivement vont "muer" c'est-à-dire perdre tous leurs attributs de chrétien occidental : ils n'auront bientôt ni chevaux, ni armes, ni chaussures, ni vêtement, leur propre peau va sous l'effet du soleil et de la nudité laisser place à une autre peau, plus sombre, plus rêche, apte à résister. Pour survivre, ils seront tenus d'accepter, dans une relation de dépendance et donc sans possibilité de répression, les coutumes, le mode alimentaire, les pratiques de sociabilité, de travail, les rituels, les rapports sociaux, les rapports familiaux, les pathologies de ceux qui les accueillent. Ils vont devoir reléguer leurs coutumes de chrétiens, et recevoir, dans l'impuissance et la vulnérabilité, les violences, les offrandes, les attentes et les émotions des autres.

Cet aspect du récit de Cabeza de Vaca a été largement analysé par les ethnohistoriens, nord-américains en particulier, qui ont pu ainsi construire une strate primitive de l'histoire continentale.

Je voudrais aborder un autre aspect de cette errance qui n'est pas ce qu'elle révèle de l'autre, dans un rapport de force inédit, mais plutôt comment on revient au même, c'est-à-dire au monde chrétien. L'errance, comme parfois l'exil, pose le problème du retour, et c'est là que je voudrais tenter de comprendre à quelles stratégies idéologiques et politiques répond le texte de Cabeza de Vaca (je devrais dire les textes puisqu'en fait il y en eut trois)⁵. Je me propose d'analyser, outre le fonctionnement du texte lui-même, comment il fut reçu par différents interlocuteurs intellectuels de son temps. A partir du récit de Cabeza de Vaca, je voudrais mettre à jour ce que je crois être de véritables stratégies discursives, condition de sa recevabilité : quel sens veut-il imprimer à cette expérience de la perte et de l'errance et avec quel effet ?

Ensuite, j'étudierai quelques réactions épistolaires et deux chroniques contemporaines qui font état de ces événements afin de voir comment ce récit est compris, réévalué ou transformé. Car cette matière, à la fois litté-

raire et historiographique, va être travaillée par les enjeux politiques du temps. Dans le cadre de cet article, je m'attacherai à un type d'événements dont je pense qu'il cimenterait l'ensemble du texte, à savoir les guérisons miraculeuses opérées par les chrétiens et tout particulièrement, on va le voir, par Cabeza de Vaca.

Cette perspective a été en partie adoptée par un historien français il y a déjà quelques années, Jacques Lafaye, dans un livre qui porte sur le messianisme en Amérique⁶. Mais je dois dire que je m'étais intéressée à la chose dans un cadre comparatiste lors mes travaux sur les chroniques d'Oviedo et de Gómara qui sont les deux chroniques "primitives" qui prennent acte de ces épisodes, dont seule celle de Gómara sera éditée dans cette période (1552). Etant parvenue à des conclusions assez différentes de celles des chercheurs nord-américains, qui voient dans ce texte une expérience profonde et unique de l'altérité, de Jacques Lafaye, qui voit dans ce texte et sa transmission, l'élaboration de la figure d'un messie reçu comme tel par ses contemporains, et de Pupo Walker⁷, d'un autre côté, qui y voit un processus d'élaboration littéraire et fictionnelle selon les schémas du roman byzantin, je suis tentée d'intervenir sur ce thème puisque, aussi bien mes conclusions diffèrent pour partie.

Quand l'esclave devient shaman et quand le shaman devient un élu de Dieu.

Trois étapes se distinguent nettement dans le récit de Cabeza de Vaca dont on doit considérer qu'il fut écrit dans les années qui suivirent le retour de Cabeza de Vaca au monde chrétien, c'est-à-dire entre 1537 et 1540, sans doute durant les mois de repos au Mexique, ou encore, pendant la traversée transatlantique qui le ramenait en Espagne.

Une première étape s'inscrit sous le signe et l'impuissance, de la douleur et de la perte des biens, des hommes, perte du pouvoir et de la solidarité du groupe (en particulier le cas flagrant dénoncé par Cabeza de Vaca du capitaine de l'expédition Pánfilo de Narváez, qui dénonce le lien militaire de responsabilité et solidarité qui le lie à ses troupes⁸). Cette première étape s'inscrit également sous le signe de la perte des valeurs de la doxa chré-

tienne. En effet, un cas de cannibalisme entre Espagnols est décrit froidement par Cabeza de Vaca. Il expose, de façon cynique et glacée, que dans l'un des groupes livré au désespoir de la faim, ils se mangèrent les uns après les autres, et seul, le dernier, survécut puisque plus personne ne pouvait le dévorer. Cela provoqua l'effroi et l'horreur des indigènes. La perte des objets de la civilisation européenne est tout aussi emblématique. Les objets, après avoir été transformés (les chemises deviennent voiles), finissent par disparaître définitivement. Perte de la vie, perte de la liberté pour les survivants car les Indiens Mariames de cette zone vivaient dans une précarité immense liée à la dureté du climat et à la pauvreté des ressources, et font impitoyablement travailler les Espagnols prisonniers. Les coups, la violence sont quotidiens. Cabeza de Vaca subit, comme ses compagnons, le même traitement, voué aux tâches les plus rudes et soumis à cette violence physique.

La deuxième étape sera celle d'une récupération, de la reconstruction inédite et chaotique d'un statut et d'une capacité de mouvement. Cabeza de Vaca profitera d'une opportunité (il se fait quelques temps marchand) pour s'enfuir avec ses autres compagnons. Chez les Avavares, leur vie va changer. Ces Indiens verront en ces hommes étranges autant qu'étrangers, à la peau différente, aux yeux clairs et à longue barbe, selon la logique de la médecine shamanique américaine (en général), des hommes dotés de pouvoirs particuliers, dont les écarts physiques sont l'indice ; ils deviennent donc des guérisseurs âprement sollicités.

Il va falloir sous peine de mourir de faim accepter de se prêter à ce curieux et risible scénario de la pratique shamanique pour recevoir de la viande en échange¹⁰ ; eux, les hommes blancs venus du ciel ("venidos del cielo"), seront médecins malgré eux.

Curieusement, ces pratiques sont couronnées de succès, au point que sans doute les Espagnols eux-mêmes finissent par croire à l'efficacité de ces rituels métisses (signes de croix et Ave Maria d'un côté, souffle et passage de mains de l'autre, cela même qu'ils avaient vu faire aux médecins indiens). On observe une gradation quant à l'attitude que les thaumaturges espagnols (et Cabeza de Vaca tout particulièrement) auront à l'égard de leur propre pouvoir de guérisseur. Au début de la narration, Cabeza de

Vaca souligne que tout cela prête à rire et qu'il n'est pas dupe de cette pantomime, à laquelle d'ailleurs, dans un premier temps, il tente de résister. Mais pour manger, il faut souffler. A l'instar des médecins indiens, il soufflera, et pour faire bonne mesure, il dira un Pater noster et fera un signe de croix, autant de signes cabalistiques qui vont être d'une rare efficacité aux yeux des indigènes : les malades guérissent et les cadeaux affluent, ils ont bientôt plus de viande qu'ils n'en peuvent consommer, et enfin, ils sont suivis d'un cortège d'adeptes qui ne prétendent plus les lâcher d'une semelle puisqu'ils leur garantissent et la guérison et les cadeaux. Le déplacement de ce petit groupe d'hommes va ainsi tourner à la véritable migration qui a par ailleurs une vertu mercantile indiscutable.

Pourtant, dans cette partie du texte où les chrétiens s'initient à ce théâtre shamanique douteux, mais nécessaire, et qui d'ailleurs n'était pas sans écho dans les pratiques de médecine populaire en Europe au XVI^e, Cabeza de Vaca n'est pas le guérisseur principal. C'est Castillo Maldonado qui est le plus sollicité. On ne doit pas surestimer la nouveauté de ce théâtre thérapeutique ; d'autres épisodes que l'on peut lire ailleurs, en particulier en forêt amazonienne, offrent un scénario similaire. Ainsi, par exemple, un certain Francisco Martín qui, perdu par le capitaine Iñigo de Vascuña et ses soldats lors d'une expédition au Venezuela, sera à peine reconnu une année plus tard par un groupe d'Espagnols tant il a dû se transformer à la demande pressante des Indiens pour devenir un shaman. Tout comme nos quatre chrétiens, il a dû souffler, cracher et psalmodier quelques étranges cris pour guérir des Indiens, ce qui, lors de sa réintégration dans la société chrétienne, suscite les moqueries du chroniqueur Oviedo : "Pour tout remède, il fallait bramer, souffler, jurer et ce métier lui a valu de vivre parmi eux et d'être respecté"¹¹.

Il n'y a rien de glorieux, aux yeux des Espagnols, à être transformé¹², déguisé ainsi dans l'autre, l'idolâtre, le tatoué, le polygame, qui ne connaît ni la monnaie ni l'écriture et à qui l'on veut bien reconnaître de temps en temps industrie ou courage.

Dans cette partie du récit, Cabeza de Vaca se tient prudemment en retrait de ces scènes de guérison. Pourtant une troisième étape va faire basculer le récit à partir d'un épisode d'une haute valeur symbolique. Cabeza de

Vaca, qui, comme ses compagnons, vit dans un grand dénuement, quasiment nu et tenaillé par la faim, part à la recherche de nourriture (la cueillette de fruits, les *tunas*) et comme il n'y a ni route ni chemin, il s'écarte de ses compagnons et se perd nuitamment. Le froid, la faim, l'abandon le vouent à une mort certaine lorsque apparaît devant lui "un arbre qui brûlait". Pendant cinq jours, entretenant ce feu improbable, sans rien manger, Cabeza de Vaca, les pieds en sang, doit vivre l'épreuve d'une nouvelle errance, "au bout de cinq jours j'arrivai au bord d'une rivière et j'y retrouvai mes Indiens".

Cet épisode est fondateur d'une valeur nouvelle concédée au récit qui devient ainsi une sorte de geste christique. Si la narration a commencé par une mise en accusation en règle des erreurs et des imprudences coupables de Narváez, et la description condensée en quelques pages de six années d'esclavage, le récit gagne maintenant en extension et en valeur edificatrice. Cabeza de Vaca reçoit un signe de Dieu, analogue au buisson ardent apparu à Moïse, dans le désert. Dans le silence et la nuit glaciale, jeté au cœur de terres hostiles, Cabeza de Vaca est celui que Dieu a décidé d'éclairer dans sa quête et de sauver. A cet épisode, s'en ajoute un second, non moins édifiant pour la construction de ce nouveau type de héros : l'évocation par les Indiens de *mala cosa*, ce sorcier homme ou femme, qui hante les tribus et les terrorise en les mutilant. La fable n'est pas vaine, comme le révèlent les cicatrices que montrent les Indiens. Cabeza de Vaca va leur affirmer que, dorénavant, le dieu chrétien, à travers leur présence, les protège et que *mala cosa* n'osera plus les harceler¹³. L'extrémègne est non seulement sauvé, mais il devient un passeur-exorciste car c'est bien un discours qui va calmer les effrois exprimés. Ce nœud narratif central (c'est au centre du texte) est fondateur du sens à donner à ce qu'on a lu et ce que l'on va lire : ici s'arrête apparemment le discours du captif chrétien car les Espagnols commencent à exposer leur croyance chrétienne, la vraie foi. C'est là qu'est franchie la véritable frontière dramatique et symbolique du texte ; il y a un avant et un après ce double épisode à partir duquel, Cabeza de Vaca va guérir les malades de façon préférentielle, "j'étais le plus important de tous"¹⁴, mais ce pouvoir guérisseur cesse d'être mimétique pour se fonder sur une expérience purificatrice, une ascè-

se, elle-même liée à l'exercice des vertus chrétiennes. La comparaison avec la passion du Christ devient obsédante, "en de telles souffrances je me voyais, je n'avais d'autre remède que de penser à la passion de notre rédempteur Jésus Christ et au sang qu'il répandit pour moi"¹⁵, il va plus tard engager une pré-conversion des Indiens et leur parler de Dieu¹⁶. L'errant devient pèlerin en terre non pas infidèle mais parmi des païens, disposés à entendre les premiers prêches, renouant ainsi avec le récit hagiographique du frère prêcheur dans la pauvreté et à n'en pas douter la chasteté absolue.

Le climax de ce récit fondé sur un processus de purification croissante du héros sera la résurrection d'un Indien tenu pour mort.

Ces pages méritent d'être analysées. A partir du chapitre 21, après l'épisode de l'arbre embrasé (buisson ardent), Castillo qui était celui qui guérissait s'avère être un "médico muy temeroso", un médecin craintif, en particulier pour les guérisons difficiles, parce qu'il croit que ses péchés sont trop lourds et entravent le procédé de guérison ; aussi va-t-il "naturellement" s'effacer devant Cabeza de Vaca. Cela va placer ce dernier dans une position de guérisseur spécifique, il se détache de ses amis et devient celui qui, grâce à la pureté et l'ascèse de son corps et son esprit (chapitre antérieur), parvient à opérer une sorte de résurrection. Il convient ici de souligner l'importance de l'élaboration textuelle¹⁷, car jamais les mots miracle ou résurrection ne sont prononcés, tout se fait par un jeu de paroles rapportées et de verbes de sentiment, de perception : "je vis que le malade que nous allions soigner était mort : à mon arrivée, je trouvais l'Indien les yeux révulsés, sans pouls, avec tous les signes de la mort à ce qu'il me sembla et Dorantes dit la même chose"¹⁸. Cabeza de Vaca va dire les prières chrétiennes et souffler sur le mort, selon le scénario habituel, mêlant intimement les mots "santiguado y soplado", comme si l'un absorbait l'autre, le vocabulaire est religieux "supliqué a nuestro Señor". Rien n'est dit sur l'effet immédiat de ces incantations-prières. C'est seulement le soir, lorsque Cabeza de Vaca, qui a guéri pendant tout le jour des malades, répartissant tous les cadeaux qu'il reçoit (essentiellement de la nourriture) entre les Indiens qui le suivent et élaborant phrase après phrase la chronique de sa sainteté et de sa vie ascétique, qu'il entend dire par les Indiens que l'hom-

me qu'il a béni et qui était tenu pour mort est debout et se porte bien : "le soir ils dirent¹⁹ que celui qui était mort et que j'avais soigné en leur présence, s'était relevé guéri, et s'était promené, avait mangé, et parlé avec eux"²⁰.

Cela provoque un mouvement d'étonnement, d'admiration fervente qui se conclut par cette phrase : "j'étais celui qui se distinguait le plus". On ne pouvait dire d'aucun de ces Indiens bénis par lui qu'ils n'étaient pas guéris : "jamais nous ne soignâmes personne qui ne nous dît qu'il était guéri". Le verbe dire scande la totalité du texte. On voit le lien avec la relation du mythe de *mala cosa*, mythe dont les chrétiens rient (comment faire autrement ?) mais qu'ils affirment pouvoir dans le même temps annihiler par leur présence et par leurs révélations c'est à dire en entreprenant la première campagne d'évangélisation. La connaissance de Dieu éloignerait ces démons et ferait fuir leurs craintes.

C'est à ce moment que Cabeza de Vaca stipule qu'il change de peau à la façon dont mue un serpent : "nous changions de peau deux fois par an, à la façon des serpents, et avec le soleil et le vent nous avions à la poitrine et au dos de très grandes indurations qui nous faisaient très mal"²¹. Le texte est envahi, comme nous l'avons dit, par la projection christique : le mot Dieu, Jésus et Jésus-Christ, notre Seigneur apparaissent 86 fois en 38 chapitres ! ²².

Le dernier épisode qui met en scène la dimension prodigieuse de l'action de Cabeza de Vaca est une opération chirurgicale à laquelle il se livre sur un Indien. Il ouvre la poitrine d'un homme qui souffrait depuis longtemps "d'un morceau de flèche enfoncé dans l'omoplate droite et dont la pointe touchait son cœur" ; le thaumaturge chrétien va extraire la flèche. L'incident, en soi, ne serait pas prodigieux si le chirurgien ne s'attribuait au passage quelque vertu miraculeuse. En effet, Cabeza de Vaca arrive à juguler une forte hémorragie et, quelques heures plus tard, la cicatrice ne se voit pas plus d'une simple ligne dans la paume de la main : quelques heures avaient suffi à cicatriser la plaie. La dimension messianique est donc savamment orchestrée dans le texte y compris au niveau linguistique : "nous passâmes par un grand nombre et une diversité de langues : Dieu nous favorisa avec toutes, parce toujours, on nous comprenait et nous les comprenions".

Cabeza de Vaca construit ainsi un tableau dont chaque élément, savamment et délibérément agencé, est destiné à tisser une auréole de sainteté indiscutable. C'est dans cet art de narrer les faits que se loge, de mon point de vue, la plus grande habileté de Cabeza de Vaca, bien éloignée de l'innocence dont il veut être crédité.

Quel est l'objectif d'un tel récit ? Il est clair que le conquérant qui retourne en Espagne en 1537 est un "loser" : il a perdu et s'est perdu, errant pendant tant d'années en terre idolâtre, il va modeler un discours qui devra être le creuset d'une nouvelle légitimité qui n'est ni celle de la victoire militaire ni celle du marchand bienfaisant. Il ne rapporte ni trophée, ni or, ni émeraudes, ni même une cartographie précise des lieux (il n'a aucun instrument pour mesurer) ni vocabulaire indigène (parle-t-il correctement une langue indigène ? En a-t-il mémorisé le moindre lexique, lui qui prétend en connaître six !). Ne nous y trompons pas, à l'origine, Cabeza de Vaca entendait bien être un autre Pizarre ou un nouveau Cortés. Ne pouvant être un capitaine victorieux, il sera un martyr et un pacificateur. C'est donc un autre service que Cabeza de Vaca entend rendre au Roi : celui de l'écriture qui exhibe la pureté de son épopée et qui construit un itinéraire humain autant que géographique. Le roi et le Conseil des Indes apprécieront ce "service" d'un type nouveau au point de lui concéder une charge d'importance, celle de gouverneur général du Río de la Plata. Cabeza de Vaca est envoyé en mission à Asunción, colonie en difficulté, en butte aux tensions entre Espagnols et à l'hostilité des Indiens. Le récit des *Naufrajios* (édité en 1542) a évidemment été la clé de cette concession, son déclencheur.

En effet, notre auteur arrive en Espagne au moment où le Conseil des Indes prépare de Nouvelles Lois, sous l'égide de Bartolomé de las Casas ; ces lois promulguées en 1542 instaureront un ensemble de mesures destinées à protéger les Indiens dont les missionnaires clament avec vigueur qu'ils sont l'objet de la tyrannie des encomenderos, leurs nouveaux maîtres. Las Casas et ses amis menacent également l'Empereur et l'Espagne de damnation éternelle si le souverain ne veille pas à l'évangélisation et à la protection de ses nouveaux sujets.

La métaphore du loup et des agneaux tendres et doux sera sous la plume de las Casas une litanie qui orchestre tous les récits des atrocités com-

prises par les Espagnols dans les différentes régions de l'Amérique où ils ont pénétré : cortèges d'horreurs, de massacres aussi injustes qu'inutiles, dont la lecture devant les membres du Conseil des Indes allait provoquer cette nouvelle législation²³. Dans cette atmosphère indophile au plus haut niveau de l'Etat, Cabeza de Vaca va trouver un espace idéologique de choix en se présentant comme l'homme qui vécut au milieu des Indiens : il les soigna, les comprit et dans une certaine mesure les aima alors que ses compatriotes, chasseurs d'esclaves, ne laissaient derrière eux que peur, cendres et souffrances. La fin du récit de Cabeza de Vaca manifeste cette dualité entre le bon chrétien, celui que les Indiens respectent et honorent, et qui peut dispenser avec succès la parole de Dieu, et les mauvais chrétiens qui les tyrannisent ou encore les obligent à la fuite.

La qualité ethnographique du récit et le projet de colonisation esquissé dans les dernières pages, les espoirs de richesses plus au nord dont il se faisait l'écho constituaient un ensemble de données hautement appréciées pour une région jusque-là inconnue. L'empereur et les membres du conseil ont su récompenser ce soldat pieux qui affichait une telle expérience américaine, qui avait survécu à tant d'incroyables souffrances et qui par ailleurs se faisait le promoteur d'une méthode de conquête différente. Lui seul avait réussi à faire revenir les Indiens fugitifs sur leurs terres, les engageant à cohabiter avec les Espagnols. Cela engagea le Conseil des Indes à lui confier une charge aussi délicate qu'importante : les Espagnols installés au Paraguay étaient en grande difficulté avec les Indiens du Gran Chaco et les Guaranis. De son côté, Cabeza de Vaca en acceptant le gouvernement du Rio de la Plata pensait bien que la région bien nommée "Río de la Plata" était porteuse des plus grands espoirs de richesses. Les Indiens de la région parlaient volontiers d'un César blanc richissime que les Espagnols identifiaient, pourquoi pas, avec le prêtre Jean...

Rien donc que de très savamment circonscrit que le texte de Cabeza de Vaca particulièrement adapté à la situation idéologique et aux besoins politiques du moment.

Mais il y a plus. Cabeza de Vaca prend soin de ne pas se profiler comme un prêtre, pas plus qu'il n'affirme faire des miracles, ni saint ni homme d'Eglise : il sait se placer dans le champ d'un laïc attentif à la cause indi-

gène et soucieux de l'évangélisation des Indiens au service du roi. Il incarne une sorte de troisième voie, un "conquérant-soft", qui invitait à promouvoir une conquête mieux adaptée aux positions idéologiques reformées du Conseil des Indes, sous l'influence et de las Casas et des juristes de Salamanque. Il faut dire que la guerre entre Pizarristes et Almagristes qui secouait les territoires andins était une menace pour la souveraineté impériale et entraînait pour beaucoup dans les nouvelles décisions. Mettre au pas les conquérants belliqueux était à l'ordre du jour : un pacificateur s'imposait et Cabeza de Vaca répond à cette exigence.

Pas question donc de résurrection attestée, il suffit de l'évoquer, l'intégrer dans cette nébuleuse de guérisons multiples qu'accompagne un engouement de la population pour ces chrétiens qui ne font que bénir et prier ; c'est là la trace du dessein divin dont les hommes d'Espagne et Cabeza de Vaca très particulièrement sont les médiateurs. L'aspect miraculeux n'est sans doute pas ce qui a motivé la décision du Conseil des Indes, pas plus qu'il ne faut pas surestimer la valeur du mot miraculeux et miracle. C'est d'abord une façon de nommer ce qui ne peut être expliqué, ce que la fortune décide pour un homme, devenu impuissant à comprendre son destin. Ainsi au début des *Comentarios* (1555), la veine "miraculeuse" se poursuit : les bateaux ne vont pas s'échouer sur des rochers car miraculeusement un grillon embarqué sur le bateau va chanter, réveillant les marins assoupis, trop confiants...²⁴

C'est dans ce savant équilibre des mots que Cabeza de Vaca sédimente son pouvoir d'attraction et fonde sa légitimité. Son éclat est affirmé et confirmé par son impuissance militaire, inversement proportionnelle à son prestige moral et spirituel.

L'équilibre même du livre dit cette inflation rhétorique de la figure du guérisseur. En 20 chapitres, Cabeza de Vaca traite le départ de l'expédition, l'escale malheureuse à Cuba, le désastre sur la côte de Floride. Par une ellipse littéraire, six années de captivité sont évoquées dans le seul chapitre 18. Puis la dernière année fait tout le reste du livre qui compte 38 chapitres, c'est-à-dire le projet de fugue, les guérisons et l'errance pour rejoindre les Espagnols.

Ainsi entre la version de 1542 et celle de 1555 ce processus de fabrica-

tion d'un objet-plaidoirie politique s'accroît davantage. Par exemple dans l'édition de 1542, Cabeza de Vaca explique que les Indiens les croient "venus du ciel" et il ajoute c'est ainsi qu'ils expliquent toutes les choses qui leur sont inconnues. Cette phrase disparaît de l'édition de 1555 ; Cabeza de Vaca apparaît du coup comme le thaumaturge indiscutablement imposé par Dieu, ni plus ni moins.

Il est certain enfin que le texte recompose l'odyssée de quatre hommes qui en vérité n'avaient probablement la maîtrise ni de leurs déplacements ni de leurs communications avec les villages traversés. Ils sont accompagnés par des masses d'Indiens, fidèles adeptes peut-être, mais qui surtout qui organisent encadrent socialement et économiquement le déplacement des quatre chrétiens. Ces derniers sont impuissants à les empêcher de piller et de se répartir à leur guise les cadeaux de leurs hôtes. Une véritable opération commerciale qui n'est pas exempte de violence ni de pression. Incapables d'imposer leur volonté, ignorants de coutumes chaque fois nouvelles, de la langue et des enjeux diplomatiques qui se jouent en leur présence, les chrétiens sont tenus de soigner et la rumeur fait le reste. Car si le discours a eu ce rôle amplificateur sur un Felipe de Hutten, qui s'en fait l'écho depuis le Venezuela, on peut penser que les organisateurs indiens surent aussi user de cette arme auprès de leurs congénères. Ne sont-ils pas ceux qui ont proclamé la résurrection de l'Indien soigné par Cabeza de Vaca ? Ne sont-ils pas les premiers à divulguer ces miracles, étant les mieux placés pour en profiter ?

Le texte des *Nafragios* impose donc un filtre critique que les historiens et chroniqueurs ont su instituer.

Les chroniques

Oviedo et Motolinia

Dans sa préface ou lettre préliminaire que le franciscain Motolinia adresse au Comte de Benavente, Don Antonio Pimentel, en 1541, le frère prieur mentionne un groupe d'Espagnols qu'il dut rencontrer à Mexico, lorsque ceux-ci regagnèrent la capitale, après cet extraordinaire périple. Motolinia

évoque leur existence dans le cadre d'une présentation sommaire de l'histoire des Aztèques et de leurs origines, thème qui fait l'objet d'une partie de son *Histoire des Indiens de Nouvelle Espagne*. Les Chichimèques, déclare-t-il avec raison, sont les ancêtres des Aztèques et furent les premiers seigneurs de cette terre de Nouvelle Espagne. Motolinia peut attester de leur existence, vieille de plus de 800 ans, mais "dont on peut penser qu'elle est beaucoup plus ancienne" mais ce sont des gens barbares qui n'avaient pas d'écriture (comme les Aztèques c'est-à-dire des codex) et qui "vivaient comme des sauvages". Aujourd'hui encore, il y a des Indiens qui vivent ainsi, ajoute-t-il, et ce sont précisément les groupes que nos rescapés ont rencontrés, "c'est ce que vous dira le porteur de cette lettre car lui et trois de ses compagnons ont été leurs esclaves pendant plus de sept ans [...] qui réchappèrent de l'expédition de Pánfilo de Narváez ; ensuite ils s'enfuirent et d'autres indiens les menèrent et les servirent pendant plus de 600 lieues et les prenaient pour des hommes venus du ciel et ces derniers découvrirent une grande partie de la Nouvelle Galice où maintenant on va chercher les 7 villes . On a déjà reçu des messagers et des lettres au sujet des nombreuses populations qu'ils ont découvertes. La première terre s'appelle Cibola : on pense que c'est une grande porte pour poursuivre plus avant"²⁵.

Motolinia voit donc d'abord un intérêt ethnologique au récit témoignage de nos héros, et non pas tant religieux ; que les Espagnols soient tenus pour des dieux ou des hommes venus du ciel était presque un topique que l'on trouve sous la plume de Colomb dès les premiers contacts avec les Indiens Tainos des Antilles. Les Mexicains de la même façon tenaient Cortés pour un *teul*, c'est à dire un dieu. Le propos était donc banal et si le thème des miracles structure le texte christique de Cabeza de Vaca, Motolinia, quant à lui, n'en fait aucune mention. On peut avec J. Lafaye penser que, chez ce franciscain qui admet volontiers des actes miraculeux dans le cadre de l'évangélisation des Indiens du Mexique, et qui par la culture millénariste de son ordre dans ces années de plein essor d'une enthousiaste évangélisation en nouvelle Espagne, manifeste une propension à admettre et intégrer le miraculeux comme autant de manifestations divines, obérer le récit d'un miracle n'aurait guère de sens. "Un miracle

n'est pas un fait qu'on omet dans un récit" déclare avec justesse Lafaye²⁶. Donc, soit ces guérisons furent beaucoup plus banales et "discrètes" que Cabeza de Vaca ne le prétend, soit les Espagnols soucieux d'affirmer leur orthodoxie, ont préféré celer une pratique syncrétique qui manifestait autant leur intégration dans un milieu idolâtre que leur capacité à y résister.

Motolinia n'avait pas lu le récit des tribulations rédigé par Cabeza de Vaca et les informations dont il fait état sont les témoignages oraux des trois hommes. De son côté, Cabeza de Vaca s'est sans doute senti plus à l'aise pour rédiger ses mémoires une fois en Espagne, puisqu'il se sépare de ses compagnons. Esteban le noir meurt au cours d'une nouvelle expédition vers Cibola en 1539 en accompagnant Marcos de Niza. Dorantes de Carranza intègre le service du vice-roi Mendoza en Nouvelle Espagne quant à Castillo Maldonado, on ne dispose pas de précisions sur son sort.

Le témoignage de Motolinia est à rapporter à la chronique d'Oviedo qui de son côté reçut la première relation dite commune (*Relación de conjunto*), signée par les trois hommes mais qui fut, visiblement, rédigée par Dorantes et Cabeza de Vaca²⁷ : c'est ce premier rapport, écrit immédiatement après les faits, qui sert de base à Oviedo et permet à Rolena Adorno de faire l'analyse des transformations littéraires et politiques opérées par Cabeza de Vaca dans le texte qu'il signera de sa main quelques mois plus tard et qui sera imprimé en 1542.

Rappelons qu'Oviedo était nommé depuis 1532 chroniqueur officiel de la Couronne²⁸. Cette charge lui donnait toute latitude pour obtenir les informations sur les expéditions de conquêtes : événements, flore et faune, mœurs indigènes, données cosmographiques ou topographiques, autant de récits, d'interviews que le vieux chroniqueur notait depuis Saint-Domingue, passage obligé de tous ceux qui retournaient en Espagne, au moins jusqu'aux années 1550. Oviedo retranscrit la relation de l'incroyable périple dans le livre XXXV de la *Historia general y natural de las Indias*. Ce récit primitif est placé sous le signe du malheur "desventurada armada" du naufrage tragique et de l'échec catastrophique d'une expédition mal préparée. Ce n'est pas le lieu ici de faire l'analyse exhaustive des deux textes et de leurs écarts, (travail qu'a fait Rolena Adorno), je me contenterai d'isoler le thème clé des miracles si essentiel dans le récit de Cabeza de Vaca et

qui se déploie de façon emphatique dans la deuxième moitié du livre, par un phénomène de surcompensation littéraire et idéologique.

Pour Oviedo, la relation première de Dorantes de Carranza et de Cabeza de Vaca qu'il a eue entre les mains²⁹ n'est que le support à la lamentation d'une conquête mal conçue et mal menée. Une critique véhémement sous forme d'une série d'imprécations rhétoriques percutantes met en cause Narváez et la cupidité des Espagnols qui, s'ils savent se battre, ne savent pas gouverner et mènent leurs troupes au désastre.

Lors de la séparation des trois hommes, Oviedo s'attache à la version de Dorantes³⁰, quant au trésorier (Cabeza de Vaca), il était de l'autre côté de la baie, très malade et sans espoir de survivre ; "il resta là où il était cinq ans et demi creusant jusqu'à la nuit pour extraire des racines avec un bâton sous la terre ou sous l'eau et portant chaque jour des charges de bois à même la peau sans vêtement comme un sauvage". Il doit suivre ces groupes qui sont eux-mêmes nomades et changent de campement tous les deux ou trois jours. Tout comme Cabeza de Vaca, Dorantes fait état de cas de cannibalisme parmi les Espagnols. Oviedo scandé son texte d'exclamations et de lamentations dramatiques au fur et à mesure qu'il relate la terrible et irrépressible réduction du groupe³¹, soulignant que les hommes se ruinent et perdent souvent la vie pour une conquête entreprise à l'aveuglette, "la Couronne n'a presque jamais mis un centime de sa poche dans ces nouvelles découvertes mais seulement du papier et des mots d'encouragements pour les capitaines "si vous faites ce que vous projetez, je vous en récompenserai" et elle le gratifie d'un titre de capitaine et une licence pour aller là où le contrat le dit".

Fidèle à son informateur, Oviedo glose les souffrances de la faim qui sont aussi celles des groupes indigènes avec lesquels ils vivent. La nourriture est précaire, mauvaise, irrégulière (racines, fruits secs, insectes, rats, et un fruit qui devient une sorte de délice, "des noix" que les arbres produisent seulement tous les deux ans). Le cycle des déplacements de ces groupes nomades suit évidemment les lieux de leur approvisionnement précaire (tunas, noix, ou gibier). En outre, la vie des Espagnols captifs est sans cesse soumise à d'imprévisibles châtements. Au bout de six années de captivité et de faim et de vie sauvage, les trois Espagnols et Esteban le noir se

réunirent enfin et purent s'enfuir et partager la vie d'une ethnie indigène pacifique, les Avavares, qui leur laissèrent la liberté, mais toujours dans le plus grand dénuement.

Si Cabeza de Vaca avait fait preuve d'une relative prudence pour qualifier les guérisons, Oviedo déclare qu'il s'agit de guérisons miraculeuses ; "comment les chrétiens firent des miracles en guérissant beaucoup d'Indiens malades simplement en les bénissant"³². Certes, les chrétiens sont dans un premier temps embarrassés par la demande des Indiens qui leur présentent leurs malades, car ils sont plus habitués aux rudes épreuves qu'à faire des miracles, pourtant, avec l'aide de Dieu et, ajoute Dorantes, à la façon des guérisseurs de Castille qu'on appelle "saludadores", ils vont accepter de pratiquer les gestes curatifs. Les Indiens sentaient immédiatement un mieux-être et leur donnaient ainsi à manger. Ces guérisons permettent une véritable "convalescence" des chrétiens qui étaient affamés et exsangues après des mois de privations extrêmes.

Les Indiens commencent à craindre et à respecter les Espagnols. S'approchant d'eux ils prétendent avec des signes (car ils ne parlent pas la langue, aspect que Cabeza de Vaca résout miraculeusement) que ces derniers les frottent et les guérissent ; ils leur amènent toujours plus de malades "les chrétiens le faisaient, confiants dans le pouvoir de Dieu, en les bénissant et en leur soufflant dessus, à la façon dont nos guérisseurs en Castille (ensalmadores) et les Indiens sentaient aussitôt une amélioration de leur état et leur donnaient de quoi manger"³³. Le sort des Espagnols change notablement, car ils s'alimentent enfin convenablement et ne sont plus maltraités ; le récit change de tonalité, ils sont fêtés et honorés et, selon Oviedo, ce fut la une expression de la volonté divine car "ils n'auraient pas pu marcher en 8 ans le chemin qu'ils parcourent en 10 mois". Autrement dit, l'effet majeur de ces "miracles", c'est d'entreprendre la marche de leur libération, celle qui leur permettra de rejoindre la civilisation chrétienne. Le miracle ne ralentit pas le récit, ne l'élargit pas, au contraire il l'accélère, le réduit. Dorantes souligne que la réception dans de nouveaux groupes est toujours délicate, crainte et dévotion se mélangent. A partir de cette reconnaissance, les Espagnols vont avoir une autre façon de se déplacer ; les nombreux Indiens qui suivent ces hommes traités "comme

des saints" en profitent à chaque nouvelle étape pour piller les villages-étapes, pillage qui était semble-t-il accepté par les victimes qui y voyaient le tribut du ciel. Tout un jeu de vol et de d'exploitation se met ainsi en place au sein même de l'entreprise de guérison. Le récit des guérisons s'apparente à celui de Cabeza de Vaca, mais les écarts sont significatifs. Il semble que l'efficacité curative des bénédictions soit très variable et Dorantes observe souvent dans la dernière partie de la relation que les Espagnols sont désolés de ne pouvoir soulager les maux d'Indiens nombreux et amis. "Les gens commencèrent à tomber malade si fortement que les chrétiens en étaient désolés" et non seulement ils ne peuvent les guérir, mais Dorantes de Carranza, devant le refus de certains Indiens d'aller plus avant en terre ennemie, leur dit qu'ils vont mourir, ce qui effectivement fut le cas : "à midi ils tombèrent malades et chaque jour davantage et en deux jours nombreux furent les morts et plus de 300 personnes tombèrent malades". Cette tentative de manipulation aux effets brutaux est occultée par Cabeza de Vaca. Ce fléau va semer une véritable terreur chez les Indiens qui craignent les Espagnols au point de ne plus rire, ni pleurer ni manifester aucune émotion devant eux ; "ils n'osaient pas manger ni boire ni faire quoique ce soit sans demander l'autorisation aux chrétiens, pensaient qu'ils avaient pouvoir de les tuer ou de leur laisser la vie et qu'ils mourraient dès lors que les chrétiens étaient en colère"³⁴.

Un peu plus loin, le texte révèle à nouveau l'aspect aléatoire de ces guérisons et le mélange de dévotion et de crainte qu'éprouvent les Indiens malades : en effet ceux qui ne sont pas guéris pensent aussitôt qu'ils sont condamnés à mourir.

On ne trouve aucune trace dans le texte de Carranza de la résurrection opérée par Cabeza de Vaca, pas plus que des discours visant à une première forme d'évangélisation, pas davantage l'histoire de démon *mala cosa* dévorateur qui assaillait les Indiens et dont les chrétiens les auraient délivrés, pas de trace de l'opération chirurgicale de Cabeza de Vaca. Le texte de Carranza se fonde essentiellement sur la marche (la fatigue physique et la quête de repères) et l'alimentation (très variable, les périodes d'abondance alternant avec des périodes de faim selon les régions traversées) ainsi que sur les rapports de force générés entre les groupes par les gué-

risons elles-mêmes irrégulières. Les Indiens sont présentés comme des groupes en souffrance, fragiles et l'action des Espagnols, si elle est inspirée par Dieu qui leur donne ce pouvoir salvateur, ne vise pas à sauver des peuples mais à permettre aux Espagnols que regagner leur camp, celui des chrétiens, même si ceux-ci opèrent de véritables razzias dans les villages et capturent des esclaves, qui ce qui contribue à faire fuir les populations dans les montagnes. C'est donc par le filtre de la violence appliquée aux groupes indigènes que les chrétiens renouent avec la civilisation chrétienne ; paradoxe que se plaît à souligner Oviedo : "Que penses-tu lecteur de cette différence dans le comportement entre les Espagnols qui se trouvaient dans cette région et les pèlerins, les uns faisant des esclaves et pillant les villages, les autres guérissant les malades et faisant des miracles ?". La deuxième occurrence du mot miracle ne tient pas à un homme en particulier mais à une situation où les hommes se sentent les instruments de Dieu, lequel en veillant à leur salut, conforte la vérité du christianisme. On ne trouve pas trace d'une évangélisation, pas plus qu'une sur-valorisation de l'individu dans cette gigantesque masse de signes guérisseurs distribués de façon indistincte sur des groupes chaque fois plus nombreux et d'une efficacité chaque fois plus douteuse. C'est bien l'issue heureuse, les retrouvailles des brebis égarées loin de leur civilisation, qui fait la force de ce signe divin. Les guérisons sont d'ailleurs apparentées à une pratique culturelle identifiable (celle des guérisseurs de Castille) et dont l'impact sur les Indiens fut majeur. Dire d'eux-mêmes qu'ils "étaient guérisseurs à la façon des saludadores", était une façon de banaliser de telles pratiques, de leur enlever toute inquiétante hétérodoxie ; d'autant plus que si on s'en tient à ce que Covarrubias nous dit, ces guérisseurs devraient plutôt être appelés saliveurs, jeu de mots qui en dit long sur les pratiques de ces guérisseurs en Castille. Cracher et souffler étaient donc des rituels transculturels identifiables et mis à distance comme le révèle l'humour qui préside à leur définition, désamorçant ainsi toute dramatisation métaphysique excessive.

Mais il y a plus : Oviedo rencontra Cabeza de Vaca en Espagne en 1547 et eut en main la relation de 1542 ; or le chroniqueur ne juge pas bon de recomposer pour autant les chapitres rédigés à Saint-Domingue. Il s'en explique en disant que le témoignage de trois personnes vaut mieux que

celui d'une seule. Il se contentera donc d'ajouter un chapitre où sous la forme d'un "copié collé", il rassemble des données complémentaires sur les plantes, les animaux (en particulier les bisons), les arbres et quelques données ethnographiques sur les rituels d'enterrement, ou de mariage, et sur leur nourriture. Oviedo a une lecture critique du texte Cabeza de Vaca ; ainsi il dément que dans certaines zones les Indiens offrirent aux chrétiens de petits sacs d'argent. Il s'agit, affirme-t-il, d'une erreur, car il ne reçurent que des sacs de marcassite. De la même façon, Cabeza de Vaca prétend que dans cette région de montagnes (les Rocheuses) ils ont vu de nombreux morceaux d'or, de fer, de cuivre, et autres métaux. Oviedo, toujours vigilant sur l'exactitude de propos aussi attractifs, déclare non sans perplexité : "j'aimerais moi que tout cela fût plus clair". Ce qui est certain, c'est que la lecture du texte de Cabeza de Vaca a conduit Oviedo à privilégier la *relación de conjunto*, sans doute par un mouvement critique de la part du chroniqueur. Ainsi, il fait l'impasse sur la guérison-résurrection individuelle et spectaculaire de Cabeza de Vaca. Le mot miracle sous la plume d'Oviedo est plutôt à comprendre comme "manifestation miraculeuse" ou signe divin et non pas comme un investissement en sainteté d'un des protagonistes. Il s'agit d'un miracle "positif", c'est-à-dire à signification historique ; dans ce sens, le miracle identifié comme tel, est vecteur de l'action, il exprime un potentiel projet colonisateur. Cabeza de Vaca au contraire se présente comme le médium privilégié de l'opération miraculeuse qui à la façon des miracles bibliques vétéro-testamentaires est un miracle-salut, il est donc investi par Dieu d'une fonction spécifique dans l'histoire. Par une auto-consécration délibérée, Cabeza de Vaca s'intronise dans la sainteté, alors que pour Oviedo il s'agit d'une perception plus diffuse du monde. Ne pouvant conclure à une cause "dans le cercle" des causes rationnelles, il faut du "prodige" rapporté à Dieu, le miraculeux est au fond ce qui ressort de l'inexplicable, qui échappe au cours habituel des choses. Le miracle ne s'articule sur aucune strate prophétique : il est caution du sens de l'histoire.

Il n'était pas rare que quelques Espagnols retenus contre leur gré par des groupes indigènes américains, amazoniens, vénézuéliens, brésiliens etc. se vissent investis d'un pouvoir shamanique, qu'ils devaient exercer afin de survivre et sous la pression du groupe qui les retenaient captifs. Cette pra-

tique idolâtre "forcée" n'a rien d'exceptionnel et le retour au monde chrétien se faisait de façon très facile et "poreuse". Il en était d'ailleurs de même dans la Méditerranée, dans des conditions interculturelles à la fois plus riches plus complexes mais aussi plus conflictuelles³⁵. Rien donc que de très tolérable du point de vue de cette Espagne expansionniste, habituée à traiter les passages culturels d'un ensemble à l'autre comme une donnée première de son histoire.

La particularité du texte de Cabeza de Vaca ne tient donc pas à cette pratique shamanique, mais plutôt à la mise en scène évangélisatrice et messianique qui la sous-tend, ce que la relation primitive ne présente à aucun moment. Cabeza de Vaca sent donc de quelle façon il peut orchestrer son récit pour qu'il gagne non pas en exploit physique mais en valeur édifiante et politique : ce qui comptera ce n'est pas la faim éprouvée comme un manque (thème omniprésent dans la *relación de conjunto*) ni la marche la fatigue, ni même les conflits humains, ce qui compte ce sont les stigmates, signes d'une expérience presque mystique. Grâce à cette catharsis purificatrice, on pourra entendre qu'il excelle dans l'art de guérir et même le créditer d'un miracle absolu, celui de la résurrection, miracle que le bon sens, la prudence et l'habileté lui conseillent de transcrire d'après les propos indigènes, filtre nécessaire de son acceptation.

Cabeza de Vaca fait plus que parcourir un immense territoire inconnu, plus que d'en apporter des données nombreuses et nouvelles, plus encore que de souligner combien ces chrétiens ont été soutenus par le regard divin et que dix ans passés chez les idolâtres n'en en rien entamé leur foi, et ont été au contraire le gage de leur fidélité, il montre que cette terre nouvelle doit être colonisée. Indiens, or et mines y abondent, ce qui provoquera chez le vice-roi Mendoza le désir de monter immédiatement une nouvelle expédition, avec Marcos de Niza, accompagnée par le fameux Estebanillo. Il ouvre la voie de cette colonisation mais veut incarner dans le même temps le portrait d'un nouveau colonisateur, celui qui garantit l'exploitation des terres, l'enrichissement de la Couronne, la concorde et le salut (physique et spirituel) des Indiens. Il prétend incarner le conquérant acceptable car purifié autant qu'aguerré par son expérience, forgée par un véritable chemin de croix. Cabeza de Vaca se place peut-être habilement dans l'ombre portée

de las Casas, lui, le héros laïque, sanctifié par les épreuves et dispensant ses soins aux plus démunis aux plus pitoyables. Après les mauvais Indiens de la côte, les violents, ceux qui tuèrent les Espagnols, les réduisirent en esclavage, les barbares se nourrissant des plus exécrables aliments, viennent les Indiens dévots, les soumis, les crédules, ceux qui accompagneront les chrétiens et se priveront pour leur donner tout ce qu'ils ont. Ce comportement dans les années 1540 correspondait aussi aux ordonnances royales et s'offrait en magistral tableau exemplaire, en contre point à l'action des conquérants tyranniques et factieux, au Pérou au Nicaragua, qui s'étaient livrés une lutte fratricide sans merci dont les masses indiennes faisaient les frais ou un Nuño de Guzmán chasseur d'esclaves en Nouvelle Galice.

Je ne crois pas, comme les tenants des études post coloniales, que l'arme de Cabeza de Vaca soit l'acquisition d'une connaissance particulière de la culture de l'autre, pas plus qu'il ne faudrait voir dans l'émergence du "je" auteur de la narration, la dialectique de l'altérité construite par le locuteur, Cabeza de Vaca serait alors celui qui construit "un pont entre deux cultures", ce qui ferait de *Naufragios* un texte hautement subversif³⁶. Une telle lecture, en prenant le texte comme un univers discursif clos, fondé sur une perspective – voire une rupture – épistémologique de la définition du sujet, se pensant comme un être culturel "relatif", ne tient ni compte de la comparaison avec les autres relations (par la lecture attentive du texte d'Oviedo en particulier) ni du contexte politique du Conseil des Indes en cette période "noire" pour les conquérants, et enfin omet la façon dont les historiens et chroniqueurs contemporains vont lire ces événements. Au-delà de la pitié à laquelle prédispose cette épopée à l'envers (et dans son rapport aux Indiens, et dans son contenu et dans sa dynamique puisqu'au lieu de partir du connu pour aller vers l'inconnu elle ne fait que se développer dans l'espoir de retrouver le même), l'écriture est avant tout une forme de légalisation des faits, qui ne font pas de cette odyssée une anti-conquête. La carte que joue Cabeza de Vaca est de mon point de vue politique : soumis à une transculturation répétée à chaque nouvelle rencontre avec un nouveau groupe, il se déracine constamment, brouillant les cartes, imposant une impossibilité réelle profonde et donc suspecte d'acculturation. C'est

sans doute cette position audacieuse et habile qui justifie la charge de gouverneur qui lui sera très vite confiée par le Conseil des Indes et la version que le lucide Gómara fera de son odyssée.

Gomara : un "canular exotique" ?

On a vu la perplexité du chroniqueur Oviedo et par quel filtre critique il entend le récit de Cabeza de Vaca, lui préférant la *relación conjunta*. Gómara, au contraire, va s'inspirer pleinement et uniquement de la relation de Cabeza de Vaca de 1542 qu'il a entre les mains³⁷. S'agissant des guérisons miraculeuses, Gómara, va pousser plus avant encore la mise en scène christique : forçant le trait, il déclare sans ambages que dès les prières récitées, l'homme ressuscita : la question qui se pose est l'interprétation d'une telle version des faits. J. Lafaye observe avec raison que Gómara utilise abondamment le texte de Cabeza de Vaca pour rédiger le chapitre 46, Río de Palmas. Avec un art de la concision et de la composition, Gómara synthétise les chapitres des *Naufragios* en un seul long chapitre dense, où il tisse ensemble de façon serrée le récit événementiel de la pérégrination, les données ethnographiques et autres singularités, susceptibles de piquer l'intérêt d'un lecteur curieux. La question des miracles n'est pas éludée. "On leur ordonna de soigner les malades" : la contrainte est claire et "dans la crainte de la mort", ils commencèrent à souffler, prier et bénir à tour de bras tous les malades qu'on leur présente. Ils vont ainsi, nous dit Gómara, gagner gloire et crédit. C'est évidemment l'épisode de la résurrection qui va mériter toute notre attention. Les Indiens de Susola demandèrent à Cabeza de Vaca et à Dorantes d'aller soigner un blessé. Lorsqu'ils arrivent, celui-ci est mort : "confiants (au pluriel) en Jésus Christ et pour conserver la vie parmi ces barbares" (curieux rajout puisque rien de tel n'est dit dans le texte de Cabeza de Vaca et ces Indiens ne sont par ailleurs nullement hostiles), Alvar Nuñez (il devient le sujet, seul agent de l'action) le bénit et souffla à trois fois (invention de Gómara), "il a revécu et ce fut un miracle". Gómara ajoute : "c'est ainsi que lui-même le raconte". Plus loin, le même thème est repris sous une forme synthétique, en une magistrale conclusion : "ils ont erré nus et affamés pendant neuf ans à tra-

vers toutes ces terres et peuples mentionnés ici et d'autres encore, où ils ont soigné les gens atteints de fièvres, infirmes, blessés et ils ont ressuscité un mort d'après ce qu'ils racontent".

La comparaison avec le texte des *Naufragios* montre que justement ce n'est pas ainsi que Alvar Nuñez raconte les faits. Gómara opère deux modifications importantes. D'une part il réunit dans un pluriel au début et à la fin du texte (*confiados /resucitaron*) les chrétiens dans l'action miraculeuse et élimine le fait que Castillo de Maldonado se pensait – nous dit Cabeza de Vaca – trop en état de péché pour pouvoir soigner cet Indien tenu pour mort. Gómara élimine donc la focalisation sur la personne de Cabeza de Vaca, d'autre part il élimine tout le dispositif discursif que ce dernier avait mis en place dans son texte et qui établissait une distance entre ce qu'il fit et le résultat proclamé. Pour Cabeza de Vaca, le portrait qu'il dresse de lui-même a plus d'importance que les résultats improbables de ces guérisons, toujours annoncées avec certaines précautions oratoires. Cette distance est celle de la parole indigène. Sous la plume de Gómara, l'espace du doute serait gommé et selon Lafaye, ce serait la preuve de la totale adhésion de Gómara à la réalité du miracle, preuve de la force divine qui soutend le projet colonial espagnol pour ce chroniqueur. Cela est confirmé dans le prologue de la *Historia de las Indias*, où Gómara déclare que Dieu a voulu que les chrétiens découvrent le Nouveau Monde pour que les Espagnols poursuivent leur guerre aux infidèles : sorte de providentialisme divin et belliqueux qui fonde l'entreprise de conquête. De la même façon, selon Lafaye, pour Gómara, Dieu a voulu cette résurrection miraculeuse présentée, sans l'ombre d'un doute. Il commente ainsi cet épisode placé sous la plume de Gómara : "la légende de Gómara dépasse la légende elle-même de Cabeza de Vaca ; il est le créateur littéraire d'un Alvar Nuñez auteur de miracles"³⁸. Pour Gómara, on parlerait de Cabeza de Vaca le faiseur de miracles, comme on dirait Scipion l'Africain, c'est un titre de reconnaissance, une entrée hagiographique dans l'histoire impériale.

Cette analyse mérite peut être quelques remarques. D'une part Oviedo, sous la dictée de Dorantes, utilisait déjà le mot miracle et donc Gómara n'en est pas l'inventeur. Par ailleurs, toutes les occurrences du mot miracle sont mises entre guillemets et suivies d'une phrase restrictive qui révèle à

qui ce discours est imputable "c'est ce qu'il raconte" au singulier puis à nouveau (fait rarissime que la répétition chez Gómara) "c'est ce qu'ils racontent". L'affirmation de l'opération miraculeuse est ainsi désactivée dans son fondement de vérité par un espace de doute. Car ici, le processus de déplacement (avec sa charge de retrait critique) que Cabeza de Vaca opérerait à l'égard des Indiens ("ils m'ont dit") est repris mais à l'endroit des Espagnols eux-mêmes ("c'est ce qu'ils racontent" et c'est bien le verbe "contar" qui est utilisé deux fois). Il est difficile de penser qu'un esprit aussi critique que Gómara, qui sait aussi faire preuve de mauvaise foi lorsque cela l'arrange, qui manie si bien l'art du non dit, qui distille aussi habilement la pointe ironique ou critique, ait eu recours à ce dispositif discursif pour manifester une adhésion totale à l'action sainte de ces trois conquérants ratés. En outre ce serait le seul et unique épisode dans toute la *Historia* où Gómara exalterait ainsi un Messie dans le Nouveau Monde, même Cortés n'est pas sanctifié en ces termes. Le seul chapitre de la *Historia* où il est question de miracles, évoque des prodiges liés à la christianisation des Indiens. Ils ne sont pas réalisés par un Espagnol particulier mais par l'effet de la croix elle-même³⁹.

Outre le constat des choix d'écriture (maniement de l'ironie allié à une désinvolture parfois surprenante) et des choix historiographiques de Gómara, d'autres raisons plus politiques peuvent être avancées pour critiquer ou nuancer les affirmations de Lafaye.

On sait que Cabeza de Vaca va connaître de grandes difficultés lors de sa mission comme gouverneur en Uruguay. Il se heurtera aux Espagnols installés sur place et fut fait prisonnier par ses concitoyens et dut rentrer sous bonne garde en péninsule. Après un procès, où il dut répondre de 34 chefs d'accusation⁴⁰, il fut placé en résidence surveillée pendant plusieurs années à Oran. Plus tard il sera réhabilité suffisamment pour obtenir une charge de juge (*oidor*).

Dans les années 1550, lorsque Gómara rédige sa chronique, Cabeza de Vaca est loin d'être justement en odeur de sainteté. Il est au contraire sous le coup d'une accusation dont il purge la peine. La façon dont le chroniqueur relate cet épisode uruguayen ne laisse guère de doute sur ce qu'il pense de l'homme et une ironie assez corrosive est tout à fait perceptible. "Le gouverneur envoyé fut Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, né à Xeres lequel

comme je l'ai dit ailleurs avait fait des miracles. Il partit avec 400 hommes et 46 chevaux. Il eut maille à partir et avec les Espagnols et avec les Indiens et on l'envoya prisonnier en Espagne avec une plainte contre lui". Rien de plus : le faiseur de miracles autoproclamé, le pacificateur s'est révélé un "incapable". Pourquoi tant de sévérité ? C'est que pour Gómara, deux vecteurs sont essentiels à la construction de l'histoire coloniale : l'héroïsme militaire, la gloire des faits d'armes, elle-même alliée à l'art de la diplomatie, d'autre part le succès qui est autant social (soumettre et fonder des villes) qu'économique découvrir de grandes richesses. Un Espagnol a su allier ces deux valeurs dans l'action, c'est Cortés, figure de proue de l'œuvre de Gómara, incarnation d'une geste éclatante et victorieuse, les autres conquérants étant jugés à l'aune de cette figure magistrale.

Cabeza de Vaca et ses miracles se diluent dans la lamentable déliquescence de l'action uruguayenne. Ces prodiges peuvent bien avoir eu lieu (Gómara reconnaît dans un autre chapitre portant sur les Antilles que certains Indiens furent témoins d'opérations miraculeuses), les hommes concernés n'en retirent aucun bénéfice, c'est la grandeur de l'Espagne qui est la seule et véritable bénéficiaire. Le miracle, s'il existe, est à porter au compte de l'Empire et de sa gloire et non au compte d'un homme dont Gómara pense profondément qu'il n'eut d'autre vertu que celle de rester en vie. Résistance n'est pas sainteté et celle qui se loge dans le texte de Cabeza de Vaca s'apparente, sous la plume de Gómara, à une sorte de canular exotique...

C'est pourquoi ce chroniqueur n'est pas, comme le pense Lafaye, l'adepte inconditionnel du faiseur de miracles, il joue comme souvent sur deux tableaux, d'une part la disqualification relative de l'homme, d'autre part la rétention d'un signe qui contribue à fonder l'entreprise de conquête en soi. C'est que l'enjeu politique était de taille.

Pour Gómara il n'y a pas de troisième voie possible : toute l'histoire des conquêtes tend à en faire la preuve ; les moines bien-pensants et bien intentionnés dans leur désir de conversion pacifique, courent à l'échec comme le prouvent maints épisodes de l'histoire, leur naïveté sainte est le pire des vices. Gómara peut faire preuve d'un humour féroce à l'égard de ces moines prêcheurs qui pensent pouvoir se passer du fracas des armes.

Ainsi ces dominicains scalpés par les Floridiens et dont les crânes tonsurés en couronnes servent de trophées sur les autels païens, le mot couronne n'est certes pas disposé par hasard sous la plume de Gómara, ainsi l'expérience catastrophique de Las Casas à Cumaná, où les Indiens se rebellent contre ces pauvres moines et les exterminent ; d'autre part, les conquérants prédateurs, sans grandeur ne trouvent pas davantage grâce aux yeux de Gómara. Que dire de ce conquérant qui tranche le bras d'un Indien fait prisonnier pour se venger d'un coup porté dans la bataille : chose indigne d'un Espagnol nous dit le chroniqueur. Il faut donc une conquête armée et industrielle, intelligence et force doivent s'allier pour mener à bien cette entreprise.

Dans un cadre philosophique plus large, plus qu'un héritier de Raymond Lull et de sa théorie du chevalier chrétien laïc et dispensateur de la parole du Christ, Gómara est héritier de Machiavel : être lion et renard permet de tracer la véritable grandeur de l'homme de pouvoir qui sait allier la vaillance du soldat à l'intelligence des rapports de force. Pour toutes ces raisons, il nous est difficile de prendre autrement qu'avec une charge d'humour explosive l'expression de Gómara "faiseur de miracles".

L'errance et les miracles de Cabeza de Vaca seront également évoqués avec circonspection dans la chronique de Herrera qui recule devant l'énoncé de la résurrection : "ils arrivèrent devant le malade qui était presque mort"... d'après leurs amis, "ils comprirent plus tard que le presque mort s'était levé". Une chose était d'accepter qu'un malade ainsi béni guérisse, une autre qu'un mort ressuscite et Herrera marque nettement la différence, et manifeste ainsi une bonne dose d'incrédulité. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, ce sont les jésuites américains (Andrés Pérez de Ribas en Nouvelle Espagne ou Nicolas del Techo, jésuite d'Uruguay), bâtisseurs d'une mystique nouvelle pour ce nouveau continent, qui s'empareront de ces miracles et du vertueux Cabeza de Vaca pour écrire une page de l'histoire chrétienne et américaine. Aujourd'hui les chercheurs nord-américains se sont également passionnés pour ce récit, le disjoignant d'ailleurs complètement de son récit jumeau les *Comentarios*. Il donne lieu, pour être atypique, à toutes sortes d'interprétations anthropologiques, littéraires fictionnelles, psychanalytiques ; les *Naufragios* serait une épiphanie née d'une étrange dialectique

tique instaurée entre la perte et l'écriture. Œuvre du Juif-orphelin errant en quête d'une Amérique promise, d'un naufragé utopique sauvé par l'écriture ou de l'habile réparateur d'un destin funeste. Le texte de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca palpite tant que nous sommes ces imparfaits bibliothécaires évoqués par Borges, placés dans une sphère dont le centre est improbable et la circonférence inaccessible.

Louise Bénat-Tachot

Université de Marne-la-Vallée

Notes

- 1 Comme le fait remarquer Rolena Adorno, *Naufraios* est à prendre dans le sens de "calamité", drame maritime autant que terrestre car il n'y eut pas à proprement parler de naufrage; l'expédition, abandonnée à terre, s'est égarée mais les bateaux n'ont pas coulé. Rolena Adorno, Patrick Pautz, *Alvar Nuñez Cabeza de Vaca : his account, his life and the expedition of Panfilo de Narváez*, Lincoln (neb.) University of Nebraska press, cop.1999, 3 vols. Cette lecture est confirmée par le fils de Dorantes de Carranza qui dans son texte *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* dit au sujet de l'expérience paternelle "naufregando por la mar y por la tierra". *Naufraios* va donc servir (et seulement à partir de l'édition de 1555 à Valladolid) pour cristalliser une notion dramatique d'épreuve et de conflit (Rolena Adorno, *Ibid.*, T.2, p.90).
- 2 L'expédition comprenait 5 bateaux et une armée d'environ 600 hommes, ce qui signifie une expédition très lourde, inférieure en nombre par exemple à celle de Hernán Cortes lorsqu'il s'embarqua depuis Cuba pour la conquête du Mexique, et qui fut la plus importante numériquement. Rappelons que Narváez fut ce rival envoyé par le gouverneur de Cuba, Diego Velázquez, pour évincer Cortés. Il échoua de façon cuisante et obtint de la Couronne des capitulations pour organiser la conquête de Floride. L'espoir de trouver un empire aussi riche que son heureux rival, quelques années auparavant, anime Narváez et l'ensemble de ses troupes.
- 3 Cabeza de Vaca présente ses compatriotes dans les dernières lignes de son récit : "El primero es Alonso del Castillo Maldonado, natural de Salamanca. El segundo es Andrés Dorantes, hijo de Pablo Dorantes, natural de Béjar y vecino de Gibrleón. El tercero es Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, hijo de Francisco de Vera y nieto de Pedro de Vera, el que ganó a Canaria y su madre se llamaba doña Teresa Cabeza de Vaca, natural de Jerez de la Frontera. El cuarto se llama Estebanico, es negro alárabe, natural de Azamor". (*Naufraios*, Introd. Juan Francisco Maura, Madrid, Ed. Cátedra, Letras hispánicas, 1989, p. 222).
- 4 C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les chercheurs nord-américains se sont particulièrement intéressés à ce récit. Depuis les années 1990, ce sont surtout les tenants des *post colonial studies* qui ont analysé ce texte pour y mesurer la capacité d'immersion d'Espagnols, "déculturés" dans l'univers culturel et symbolique de l'autre, et donc y voir un récit identitaire fondateur, ainsi qu'une réflexion sur l'altérité (cf. Beatriz Pastor, Jackeline C. Nanfito, José Rabasa, Rolena Adorno, Nina Gerassi-Navarro et dans une perspective plus psychanalytique Alejandro González Acosta). Très tôt pourtant, l'aspect ethnographique fut relevé par Las Casas qui reprendra dans plusieurs chapitres de la *Apologetica Historia* (chapitres 124, 168, 205-210, Madrid, Alianza Editorial, 1994, Tomes 7 et 8) les nombreux traits ethnographiques de ce récit. Il fera avec raison une différence entre les Indiens de la côte atlantique que les Espagnols ont eu tout le temps de connaître (6 années) et ceux de l'intérieur (nord et nord-ouest) du territoire qu'ils ne purent observer que lors de leur passage, c'est-à-dire de façon rapide (quelques semaines, ou quelques mois dans le meilleur des cas).
- 5 Il y eut une première information, dite "relación de conjunto", que firent les trois rescapés à leur arrivée en terre chrétienne (aujourd'hui perdue). Cabeza de Vaca pour sa part rédigea une relation de son aventure qu'il présenta au roi et qui reçut l'imprimatur (édition de 1542 à Zamora) ; enfin une troisième relation qui a subi des modifications de mise en forme (structuration en chapitres) et de titres, plus quelques modifications textuelles, éditée en 1555 sous le titre *Naufraios y Comentarios*. Ce dernier ouvrage comprend deux récits réunis dans un seul livre dont Cabeza de Vaca considère qu'ils forment une unité : celui de la relation de Floride et celui de la relation des épisodes du Paraguay qui s'étaient mal terminés pour l'auteur. Il s'agit donc de textes "plaidoiries" autant que de relations historiques.
- 6 Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, y utopías. El judeocristianismo en las sociedades iberoamericanas*, Mexico, FCE, 1984, 1ère édition.
- 7 Enrique Pupo-Walker, Ed. *Los Naufraios*, Nueva biblioteca de erudición crítica 5, Madrid, Castalia, 1992 et "pesquisas para una nueva lectura de *Naufraios* de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca", *Revista*

Iberoamericana, n°140, 1987, p. 517-539.

- 8 "Il me répondit que ce n'était plus le moment de donner des ordres ; que chacun fit ce qui lui semblait préférable pour sauver sa vie". *Relation de Naufrage*, traduction de B. Lesfargues, Paris, Babel, Actes Sud, 1979, chap X, p. 88.
- 9 "Avec les étrières, les éperons, les arbalètes et les autres choses en fer qu'il y avait, nous décidâmes de faire des clous, scies, haches et autres outils qui nous faisaient tant besoin [...]des queues et des cuirs des chevaux nous fîmes des cordes et des agrès, de nos chemises des voiles, et des sables qui poussaient par là nous fîmes des rames". *Ibid.*, chap. VIII, p. 76-77.
- 10 Dans un premier temps en effet, les Espagnols se moquent de la prétention des Indiens à les transformer en guérisseurs : "Nos quisieron hacer físicos sin examinarnos ni pedirnos los títulos porque ellos curan las enfermedades soplando al enfermo y con aquel soplo y las manos echan de él la enfermedad ; y mandáronnos que hiciésemos lo mismo y sirviésemos en algo. Nosotros nos reíamos de ello, diciendo que era burla y que no sabíamos curar y por esto nos quitaban la comida hasta que hiciésemos lo que nos decían". *Ibid.*, chap. XV, p. 44.
- 11 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Ed. Atlas, BAE, 1957, T.III, p. 28.
- 12 La description qu'en donne Oviedo manifeste combien cette transformation est infamante : "desnudo en carnes como nació y sus verguenzas de fuera y embijado y las barbas peladas como un indio e su arco e flechas e un dardo en la mano y la boca llena de hayo que es cierta hierba para no haber sed e su baperón (éste es un calabazo en que traen los indios cierta manera de cal para quitar la hambre chupándola, mirándola algo desviado pensó que era indio", *Ibid.*, T.III, p. 22.
- 13 Pour une analyse fine de cet épisode voir Rolena Adorno, "Cómo leer mala cosa ; mitos caballerescos y amerindios en los Naufragios de Cabeza de Vaca", *Crítica y descolonización, el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Coord. B.G. Stephan & L.H. Costigan, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1992, p. 89-107. Cet épisode répond à une thématique qui remonte à Raymond Lull, celle du *caballero defensor*, du populi, capitaine missionnaire laïc. Il s'agit de la victoire du "chevalier chrétien" sur le sorcier païen.
- 14 *Relation de Naufrage, op. cit.*, chap. XXII, p. 61.
- 15 *Ibid.*, chap. XXII, p. 63.
- 16 *Ibid.*, chap. XXXI, p. 83. "Nous leur dîmes par les signes qu'ils comprenaient qu'il y avait au ciel un homme appelé Dieu lequel avait créé le ciel et la terre que nous l'adorions et que nous le tenions pour Seigneur et que nous faisons ce qu'il nous ordonnait, que de sa main venait tout ce qui était bon et qu'ils fissent de même et qu'ils s'en trouveraient bien. Et le terrain en eux était si favorable, que s'il y avait eu une langue dans laquelle nous fussions parfaitement compris, nous en eussions fait des chrétiens".
- 17 D'une part, il semble bien, selon Juan Gil, que Cabeza de Vaca va se "prendre au jeu", c'est-à-dire penser qu'il est effectivement investi de ce pouvoir guérisseur dont la meilleure preuve est qu'il est efficace. Juan Gil fait état dans un article de 1993 d'une lettre de Felipe de Hutten, gouverneur du Venezuela, adressée à ses amis allemands le 20 octobre 1538, soit deux ans après l'arrivée des Espagnols à Culiacán. Il y relate le comportement de Cabeza de Vaca, à peine réintégré dans le monde chrétien : "Je dois vous informer d'une bénédiction connue de tous les chrétiens : par elle, en trois ou quatre jours, toutes les blessures guérissent. Bien que je sache que vous n'y croyez pas, moi non plus je n'y croirais pas si je ne l'avais vu, c'est très sérieusement que je vous dis que si nous avions bénéficié de cette bénédiction lors de notre expédition, beaucoup de chrétiens blessés et tués par les Indiens seraient encore en vie [...]. Ces apôtres ont fait plus de miracles sur ce continent car ils ont ressuscité les morts, soigné les sourds, les aveugles et les paralytiques. Il n'y avait pas une maladie qu'ils ne puissent soigner au nom du Père grâce à la grande confiance qu'ils avaient en Dieu. Il est étrange d'entendre de telles choses que l'on tient pour des fables ; je vous dis en vérité que j'ai vu des blessures incurables être soignées par cette bénédiction : les Espagnols sont si confortés par cette bénédiction qu'ils croient être immortels". Evidemment les

nouvelles retranscrites par Hutten sont déformées, amplifiées, amplification sur laquelle les expéditionnaires, à commencer par Cabeza de Vaca lui-même, vont déposer un voile prudent et épais. Juan Gil n'exclut pas la possibilité d'une sorte d'acculturation accrue de la part des Espagnols du Venezuela où le shamanisme indien supposait aussi souffler sur la zone douloureuse et prononcer une série d'incantations. Nous pensons que ce type de réactions a surtout concerné les gens du peuple, les soldats "de la base". Les esprits cultivés humanistes ne se sont pas commis dans cette acception du miraculeux. Juan Gil, "Alvar Núñez el chamán blanco", Madrid, *Boletín de la real Academia Española*, Tomo LXXIII, cuaderno CCLVIII, 1993, p. 69-72.

- 18 *Relation de Naufrage*, *op. cit.*, chap. 22, p. 135-136.
- 19 Souligné par nous.
- 20 *Ibid.*, chap. XXII, p.136.
- 21 *Ibid.*, chap. XXII.
- 22 C'est ce que remarque J. Francisco Maura, dans son introduction aux *Naufragios*, Colección Cátedra, Letras Hispánicas, n°306, Madrid, 1989.
- 23 *La Relación de la Brevisima destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas est un texte qui sera lu devant le Conseil des Indes en 1542 et édité en 1552, mais il faisait suite à une série d'écrits, *relaciones, memoriales remedios* qui, depuis 1537, inondaient le Conseil. Quant aux juristes de Salamanca, sous l'égide de Francisco Vitoria, ils étaient aussi très critiques à l'égard du droit de conquête et de la juste guerre.
- 24 *Comentarios*, chap. 2, "si el grillo no cantara nos ahogáramos cautrocientos hombres y treinta caballos ; y entre todos se tuvo por milagro que Dios hizo por nosotros", in *Naufragios y Comentarios*, Madrid, Espasa Calpa, colec. Austral, 1985, p.101.
- 25 Fr. Toribio Motolinía, O.F.M, *Memoriales*, Madrid, BAE, Tomo CCXL, 1970, p.194.
- 26 Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, y utopías...*, *op. cit.*, p. 67-68.
- 27 Pour une analyse précise voir R. Adorno, *op. cit.* Edition et traduction de *Naufragios*, 1542.
- 28 Cette nomination est due en particulier à la rédaction de *Sumario de la Natural historia* de 1526. Le succès de ce petit ouvrage qui faisait la première description organisée selon le modèle plinien de la nature américaine de l'aire caribéenne et de Terre Ferme, avait permis à ce fonctionnaire royal zélé et farouche partisan de la encomienda, et déjà aguerri sur les choses de l'Amérique, de faire figure de professionnel du Nouveau Monde.
- 29 "Alvar Núñez que es él que esto cuenta", Oviedo, HGNI, *op. cit.*, p. 293.
- 30 *Ibid.*, T.IV, p. 295
- 31 *Ibid.*, p. 298.
- 32 *Ibid.*, p. 305.
- 33 *Ibid.*, p. 305.
- 34 *Ibid.*, p. 309.
- 35 B. Bannassar et L. Bannassar, *Les Chrétiens d'Allah, l'histoire extraordinaire des renégats, XVI-XVIIe siècles*, Paris, Perrin, 1989.
- 36 Nina Gerassi Navarro, "Naufragios y hallazgos de una voz narrativa en la escritura de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", *Conquista y Contraconquista*, University Press, 1992, p. 175-85. De même nous laissons de côté la lecture psychanalytique des *Naufragios*, que fait Alejandro Gonzalez Acosta, "Alvar Núñez Cabeza de Vaca : naufrago y huérfano", où le thème juif de l'errance de la terre promise à l'orphelin en quête de mère nous paraît être une lecture pour le moment hors de notre propos, in *Cuadernos americana*, n°49, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 175-185.
- 37 Il ne pourra en être autrement puisque la *Historia de las Indias* est imprimée à Saragosse en 1552 et que la deuxième édition de *Naufragios y Comentarios* de Cabeza de Vaca est imprimée en 1555. C'est donc la version de 1542 que Gómara utilise. A-t-il, comme Oviedo, rencontré Cabeza de Vaca dans les années 1547, à Madrid ou Valladolid ? Cela est possible, mais rien n'est dit.

38 J. Lafaye, *Mesías, cruzadas, y utopía...*, *op. cit.*, p. 76.

39 *Historia de las Indias*, *op. cit.*, chap. 34, "Milagros en la conversion", p. 176.

40 Ces 34 chefs d'accusation furent produits par Villalobos ; un des plus importants était l'exploitation et les abus à l'encontre des Indiens : on l'accusait de vol, de trahison, de vente illégale d'Indiennes libres, de monopole de commerce avec les Guaranis à des prix extrêmement bas, de la destruction du chef Aracaré, de 9 villages Guaycutu et du massacre de 400 âmes, de la réduction à l'esclavage d'Indiens amis, etc...(Rolena Adorno, *op. cit.*, T.2, p. 108).