

L'albinisme chez les Amérindiens

Les enfants de la lune

Pascale Jeambrun • Bernard Sergent



INSERM

Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale

ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

ERRATA

Suite et fin des notes :

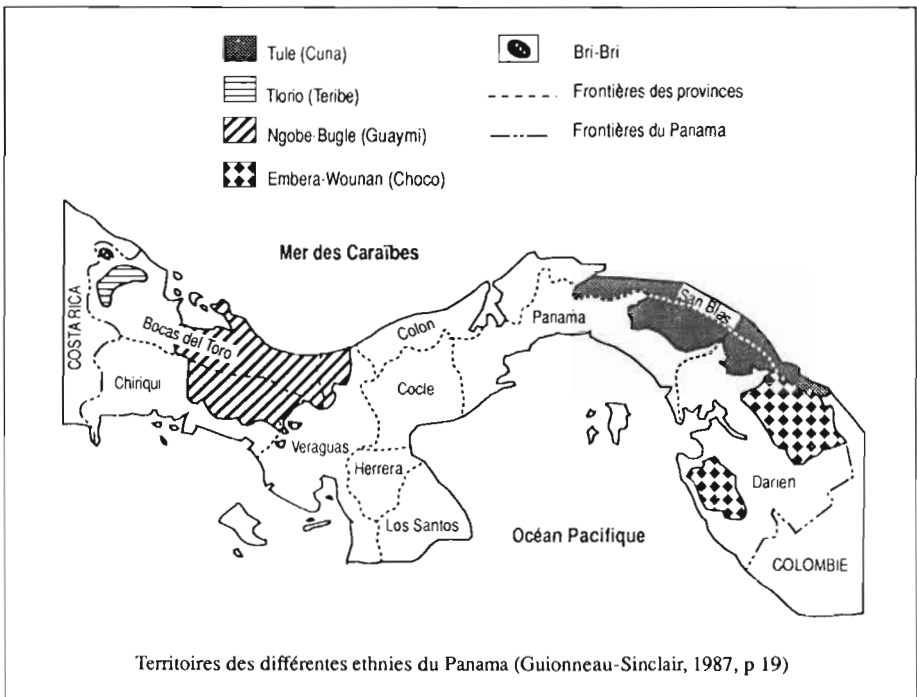
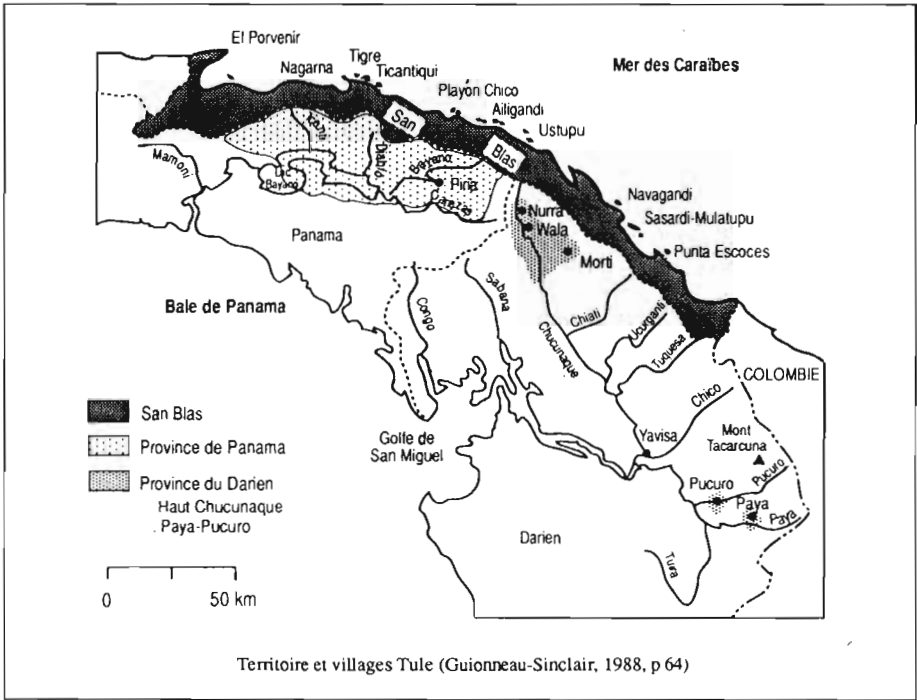
page 106 :

143. Nordenskiöld, 1938, p. 421.
144. Wassén, 1938, p. 160.
145. McKim, 1947, p. 111.
146. Araúz, 1973, p. 53.
147. Stout, 1946, p. 485.
148. Marshall, 1950, p. 69.
149. Marshall, 1950, pp. 69-70.
150. Wafer, 1934, p. 81, cf. ci-dessus p. 71.
151. Keeler, 1953, pp. 163-165.
152. Keeler, 1953, p. 165.
153. Keeler, 1967, p. 8.
154. Keeler, 1967, p. 9.
155. Keeler, 1968, p. 79.
156. Keeler, 1970, p. 275.
157. Keeler, 1970, p. 275.
158. Keeler, 1970, p. 275.
159. Nordenskiöld, 1928, p. 313.
160. Keeler, 1964, p. 2.
161. Keeler, 1970, p. 272.
162. Guionneau-Sinclair, 1990, communication personnelle.
163. Guionneau-Sinclair, 1989, p. 48.
164. Vandervelde, 1973, p. 17.
165. Gandiano, 1982, p. 4.

page 210 :

67. Hrdlicka, 1941, 183.
68. Lisker, *l. c.*, p. 46 ; Hentze, 1970-1973.
69. Hoy, Megill, Hughson, 1987.
70. En dernier lieu, Lévêque, 1988, pp. 79-87, avec bibliographie.
71. Degos, 1974, p. 685, pour les secondes.
72. Coon, Garn, Birdsell, 1950 ; Garn, 1961 ; Coon, 1962, d'après des études et des expériences japonaises ; Lipták, 1965, dans Vallois, 1966 ; Angel, 1966, p. 16 ; Wolpoff, 1968, p. 405 ; Barnicot, 1959 ; Howells, 1976, p. 477 ; cf. Blanc, 1984, p. 666.
73. Ruffié et Bernard, 1966, I, p. 320.
74. Olivier et Moullec, 1968, pp. 190-218, dont 194 et 218.

Annulent et remplacent les figures p. 55 et 62 :



Les enfants de la lune

L'albinisme chez les Amérindiens

Éditions INSERM
101, rue de Tolbiac
75654 Paris Cedex 13

ORSTOM Éditions
213, rue La Fayette
75480 Paris Cedex 10

© INSERM-ORSTOM - Paris 1991
ISBN INSERM : 2-85598-488-2
ISBN ORSTOM : 2-7099-1037-3

Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1957 sur la protection des droits d'auteurs.

Imprimé en France

Les enfants de la lune

L'albinisme chez les Amérindiens

Pascale Jeambrun, Bernard Sergent

INSERM
Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale

**CRSTOM**
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Pascale Jeambrun, docteur en médecine, spécialiste en nutrition et médecine thermale. Maîtrise en ethnologie à Paris X-Nanterre.

Bernard Sergent, agrégé de l'Université, docteur en histoire, certifié d'anthropologie biologique, chercheur au CNRS.

Remerciements

Au terme de ce travail, qui a représenté plusieurs années d'enquêtes et d'accumulation des données, nous tenons à remercier tous ceux sans lesquels il n'aurait pu être ce qu'il est :

les traducteurs de quelques textes décisifs – Chantal Rabineau, Catherine Vincent, Dominique Grimberg, Michel Grimberg, Patrice Le Breton ;

celles et ceux qui, à Paris, à Londres, à Marseille et en divers lieux du Nouveau Monde ont bien voulu être nos informateurs – Françoise Guionneau-Sinclair, Annamaria Lammel, R. Aquaron, Christiane et Isabelle Tanner, Jacques Soustelle, Jacques Merceron, H. Rohlfing, A. Schumacher-Schröter, Francine Markovits ;

Marc Le Court et ses collègues des Bibliothèques du Musée de l'Homme, de l'École de Médecine, de la Sorbonne, de l'Institut de l'Amérique Latine, du Museum d'Histoire Naturelle, de la Bibliothèque Nationale... ;

enfin et surtout, notre protecteur, celui qui fut pour nous l'alpha et l'oméga – Étienne Bois.

Sommaire

INTRODUCTION	7
Première partie : TÉMOIGNAGES ET DESCRIPTIONS	13
1 - La singularité de l'Amérique du Nord	15
La quasi-absence de l'albinisme	15
Énigme chez les Chickasaw	16
Les Pueblos	17
Les Hopi	21
Les Zuñi	26
Les Pueblos du Rio Grande	30
<i>Les Towa de Jemez et de Pecos</i>	30
<i>Les Tiwa d'Isleta</i>	31
<i>Les Tewa de San Juan</i>	32
<i>Les Keres de Laguna</i>	32
Les Navaho	32
Tarahumara et Mayo	34
Les Nahuatl	35
2 - De Tehuantepec à Panama	49
Les Lacandons, Quiché et Cakchiquel	49
Les Huatusos	50
Les Blancos	54
Les Ngobe	54
Les Embera	54
3 - Les Tule	61
Présentation	61
Les premiers témoignages : missionnaires et pirates	67
Citations et citations de citations	72
Le temps des explorateurs	79
Marsh et la « révolution » Tule	85
Le temps des savants	96

4 - L'Amérique du Sud	107
Les Yúkpa	107
Les Andes	108
Ecuador	108
Pérou	110
Amazoniade	111
L'Amazone avec Marius Porte	111
L'Amazone, suite, avec Brown et Lidstone	113
Paravilhana	113
Hommes et mystères du Purús	114
Moxo	117
Mašubi	117
Le Xingú : Nahukwá et « anonymes »	118
D'obscur Brésiliens albinos	120
Cône Sud	122
Kaingán et Guayaná	122
Coroado	123
Carrúa	124
Des Araukan aux traits de Hollandais	125
Le Patagon d'Alcide d'Orbigny	128
Alakaluf	128
Deuxième partie : GÉNÉTIQUE ET ANTHROPOLOGIE	133
Introduction	135
5 - Physiologie de la pigmentation	141
6 - Formes cliniques et génétiques de l'albinisme	149
7 - Les Amérindiens et l'albinisme, aspects anthropobiologiques.	169
8 - L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne	185
Les trois séries de la répartition de l'albinisme amérindien	186
L'ensemble de l'Amérique moyenne	190
Les ensembles amazoniens	194
Possibilité d'une relation avec l'albinisme est-asiatique	202

Troisième partie : L'ALBINISME DANS LA REPRÉSENTATION AMÉRINDIENNE	211
Introduction	213
9 - Les sociétés amérindiennes face à l'albinisme	215
L'ambiguïté	215
L'infanticide	216
Le contrôle matrimonial	219
La honte et le mépris	223
La ségrégation	226
L'acceptation	228
L'entraide	228
La valorisation esthétique et morale	232
10 - Les fonctions rituelles	237
11 - Les mythes	245
Les origines de l'albinisme	246
Le bébé blanc	248
Volcans et albinos	255
La mythologie Tule	263
La solidarité des versions	274
Mythologie Tule et mythologies amérindiennes	279
Les rôles mythologiques des albinos Tule	289
LEXIQUE	303
BIBLIOGRAPHIE	306
INDEX	345

Introduction

L'albinisme observé dans certaines populations amérindiennes est paradoxal, et ce, à un double titre. L'albinisme est en effet une maladie génétique – dont il existe en fait plusieurs types – et dont l'incidence varie largement dans les diverses populations humaines. Fréquent dans certaines régions d'Afrique, il est rare en Europe, et exceptionnel parmi les peuples asiatiques¹. A ce titre, les populations amérindiennes s'inscrivent, comme par tant d'autres traits, dans le prolongement des Asiates, puisque l'albinisme est également, en Amérique, exceptionnel – cette étude, on le verra, ne concerne qu'une douzaine et demie d'ethnies, sur des milliers recensées dans l'ensemble du continent. Se pose ainsi un problème qui est de l'ordre de l'histoire anthropologique, les phénomènes d'albinisme rencontrés dans certaines populations amérindiennes sont-ils d'origine indigène ? Si oui, sont-ils connectés entre eux ? Et, dès lors, sont-ils susceptibles d'enseigner quelque chose sur le peuplement de l'Amérique ?

Mais, si l'albinisme est rare en Amérique, rapporté au nombre d'ethnies concernées, il présente en revanche, dans celles qui le sont, *les plus hautes fréquences du monde* : jusqu'à 1 pour 140 pour les Pueblos Jemez, au Nouveau-Mexique, 1 pour 143 chez les Tule de Panama, 1 pour 92, pour un village nahuatl du centre du Mexique et 1 pour 27 chez les Kaingán du sud du Brésil – à comparer aux fréquences européennes, entre 1 pour 10 000 et 1 pour 100 000, et aux « fréquences élevées » africaines, environ 1 pour 4 000 (ci-après). La question que soulèvent ces chiffres relève d'une *histoire génétique* : quels facteurs, en effet, ont pu favoriser la diffusion d'un gène récessif jusqu'à ce qu'il atteigne de tels taux ? L'étude de ce problème, menée localement par plusieurs auteurs, généralement nord-américains, fera ici l'objet d'une revue exhaustive et d'une synthèse, premières du genre.

Par ailleurs, parce qu'il est discordant, et parce que l'albinisme est réellement une maladie qui l'amoindrit, l'albinos pose problème au sein de sa propre culture. Sera-t-il alors toléré, voire promu à des fonctions particulières, ou au contraire exclu ? Sa singularité, ses caractères, le feront-ils entrer dans un « code de significations et l'amèneront-ils à jouer, au-delà de lui-même, un rôle dans des conceptions symboliques, mythiques ou théologiques ? On voit que ces questions met-

Introduction

tent en jeu les *représentations* indigènes, secteur distinct des précédents, même si, de son côté, il réagit sur eux, en favorisant ou en freinant la diffusion d'un gène.

L'étude qui suit est la première, disions-nous, à vouloir considérer le phénomène de l'albinisme amérindien dans son ensemble ; qui plus est, c'est la première, en ce XX^e siècle, dans le monde francophone, à se pencher réellement sur le problème. Au-delà de quelques observations, dans de bonnes études, d'auteurs français du XIX^e siècle, sur les Tule², rien n'a été écrit en français sur l'albinisme dans les populations pueblos, ou dans celles d'Amérique du Sud, et *plus rien* sur les Tule. Lors de l'effervescence provoquée par les événements de 1924-1925 (ci-après, pp. 92-96), des auteurs américains, britanniques, suédois participèrent aux travaux relancés par l'« ouverture » du monde cuna, aucun Français ou francophone parmi eux, et seul Paul Rivet « couvrit » les travaux par des notes dans le *Journal de la Société des Américanistes* de Paris. Ajoutons que la majorité des études publiées sur ce sujet l'ont été dans une foule de revues dont certaines d'accès difficile, et que la simple démarche bibliographique a représenté une grosse partie de notre travail. Le terrain n'est certes pas vierge, mais les choses se passent un peu comme s'il l'était : les époques, les langues, les ethnies étudiées ont abouti à un partage des savoirs, et le spécialiste prisonnier de l'une (époque, langue ou ethnie...) ignore largement ce qui ressortit aux autres. Nous prétendons donc ici combler, à la fois, une lacune scientifique et une lacune culturelle.

Le caractère technique d'une partie de l'ouvrage est inévitable : nous le rendons accessible au plus grand nombre en multipliant les définitions. Nous espérons satisfaire à la fois le scientifique soucieux d'une documentation complète sur un fait précis, et l'esprit curieux d'une matière originale. Il ne sera d'ailleurs pas déçu : l'enquête ménage nombre de surprises, et le lecteur ira, comme ce fut le cas pour nous-mêmes, de découverte en découverte.

Un point sur lequel il n'est pas inutile d'attirer l'attention est le suivant. Les « Indiens blancs » sont un des fantasmes de l'américanisme et des Américains. Que l'on ait cherché dans le Nouveau Monde des Atlantes³, des Phéniciens⁴, des Crétois⁵, des Celtes⁶, des Vikings⁷, surtout, voire des Vénusiens⁸, la présence, alléguée, d'« Indiens blancs » a toujours été l'un des piliers de l'hypothèse en question. On verra ici Richard O. Marsh « flamber », à la rencontre des Tule albinos, découvrir en eux des « Blancs » authentiques, créateurs de toutes les civilisations indiennes (!!), d'ascendance viking, et dont la langue est – néanmoins ! – apparentée au sanscrit⁹. Il va sans dire que ce Marsh ne connaissait ni le sanscrit, ni le vieux-norrois, mais l'idée que les Tule albinos constituent une mystérieuse race d'origine européenne est restée vivante chez les Panamécens, blancs et métis, contemporains. En nous penchant sur ce problème très circonscrit qu'est l'albinisme, nous ne nous mettons évidemment pas en position d'apporter une réponse

Introduction

sur les immigrations atlante, phénicienne, etc., dans l'Amérique précolombienne. En revanche, en définissant rigoureusement l'ampleur du phénomène, ses localisations et sa nature, d'une part nous traitons une partie du dossier (tous les « Indiens blancs » d'Amérique, ou prétendus tels, n'ont certes pas été des albinos !), en en faisant une sorte d'épuration, d'autre part, nous fournissons des points de repère précis qui devraient permettre aux tenants et aux adversaires de ces thèses de s'appuyer sur du matériel fiable.

Le travail qui suit présentera successivement :

- pour chaque ethnie concernée, une étude exhaustive, à la fois historique et scientifique, des données recueillies par les auteurs. Pour chacune, une introduction précisera rapidement ses principaux traits anthropologiques et culturels. Ces ethnies sont d'abord – après l'exposé d'un cas unique, et obscur, à l'est du Mississippi – plusieurs peuples du groupe appelé Pueblo (Hopi, Zuñi, gens de Jemez, de San Juan, d'Isleta, de Laguna) ; puis des peuples de leur voisinage (Navaho, Pima, Tarahumara, peut-être Mayo) ; des populations de langue Nahuatl, du Mexique central ; quelques Maya (Quiché et Cakchiquel, du Guatemala) ; les Huatusos et Bri-Bri du Costa-Rica ; les Ngobe et Embera, du Panama, et surtout les Tule, du même État, qui nous fourniront, de loin, notre plus gros chapitre ; enfin un certain nombre de peuples d'Amérique du Sud – Motilones des frontières colombo-vénézuéliennes, peuples des Andes équatoriennes et péruviennes, riverains de l'Amazone, Paravilhana du nord du Brésil, peuples riverains du Purus, du Mamoré, du Xingú du même État, Mologagos, Kaingán, Guayaná et Coroados du sud-est du même, Carrúa, Araukan, Patagons, Alakaluf du sud du continent ;

- puis, une analyse précise de la nature du phénomène, de sa transmission, de ses caractères. Il s'agira essentiellement ici de chercher à comprendre le mécanisme par lequel l'albinisme a atteint une si haute fréquence dans certaines des populations considérées ;

- ces résultats permettront à leur tour d'examiner la relation entre les divers cas d'albinisme en Amérique. On étudiera ce que peuvent enseigner les espèces de continuums en pointillé formés par les attestations de l'albinisme, en Amérique centrale d'une part (des Pueblos aux Motilones), dans le sud-est de l'Amérique du Sud d'autre part. On posera aussi la question d'un éventuel rapport entre cet albinisme et celui observé, par ailleurs, en Asie du Sud-Est ;

- enfin, la représentation que les Amérindiens eux-mêmes se font de l'albinisme dans les sociétés où il existe fera l'objet de notre troisième partie. Y seront abordés les problèmes de sélection sociale, et, principalement chez les Tule, de fonction symbolique.

Introduction

Notes

1. Olivier, 1965, p. 440 ; Jeambrun, 1986, p. 24.
2. Viguier, 1877 ; Pinart, 1887.
3. Par exemple Braghine, 1939.
4. Par exemple Gaffarel, 1875 ; Wuthenau, 1966, 1975.
5. Par exemple Honoré, 1962.
6. Par exemple Beauvois, 1875, 1883, 1891.
7. Par exemple Poirier, 1952, Heyerdahl, 1952, Rivet, 1956, de Mahieu, 1977, 1978, Gloor, 1980.
8. Charroux, 1963.
9. Marsh, 1925 b pour ce dernier point ; et ses travaux cités en bibliographie pour le reste.



**Albinisme et Amérindiens :
témoignages**

PREMIÈRE PARTIE

Témoignages et descriptions

La singularité de l'Amérique du Nord

La quasi-absence de l'albinisme

La première chose qui frappe lorsque l'on étudie l'albinisme amérindien, et qui confère d'emblée une dimension anthropologique au sujet, est l'extrême localisation de cette anomalie dans le sub-continent nord-américain, c'est-à-dire présence massive de l'albinisme dans le sud-ouest, chez les peuples de culture Pueblo et leurs voisins, absence à peu près totale ailleurs.

En effet, à l'extrême-nord du continent, aucun cas d'albinisme ne paraît jamais avoir été signalé chez les Eskimo. Dans leur examen de la répartition mondiale de l'albinisme, en 1911, K. Pearson, E. Nettleship et G. H. Usher citent de nombreux informateurs, dont un correspondant direct, et concluent : « Nous avons été incapables de découvrir un Eskimo albinos. » Quelques décennies plus tard, Donald Marshall, discutant des Tule albinos, note également que l'on n'a jamais signalé d'albinos parmi les Eskimo. En 1912, réunissant un beaucoup plus grand nombre de témoignages que Pearson et ses collègues, le major A. W. Greely donnait une revue des cas d'Eskimo blonds ou peu pigmentés : aucun de ces cas ne correspond à une forme d'albinisme. Et ce bilan négatif n'a été modifié par rien que nous ayons lu par ailleurs ¹.

Dans l'est de l'Amérique du Nord, un certain nombre de sources anciennes ont mentionné des albinos, ainsi P. de la Coudrenière, « Lettre à M. Mongez le jeune, Auteur de Journal de Physique, sur les écarts de la nature », *Journal de Physique (Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle, et sur les arts)*, Supplément, 1782, t. XXI, p. 403 ; Thomas Jefferson, *Notes on the State of Vir*

Témoignages et description

ginia, Londres, 1787 (1^{re} éd., 1782), pp. 118-120 ; l'un et l'autre cités par d'Orbigny, 1835, pp. 296 et 307 ; plus récemment, le *Standard* du 13 septembre 1904, sur un peuple albinos, « vivant dans une région forestière, en arrière de cap Cod », cité par Pearson et al., 1911, pp. 11 et 20, vérification faite, il s'agit, dans le premier et le second cas, de Noirs, dans le troisième, d'Européens – des immigrants, donc, volontaires et non-volontaires.

Des cas de dépigmentations particulières ont été observés chez des populations de la région du haut Missouri : Mandans, Hidatsa, Pieds-Noirs, Cheyennes. Il s'agit certainement de phénomènes de la famille des « albinismes partiels »², mais bien différents de l'albinisme généralisé que l'on rencontre chez les Pueblos et ailleurs en Amérique³.

Par ailleurs, d'anciennes traditions ont fait état, un nombre incalculable de fois, aux XVII^e et XVIII^e siècles, de tribus d'« Indiens blancs » – c'est, entre autres, la question des *Welsh Indians*, cf. ci-après, pp. 23-24, qui n'ont jamais été découvertes par les explorateurs qui parvenaient là où elles étaient censées se trouver. On abordera un problème analogue en Amérique du Sud, où le soupçon que des albinos puissent avoir été la cause de ces traditions recevra quelques justifications. Ce sera le cas, on y vient bientôt, avec les Hopi. Mais, pour le reste du sub-continent nord-américain, rien ne saurait légitimer une telle hypothèse. Les légendes de tribus d'« Indiens blancs » viennent bien plus sûrement de cas de dépigmentation relative – peau blanche ou presque blanche, yeux clairs, cheveux bruns, etc. – observés dans un très grand nombre de cas, sans qu'aucune des déficiences caractéristiques de l'albinisme n'y soit associée.

En règle générale, on pourrait dire qu'autant les exemples de dépigmentation partielle, portant sur la peau, les yeux ou les cheveux, sont fréquents chez les indigènes de l'Amérique du Nord, autant, en dehors de la zone Pueblo, les albinos sont rares.

Énigme chez les Chickasaw

Rares, disons-nous, mais non pas, peut-être, totalement absents. C'est en lisant les anciens voyageurs que nous avons découvert ce qui paraît être le seul indice d'une présence antique de l'albinisme à l'ouest du Mississipi.

James Adair passa une grande partie de sa vie, en gros de 1735 à 1768, à faire du commerce avec les Indiens du sud-est des (futurs) États-Unis, principalement les Chickasaw et les Cherokees. Il eut ensuite l'heureuse idée d'écrire ses mémoires, et voici le passage qui doit retenir notre attention :

La singularité de l'Amérique du Nord

« Il y a une tradition chez les Indiens Chichasah : ils nous ont parlé d'un enfant blanc, aux cheveux blonds filasse (*with flaxen hair*), né dans leur pays, longtemps avant l'apparition de tout homme blanc dans cette partie du monde ; ils attribuaient cela au pouvoir direct de la Divinité, qui avait agi sur l'imagination (de sa mère) à travers un rêve. »⁴

Flaxen, « blond filasse, blond de lin », est un terme couramment utilisé en anglais pour désigner les cheveux des albinos. Cet enfant blanc aux cheveux blonds filasse est donc, semble-t-il, décrit comme un albinos. L'explication de sa naissance trouvera des parallèles dans les sociétés indiennes où l'albinisme est de nos jours observé.

Les Chickasaw sont une tribu du groupe linguistique Muskogee ; ils vivaient au XVIII^e siècle entre le Mississippi, le bas Tennessee, et la haute Tombigbee, c'est-à-dire à peu près dans la moitié nord de l'actuel État du Mississippi⁵.

Ce témoignage, unique et ô combien imprécis, pose de réels problèmes. En effet, la plupart des formes d'albinisme dépendent de gènes récessifs (cf. pp. 149-155), et c'est, en tout cas, ce que l'on observe dans les sociétés amérindiennes où l'on dispose d'un nombre de données suffisant. Il faut donc, Divinité mise à part, que la mère et le père de cet enfant aient été porteurs du gène. Il faut donc que le gène ait été relativement répandu chez les anciens Chickasaw. Il est alors, d'une part, douteux qu'il n'y ait prétendument eu qu'une naissance d'albinos dans ce peuple et, d'autre part, étonnant qu'on n'en ait pas signalé de cas à l'époque historique.

Ces interrogations pointent vers une interprétation : tout se passe comme si le gène avait, avant même l'époque de James Adair, été éliminé ; c'est-à-dire comme si l'enfant blanc – dont on ne nous dit pas le sort – et ses éventuels semblables avaient été systématiquement tués. L'infanticide des enfants albinos a effectivement été pratiqué dans plusieurs sociétés indiennes, comme on le verra ici dans la suite. Ce n'est là, bien sûr, qu'une hypothèse.

Quant à la présence même du gène de l'albinisme, d'une manière si exceptionnelle, chez les Chickasaw, elle pose un problème anthropologique, que l'on examinera à loisir dans le chapitre 6, seconde partie.

Les Pueblos

Les trois paragraphes suivants de ce chapitre portent sur les peuples du groupe dit Pueblo, respectivement, les Hopi, les Zuñi, et les Pueblos du Rio Grande. Comme les témoignages de cas d'albinisme portent aussi bien sur les Pueblos occidentaux que sur les Pueblos orientaux, et ce dans les quatre familles linguistiques

Témoignages et description

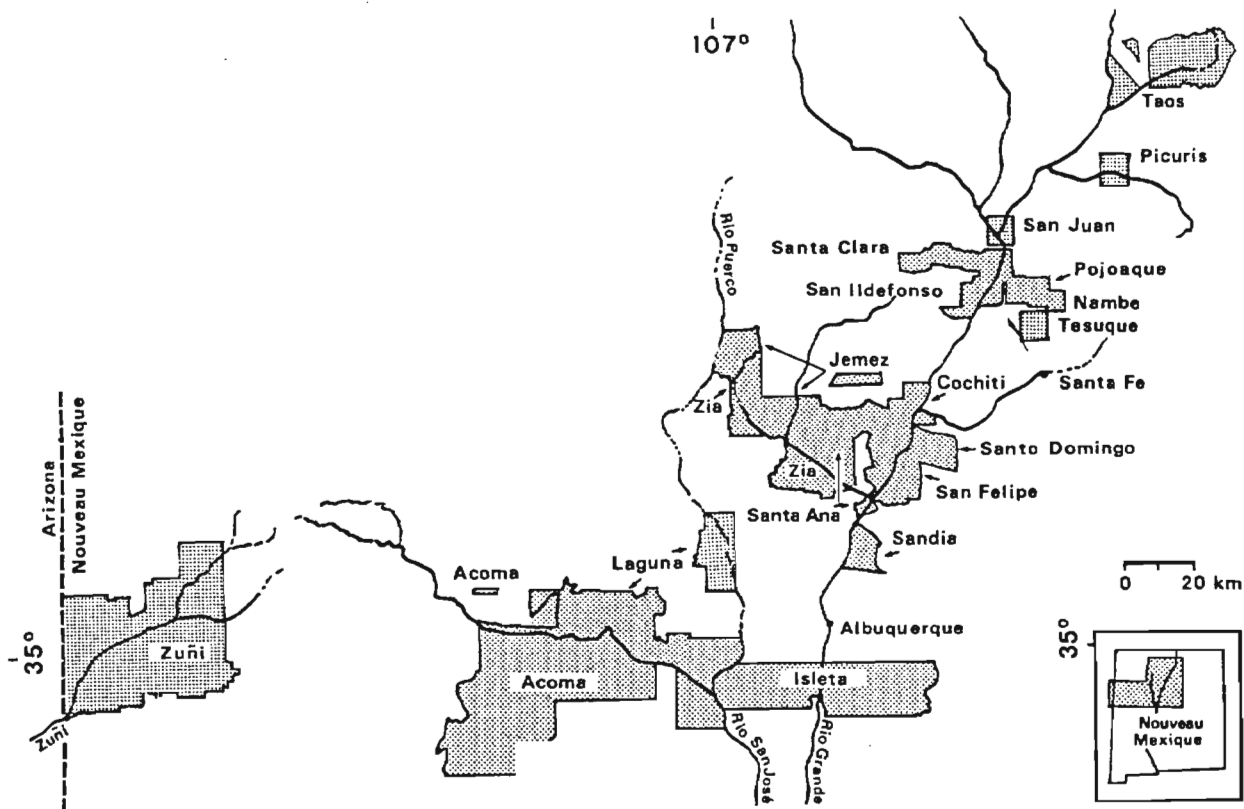
entre lesquelles se partage ce groupe culturel, qu'enfin, indépendamment de leurs différences linguistiques ou autres, leur unité culturelle est manifeste, nous en faisons dès à présent une présentation globale.

Les Pueblos habitent d'une part sur des affluents du rio Colorado (les Hopi, entre les rivières San Juan et Petit Colorado, les Zuñi, plus au sud, sur la rivière Zuñi, affluent du Petit Colorado), d'autre part sur le haut rio Grande et sur les affluents, c'est-à-dire, en termes politiques contemporains, dans le nord-est de l'État d'Arizona et dans le centre et l'ouest de l'État du Nouveau-Mexique ; le cli-vage correspondant aux deux bassins fluviaux et, approximativement, aux deux États modernes, opère la division entre Pueblos respectivement occidentaux et orientaux (voir carte page suivante).

Toute cette région est de climat aride. Les régions élevées, qui se trouvent surtout au nord de la zone considérée, portent des conifères (pins, sapins Douglas), les régions basses, des espèces naines de pins, des cèdres, des genévriers, cyprès, prosopis, et, lorsque la sécheresse se fait sévère, des armoises, des yucas, des cactées. Le peuplier et le sycomore poussent sur les rives des cours d'eau. La faune comprend, ou comprenait il y a encore peu, tortues, cailles, lièvres, daims, ours, lynx, coyotes, cerfs mulés, antilopes-chèvres (américain *pongbuck*, *pronghorn*, *Antilocapra americana*), serpents, oiseaux.

Installés dans cette région depuis des millénaires, les peuples pueblos présentent une très forte homogénéité culturelle, dont l'élément le plus apparent, et auquel ils doivent leur nom d'origine espagnole, est leur architecture : les maisons, rectangulaires, sont accolées les unes aux autres, et se composent de deux ou trois étages, chacun légèrement en retrait sur celui qui le soutient. Les toits sont en terrasse. On entrait naguère par là, et l'on accédait aux étages et aux terrasses par des échelles, car les Pueblos, peuples pacifiques, ont été continuellement menacés, et leur architecture reflète un souci de sécurité. Pour la même raison, les villages sont, ou étaient, construits dans des régions escarpées (v., ci-dessous, la situation des Hopi). Ces maisons sont généralement en adobe (briques séchées au solcil), mais parfois, chez les Hopi et quelques groupes du rio Grande, en pierre – ce qui représente en fait la tradition ancestrale. Les terrasses sont faites de madriers de bois, entrecroisés de poutres plus petites et à remplissage d'argile.

Les Pueblos sont essentiellement des agriculteurs. On cultive tomates, haricots, fèves, courges, poivrons, tournesol, coton, maïs. Le travail agricole est fait par les hommes, seuls dans le groupe oriental, aidés par les femmes dans le groupe occidental. Les outils traditionnels sont une houe et une sorte de bêche, et le secret de la réussite, en ces régions arides, est l'irrigation. L'alimentation est complétée par une activité (masculine) de chasse, au lièvre principalement de nos jours, et une (féminine) de collecte.



La singularité de l'Amérique du Nord

Le pays et les réserves Pueblos : il manque la réserve Hopi qui se trouve au nord-ouest de celle des Zuñi (Simmons, 1979, p. 183).

Aux hommes est dévolu également le travail textile. Les Pueblos, comme la plupart des Amérindiens de l'Amérique du Nord, sont vêtus, mais leurs étoffes se distinguent par leur qualité, et les vêtements qu'elles composent pour les occasions cérémonielles (mariages, fêtes religieuses) sont somptueux ; aux femmes, la poterie, faite au colombin, et admirablement peinte.

Les Pueblos parlent des langues se répartissant entre quatre groupes linguistiques : approximativement, d'ouest en est, Hopi, Zuñi, Keres, Tano. Seule la situation linguistique des premiers et des derniers est claire. Hopi et langues Tano se rattachent à la vaste famille linguistique appelée Uto-Aztec-Tano. Les travaux les plus récents permettent de diviser cette famille, qui couvre un immense territoire, de l'Orégon jusqu'au centre du Mexique (et au-delà, par îlots, jusqu'au Panama), en deux rameaux, l'un, de loin le plus important, dit Uto-Aztec, et auquel se rattache le Hopi, l'autre, réunissant les langues Tano et le Kiowa⁶. Les langues Tano se répartissent entre plusieurs dialectes ; il sera fait mention dans cet ouvrage des dialectes Towa, parlé par les gens de Jemez et jadis par ceux de Pecos, Tewa, parlé à San Juan, et Tiwa, parlé à Isleta.

La situation du Zuñi, beaucoup moins claire, a prêté à discussion. En 1929, constituant la grande famille Uto-Aztec-Tano, Edward Sapir avait proposé d'y inclure le Zuñi⁷. Une étude plus récente souligne en revanche les liens entre le Zuñi et les langues de la famille dite Penutia, qui réunit des dialectes parlés à l'ouest des Rocheuses, de la Californie à la vallée du fleuve Columbia⁸.

Le Keres, enfin, après avoir été, trop hâtivement, rattaché à une autre grande famille, dite Hoka-Sioux, par Sapir⁹, est aujourd'hui tenu pour isolé. Cette situation, très fréquente en Amérique du Sud, est exceptionnelle en Amérique du Nord.

Du côté des faits sociaux, mentionnons rapidement l'extrême importance de la religion - la vie est entièrement rythmée par le cycle des fêtes, dont le but essentiel est d'appeler la pluie, les confréries religieuses (sociétés de danseurs, de masques Katchina) dominent souvent la vie sociale, le chef politique est en même temps un prêtre ; le local religieux, dit *kiva*, est le centre de la vie sociale, etc. - l'uxorilocalité, liée généralement (les Tewa font exception) à la matrilinearité : la demeure appartient aux femmes, de mère en fille, et le jeune homme quitte sa maison natale pour se marier. Les affiliations religieuses sont patrilinéaires et l'opposition est nette entre un univers domestique, où l'autorité est féminine, et un univers collectif, extérieur, aussi bien politique que religieux, essentiellement masculin. L'accès au culte des Katchina (masques qui figurent les dieux de la pluie et les âmes des morts) implique une initiation des garçons, qui se complète, chez les Zuñi, d'une initiation féminine¹⁰.

Du point de vue anthropologique, les Pueblos sont des hommes de taille moyenne (Hopi : 1,638 m pour les hommes, Zuñi : 1,635 m)¹¹, en majorité bra-

La singularité de l'Amérique du Nord

chycéphales. Ces caractères définissent un type humain qui, du sud des actuels États-Unis, s'étend jusqu'aux Andes. En un temps où il était habituel de classer les hommes en « races », les auteurs ont appelé ce type « race » ou « sous-race » (dans la « race amérindienne ») centralide (von Eickstedt, Canals-Frau), isthmide (Imbelloni), sud-pacifique (Vallois)¹².

Les Hopi

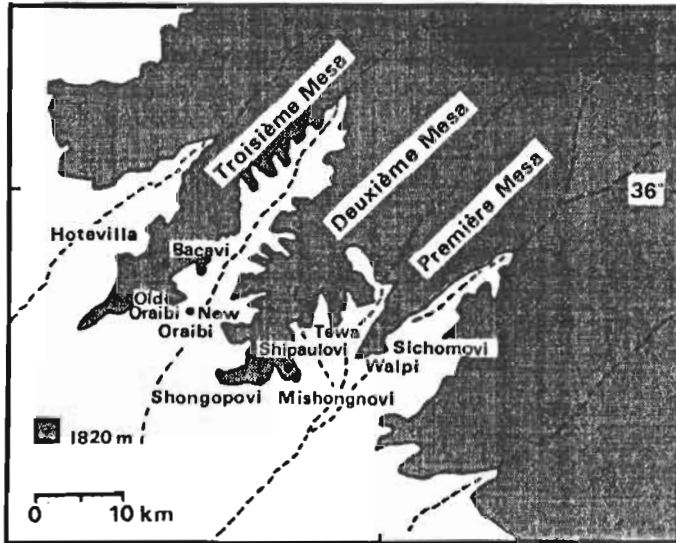
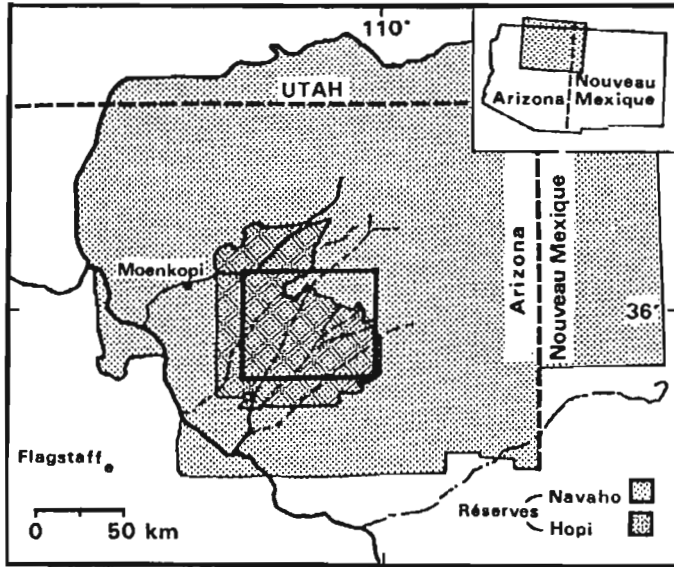
La réserve Hopi se trouve dans le nord-est de l'État d'Arizona, et elle est entourée par celle des Navaho (carte page suivante). Le relief de cette région, fortement aride, témoigne d'une érosion puissante et active : les gorges profondes, ou canyons, ont découpé des blocs de roches sédimentaires ou volcaniques, qui doivent à leur relief tabulaire le nom de *mesas* que leur ont donné les Espagnols.

Les villages se trouvaient autrefois au pied des mesas, mais l'insécurité (en particulier les attaques navahos) les a poussés à s'établir dans les régions élevées. La réserve comprend aujourd'hui une douzaine de villages (il y en avait six au XVI^e siècle), répartis sur trois mesas. Par convention, on appelle Première Mesa celle de l'est, Seconde celle du centre, troisième celle de l'ouest (carte page suivante) ; l'écart entre deux mesas est d'environ 25 km. Les principaux villages sont Walpi, Sichomovi, Shipaulovi, Mishongnovi, Shongopovi, Oraibi-le-neuf, Hotevilla et Bacavi. Au début du XVIII^e siècle, les Tewa, fuyant la vallée du rio Grande où les Espagnols rétablissaient leur domination, demandèrent asile en pays Hopi. On leur accorda un emplacement sur la Première Mesa, en arrière des villages Hopi, et ils y eurent pour mission de garder la route d'accès par le plateau ; c'est aujourd'hui le village de Hano ; on y parle à la fois tewa et hopi.

L'établissement des Espagnols dans la région commence avec la visite de Pedro de Tovar, envoyé de la région de Zuñi (cf. p. 26) par Coronado, avec quelques hommes, pour vérifier l'existence, et la richesse, de la province de Tusayan, composée, disait-on, comme Cibola (le pays zuñi), de sept villages. La christianisation est entamée en 1629 avec l'arrivée de Franciscains, dont la domination, impitoyable, entraîna la participation active des Pueblos à la grande révolte du 10 août 1680. Quatre prêtres et plusieurs soldats furent tués dans les villages hopi, et les vainqueurs se répartirent les bovins et les moutons : ce fut le début de l'activité d'élevage et de tissage de la laine des Hopi.

Depuis, ceux-ci ont su maintenir leur autonomie culturelle tant vis-à-vis des Espagnols, de retour quelques années plus tard, que des Américains, dont l'établissement en Arizona (et dans toute la région au nord du rio Grande) est acquis par le traité de Guadalupe Hidalgo, en 1848. Les Hopi ont conservé jusqu'à nos jours leurs confréries religieuses, leurs rituels et leurs danses, leurs traditions.

Témoignages et description



En haut : réserves Hopi et Navaho.
En bas : les Mesas et les villages Hopi (Connelly, 1979 : 539).

La singularité de l'Amérique du Nord

Les Hopi, comme tous les Pueblos, sont sédentaires – à l'échelle de la vie humaine, du moins, car, ainsi que l'a observé en premier Elsie Clewes Parsons, sur le long terme, pluriséculaire, ils sont nomades. Les raisons de leurs déplacements sont complexes, l'insécurité ou la sécheresse n'étant que des raisons partielles, et mêlées, de ces phénomènes. Par exemple le clan de l'Ours, l'un des principaux, a fondé Shongopovi sur la Seconde Mesa, puis l'a quittée pour s'établir à Oraibi (le-Vieux) sur la Troisième Mesa, et les habitants de ce village l'abandonnèrent ensuite pour s'installer, les uns, à Oraibi (le-Neuf), en contrebas du même plateau, les autres à Moenkopi, 80 km plus à l'ouest. Si l'on en croit leurs traditions, les Hopi nomadisèrent jadis sur un territoire beaucoup plus vaste du Sud-Ouest, et leur établissement actuel résulte d'un confinement, à la suite de l'installation de nouvelles tribus (Navaho, Paiutes, Havasupai)... et des Américains, dans la région ¹³.

Ales Hrdlička, l'un des fondateurs de l'anthropologie de l'Amérique du Nord, dit que l'albinisme est connu chez les Hopi et les Zuñi depuis les temps « historiques », mais il ne précise pas cette information ¹⁴. A notre connaissance, la première allusion à l'albinisme hopi se trouve dans le récit de l'un des plus anciens explorateurs américains du Sud-Ouest, R. B. Sage, qui parle des Hopi en les appelant « Indiens blancs » ¹⁵. Plus tard, au XIX^e siècle toujours, on les désigna sous le nom de *Welsh Indians*, « Indiens gallois ». L'expression ne leur est pas spécifique, elle a été utilisée par les Américains, successivement, pour désigner les Tuscarora (de Caroline), puis les Nottoway (de la même région), les Modoc (des Rocheuses), les Comanches, les Pawnees, les Kansas, les Oto, les Mandans (tous, peuples des Grandes Plaines). Les Hopi en furent les derniers bénéficiaires.

Son origine est curieuse. Des textes médiévaux gallois parlent d'un prince dénommé Madoc, fils d'Owein, souverain du Gwynedd dans le nord du Pays de Galles (cet Owein régna de 1137 à 1169), et « qui s'en alla sur mer, avec trois cents hommes, sur dix navires : on ne sait où ils sont allés » ¹⁶. Au XVI^e siècle, lorsque ce fut la mode en Europe, pour chaque nation européenne, de se trouver des « précurseurs » de Christophe Colomb, un historien gallois, Humphrey Llwyd (mort en 1568), supposa que Madoc et ses compagnons avaient dû aboutir... en Amérique. L'idée fut retenue par un compatriote, Caradoc of Lhancowan, qui la publia dans une *Histoire du Pays de Galles*, en gallois, laquelle fut peu après traduite en anglais par Dr. Powel ¹⁷. De là, elle passa dans la vaste somme rédigée à la même époque par Richard Hakluyt, qui entendait raconter toutes les explorations maritimes de la « nation anglaise » jusqu'en 1600. L'ouvrage, aujourd'hui classique, fut immédiatement célèbre : le mythe était lancé, et, à partir de la fin du XVII^e siècle, les colons anglais en Amérique du Nord se mirent à chercher les Gallois disparus parmi les tribus indiennes – avec le succès que l'on vient de signaler.

Témoignages et description

Il suffisait alors en effet que l'on constatât la présence d'Indiens à la peau claire (comme ce fut le cas chez les Tuscarora, les Mandans ou les Pawnees), aux yeux clairs (des témoignages précis en font état chez les Oto et les Kansas), pour que la qualification de *Welsch Indians* leur fût appliquée. Tout comme, dans l'Amérique espagnole, la présence de deux ou trois hommes barbus dans une tribu suffisait à la faire dénommer *Barbados* ¹⁸.

Le second témoignage, et le premier précis, sur les Hopi albinos, est fourni en 1874 par l'Allemand Oscar Loew, qui avait accompagné l'année précédente le lieutenant américain Geo. M. Wheeler dans le Sud-Ouest. Dans la localité de Mushangenevi (c'est-à-dire Mishongnovi, sur la falaise de la Seconde Mesa, près de Shongopovi) :

« Je remarquai, parmi plusieurs garçons, l'un aux cheveux blancs, à la peau blanche et aux yeux rouges, un authentique albinos. Grâce à ce que me permettait ma collecte de mots hopi, je demandai à la mère du garçon, en manière de plaisanterie, si elle pouvait donner une raison à cette couleur claire, mais elle ne me fournit aucune réponse, paraissant tenir cette question de barbare pour fort méchante. Ne feraient-ils pas remonter l'origine ultime de la race caucasique à des albinos dans la mongolie ? » ¹⁹

Le premier ethnologue des Hopi fut l'Écossais Alexander Stephen, qui vécut en pays Hopi de la fin de 1880 ou du début de 1881 jusqu'à sa mort en 1894. Son *Journal*, publié seulement en 1936, mentionne la présence d'une fille albinos lors de son « baptême » Hopi en août 1892 ²⁰.

C'est avec les travaux d'Ales Hrdlicka que commence l'étude scientifique de l'albinisme pueblo – comme celle de nombreux autres problèmes anthropologiques de l'Amérique du Nord. En mars 1900, il se rendit en pays Pueblo, et y étudia en détail les 11 albinos Hopi (trois hommes et huit femmes) et les 6 Zuñi (trois hommes et trois femmes), réalisant pour chacun une fiche technique. Voici un exemple de ces fiches :

« Kivanochuinima (Pueblo de Mishongnovi) : fille d'environ 10 ans. Père et mère normaux ; seule albinos de la famille, où elle est le troisième enfant. Cheveux droits, couleur lin écru, avec un léger reflet doré ; cils et sourcils très pâles ; yeux gris bleu, légèrement jaunâtre vers l'iris ; visage blanc rosé, exactement comme chez de nombreux blonds de race blanche. Traits réguliers, expression légèrement gauche. Dents régulières, seconde dentition bien avancée : toutes les dents de devant et les premières molaires permanentes (en tout 24 dents) complètement sorties. Pieds et mains légèrement sombres (bronzage). Hauteur 131,3 cm ; diamètre antéro-postérieur maximum de la tête 15,8 ; diamètre latéral maximum de la tête 14,2 ; hauteur de la tête (de la ligne bi-auriculaire au bregma) 13,0 ; hauteur de la face, au nasion 9,7 ; au trichion 15,4 ; diamètre bizygomatique maximum 12,7. Occiput légèrement aplati. Corps normal. Intelligence légèrement au-dessous de la moyenne (selon l'opinion de l'instituteur). » ²¹

Les données dont il disposait, et que malheureusement il ne précise pas, lui permettent de dire que « chez les Hopi et chez les Zuñi l'albinisme est connu depuis

La singularité de l'Amérique du Nord

les premiers temps historiques, et ne montre apparemment de tendances ni vers un accroissement, ni vers une diminution marqués »²².

Les travaux ultérieurs ont confirmé ce point : en 1900 Hrdlicka comptait un albinos pour 182 Hopi, et en 1960 Charles M. Woolf et Robert B. Grant, comptant 22 albinos sur 5 000 Hopi, établissent une fréquence d'un sur 227 (1962 : 393).

Alors qu'ils préparaient ce qui allait devenir la remarquable monographie consacrée à l'albinisme en 1911-1913, E. Nettleship, K. Pearson et G.H. Usher ignorèrent l'article de Hrdlicka, mais ils s'étaient renseignés sur l'albinisme dans le sud-ouest auprès d'un Américain, H.B. Townshend, qui, dans une lettre à E. Nettleship du 29 décembre 1909, répondit qu'il avait visité le pays Hopi en 1903 et que

« Les Indiens Hopi vivent sur sept plateaux dans le Désert Peint, et sont probablement un peu mêlés de sang blanc. Je peux dire que presque 5 pour cent d'entre eux sont albinos. J'ai rarement vu des albinos ailleurs parmi les Peaux-Rouges... Les Pueblos sont d'une couleur plus claire que la majorité des Indiens que je connais, et leurs traits diffèrent si peu, à mes yeux, de ceux des Européens, que cela me rappelle l'ancienne suggestion de Tylor qu'une race blanche comme la nôtre a pu commencer avec de telles origines. Il me semble avoir vu parmi les paysans irlandais, clairs et à taches de rousseur, des visages très analogues à ceux des albinos hopis. Évidemment, il reste la différence de la texture des cheveux. »²³

Reprenant l'enquête sur ce sujet à partir de 1960, Ch. M. Woolf est le premier à remarquer que tous les cas d'albinisme constatés se trouvent sur la Seconde et la Troisième Mésas, tandis que deux cas, des frères, d'albinisme partiel (en fait, non, cf. page 165) sont relevés sur la Première Mesa. Celle-ci, par suite de contacts avec les Tewa établis à Hano depuis deux siècles et demi, a vu son pool génétique se modifier plus que celui des deux autres. La population des Seconde et Troisième Mesas est de 4 000 habitants, le taux d'albinisme y est donc de 20/4 000, soit une fréquence d'1/200²⁴.

Frank C. Dukepoo, Hopi et élève de Woolf, étudia à son tour l'albinisme ; en 1967, il recensait 26 cas pour 5 000 habitants, donc une fréquence d'1/192, sur les Seconde et Troisième Mesas. Il publia aussi des arbres généalogiques en retrouvant des albinos que Hrdlicka avait décrits en 1908 ; nous les étudierons plus loin. Remarquons tout de suite qu'un mariage entre albinos y est signalé, témoignage rare s'il en est. Grâce à Dukepoo, les Hopi sont les seuls pour lesquels nous disposons d'un coefficient de consanguinité (cf. page 177). Il est le plus élevé sur la Seconde Mesa, moindre sur la Troisième, encore plus bas sur la Première. Il y a là une confirmation de la prétention des gens de la Seconde Mesa : ils se vantent, en effet, d'être les plus hopis de tous et de comprendre le plus grand nombre d'albinos.

Les Zuñi

Avant les événements de 1680, les Zuñi vivaient dans sept villages, dont l'ensemble formait ce que les Espagnols ont appelé la « province » de Cibola (ou Cevola), nom tiré de l'ethnique national des Zuñi, *Shiwona*, « les Poissons » ; elle correspondait à la vallée du fleuve Zuñi, affluent du Petit Colorado, au sud-est du pays Hopi. Au début du XVIII^e siècle, les Zuñi se rassemblèrent dans un seul village, Zuñi, dans la haute vallée du même fleuve, à l'extrême ouest de l'État du Nouveau-Mexique. Ce village est fait d'un seul grand bloc de maisons. Quelques hameaux, plus ou moins permanents, sont à l'entour (voir carte p. 19).

Il est vraisemblable que le plus ancien témoignage authentique sur les Zuñi a, par coïncidence, porté déjà sur un albinos. En 1529, l'un de ces Espagnols qui poursuivaient l'œuvre de Cortes au Mexique apprit, par un serviteur indien, l'existence de villes inconnues, dans les contrées lointaines du nord. Les expéditions envoyées quelques années plus tard, trop à l'est, ne purent les trouver, mais les survivants rapportèrent au Mexique le nom du pays de Cibola. Le vice-roi, Antonio de Mendoza, racheta l'esclave maure Esteban, l'un de ces survivants, et l'envoya vers Cibola, avec le Franciscain Marcos de Niza (c'est-à-dire de Nice), en 1539. Marcos n'entra pas dans un des sept villages zuñi : il y envoya Esteban, et celui-ci ayant été tué, Marcos rebroussa chemin. Mais les voyageurs avaient rencontré un Zuñi – le premier mentionné dans l'histoire – qui fuyait, vers le sud, le « gouverneur » de son village. « Cet homme de Cevola est blanc », écrivit Marcos à Antonio de Mendoza.

Blanc ? Sur le rapport de ce même Indien, Marcos de Niza écrira plus tard qu'à Cibola, « les gens sont presque blancs », et sur son rapport, son successeur Francisco Vasquez de Coronado écrira également que « ce sont des hommes bien établis et plus blancs que les autres »²⁵. On serait tenté de tirer de ces indications que la blancheur caractérise l'ensemble des Zuñi, et non pas tel individu albinos, ce, d'autant que les auteurs du XVI^e siècle espagnol qualifient souvent des tribus entières de « blanches », pour les opposer à d'autres, plus foncées²⁶.

Cependant, ces qualifications ne sauraient être mises sur le même plan. Colomb, Gomara, Garcia, Acosta, parlent de *groupes* d'Amérindiens, voire des Amérindiens en général ; tandis que Marcos de Niza n'a vu qu'un Zuñi, et c'est à partir de ce seul Zuñi que Marcos puis Coronado ont attribué une peau blanche aux Indiens de ce peuple. Il n'est dès lors pas impossible que le premier Zuñi observé par un Européen ait été un albinos.

Il faut ensuite attendre apparemment trois siècles pour trouver mention précise des albinos en pays Zuñi. Nous ne sachons pas, en effet, que des documents espagnols ou mexicains ultérieurs mentionnent l'albinisme parmi les populations du

La singularité de l'Amérique du Nord

futur Sud-Ouest. Les témoignages reprennent (ou commencent ?...) avec l'exploration de ces territoires peu après leur acquisition par les Américains. Après la guerre avec le Mexique en 1846, le général Stephen Watts Kearny occupe le Nouveau-Mexique, et l'un de ses officiers, William Hemsley Emory (1811-1887) est chargé, en tant que chef astronome, de fixer les limites entre Mexique et États-Unis. Il est, à notre connaissance, le premier auteur à mentionner explicitement les albinos Zuñi :

« Près des sources de la Salinas se trouve une tribu d'Indiens appelés les Soones... Plusieurs d'entre eux sont albinos, ce qui peut provenir de leur habitat cavernicole, et peut être aussi à l'origine de la tradition sur une race d'Indiens blancs dans cette région. »²⁷

Soones ne peut guère être qu'une transcription de l'espagnol *Zuñi* (Gallatin pense que c'est un nom fourni par les Maricopa), d'autant que ce que l'auteur dit par ailleurs des *Soones*, qu'ils ressemblent aux Pijmos (les Pima) par leurs habits, leurs activités, leurs mœurs, qu'ils habitent dans des demeures excavées dans le rocher (il ne les a pas vues, il rapporte ce qu'on en dit), qu'ils sont agriculteurs comme les Pijmos et les Moqui, enfin qu'ils sont entourés par les Apaches et les Navaho – tout cela désigne assez bien les Zuñi. La toponymie le confirme, même si elle a partiellement changé : à l'est des Soones, disait Emory, se trouve une Sierra Madre, puis un rio San José, tributaire du rio Puerco, lui-même tributaire occidental du rio del Norte ; le long du cours du San José se trouvent plusieurs villes indiennes. Ce San José a gardé son nom, et sur ses bords sont effectivement localisés plusieurs des pueblos dits du rio Grande, dont il sera question ci-dessous ; le rio Puerco a également conservé son nom. Le rio del Norte d'Emory est donc le rio Grande. La Sierra Madre d'alors est ce que l'on appelle aujourd'hui les Zuni Mountains, et la rivière Salinas, coulant, selon le même auteur, du nord-est vers le sud-ouest, ne peut être que la Salt River, qui arrose Phoenix, la capitale de l'Arizona, et rejoint peu après le rio Gila.

L'idée que l'albinisme peut être dû à un habitat cavernicole est à l'origine une élucubration du XVIII^e siècle, issue d'une mésinterprétation d'un passage de Pline, et vulgarisée par Linné²⁸. Cela dit, il est curieux que, non loin des Pueblos, existe un peuple, les Tarahumara, qui jadis était partiellement troglodyte et dans lequel on a signalé des albinos, effectivement habitants de cavernes (ci-dessous).

C'est à un autre explorateur américain de la même époque que l'on doit le témoignage suivant. Le lieutenant James Hervey Simpson reçoit en 1849 la mission d'explorer le Sud-Ouest, en vue de la construction d'une route, de Fort Smith, en Arkansas, à Santa Fé, au Nouveau Mexique. Il remarqua la présence d'albinos à Zuñi, et la signala dans son *Journal* publié en 1852. Simpson séjourna aussi plusieurs jours à Jemez, et l'on s'est étonné qu'il n'y ait pas relevé, ici également, l'existence d'albinos²⁹.

Témoignages et description

Il faut ensuite attendre plusieurs années pour retrouver une allusion aux albinos Zuñi, dans un journal, le *Baltimore Sun*, du 22 janvier 1876. Dans un article intitulé « Arizona Albinos », on apprend que les albinos sont traités comme des esclaves par les autres Zuñi, et qu'ils n'ont pas le droit de se marier entre eux³⁰. La source est certainement un « correspondant » local, c'est-à-dire l'un des colons américains ayant occupé la région à la suite de l'établissement du pouvoir fédéral et des premières explorations. L'imprécision et, on le verra, l'exagération des assertions de l'article témoigne en effet de ce que le temps des observations précises des explorateurs est passé, et que celui des observations scientifiques des ethnologues n'a pas encore commencé. Il ne va pas tarder.

C'est en effet en 1879 que John Wesley Powell, directeur du Bureau of Ethnology de la Smithsonian Institution, à Washington, envoie la première mission à Zuñi. Mission célébrissime, qui comprenait les deux personnes qui allaient fonder l'étude scientifique de ce peuple, Matilda Coxe Stevenson et Frank Hamilton Cushing. C'est à la première que l'on doit les premiers renseignements précis sur les albinos à Zuñi :

« En 1879, on trouva sept albinos parmi les Zuñi. Mr. Stevenson en rassembla six, avec difficulté, et réussit à les photographier [James Stevenson, l'époux de Matilda, était le chef de l'expédition]. On ne put persuader la mère d'un enfant albinos de laisser photographier son bébé. En effet, ces gens sont si sensibles à leur situation qu'ils évitent la présence des étrangers, et, si les hommes assument parfois leur condition, les femmes, et davantage encore les enfants, se cachent des regards de tout « Americano ». L'auteur a vu plusieurs des enfants grandir, jusqu'à atteindre l'âge de jeune fille, puis celui de femme. Un albinos naquit en 1896. Ces personnes ont les cheveux clairs, nettement jaunâtres, et le teint très délicat. Tous ont les yeux faibles, et leur vision est si affectée par l'absence de pigment dans la choroïde qu'ils sont obligés de protéger leurs yeux, qui souffrent toujours d'inflammation à la lumière diurne normale. A l'extérieur, les hommes portent des chapeaux pour se protéger, et les femmes couvrent leur visage avec une couverture, et ne risquent un regard au dehors qu'à travers les ouvertures les plus petites possibles. L'affirmation selon laquelle les albinos sont poussés à vivre à l'écart du reste de la tribu est erronée, et aucun d'entre eux n'est exclu des privilèges sociaux ou religieux. Il n'y a pas d'exemple de parent albinos ayant eu un enfant albinos, et il n'y en a pas deux qui appartiennent à la même famille. Les adultes sont mariés chacun à un Indien aux cheveux foncés, et leurs enfants sont sains. »³¹

La population de Zuñi étant alors estimée à environ 1 800 personnes, la fréquence, avec sept albinos, s'établit à 1/250.

Frank Cushing, qui demeura à Zuñi jusqu'à 1884, ne fournit, lui, aucun renseignement sur les albinos. Il ne fait que signaler leur existence : ainsi, le neveu du gouverneur était surnommé « Homme couleur de lait », ou encore « Oiseau de nuit », ce dernier qualificatif venant de ce que ses yeux clignotaient comme ceux d'un hibou mis en pleine lumière³².

La singularité de l'Amérique du Nord

En 1889, l'anthropologue Hermann Ten Kate visita le Sud-Ouest ; ses observations l'amènèrent à la conclusion que l'état physique des Zuñi était inférieur à celui des autres Indiens de la même région : « Scrofules et rachitisme sont fréquents, et, comme il est bien connu, on a des formes d'albinisme et d'hermaphrodisme. La mortalité infantile est relativement élevée. »³³

Le lieutenant John G. Bourke séjourna à Zuñi dans les années 1880, et, dans son étude sur les « hommes médecins » apaches, publiée en 1892, il note que :

« Il y a plusieurs cas d'albinisme bien marqué chez les Pueblos du Nouveau Mexique et d'Arizona, surtout chez les Zufii et les Jusayans, mais je n'ai en aucun cas entendu dire que les individus ainsi particularisés étaient crédités d'un pouvoir exceptionnel. »³⁴

Texte curieux, parce que *Zufii* et *Jusayans* ne sont pas des termes habituels pour désigner des tribus du Sud-Ouest. F. W. Hodge, dans cette presque exhaustive encyclopédie d'ethnonymes qu'est le *Handbook of American Indians North of Mexico* ignore ces deux noms – bien qu'il cite le livre de Bourke³⁵. En fait, *Jusayans* ne peut qu'être une erreur pour *Tusayans*, nom donné aux Hopi, dès l'époque de Coronado, par les Espagnols³⁶. *Mutatis mutandis*, puisque faute (d'imprimerie ?) il y a, les *Zufii* sont à coup sûr les Zuñi.

On a dit comment, en 1900, Ales Hrdlička visita les Zuñi, et y étudia six albinos. Pour deux d'entre eux, âgés respectivement de 35 et de 45 ans, il fit une fiche détaillée, comme celle citée p. 24 sur les Hopi ; l'un était marié et avait un enfant normal, l'autre était célibataire³⁷. Par rapport au nombre des Zuñi, cela faisait 1 albinos pour 263 personnes. Il observa aussi que les albinos Zuñi, pas plus que ceux Hopi, ne différaient des autres membres de leur ethnie quant aux mesures corporelles qu'on peut effectuer. C'est par la pigmentation qu'ils s'en distinguent ; leur peau est rosée ou blanche avec une légère rougeur. La couleur des cheveux va du jaunâtre pâle au brun moyen à travers diverses teintes du jaunâtre (blond) et du brunâtre, « toujours avec un certain lustre doré ». Il n'y a aucune trace de roux dans les cheveux. Sourcils et cils sont plus pâles encore que ceux-ci, et parfois même incolores. La couleur des yeux va du gris clair et du bleu clair à un gris-bleu modéré, la sclérotique est blanche, « très semblable à celle qu'on trouve dans les yeux de couleurs similaires des gens blancs et blonds ». L'iris n'est jamais tout à fait incolore. Certains albinos souffrent d'un léger nystagmus* et de photophobie. On note quelques déformations du visage qui doivent avoir été causées par l'irritation due au vent et au soleil³⁸.

Une autre ethnologue célèbre des Indiens Pueblos, Elsie Clewes Parsons, rapporte, dans un article de 1915, les croyances des Zuñi sur les origines des albinos et certains préjugés à leur sujet. Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie.

* Tous les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le Lexique, p. 303.

Témoignages et description

Il n'y a pas eu, à notre connaissance, de travaux portant sur les albinos Zuñi entre ce dernier et ceux de Charles M. Woolf, puis de Carl J. Witkop Jr., dans les années 1960 et suivantes.

Ces recherches récentes montrent d'abord la permanence de la fréquence de l'albinisme chez les Zuñi : 1 sur 247 en 1962³⁹, 1 sur 240 en 1970 (à savoir 23 albinos âgés de 2 à 60 ans pour une population de 5 500 personnes)⁴⁰, chiffres comparables à ceux de 1879 (1/250) et de 1900 (1/263).

Ni Woolf, ni Witkop n'ont connu d'homme albinos ayant des enfants ; le premier observe qu'en s'étant promené deux heures dans le village de Zuñi, il a rencontré huit albinos différents⁴¹.

Carl Witkop et ses collaborateurs ont noté que la pigmentation varie avec l'âge : à la naissance et dans les premiers mois, les cheveux sont blancs, les yeux gris-bleu translucide. A partir de six mois, les cheveux commencent à se colorer légèrement, et à deux ans et demi ils sont devenus jaunâtres. Ils continuent à foncer avec l'âge, devenant jaune paille à l'âge adulte. La peau est blanc rosâtre chez les jeunes enfants, puis couleur crème chez l'adulte. Le nystagmus et la photophobie déclinent avec l'âge⁴².

Les Pueblos du Rio Grande

LES TOWA DE JEMEZ ET DE PECOS

Le Towa, langue du groupe Tano (de la famille Uto-Aztec, cf. ci-dessus), n'a été parlé, historiquement, que dans deux *pueblos*, Pecos et Jemez, situés sur deux affluents homonymes du Rio Grande, respectivement au sud-ouest et au sud-est de l'actuelle Santa Fé (Nouveau-Mexique). Les habitants de Pecos, décimés par les guerres et les maladies, se réfugièrent en 1838 à Jemez, qui est désormais le seul village de langue Towa.

L'auteur de la principale étude sur l'albinisme parmi les Indiens du Rio Grande, J. A. Jones, comptait, en 1959, 7 albinos sur 1 290 habitants à Jemez. Cela établit une fréquence d'1 sur 184. Mais trois ans plus tard, C. M. Woolf trouve 10 albinos pour 1 400 habitants : la fréquence est d'alors d'1 pour 140⁴³.

Le lieutenant américain J. H. Simpson séjourna plusieurs jours à Jemez en 1848, et il ne signale alors aucun albinos dans le pueblo, alors qu'il mentionne leur existence à Zuñi : c'est un indice que la maladie est d'introduction récente à Jemez.

De fait, J. A. Jones a pu montrer, grâce aux arbres généalogiques qu'Elsie Parsons avait établis au sujet des descendants des gens de Pecos en 1922 que le gène

La singularité de l'Amérique du Nord

de l'albinisme fut apporté par eux en 1838⁴⁴. Cela vaut la peine de se pencher sur l'histoire de Pecos.

C'était l'un des pueblos les plus florissants lors des premiers contacts avec les Espagnols, en 1540 (qui l'appelaient alors Cicuye). Lorsque la domination espagnole sur la région fut bien établie, on concentra les Towa – qui avaient, semble-t-il, jusque-là, une dizaine de villages – dans les deux pueblos de Jemez et de Pecos. Dès 1540, Pecos, sur le cours supérieur du Rio Pecos, comprenait entre 2 000 et 2 500 habitants, vivant dans deux grandes demeures de quatre étages, en terrasse, respectivement de 585 et 517 pièces⁴⁵. Au XVIII^e siècle, leur prospérité attira les raids des Apaches et des Comanches. C'est cependant, pense-t-on, la maladie qui eut raison de leur stabilité. Maladie d'origine indigène, semble-t-il, contrairement à ce qui a été le cas pour la grande majorité des tribus amérindiennes : l'étude du drainage du village a révélé que les deux sources locales recevaient les eaux du cimetière. E. L. Hewett, y passant dans l'été 1899, fut averti de ne pas utiliser l'eau de la « source empoisonnée ». Il resta 17 habitants qui émigrèrent à Jemez : 7 hommes, 7 femmes, 3 enfants. Hewett, puis Frederick W. Hodge rencontrèrent le dernier survivant de l'émigration de 1838, « la dernière feuille de l'arbre », qui avait entre 12 et 15 ans au moment des faits⁴⁶. On doit à ce témoin unique une donnée de grande importance : l'émigration eut lieu dans l'année qui suivit le meurtre du gouverneur Perez, en août 1837, lequel était un (Indien) albinos⁴⁷.

Jones établit donc l'arbre généalogique des 7 albinos vivant en 1959, en s'appuyant sur le travail fait en 1921-1922 par Elsie Parsons. Ces arbres montrent qu'il n'y a pas de discrimination à l'égard des albinos : ils se sont mariés et ont souvent eu des enfants.

Il est impossible d'obtenir de telles précisions au sujet du pueblo abandonné de Pecos, mais il est possible d'estimer, grâce aux généalogies, le nombre d'albinos par rapport à celui des réfugiés de 1838 : la proportion est de 33 % !⁴⁸.

LES TIWA D'ISLETA

Les Tiwa, autre groupe de la famille Tano, ont deux villages, Sandia et Isleta, sur le Rio Grande même, au sud du pays Towa. Isleta est sur la rive occidentale du fleuve, un peu au sud de la ville actuelle d'Albuquerque. Au cours de ses enquêtes anthropologiques dans la région au début du siècle, Ales Hrdlicka y apprit l'existence d'un albinos complet. Plus tard, en 1929, Elsie C. Parsons remarqua la présence d'une femme et de ses deux fils, âgés de 21 et 16 ans, tous trois albinos. La femme et son mari étaient de « purs Islétiens ». Les parents de cette femme, son frère et sa sœur n'étaient pas albinos. Parsons ne put apprendre autre chose de son informateur⁴⁹.

Témoignages et description

LES TEWA DE SAN JUAN

Les Tewa, autre branche des Tano, possèdent cinq villages au nord de Santa Fé, dans la proximité des Towa. On se rappelle qu'un autre village Tewa, Hano, se trouve en pays Hopi.

L'albinisme n'a été signalé qu'en un seul des pueblos Tewa, San Juan : C. M. Woolf y signale en 1965 deux sœurs, de 22 et 16 ans, ce qui, par rapport aux 1 000 habitants du village, donne une fréquence d'1/500⁵⁰.

LES KERES DE LAGUNA

Le pueblo de Laguna appartient aux Keres occidentaux, dont, on l'a vu ci-dessus, la langue est isolée en Amérique du Nord. Il se situe sur le Rio San Jose, affluent du Rio Grande, à l'ouest d'Albuquerque, c'est-à-dire à peu près entre Isleta et Zuñi. C'est Woolf encore qui, au cours de son enquête de 1962, découvre à Laguna deux femmes albinos, de familles différentes, âgées alors de 31 et 37 ans⁵¹.

Les Navaho

Les Navaho sont originellement une fraction du groupe Apache ; plus précisément, leur langue est apparentée à celle des Apaches occidentaux. Mais ils s'en sont précocement distingués, pour suivre une évolution originale, telle que l'on a coutume de dire aujourd'hui que les Athabascaïns méridionaux se composent des Apaches et des Navaho.

La famille Athabascaïne comprend essentiellement des tribus de l'Alaska et de l'ouest du Canada. A une époque indéterminée, le groupe Apache s'en est séparé, et a migré vers le sud ; les linguistes américains, par glottochronologie (estimation d'une distance temporelle en fonction d'un écart linguistique), suggèrent que cela a dû se faire vers le début de notre ère. Beaucoup plus tard, vers les XIII^e ou XIV^e siècle peut-être, ils seraient arrivés dans le sud-ouest, au contact des Pueblos. Longtemps, les Navaho, comme les autres Apaches, se livrèrent au pillage de ces agriculteurs, emportant nourriture, vêtements, paniers, et parfois enfants, hommes, femmes surtout. Puis, les Navaho se mirent à l'école des Pueblos – et c'est là la rupture avec les autres groupes Apaches – plus tard à celle des Espagnols, et ils constituèrent ainsi l'une des cultures les plus originales de l'Amérique du Nord.

Aux Pueblos ils ont par exemple emprunté le tissage (fait ici par les femmes, et à partir de la laine, non du coton), la peinture sur sable (qu'ils ont grandement développée), l'organisation sociale en clans matrilineaires exogamiques, aux Espa-

gnols, l'élevage, et l'orfèvrerie. Ils sont peu agriculteurs. De leur culture athabascaine primitive, ils conservent la langue, une partie de la religion (par exemple l'importance, négative, des sorciers), et, adaptée au sud-ouest, leur habitation, le *hogan*, hutte recouverte de terre, demeure, et aussi chambre cérémonielle et image microcosmique de l'univers.

Les Navaho nomadisaient à l'origine dans un immense territoire, à l'entour des Pueblos occidentaux. Vaincus par les Américains en 1862-1863, ils ont été envoyés en réserve en 1867, dans les mauvaises terres, élevées et arides, du nord-est de l'État d'Arizona. Ils y ont néanmoins développé leur culture, aidés les dernières décennies par les redevances des compagnies qui ont exploité chez eux charbon, pétrole, gaz naturel et uranium. Leur réserve, immense, et englobant la réserve Hopi, contient (chiffre de 1982) 175 000 habitants : c'est, de loin, le peuple amérindien le plus important du sous-continent ⁵².

Au point de vue anthropologique, malgré un métissage avec les populations locales, les Navaho et les Apaches ont généralement gardé le type physique des Amérindiens du nord-ouest de l'Amérique du Nord, caractérisé par une forte brachycéphalie, des traits mongoloïdes accentués et une taille relativement élevée en particulier par rapport aux Pueblos ; d'après un échantillon Navaho mesuré par Hrdlicka, les hommes avaient une stature moyenne de 171,3 cm et les femmes de 157,3 ⁵³. Des albinos ont été signalés chez les Navaho, à deux reprises, à trois quarts de siècle de distance.

Étudiant les « *medicine men* » apaches, John G. Bourke, dans un *report* déjà cité (p. 29), notait que dans le sud-ouest, les albinos, contrairement à ce qu'on trouve dans d'autres régions du monde, n'étaient pas crédités d'un pouvoir religieux. C'était le cas, disait-il, des Pueblos « *Zufii* » et « *Jusayans* », et il enchaînait : « il n'y avait pas non plus d'« *homme médecine* » parmi les membres de la seule famille albinos qui existait chez les Navaho en 1881. » ⁵⁴

Le second témoignage, beaucoup plus circonstancié, est dû à une enquête exhaustive de Charles Woolf en 1965. 24 albinos sont alors signalés parmi les Navaho, ceux-ci étant alors environ 90 000, la fréquence de cette maladie s'établissait donc à 1/3 750 ⁵⁵. Ces Navaho albinos se trouvaient surtout dans la proximité de la réserve Hopi : les inter-mariages, principalement par enlèvements de femmes Hopi ! sont évidemment la cause de cette présence de l'albinisme dans le peuple en question ⁵⁶. Il n'existe de fait aucun témoignage d'albinisme chez les Apaches, ni dans l'ensemble des tribus athabascales septentrionales. Les Athabascaïens ont donc trouvé l'albinisme dans le sud-ouest, ils ne l'ont pas apporté dans leur patrimoine génétique.

Tarahumara et Mayo

Entre le pays pueblo et les Aztèques, chez qui on signalera de curieux cas d'albinisme, s'étendent des tribus de langues Uto-Aztec, comme les Hopi, et parmi lesquelles on a relevé des faits intéressants.

La situation est douteuse, d'abord, en ce qui concerne les Pima, ce peuple important vivant dans la région du fleuve Gila, en Arizona méridionale, au sud-ouest du pays Hopi. L'ethnologue F. Russel, enquêtant chez eux, et averti des constatations d'albinisme faites chez les Pueblos, demanda s'il y en avait parmi eux. On lui répliqua que non. Mais les Pima, comme d'autres peuples amérindiens, pratiquaient l'infanticide, à l'égard des nouveau-nés « anormaux » : ils tuaient les enfants issus d'un père américain ou mexicain, ou ceux malformés. Il est donc plausible que l'albinisme ait existé chez eux, mais qu'on se soit débarassé des bébés⁵⁷.

Les Tarahumara sont le plus grand peuple amérindien du nord-ouest du Mexique. Ils sont aujourd'hui quelque 70 000, dispersés dans un vaste territoire de l'ouest de l'État de Chihuahua. Au cours d'une expédition dans leur pays, en 1890-1891, deux explorateurs, C. W. Hartman et C. Lumholtz, entendirent parler d'un groupe d'albinos qui avaient vécu récemment dans une caverne dans la haute vallée du Rio Fuerte⁵⁸. Les rapports des deux auteurs diffèrent sur quelques points.

Selon Hartman, il y avait une trentaine d'albinos, qui furent décimés par la variole. Seule une vieille femme, qu'il rencontra, avait survécu. Elle était mariée avec un Indien non-albinos. Elle avait, dit-il, des traits purement indiens, mais elle ressemblait à une paysanne irlandaise ou scandinave par ses cheveux blonds, ses cils blancs ; le visage, les bras, les jambes étaient blancs, avec des taches causées par le soleil. Ses yeux étaient mi-clos, mais on leur assura qu'ils étaient bleutés. Il put emporter une mèche de ses cheveux⁵⁹.

Au rapport de Lumholtz, ils étaient dix, d'une même famille, et deux avaient survécu à l'épidémie de variole. Leur peau était si délicate que le contact même des vêtements l'irritait. Hartman a pu rencontrer l'un de ces survivants, la vieille femme vivant avec un Indien, mais ils n'étaient sûrement pas mariés⁶⁰.

Selon Hrdlička, on a vu chez les Mayo des individus avec « des cheveux, la peau et les cheveux clairs »⁶¹. Ces Mayo – qui n'ont rien à voir avec les *Maya* – habitent les territoires quasi désertiques de part et d'autre de la partie inférieure du fleuve appelé, de leur nom, Mayo : il se jette dans le Golfe de Californie immédiatement au nord du Rio Fuerte. Les Mayo se trouvent ainsi exactement à l'ouest des Tarahumara, et au sud des Pima. La langue qu'ils parlent, le Cahita, appartient à la même famille.

La singularité de l'Amérique du Nord

Tous ces peuples vivent de l'agriculture, en îlots dispersés, en climat aride. Ils sont farouchement indépendants : les Mayo avaient proclamé la fondation de leur République, en 1819, en même temps que le Mexique ; et dans les années 30, la résistance des Tarahumara à la « civilisation » avait séduit Antonin Artaud ; elle continue, d'ailleurs ⁶².

Nos demandes à quelques voyageurs récents au sujet de l'albinisme dans le nord-ouest du Mexique sont restées sans suite. Le témoignage de Hartman et de Lumholtz sur les albinos Tarahumara demeure donc isolé, et celui, indirect, de Hrdlicka sur les Mayo n'a pas été confirmé. Anciens, ils ne se prêtent pas à une analyse scientifique comme celles qui ont pu être menées chez les Pueblos (ci-dessus) ou chez les Tule (ci-dessous). Ils n'en fournissent pas moins de précieux jalons entre, précisément, ces deux populations dans lesquelles l'albinisme est si répandu.

Les Nahuatl

Le Nahuatl était la langue des Aztèques. A la suite des conquêtes aztèques, durant les deux derniers siècles de ce qui est pour nous le Moyen Age, elle s'est étendue à une grande partie du Mexique central ; cette expansion a continué après la conquête espagnole (1520-1521), car le nahuatl a été utilisé comme langue de catéchisation par les missionnaires. On ne s'étonnera donc pas si, parmi les témoignages, assez nombreux, recueillis en pays de langue nahuatl, fort peu, finalement, paraissent se rapporter aux populations originellement porteuses de cette langue, et concernent plus souvent des groupes installés au Mexique antérieurement à elles.

Le premier témoignage est dû à Cortès lui-même, le conquérant de l'empire aztèque. Le contexte en est très particulier, et il faut citer le passage en son entier. Hernán Cortès entra à Mexico-Tenochtitlan le 8 novembre 1519. Il y découvrit les merveilles de la capitale aztèque, telles qu'il ne put en décrire que « la centième partie » dans ses lettres à son Roi Très Catholique. Parmi elles, l'un des palais de Motecuhzoma,

« avec de beaux jardins que dominaient des pavillons ornés de marbres et de jaspes admirablement travaillés. Il y avait dans ce palais des appartements assez vastes pour y recevoir deux grands princes avec leurs suites et serviteurs. Il y avait là dix grands réservoirs peuplés de toutes les espèces d'oiseaux d'eau du pays qui sont fort nombreuses et toutes domestiquées. Pour les oiseaux de mer, l'eau des réservoirs était salée ; pour les oiseaux de rivière, ils étaient remplis d'eau douce. On vidait les bassins de temps à autre pour les nettoyer et on les remplissait au moyen de canoés. On donnait à chaque volatile la nourriture dont il avait l'habitude lorsqu'il vivait en liberté ; de sorte que celui-ci avait du poisson, celui-là des vers, cet autre du maïs ou autre grain plus menu auquel il était

Témoignages et description

accoutumé. Je puis certifier à Votre Altesse qu'il fallait par jour aux palmipèdes seuls dix arrobes (250 livres) de poissons qu'on prenait dans le lac salé. Il y avait pour prendre soin de ces oiseaux trois cents individus qui n'avaient pas d'autre occupation. Il y avait d'autres gens qui ne s'occupaient que de soigner les oiseaux malades. Sur ces étangs et ces bassins, il y avait des promenades et des pavillons fort élégamment décorés où l'empereur venait se délecter à voir ses collections d'oiseaux. Il y avait dans cet endroit une salle réservée à certains hommes, femmes et enfants tout blancs de figure, de corps, de cheveux, de cils et de sourcils. »⁶³

Ce texte de Cortès, souvent cité ⁶⁴, est éloquent : les rabatteurs de l'empire aztèque avaient rassemblé dans le zoo de Motecuhzoma des représentants aberrants de l'espèce humaine. On sait d'ailleurs que c'était une coutume, chez les souverains et seigneurs mexicains, que de réunir auprès d'eux « des nains, des bossus, et d'autres gens contrefaits » ⁶⁵.

Ces albinos – ce dont il s'agit, assurément – ne sont donc pas, vraisemblablement, d'origine proprement aztèque, puisqu'on les a fait venir d'ailleurs et rassemblés là. D'où, alors ? – Trois origines sont possibles :

- dans l'Empire même se trouvait la population dans laquelle on a découvert récemment (v. après), à la limite des États de Puebla et d'Oaxaca, de nombreux albinos ;

- loin au nord-ouest de l'Empire aztèque se trouvaient les Pueblos et les Tarahumara ; les Aztèques ont été en relation, au moins indirecte, avec ces populations ;

- loin au sud vivaient les Tule ; il existe des indices de la venue d'Aztèques, par mer, jusqu'aux limites nord du pays de ceux-ci.

Les trois origines sont donc plausibles, avec une nette supériorité des seconde et troisième possibilités. Robertson dès le XVIII^e siècle (ci-après), von Eickstedt ⁶⁶, Woolf et Dukepoo ⁶⁷ penchent pour la troisième. Clyde Keeler ⁶⁸ semble même supposer que des albinos amenés soit du sud-ouest des futurs États-Unis, soit de Panama, à Mexico, ont pu être les intermédiaires, les porteurs de gènes, entre l'une et l'autre de ces contrées ! On ne saurait qu'en douter : après la destruction et l'incendie de la ville par Cortès en août 1521, on voit mal les albinos engagés s'enfuir et se réfugier – seuls, en ce cas, à le faire, parmi les Aztèques – chez de lointains peuples au nord ou au sud de l'Empire.

Cela dit, la tradition mexicaine, unanime, rapporte que les Aztèques ont été précédés, dans le Mexique central, par un autre peuple, de langue très proche, les Toltèques. Et, non moins unanimement, elle attribue à ce peuple un grand souverain, portant le nom du dieu Quetzalcoatl, et dont les traits, selon les chroniqueurs des XVI^e et XVII^e siècles, étaient bien particuliers : il était « blanc, grand de corps, large de front, (avec) les yeux grands, les cheveux longs et noirs, la barbe longue et ronde », selon Jerónimo de Mendieta ⁶⁹ ; avec « une barbe longue,

La singularité de l'Amérique du Nord

entre gris et roux », selon Diego Durán ⁷⁰ ; « grand, blanc, barbu comme un Espagnol », selon Ixtlilxochitl, qui était lui-même un Indien ⁷¹ (ci-après) ; de bonne mine, dit Bartholomé de Las Casas, rond de visage, blanc et barbu, les cheveux longs et noirs, la robe noire parsemée de petites croix de couleur rouge ⁷² ; enfin, selon Juan de Torquemada, ni blanc, ni barbu, mais blond ⁷³.

Quetzalcoatl était-il un albinos ? Ses cheveux noirs (d'après Mendieta et Las Casas), ou sa pigmentation de la peau normale, à en croire Ixtlilxochitl et Torquemada, nous interdisent de le penser. En fait, la dépigmentation partielle (de la peau, selon les premiers, des cheveux, selon le dernier, de la barbe, selon Durán) définit, au même titre que la barbe, un type de personnage mythique, tout à fait fréquent en Amérique – et qu'il n'entre pas dans le sujet de cet ouvrage d'étudier.

En revanche, c'est à l'entour de ce héros semi-historique qu'apparaît un être qui, lui, mérite d'être versé à notre dossier. Trois textes, semble-t-il, en font état.

Le premier est dû à Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Il raconte la ruine de Tula et la fin dramatique du règne de son souverain, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. Cela commence par une série de présages menaçants, et de catastrophes atmosphériques qui détruisent les monuments et les récoltes. Le premier présage fut un lapin muni de bois de cerf ; le dernier, vingt ans après, est ainsi décrit :

« Durant les premiers jours de l'année *Chicunahui Tochtli* (Sept Lapins), on trouva sur une montagne un jeune enfant, très blanc, blond et beau, sans doute le Démon. On le porta à la ville. Le voyant, le roi ordonna de le reporter où on l'avait trouvé, parce qu'il ne voyait pas en lui un bon signe. Aussitôt, la tête de l'enfant commença à pourrir, et son odeur fit mourir beaucoup de monde. Les Toltèques essayèrent de le tuer, en vain, car tous ceux qui l'approchaient mouraient sur place. Cette mauvaise odeur causa une grande peste sur toute la terre, telle que sur mille Toltèques, neuf cents mouraient... Depuis ce temps, il y eut une loi selon laquelle, s'il naissait une créature très blanche et très blonde, il fallait la sacrifier dès qu'elle atteignait cinq ans ; et cela dura jusqu'à l'arrivée des Espagnols. » ⁷⁴

Dans sa *Monarquía Indiana*, Torquemada expose les événements un peu autrement. Il parle des Toltèques et de leur destruction, qui se produisit sous leur souverain Tecpancaltzin ou Tolpiltzin, mais celui-ci n'intervient pas dans le récit. Les Toltèques, donc, se livraient à des fêtes où accourait grand monde, mais voici que le Démon, sous la forme, d'abord, de géants, vint les troubler, et y tuer les danseurs. Puis, une autre fois, comme ils continuaient leurs fêtes, en l'attente d'un oracle,

« leur apparut le même Démon, sur une haute montagne, dans la région indiquée, à savoir au couchant, avec la figure et sous la forme d'un petit enfant très blanc, et beau, assis sur un rocher, avec la tête toute pourrissante, d'où sortait une grande puanteur, et ils mouraient en foule, comme frappés par un poison mortel et vénéneux. Ceux qui

Témoignages et description

étaient là, voyant le terrible mal que son existence et sa présence leur avaient causé, décidèrent de le saisir et, en le traînant sur le sol, de le conduire de là jusqu'à une grande lagune, celle dite aujourd'hui de Mexico ; ils le tentèrent, et s'y appliquèrent de toutes leurs forces, mais cela leur demeura impossible ; car était plus grande la force avec laquelle le Démon leur résistait »,

et dès lors morts, ruines et calamités se succèdent, et amènent l'effondrement et la dispersion des Toltèques ⁷⁵.

Le troisième texte est un manuscrit mexicain anonyme, publié en 1903 par Alfredo Chavero dans les *Anales del Museo Nacional de México* avec une traduction espagnole partielle du Père Aquiles Gerste. Le récit est très proche de celui de Torquemada :

« On raconte qu'à quelque distance de ce qui s'appelle aujourd'hui Mexico, les prêtres (toltèques) des faux dieux avaient leur temple. Là apparut le Mal (le démon), sous la forme d'un géant, qui en tua un grand nombre (en les saisissant) entre ses bras.

Un autre jour, ils virent sur une montagne élevée un enfant, au visage blanc, très beau, bien que sa tête soit pourrissante ; et beaucoup moururent à cause de son odeur. Courageusement ils décidèrent de le saisir, et de le conduire à la lagune (*chaltitlan*, dit le texte nahuatl : à Chalco ?) ; mais il disparut au sein de l'eau. »

Puis, pareillement, le Démon réapparaît ailleurs, leur causant des maux mortels, et les forçant finalement à se disperser ⁷⁶.

On reviendra sur ce mythe – l'un des rares d'Amérique concernant les albinos (seul le texte d'Ixtlilxochitl, d'ailleurs, permet d'assurer qu'il s'agit bien de cela) – mais il faut noter ici son considérable intérêt historique, ethnologique et médical. On tire en effet des textes cités :

- que l'albinisme existait parmi les Mexicains (Toltèques puis Aztèques) ; l'enfant est mythique, mais son aspect, bien distingué de celui de Quetzalcoatl, par exemple, est nettement, dans le premier texte, celui d'un bébé albinos ;
- que l'élimination des albinos a été pratiquée. Si l'on s'attache à la lettre des textes cités, en un premier temps, c'est-à-dire chez les Toltèques, l'élimination aurait été simplement coutumière, et se serait faite par exposition des enfants indésirables (on trouve le bébé sur une montagne) ; en un second temps – de Quetzalcoatl à la conquête espagnole – la loi aurait pris le relais de la coutume, et aurait été systématiquement appliquée par les Aztèques. Notion importante : elle autoriserait en effet à penser que c'est à cause de la vigueur avec laquelle les autorités la firent respecter que, d'une part, on ne trouve pas d'albinos dans le Mexique central (à l'exception, précisément marginale, de « Santa Catarina Iztatlan », v. ci-dessous), et que, d'autre part, Motecuhzoma, comme sans doute d'autres princes mexicains, étaient amenés à se constituer une « réserve » d'albinos, à titre de singularité.

La singularité de l'Amérique du Nord

De fait, d'autres textes confirment l'élimination des albinos dans l'ancienne société mexicaine. Les Aztèques en sacrifiaient, ainsi, en cas d'éclipse. C'est bien ce que suggère un texte de Sahagún, que confirmera un passage de Camargo sur les Tlaxcaltèques. Fray Bernardino parle ici du culte du soleil chez les Aztèques :

« Le matin, le soleil apparaît tantôt de couleur sang, tantôt d'un aspect blanchâtre, et quelquefois d'une teinte malade, à cause des ténèbres ou des nuages qui l'obscurcissent. Quand il s'éclipse, il paraît rouge, il semble se troubler, s'altérer et devenir jaunâtre. En le voyant ainsi, les gens s'inquiètent et s'effrayent, les femmes pleurent bien haut, les hommes poussent des cris en se frappant la bouche avec les mains, et de tous côtés on entend pousser comme des hurlements. Alors, on se procurait des hommes dont la peau et les cheveux fussent blancs et on les sacrifiait au Soleil, avec d'autres captifs. »⁷⁷

La ville de Tlaxcalla, située à l'est de Mexico, était au XVI^e siècle la principale cité du Plateau central après Mexico, et la seule, avec Huetzozinco, qui échappait à l'emprise aztèque – ce pourquoi, menacée, elle s'allia à Cortès, et cela aida grandement le conquérant dans son entreprise. La population primitive de la cité était otomi⁷⁸. C'est aux alentours de 1300 qu'elle prit son nom de Tlaxcalla, après l'établissement dans la localité qui s'appelait jusqu'alors Tepeticpac d'une population, dite les « Teo-Chichimèques », originaire du nord du Plateau, et de langue mêlée otomi et nahuatl.

Une *Histoire de la République de Tlaxcalla* a été écrite par un écrivain issu de cette ville, Diego ou Domingo Muñoz de Camargo. Selon Veytia, c'était un métis, et il écrivit son *Histoire* vers 1585⁷⁹. Deux passages sont de première importance pour notre sujet, dont l'un doit être cité à côté de celui de Sahagún sur les sacrifices au Soleil. Des manuscrits du texte de Camargo, l'un a été apporté en France à la fin du XVIII^e siècle, et traduit, de manière abrégée et quelque peu littéraire, par Henri Ternaux Compans, dans l'un des vingt volumes de sa belle collection de *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à la découverte de l'Amérique*, en 1843. L'édition mexicaine d'Alfredo Chavero, qui nous a permis de vérifier le texte original, a été faite sur des manuscrits conservés à Mexico.

Camargo explique d'abord que, de l'avis des Tlaxcaltèques, une éclipse provient d'une bagarre entre le Soleil et la Lune. Il convient alors de pousser des cris et des gémissements – ce que faisaient, on l'a vu, les Aztèques, et qui est d'ailleurs un rite universel d'opposition aux éclipses⁸⁰ – mais aussi, Mexique oblige, de pratiquer des immolations d'êtres humains. Alors,

« si c'était une éclipse de soleil, ils sacrifiaient au démon des hommes cuivrés, et si c'était une éclipse de lune, ils sacrifiaient des hommes blancs et des femmes blanches, qu'ils appelaient devineresses (*adivinas*), et celles qu'ils ne voyaient pas blanches, de même que ceux qui étaient très cuivrés, ils les nommaient peinturlurés (*retintos*). »⁸¹

Témoignages et description

Ternaux Compans a osé traduire : « des gens extrêmement blancs, que l'on nomme *albinos* » ! Quelle ne fut pas notre émotion en lisant ces mots, car, sachant que l'on attribue à Balthazar Tellez le premier emploi du mot *albinos*, dans le sens actuel, en 1660, nous allions annoncer au monde que le Mexicain Camargo était son précurseur, avec trois quarts de siècle d'avance. L'examen du texte espagnol montra qu'il n'en était rien, et que le traducteur français avait surinterprété l'original.

En tout cas, il apparaît que les Tlaxcaltèques sacrifiaient, selon les occasions, des gens très foncés – traités de *retintos*, c'est-à-dire, de trop « peints », de gens qui exagèrent et transgressent la mesure, en matière de pigmentation – et des gens « blancs ». Les termes de Camargo sont sans ambiguïté (*hombres blancos y mujeres blancas*), et, en ce sens, Ternaux Compans était fondé à parler d'albinisme.

Les textes sur l'Enfant blond toltèque exposent qu'on tenta (selon Torquemada) ou qu'on réussit (Anonyme mexicain) à le jeter dans la lagune de Mexico (de Chalco, paraît dire l'Anonyme : le « lac de Chalco » était le prolongement sud-est du lac de Mexico ; Chalco fut la première ville riveraine du lac atteinte par Cortès, dans les premiers jours de novembre 1519). Or, le sacrifice d'albinos par précipitation dans la lagune est confirmé par un autre auteur, Hernando Alvarado Tezozomoc. Décrivant, dans sa *Chronique mexicaine* (écrite à la fin du XVI^e siècle), les gigantesques massacres sacrificiels de prisonniers, ordonnés en 1487 par le souverain Ahuizotl en l'honneur de la dédicace de la réfection du grand temple de Mexico, il explique que les prêtres utilisent le sang et le cœur des victimes, et vont jeter le reste en deux endroits, d'une part au milieu de la lagune, derrière un rocher appelé *Tepetzinco*, d'autre part dans une sorte de gouffre, dans la lagune, appelé *Pantitlan*, entouré d'un cercle de gros pieux. Et il ajoute :

« Là ils jetaient, lorsqu'il y avait une famine, ou une absence de pluie, les personnes nées blanches, afin qu'on ne vit pas de purs blancs, et aussi celles qui avaient des marques, c'est-à-dire, la tête fendue, ou deux têtes, qu'ils appelaient, et que les naturels appellent encore aujourd'hui, *Tlacayxtalli, yontecuezcomayo*, parce que les têtes de ces innocents étaient plantées sur des palissades du temple de Huitzilopochtli, à savoir les trois de l'intérieur. »⁸²

Alfredo Chavero, en note à l'édition d'Ixtlilxochitl, au sujet de l'Enfant blond, écrivait : « Tezozomoc a souvent mentionné dans sa *Chronique* les sacrifices d'enfants blancs que faisaient les Mexicains dans le gouffre de la lagune appelé *Pantitlan*. Cette pratique remontait probablement aux Toltèques »⁸³. Nous n'avons trouvé qu'un seul texte, dans Tezozomoc, là-dessus. L'idée que les Aztèques ont été ici les héritiers des Toltèques résulte effectivement de la confronta-

tion des récits d'Ixtlilxochitl, de Torquemada, de l'Anonyme mexicain, et de Tezozomoc.

On reviendra, dans la partie consacrée à la place des albinos dans les sociétés amérindiennes, aux données mexicaines. Mais faut-il, d'abord, assurer l'excellence de la qualité des sources ?

Fernando de Alva Ixtlilxochitl, né vers 1578 et mort en 1650, descendait des rois de Texcoco, l'une des trois villes constituant la Confédération aztèque, par les hommes, et de ceux de Mexico, par les femmes. Il fut l'un des meilleurs élèves dans l'école qu'Antonio de Mendoza, gouverneur du Mexique au milieu du XVI^e siècle, avait fondée pour les enfants indigènes. Il est le plus abondant des historiens de langue nahuatl.

Le Franciscain Juan de Torquemada (1564-1624) passa cinquante ans au Mexique, connut certains des conquérants et Ixtlilxochitl, compila largement les œuvres de ses prédécesseurs, mais eut aussi accès à des documents mexicains aujourd'hui perdus ; il est par exemple la principale source sur l'histoire ancienne du peuple, important, des Totonagues.

Sahagún (1499-1590) a puisé ses immenses connaissances sur le monde aztèque au cœur de l'ancien empire, dans des villes proches de Mexico, comme Xochimilco, Tepepulco, et surtout Tlatelolco, où ses informateurs, de 1532 à 1550, ont été les élèves, issus de ce qui restait de l'aristocratie aztèque, de l'école fondée dans cette localité par les Franciscains (et où Torquemada séjourna également longtemps, un peu après Sahagún ; c'est l'école même où se forma Ixtlilxochitl).

Camargo, on l'a dit, était un métis, fils d'un Espagnol et d'une noble tlaxcaltèque. Tezozomoc, enfin, né entre 1520 et 1530, mort vers 1609, était le propre fils du successeur de Motecuhzoma, Cuitlahuac, l'avant-dernier empereur des Aztèques. On ne saurait souhaiter de meilleures sources⁸⁴.

Un autre fait remarquable est qu'il a existé, en nahuatl, un terme précisément traduisible, en nos langues modernes, par « albinos » : Alonso de Molina, dans son *Vocabulaire nahuatl* (1571) donne, au mot *tlacaxtalli*, la définition : « Indien ou Indienne blanc et blond, qui naît ainsi »⁸⁵, et, en sens inverse, à l'espagnol « blanca persona y ruua de su natural entre los Indios : *tlacaxtalli* »⁸⁶. Le mot est évidemment identique au terme cité par Tezozomoc, ci-dessus : *tlacayxtalli*.

La langue indigène distingue parfaitement cette pâleur naturelle, on dirait de nos jours d'origine génétique, de celle acquise, par exemple, lorsqu'on blanchit de peur, ce qui s'exprime alors par *ciyocapinqui*⁸⁷.

On sacrifiait donc ces *tlacaxtalli*. Mais où se les procurait-on ? Outre les bébés indigènes, sacrifiés à cinq ans, selon Ixtlilxochitl, il faut songer aux prisonniers. L'habitude, au Mexique, était d'en faire un grand nombre, et de les sacrifier ensuite⁸⁸.

Témoignages et description

Les Aztèques se fournissaient donc en albinos sacrificiables chez des peuples voisins. Et il y a quelques raisons de penser que les Tlaxcaltèques, précisément, étaient l'un de ces peuples. Outre qu'il fallait bien qu'il y en ait parmi eux, adultes puisque s'y trouvaient des femmes, considérées comme des « devineresses », et aussi parce qu'ils avaient moins de possibilité que les Aztèques de s'en procurer au loin, il faut faire entrer en compte un document étonnant.

Le principal dieu de ce peuple s'appelait Camaxtli. Comme on l'a signalé au sujet de Quetzalcoatl, les chefs, dans l'ancien Mexique, étaient souvent identifiés à une divinité. La chose se produisit avec Camaxtli.

Les Tlaxcaltèques conservaient en effet dans son temple des restes humains qui lui étaient attribués – ou une partie, car à sa mort ses cendres avaient été distribuées entre les groupes Chichimèques⁸⁹ – et ils étaient offerts à la vénération du public. Mais les Espagnols ne respectèrent évidemment pas plus la religion de leurs alliés que celle de leurs ennemis vaincus. C'est pourquoi,

« un des caciques retombés dans le paganisme, Don Gonzalo Tecpanecatl Tecuhtli, chef de la tribu (= quartier : Tlaxcalla en comptait quatre) de Tepeticpac, avait caché dans sa maison les cendres de Camaxtli, idole très vénérée par les habitants de cette province. Il en éprouvait beaucoup de dommages, puisque l'on entendait des bruits étranges dans sa maison et que le démon faisait périr toutes ses récoltes ; mais étant venu se confesser pendant la Semaine Sainte (en 1576) au Frère Diego de Olarte, il lui avoua en pleurant qu'il avait caché dans sa maison les cendres de l'idole et qu'il n'avait osé l'avouer à personne, de crainte de nuire à sa réputation. Frère Diego lui ordonna de les lui apporter ; et quand il les eut reçues, il les jeta au feu en sa présence ; le jeudi saint de cette même semaine, Don Gonzalo Tecpanecatl Tecuhtli expira pendant qu'il se donnait la discipline devant une image de la Vierge.

Quand on défit l'enveloppe où se trouvaient les cendres de Camaxtli, on y trouva aussi un paquet de cheveux blancs, ce qui prouve la vérité de ce que racontaient les vieillards, que c'était un homme blanc à cheveux blancs ; on y trouva aussi une émeraude, et de ses cendres on avait fait une pâte, en les pétrissant avec le sang des enfants que l'on avait sacrifiés. »⁹⁰

C'était en effet la coutume chez les Tlaxcaltèques, lorsqu'un chef mourait, de l'incinérer, et de faire ensuite une image de lui en mêlant ses cendres à du sang humain⁹¹.

Les témoignages d'Indiens à la peau claire ou aux cheveux clairs sont innombrables en Amérique : nous comptons les réunir dans un autre ouvrage⁹². Il est facile de vérifier, lorsqu'on dispose de séries de témoignages, que la *blondeur* associée à la *blancheur de la peau* y sont tout à fait rares. Il est exceptionnel que les tribus caractérisées, par exemple, par une peau très claire, soient également celles où l'on a signalé une dépigmentation des cheveux ou des yeux, comparée à la pigmentation amérindienne normale. Les Guayaki du Paraguay et quelques Karib

de Guyane sont ces exceptions. Dans tous les autres cas, il s'agit précisément d'albinisme. De la même façon, les mythes amérindiens mentionnant des personnages « blancs » sont légion⁹³. Mais, comme on l'a vu avec Quetzalcoatl, la blondeur est bien rarement mentionnée et, en revanche, ces dieux ou héros sont souvent barbus : cette matière, mythique, ne correspond pas aux *realia* anthropologiques.

Camaxtli fait donc exception. Et, de plus, sa blondeur a été authentifiée par un document archéologique. Le rapprochement avec l'albinisme s'impose donc, d'autant plus que les termes de Camargo - Camaxtli était « un homme blanc à cheveux blonds » - correspondent exactement à ceux d'Ixtlilxochitl au sujet du bébé trouvé sur la montagne.

On rappellera alors que, si les Amérindiens ont pratiqué parfois l'élimination physique des albinos, d'autres fois, au contraire, ils en ont fait des chefs : on en a vu un exemple chez les Pecos, et on en retrouvera chez les Tule. *L'homme* Camaxtli, celui dont les restes ont été conservés à Tlaxcalla, et qui a pu vivre dans le courant du XIII^e siècle, a donc pu être un chef téo-chichimèque albinos. - Ce serait alors, de loin, le plus ancien albinos connu de l'histoire américaine...

Osera-t-on une hypothèse ethnologique ? - Les Toltèques, les Aztèques, peut-être les Pima, ont pratiqué l'infanticide des nouveau-nés albinos ; ce sont des peuples de la famille Uto-Aztec. Les Teochichimèques, qui ont promu apparemment un albinos à la souveraineté, se rattachent à la famille Otomang⁹⁴. Or, les gens de « Santa Catarina Iztatlan » (ci-dessous) sont vraisemblablement des Mazatèques également nahuatlisés. Les Mazatèques appartiennent à la famille Otomang.

Peut-on conclure que les peuples de la famille Otomang, comme les Pueblos, ont préservé les albinos, tandis que les Uto-Aztec les ont éliminés ? Qu'il y ait si peu d'albinos au Mexique s'explique facilement à l'intérieur de cette hypothèse, puisque tout le pouvoir politique, des Toltèques à l'arrivée des Espagnols, a appartenu à des peuples de langue nahua.

Il n'y eut plus ensuite de mention d'albinos en pays nahuatl - jusqu'à l'époque la plus récente : en 1982, en effet, deux auteurs américains, C. R. Scott et M. C. Winter, ont signalé la présence de l'albinisme, et à une fréquence élevée, dans un village de la Sierra Madre del Sur ; par précaution, pour éviter un afflux de touristes en motos et en voitures vers cette curiosité, ils ont publié leur étude en donnant un nom imaginaire au village : Santa Catarina Iztatlan. Le village est isolé dans la montagne, à la limite des États de Puebla et d'Oaxaca, et il est fortement endogame. On compte 19 albinos, pour une population de 1 750 personnes - 9 hommes et 10 femmes, âgés de 8 mois à 60 ans - soit un albinos pour 92 personnes. Les enfants ont les cheveux et la peau blanche, l'iris sans pigment, ils sont photophobes et affectés de nystagmus *. Les adultes sont plus pigmentés,

Témoignages et description

leurs cheveux sont jaunâtres, et cette pigmentation venant avec l'âge indique qu'il s'agit d'un albinisme particulier, comme dans le reste de l'Amérique (v. deuxième partie). D'après l'enquête de Scott et Winter, les familles atteintes ne présentent aucun exemple de consanguinité sur trois générations. Dix autres albinos sont décédés dans les années antérieures, soit, de maladie infectieuse, dans l'enfance (le taux de mortalité infantile est de 500 ‰ dans le village !), soit, sans raison déterminée, après 70 ans. Le mariage n'est pas interdit aux albinos.

Le village est de langue nahuatl, mais en bordure des territoires de langue Mazatèque. Sauf à prouver qu'il existait dans la région une colonie militaire aztèque, comme il y en a eu en divers endroits de l'Amérique Centrale, il faut penser qu'il s'agit ici d'Indiens aztéquisés, donc vraisemblablement d'anciens Mazatèques.

Linguistiquement, les Mazatèques se rattachent à une vaste famille, dite Otomang, dont la répartition, dans le Mexique central, indique nettement qu'elle y a précédé les porteurs des langues Uto-Aztec. La date tardive de la découverte de l'albinisme à « Santa Catarina Iztatlan » est due à l'isolement extrême du village, et il est fort peu vraisemblable que le gène de l'albinisme y ait été apporté récemment. Il semble donc qu'on ait là un jalon ancien entre l'albinisme du nord-ouest du Mexique et celui de Panama, et confirmant la présence de cette maladie dans les populations pré-nahuatl du Mexique, en particulier celles de langue Otomi qui ont pu fournir à la fois le héros Camaxtli des Chichimèques et les victimes humaines des Tlaxcaltèques⁹⁵.

Notes

1. Pearson et al., 1911, pp. 111-112 ; Marshall, 1950, pp. 75-76 ; Greely, 1912 ; sur le même thème, Stefansson, 1939.

2. Cf. p. 165 et, sur l'interprétation, Pearson et al., I, 1911, pp. 19-20, 108.

3. Mandans : La Vérendrye, cité par Will et Spinden, 1906, p. 21 ; Perrin du Lac, 1805, p. 345 ; Catlin, 1841, I, pp. 93-94 ; Wied-Neuwied, 1840-1843, II, pp. 373-374 ; Mitchell, dans Schoolcraft, 1850-1853, III, pp. 253-254 ; Kurz, 1894, p. 50 ; d'autres témoignages anciens dans Williams, 1976-1978, pp. 571 et 575. – Hidatsa ou Gros-Ventres du Missouri : Perrin du Lac, l. c. ; Kurz, l. c. – Pieds-Noirs : Wied-Neuwied, *op. cit.*, pp. 197-198. – Cheyennes : Bourke, 1892, p. 460.

4. Adair, 1775 (1968), p. 4.

5. Rivet et al., 1952, p. 1009.

La singularité de l'Amérique du Nord

6. D'après P. Rivet et al., 1952, pp. 1048-1065, et Bolens, 1971, p. 15.
7. Sapir, 1929, pp. 138-141.
8. Newman, 1964.
9. *Ibid.*
10. Rivet et al., 1952, pp. 1001, 1048, 1060-1061 ; Bolens, 1971, pp. 13-20 ; Michéa, 1978, pp. 1163-1172 ; *H.N.A.L.*, IX, *passim*.
11. Hrdlička, 1908, p. 132.
12. Respectivement, 1934, p. 760 ; 1953, p. 516 ; 1948, pp. 77-81 ; 1971, pp. 101-102.
13. D'après Titiev, 1944 ; Michéa, 1978, pp. 1166, 1170 ; Dukepoo, 1968, p. 4 ; Waters, 1978 (1963), *passim*, dont l'interprétation qu'il propose des mouvements Hopi - jusqu'à l'Amérique Centrale ou du Sud - est irréaliste.
14. 1908, p. 192.
15. Sage, 1846, p. 198.
16. Loth, 1975 (1913), II, p. 302, d'après *Myvirian Archaeology of Wales*, 2^e éd., p. 401, triade n° 10.
17. *Historie of Cambria*, 1584 ; le passage en question se trouve à la p. 196 de la nouvelle édition de ce livre par W. Wynne, Londres, 1697.
18. Prichard, V, p. 431 ; Hodge, 1910, cc. 569 et 931 ; Hakluyt, V, pp. 79-80 ; VI, p. 58 ; Stephens, 1893 ; de Voto, 1962 ; Williams, 1976-1978.
19. Loew, 1874, p. 409 ; Pearson et al., I, 1911, p. 108, n. 1, signalent n'avoir pu trouver ce texte à cause de la référence fautive de Poesche, 1882, p. 143 ; nous remercions les magasiniers de la Bibliothèque du Musée de l'Homme de nous avoir permis de dépouiller les *Petermanns Mittheilungen* pour découvrir ce texte.
20. Stephen, 1936, p. 762.
21. Hrdlička, 1908, p. 195.
22. *Ibid.*, p. 192.
23. Townshend, cité par Pearson et al., 1911, t. I, p. 165 ; les mézas hopis forment la limite orientale du Désert Peint, en Arizona ; il y en a sept si on compte les ramifications de ces plateaux dentelés par l'érosion. Edward Burnett Tylor, 1832-1917, est l'un des plus célèbres des fondateurs de l'ethnologie ; il visita des villages pueblos en 1884, cf. Lowie, 1971 (1937), p. 67.
24. Woolf, 1965, p. 25.
25. Marcos de Niza et Coronado, cités dans Ramusio, 1933, pp. 19, 25, 30.
26. Ainsi, p. ex. Colomb, 1979, I, pp. 143 et 147, sur les Arawak de l'ouest de Haïti, II, p. 139, sur les Karib de la région de Paria, pp. 134, 147, sur ceux de l'ouest de l'île de Trinidad ; et après lui Martyr, 1907, pp. 83, 87 ; Gomara, 1852, 74, p. 87 ; Garcia, 1729, I. IV, ch. IX, p. 770 ; Acosta, II, 11 ; cf. aussi Pearson et al., I, p. 16.
27. Emory, cité par Gallatin, 1848, p. XCIII ; sur Emory, cf. Simmons, 1979, p. 208 ; et *Dictionary of American biography*, Londres-New York, 1931, t. VI, p. 153.
28. Cf. Pearson et al., I, 1911, pp. 25, 68 et 107, n. 3 et v. ci-dessous, p. 138.
29. Jones, 1964, p. 265.
30. Texte connu par une citation de Poesche, 1882, p. 143 ; la référence n'est pas vérifiable, le stock du *Baltimore Sun* ayant été détruit par un incendie, Pearson et al., *ibid.*, p. 108, n. 4.
31. Stevenson, 1904, p. 383.
32. Cushing, éd. de J. Green, 1979, p. 66.

Témoignages et description

33. Ten Kate, 1889, p. 667.
34. Bourke, 1892, p. 460.
35. Hodge, 1910, II, p. 1184.
36. Castañeda, dans Winship, 1896, p. 488.
37. Hrdlička, 1908, pp. 196-198.
38. *Ibid.*, pp. 192-194.
39. Woolf, 1965, p. 27.
40. Witkop et al., 1972, p. 398.
41. Woolf, 1965, p. 27.
42. Witkop et al., 1972, p. 399.
43. Jones, 1964, p. 265 ; Woolf, 1965, p. 26.
44. Jones, 1964, pp. 265, 266, d'après Simpson, 1850, et Parsons, 1925.
45. Hewett, 1904, p. 428.
46. Hewett, 1904, pp. 428, 436 ; Hodge, 1910, p. 221.
47. Hewett, 1904, p. 436.
48. Sur l'histoire de Pecos, cf. Schroeder, 1979.
49. Hrdlička, 1908, p. 192 ; Parsons, 1932, p. 245.
50. Woolf, 1965, p. 27.
51. Woolf, 1965, p. 27.
52. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 35 ; Michéa, 1975, pp. 1171-1173 ; Opler, 1983, p. 381 ; Nicole Bernheim, in *Le Monde* : 26/12/1982.
53. Hrdlička, 1908, p. 132.
54. Bourke, l.c.
55. Woolf, 1965, p. 24.
56. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 35.
57. Cf. ci-dessous, pour les Toltèques, les Aztèques, les Tule ; Russel, 1908, p. 185.
58. L'habitat en grotte est commun chez les Tarahumara, cf. Schwatka, 1893 ; Zingg, 1940 ; Deimel, 1980, pp. 10, 55-57, 141.
59. Hartman, 1894, p. 128.
60. Lumholtz, 1902, p. 190.
61. 1908, p. 192.
62. Cf. Artaud, 1971.
63. Cortés, (1987), pp. 134-135.
64. Cf. p. ex. de Pauw, 1774, I, p. 330 ; Orozco y Berra, 1880, I, p. 381 ; Woolf, 1965, p. 31.
65. Sahagún, VI, 41 (1880), p. 464, pour les Aztèques ; cf. Prescott, 1965, p. 100 ; de même Camargo (1843), pp. 196-197, pour les Tlaxcaltèques, et p. 192, pour les sacrifices de semblables personnes lors des funérailles des Grands.
66. 1944, p. 1317.
67. 1969, p. 35.
68. 1953, p. 171.
69. L. II, chap. 10.
70. Chap. 79, p. 72 de l'édition de 1867.
71. *Fundación*, citée par Boban, 1899, II, p. 59.
72. *Historia*, III, p. 26.

La singularité de l'Amérique du Nord

73. Les textes sont rassemblés par Brinton, 1882, p. 86 ; Heyerdahl, 1952, p. 276 ; Poirier, 1952, p. 41.

74. Ixtlilxochitl, édition Chavero, I, 1891, p. 49 ; texte traduit librement en français, à partir du *Manuscrit 224* de la Bibliothèque Nationale, collection Aubin, par Boban, 1899, II, p. 62 ; et cité par Poirier, 1952, p. 42.

75. Torquemada, édition Portilla, 1869, t. I, = Livre I, chap. XIV.

76. « Anonyme mexicain », 1903, p. 117.

77. Sahagún, VII, 1, 1880, p. 477.

78. Sahagún, X, 29, 2, 1880, p. 660 ; cf. Genet, 1929, pp. 168-170.

79. Veytia, II, chap. 12, c.

80. Cf. Lévi-Strauss, 1964, pp. 292-293.

81. Camargo, éd. Chavero, 1892, p. 132 ; traduction de Ternaux Compans, 1843, II, p. 193, revue.

82. Tezozomoc, éd. Orozco y Berra, 1878, p. 517, = chap. 70.

83. 1891, I, pp. 49-50.

84. Cf. sur ces auteurs, respectivement, Genet, 1929, pp. 69-71, 58-59, 51-52, 67, 71 ; Graulich, 1988, pp. 271, 273-275.

85. Éd. de 1880, première partie, p. 20.

86. Id., 2^e partie, p. 22.

87. Molina, 2^e partie, p. 22. – Nous remercions M. Jacques Soustelle de nous avoir indiqué cette référence.

88. Cf. ci-dessus, Tezozomoc : les prisonniers sacrifiés par Ahuizolt en 1487 provenaient des guerres de 1486 ; selon Camargo, 1843, II, p. 188, les Tlaxcaltèques sacrifiaient les plus nobles de leurs prisonniers et gardaient les autres : véritable fonds de réserve...

89. Camargo, 1843, II, p. 164.

90. Camargo, 1843, III, pp. 178-179, traduction de Ternaux Compans.

91. Id., II, p. 202.

92. Voir, en attendant, les revues partielles, déjà citées, de Poirier, 1952, d'Heyerdahl, 1952, de Rivet, 1956.

93. V. une revue, partielle, de ces mythes, dans Heyerdahl, 1952.

94. Selon Sahagún, *l. c.*, les Chichimèques comprenaient trois peuples, de même race, les Otomi, les Tamime et les Téochichimèques ; ces derniers se divisaient en Nahua Chichimeca, bilingues, car ils parlaient leur langue et le nahuatl, et Oton Chichimeca, également bilingues, mais parlant leur langue et l'otomi.

95. Cf. Genet, 1929, p. 169.

2

De Tehuantepec à Panama

L'Amérique du Nord se termine à l'isthme de Tehuantepec, où commence l'Amérique Centrale : l'importance des données Tule justifie que nous en faisons l'objet d'un chapitre autonome.

Cela dit, entre « Santa Catarina Izatlan » et le sud de l'État de Panama, où vivent les Tule, les témoignages d'albinisme sont rares, clairsemés, et pas toujours clairs. Laissant de côté la question des « hommes tachés » de la région d'Acapulco et de Tehuantepec¹ qui relèvent d'une autre étude, nous devons signaler les cas suivants.

Les Lacandons, Quiché et Cakchiquel

Les Lacandons, qui habitent la forêt de la partie orientale de la péninsule du Yucatan, sont les seuls descendants de langue maya des Itza et autres glorieux peuples maya yucatèques pré-hispaniques.

Dans un ouvrage très récent, Alain Chenevière, voyageur et photographe français, publie la photo d'une femme Lacandon, normalement pigmentée, et de ses deux enfants, clairement albinos. Et il commente :

« L'albinisme est un phénomène fréquent chez les Lacandons ; il semble que l'on assiste parfois à la résurgence de caractères génétiques remontant à l'invasion espagnole et que l'on ne puisse incriminer systématiquement la consanguinité résultant des mariages exogamiques. »²

On discutera plus loin du rapport entre les hautes fréquences de l'albinisme amérindien et l'éventuelle consanguinité. En tout cas, cet albinisme n'a certaine-

ment rien à voir avec l'invasion espagnole. Le véritable problème n'est pas là : il est dans l'unicité du témoignage, confrontée à la « fréquence » alléguée. Elle est plausible : la photo montre que la mère et le père possédaient le gène de l'albinisme à l'état hétérozygote (ou, éventuellement, homozygote pour le père, s'il était lui-même albinos), ce qui semble indiquer une assez forte fréquence pour ces populations d'effectifs très restreints. Or, aucun autre auteur, à notre connaissance, n'a signalé d'albinisme chez les Lacandons. En particulier, M. Jacques Soustelle, qui fut le meilleur connaisseur français des Lacandons, et que nous avons consulté sur l'albinisme au Mexique, n'a rien mentionné de tel. Quoi qu'il en soit, cet albinisme des Lacandons est certainement à relier à celui qui a été noté dans d'autres groupes de langue maya, et point trop éloignés du Yucatan.

Au cours d'un séjour de cinq ans au Guatemala, de 1878 à 1883, le voyageur allemand Otto Stoll observa deux cas d'albinisme chez des Amérindiens, l'un chez les Quiché de Costa Grande, l'autre chez les Cakchiquel de la région d'Antigua³.

Quiché et Cakchiquel sont deux des peuples Maya les plus importants. Leurs parlers, très proches, peuvent être considérés comme deux dialectes d'une même langue. Ils habitent l'ouest du Guatemala, les premiers à l'ouest du lac Atitlan, les seconds au nord et à l'est du même lac⁴.

Dans un article récent, Carl J. Witkop Jr., le spécialiste américain de l'albinisme, et ses collaborateurs, écrivent que les « albinos Maya-Quiché du Guatemala » souffrent de la même forme que les autres albinos amérindiens étudiés de ce point de vue, mais ils ne donnent pas leur référence sur cette assertion⁵.

Il semble en tout cas, vu la rareté des témoignages, que la fréquence de l'albinisme dans ces populations est très faible, puisque les Quiché comptaient, au milieu du XX^e siècle, plus de 400 000 personnes, et les Cakchiquel près de 350 000.

Les Huatusos

L'anthropologue américain Daniel Brinton notait, dans un répertoire des peuples amérindiens, que les Huatusos du Costa Rica sont appelés « Indiens blancs » par certains auteurs (ici, hélas, anonymes). Il réfute cette dénomination : les Huatusos, écrit-il, sont de la même couleur que les Indiens d'Amérique du Nord⁶.

Il n'y avait pourtant pas, ici, de fumée sans feu. Un des auteurs qu'a dû utiliser Brinton (nous ne connaissons pas les autres), WM. M. Gabb, apportait de nom-

breux témoignages de la couleur claire de certains des Huatusos, et ne se permettait donc pas de la nier aussi péremptoirement :

« Thomas Belt, l'auteur de *The Naturalist in Nicaragua*, dit qu'il a vu certains [des Huatusos], cinq enfants et un grand garçon « et tous avaient les traits et les cheveux habituels chez un Indien ; quoique ce qui m'a frappé est qu'ils paraissaient plutôt plus intelligents que ne sont en général les Indiens ». Il dit aussi qu'un petit enfant, que le Dr. Seeman et moi-même avons vu à San Carlos en 1870, avait les cheveux un peu brunâtres, au milieu de la grande masse de cheveux noirs ; mais on trouve ce caractère chez de nombreux indigènes, et il peut provenir d'un très léger apport de sang étranger ». Tous les gens avec qui j'ai parlé assurent que le nom Guatuso, appliqué à cette tribu, lui est donné à cause du teint roussâtre ou brun de leurs cheveux, qui rappelle celui du petit animal de ce nom (*l'Agouti*). Cela est aussi rejeté par M. Belt, qui dit que les Indiens désignent souvent leurs voisins par des noms d'animaux, pour distinguer les tribus. Reconnaisant toute la valeur de cette opinion, confortée par des analogies nord-américaines (p. ex. les *Snakes*), je ne pense toutefois pas qu'elle rende tout à fait compte du cas en question.

« De la demi-douzaine de personnes avec qui j'en ai parlé, et qui ont été sur le haut rio Frio, toutes, à une exception près, assurent avoir vu parmi eux des gens de couleur claire et aux cheveux comparativement clairs. L'une allait plus loin encore, disant que, dans une grave affaire où elle faillit perdre la vie, son adversaire le plus vaillant et le plus dangereux était une jeune femme, une fille, « aussi blonde qu'une Anglaise » (*tan rubia como una Inglesa*). Un autre, qui avait eu une occasion plus pacifique d'observer un groupe de deux ou trois femmes, sans lui-même être vu, utilisait les mêmes termes pour décrire l'une d'elles. Je pense, toutefois, que ce sont des exagérations. Une autre personne encore me disait qu'ils sont de toutes les nuances, « d'une couleur plutôt claire pour les Indiens au presque blanc, semblable au nôtre » (faisant ici allusion aux diverses couleurs des sangs-mêlés de la paysannerie costa-ricienne). Surtout, au cours d'une intéressante conversation avec Don Tomas Guardia, Président du Costa Rica, j'appris que plusieurs années auparavant, passant à travers leur pays à la tête d'une troupe pour des raisons militaires, il rencontra un ou quelques individus de leur peuple et eut quelques accrochages avec eux. Il dit qu'ils sont ordinairement de la couleur des autres Indiens, mais qu'il existe de rares exceptions, faites d'individus nettement plus clairs que les autres, possédant réellement une peau blanche par comparaison avec l'autre, et des cheveux brunâtres ou roussâtres. Ceci est en accord avec les assertions d'autres personnes que j'avais considérées comme dignes de foi, et, avec tout le respect que je dois aux auteurs, il me faut tenir ce témoignage pour celui de la fin.

« L'origine d'une pigmentation claire dans une tribu isolée d'Indiens a naturellement été à l'origine de bien des spéculations, mais le Général Guardia, et Don Rafael Acosta, un monsieur intelligent de San Ramon, pas très loin des limites du pays Guatuso, m'exposèrent tous deux, indépendamment, la même théorie. Ils me dirent que lorsque les flibustiers anglais, deux siècles environ auparavant, saccagèrent la ville d'Esparza, plusieurs de ses habitants furent dans les montagnes, et que l'on n'eut ensuite plus jamais de nouvelles d'eux. Beaucoup de ces réfugiés étaient de purs blancs, hommes et femmes. Or, d'Esparza aux frontières des Guatusos, il n'y a que trois ou quatre jours de marche, et il

Témoignages et description

n'est pas improbable que certains de ces malheureux infortunés aient fini leur fuite ici. Si tel a été réellement le cas, le mélange des sangs, et l'éclaircissement qui en résulte, trouvent une explication satisfaisante. »⁷

Les Huatusos ou Guatusos vivent (vivaient ?) sur le rio Frio, « affluent méridional du San Juan, avec quelques rares représentants sur les rios Cucaracha, Guacalito, Sapote, et sur l'estero Boca Negra » - le San Juan, émissaire du lac de Nicaragua, étant le fleuve qui fait frontière entre Nicaragua au nord, Costa Rica au sud. Ils appartiennent à la famille linguistique Cibça - famille dont il sera fréquemment question désormais⁸. Gabb n'a pas vu lui-même les Huatusos, et bien rares étaient, en cette fin du XIX^e siècle, les Costa-Riciens qui les avaient de leurs yeux vus : c'est que les mauvais traitements, les massacres, les enlèvements opérés par les chercheurs de caoutchouc les avaient rendus extrêmement farouches. Ils fuyaient tout contact avec les Européens, et ceux que l'on avait pu capturer, en général de jeunes enfants pris par surprise, se refusaient à toute communication⁹.

Si l'on suit les indications fournies par l'enquêteur américain, on doit admettre que :

- le nom *Huatusos*, textuellement « Agoutis », provient de la couleur des cheveux de quelques-uns des Indiens de cette tribu : une couleur brunâtre ou roussâtre. Il est de fait courant qu'une tribu ait reçu, de la part d'étrangers, un nom en fonction de l'aspect physique de quelques-uns seulement de ses membres : on a vu par exemple les Anglo-Saxons appeler les Hopi « Welsh Indians », on verra ci-dessous que des trappeurs français avaient appelé « Cheveux Gris » les Mandans, alors que les caractères à la base de ces dénominations n'affectent qu'une fraction des membres de ces populations. Il est intéressant que la caractérisation soit ici d'origine amérindienne : en évoquant la singularité des Huatusos grâce à un nom d'animal, les voisins de ceux-ci n'ont fait que puiser dans leur culture, tout comme les Américains l'ont fait en parlant de « Welsh Indians » (ci-dessus, pp. 23-24) ;

- la description des témoins authentiques est remarquablement homogène. Les Indiens clairs tranchent sur les autres (un seul témoin disait que les Huatusos présentent « toute une série de nuances », du cuivré clair au blanc) et ils représentent un petit pourcentage de la population : une personne dans un groupe restreint, quelques-unes dans un groupe plus important. Deux caractères sont signalés : des cheveux roussâtres ou brunâtres, et une peau blanche. Ce dernier point a manifestement gêné Gabb, qui tend à en diminuer la portée - il s'agit, dit-il, du blanc des paysans costa-riciens, que l'on doit supposer bien brunis par le soleil... Mais deux des témoins cités disent autre chose, insistant sur la blancheur : semblable, écrit notre enquêteur, à celle des Anglaises. L'expression exprime la plus grande blancheur que les interlocuteurs de M. Gabb pouvaient connaître chez des êtres humains.

De Tehuantepec à Panama

Dès lors, à côté de l'explication par les « réfugiés d'Esparza », dont l'insuffisance est manifeste, une interprétation concurrente s'impose : à savoir, l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'albinos. Si, en effet, deux cents ans (soit, en gros, dix générations) auparavant, des Espagnols s'étaient mêlés aux Huatusos, le tableau anthropologique, aux alentours de 1870, aurait été tout différent : la blancheur de la peau se serait estompée, et l'on aurait observé une série d'Indiens plus ou moins métissés, en majorité à peine discernables des autres.

Un métissage ancien, remontant aux XVI^e-XVII^e siècles, entre Amérindiens et Européens, est on ne peut plus réel. C'est pourtant inducement, et systématiquement, qu'il est invoqué lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes d'albinisme : les albinos Hopi ont été conçus initialement comme des métis de Gallois médiévaux, et l'on verra les albinos Tule « expliqués » par la fréquentation des flibustiers français et anglais (ci-après, pp. 81-82).

Que les Huatusos blancs soient en fait des albinos est suggéré d'une part, par la nette blancheur signalée et, d'autre part, par l'opposition, typique, entre un haut pourcentage d'Indiens cuivrés et un bas pourcentage d'Indiens dépigmentés : situation qui est celle des Hopi, des Zuñi, des Tule. La couleur des cheveux – brunâtre ou roussâtre, assez indéfinissable donc – n'est pas un obstacle à cette interprétation, bien au contraire : les albinos amérindiens connus appartiennent tous au même type, lequel se caractérise par une pigmentation progressive au cours de la vie (ci-après, p. 150). On verra ci-dessous le Docteur Viguier signaler un albinos Tule aux cheveux « rougeâtres », et on notera alors que les cheveux roussâtres se rencontrent chez les albinos en d'autres endroits de la Terre. Les Huatusos aux cheveux roussâtres – couleur d'agouti ! – étaient sans doute assez âgés : de fait, il n'est pas fait état de description d'enfants. Quant à la jeune fille « aussi blanche qu'une Anglaise », rien n'est dit au sujet de ses cheveux.

On soupçonne alors que les albinos Huatusos ressemblaient aux albinos Tule. Comme eux, ils devaient finalement représenter un pourcentage assez important de la population ; comme eux, enfants, sensibles à la lumière, ils devaient rester tout le jour à l'ombre de leur habitation, et ne sortir que la nuit. Nous n'en avons donc pas de témoignage. Il nous est rapporté des Indiens blancs aux cheveux roussâtres qui peuvent être effectivement identifiés à des albinos. Il est difficile de conclure car il n'est pas fait mention d'anomalies oculaires. Mais, victimes faciles, comme leurs homologues Yúkpa (voir p. 108), ils paraissent avoir disparu : on sait par Mgr Thiel, que les chercheurs de caoutchouc ont capturé et vendu (combien en ont-ils tués ?) des centaines de Huatusos. Ceux qu'on a vus depuis sont pigmentés¹⁰.

Les Blancos

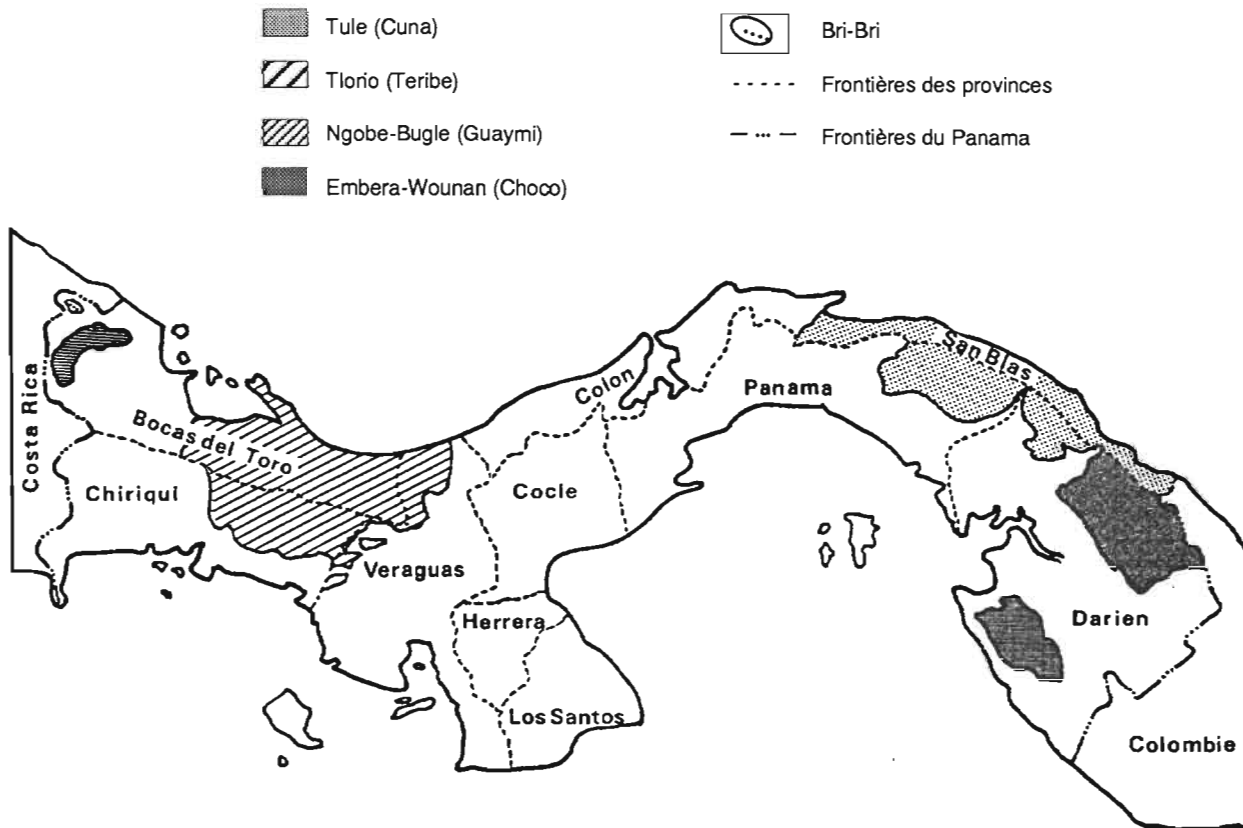
Le nom de *Blancos* est, curieusement, donné à quelques tribus de la même région. Nous ne lui connaissons aucune explication. Gabb expose que « les Blancos sont à proprement parler les Bri-bri, mais ce terme est utilisé assez approximativement, et est souvent appliqué de la même façon aux Cabecars et aux Tiribis »¹¹. Les trois tribus indiquées habitent sur le versant septentrional de la Sierra de Talamanca, c'est-à-dire non loin de la côte atlantique dans l'État de Costa-Rica. Le nom s'expliquerait bien par la présence d'albinos, comme chez les Huatusos qui vivent non loin, au nord-ouest. On ne saurait toutefois rien affirmer. Il est à noter que les Bri-Bri, les Kabekar, les Tiribi appartiennent au même sous-groupe, dit Talamank, de la famille Cibca, que les Huatusos¹².

Les Ngobe

Les tribus du groupe Guaymí - les Murire ou Sabanero, les Muoi, les Move ou Valientes, les Muite, les Penonomeños - habitaient, parfois habitent encore, les vallées de la Cordillère d'Amérique Centrale, dans l'ouest de l'État de Panama, et les savanes s'étendant au nord et au sud de cette Cordillère, en direction de l'Atlantique ou du Pacifique¹³ (voir carte page suivante). Aucun des auteurs qui ont décrit les Guaymí n'a mentionné d'albinos parmi eux¹⁴, pourtant, Françoise Guionneau-Sinclair, de Panama, et à qui nous devons une partie de la documentation concernant les peuples amérindiens de cet État, nous dit qu'il en existe - à preuve, sa domestique est d'origine Ngobe, et albinos ! La question demande assurément un approfondissement d'enquête.

Les Embera

Les Embera vivent principalement dans la Cordillère de la partie orientale de Panama, au sud du pays Tule (voir carte page suivante). On les classe traditionnellement dans l'ensemble dit « Choco », important groupe de tribus de langues apparentées qui, en provenance de l'Ecuador, s'est infiltré dans l'ouest de la Colombie, par la vallée de l'Atrato, puis de là en Panama. On aura l'occasion de reparler de cette immigration. L'opinion des auteurs est en général qu'il n'y a pas



De Tehuantepec à Panama

Territoires des différentes ethnies du Panama (Guionneau-Sinclair, 1987, p. 19).

Témoignages et description

d'albinos parmi les Choco¹⁵. Deux témoignages assez récents s'inscrivent contre cette assertion.

Dans un livre publié au retour d'un voyage à Panama, les époux May et Henry Larsen racontent comment, se trouvant à Yaviza, ils rencontrèrent des Indiens chocos. Ils leur distribuèrent des perles, et, à ce moment, dit l'auteur,

« une blondinette aux cheveux de lin levait sur moi le regard de ses yeux très pâles, d'autant plus insolites que le petit visage barbouillé de « hagua » était noir comme celui d'un ramoneur.

Chose étrange aussi, l'enfant était vêtue d'une sorte de tunique assez montante de couleur sombre – d'habitude les enfants indiens sont nus – et ses bras, ses jambes étaient enduits de la noire teinture dont usent les guerriers chocos, mais que les femmes, par contre, n'emploient que rarement.

Ma première idée fut, je l'avoue, d'accuser la maman d'avoir commis quelque incartade avec un Blanc de passage ; mais, à la réflexion, je me dis qu'il n'en vient guère au Darién, et que, d'autre part, il était fort peu probable qu'une Indienne, attachée comme elles le sont toutes à sa famille et à ses rites, s'en soit laissée distraire.

– Elle s'appelle Yria, dit la mère avec fierté, et je remarquai qu'elle paraissait la choyer beaucoup et la tenait constamment serrée contre elle, ce qui n'est pas dans les habitudes des Indiennes qui, à la façon des animaux (*sic*), se désintéressent graduellement de leurs petits quand ils ont passé l'âge d'être portés et allaités.

Ce ne fut que lorsque les femmes et les gosses sortirent de la cabane que je compris enfin, quand je vis la petite blonde esquisser un geste de recul et cacher son visage dans le pagne de sa mère, comme si la lumière pourtant pâlisante de la tombée du jour l'avait cruellement blessée : Yria était albinos.

Plus tard, j'eus l'occasion de la revoir une ou deux fois, ainsi que d'autres albinos indiens. »

Sur quoi May Larsen se renseigne auprès « du vieil Abullo qui est notre plus sérieux informateur », et celui-ci leur rapporta, au sujet des albinos... une série d'informations puisées directement dans la littérature concernant les albinos Tule : qu'ils naissent de l'influence de la lune sur une femme, qu'ils ont les yeux en forme de demi-lune, qu'on les appelle « regards de lune », et, plus original, que

« si, de surcroît, l'enfant albinos se trouve être une fille, elle est presque la reine du village, en tous les cas celle de la famille, et peut vivre dans sa case sans faire le moindre travail, car toutes les autres femmes se chargent de la nourrir et de la parer comme une idole ». ¹⁶

Quelques années plus tard, Clyde Keller, auteur sur lequel on aura à revenir dans la suite pour ses travaux sur les Tule, écrit :

« Il a toujours été dit qu'il n'y avait aucune référence sur l'albinisme chez les Choco. En 1966, j'ai eu l'occasion de dormir dans la hutte d'un Choco qui parlait très bien espagnol. Il me dit qu'aujourd'hui il y a environ cinquante Choco albinos, et qu'il y en a sûrement davantage qui sont nés, mais qu'ils ont été tués à la naissance. » ¹⁷

Ces témoignages, ou assertions, posent un grave problème, encore compliqué par la circonstance suivante : c'est à Yaviza, précisément, qu'en juin 1923 Richard O. Marsh découvrit un groupe de trois jeunes filles à la peau blanche et aux cheveux clairs : elles ont, à l'époque, été considérées comme Tule (hormis par Marsh ! qui rêvait d'un peuple d'« Indiens blancs »...), et nous citerons cet auteur dans le chapitre consacré à ceux-ci (ci-après, pp. 85-88). Cependant, il y a peu, une autre interprétation a été défendue : selon Reina Torrez de Araúz, nombres d'éléments du (triple) récit de Marsh indiquent que ces Indiennes étaient en réalité des Embera, ainsi le costume des jeunes filles : elles avaient, dit Marsh, le buste nu et une jupe allant de la taille aux genoux. Les femmes Tule, dit Reina Torres de Araúz, ne sortent jamais sans une robe. Par contre la jupe décrite est typiquement la *paruma* des Embera ; et la cabane où elles habitaient, dans la forêt, bâtie sur pilotis, sans parois internes, avec toit de feuilles et munie d'une échelle monoxyle, est tout aussi typique des Embera ¹⁸.

Est-ce à dire que cet auteur définissait par là un albinisme Choco ? Nullement, Reina de Araúz envisageait seulement ici des dépigmentations secondaires, dues au soleil pour ce qui concerne les cheveux, à l'action desquamante et légèrement dépigmentante du génipa (ou yagua, esp. *hagua*) dont les Embera ont l'habitude de se recouvrir pour la peau ¹⁹.

Rejetons sans hésitation cette dernière supposition : car le moins qu'on puisse dire est que si telles étaient les causes des dépigmentations observées par Marsh, on aurait trouvé un nombre infini de blonds et de blancs en Amérique – tant le soleil et l'habitude de se peindre au génipa sont choses partagées par les Amérindiens. Ajoutons que ce sont bien davantage les hommes Embera que les femmes qui se peignent ainsi, et, enfin, que si les actions envisagées par Reina de Araúz avaient eu l'efficacité qu'elle suppose, on en aurait attendu l'apparition des effets sur de vieux hommes plutôt que sur de jeunes filles...

En fait, l'interprétation de cet auteur débouche directement sur cette question : Richard Marsh n'a-t-il pas observé en fait des albinos Embera ? Ne seraient les témoignages de Keeler et des Larsen, la question serait saugrenue. Elle ne l'est plus. Or, force est de dire que les arguments pour trancher cette question sont ambigus. En effet, la maison décrite par Marsh ressemble certes davantage à celles des Embera qu'à celles des Tule, mais tous ses caractères se retrouvent dans les demeures de Yaviza – village habité par des Noirs, descendants d'esclaves échappés. Le seul indice en faveur d'une identification aux Chocos (Embera) est que ladite maison était assez nettement à l'écart du village, et qu'elle avait été construite par ses occupants ²⁰. Le costume des jeunes filles rappelle effectivement celui des femmes Embera, et un autre élément paraîtrait emporter la conviction sur ce point : elles avaient les cheveux longs, alors que les jeunes filles Tule ont

Témoignages et description

les cheveux coupés, dès avant la puberté. Or, ces jeunes filles blanches de Yaviza « paraissaient avoir 8 ans, 15 ans et 17 ans respectivement »²¹ ; ou « peut-être de 14 à 16 ans »²². Deux au moins auraient dû avoir les cheveux courts, si elles étaient Tule. Aucune n'avait l'anneau de nez caractéristique des femmes Tule adultes, mais elles portaient des colliers. En fait, il y a une remarquable correspondance entre la description de ces femmes vues à Yaviza en 1923 et cette femme Embera photographiée au même endroit par les Larsen quarante ans plus tard...

En revanche, ce que le chef du village de Yaviza raconta à Marsh sur ces Indiennes les classe, incontestablement, parmi les Tule : selon lui, en effet, il s'agissait d'une famille venue de haut sur le Chucunaque (en pays Tule, donc), et il refusa de conduire le futur auteur à la maison, car « ils me tueraient, dit-il, ils veulent tuer tout Noir qui s'approche de leur maison »²³, et ces Indiens blancs sont sauvages, ni Indien pacifié, ni Blanc ne peut aller impunément dans leur pays, « ils forment une tribu nombreuse, ajouta-t-il, et sont les alliés des sauvages Wallas, Mortis, et Cunas Bravos. »²⁴

Si l'on élimine la fabulation propre à Marsh (les « Indiens blancs » comme tribu indépendante...), il faut conclure que ces Indiens installés dans la proximité de Yaviza étaient des Tule. D'ailleurs, si le fleuve, en cet endroit, est aujourd'hui domaine Embera, il n'en était pas de même au début du siècle. Et les « Indios Bravos », au Panama, sont les Tule. Ajoutons que les relations ont toujours été aisées entre les Embera et les Noirs, alors qu'elles ont toujours été difficiles entre ces derniers et les Tule (information de F. Guionneau-Sinclair).

La question n'est donc pas simple. L'albinisme Embera reste une réalité, principalement par le témoignage (même « trafiqué ») des Larsen : ils procurent en effet une photo (à côté de la p. 145 de leur livre de 1962) où la fille albinos rencontrée à Yaviza est vue de dos ; ses cheveux sont clairs, sa peau est sombre (couverte de génipa) ; dans le champ, au second plan, il y a une femme indiscutablement Embera, comme le sont aussi les Indiens (dont « le vieil Abullo ») des photos voisines. Par ailleurs, ce que Keeler rapporte est vraisemblable : l'infanticide, l'avortement, sont des pratiques attestées chez les Embera (information F. Guionneau-Sinclair).

La fillette des Larsen serait ainsi l'un des cinquante albinos Chocos signalés en 1966 par Keeler. Hélas ! Aucun n'a jamais été vu par un ethnologue, et la question de leur localisation, de leur identité, reste entière. C'est un dossier à suivre.

Nous allons à présent aborder le volumineux dossier des albinos, bien connus ceux-ci, du peuple Tule, ou, comme il est dit plus souvent²⁵, Cuna. Géographiquement, les Tule sont, en majorité, en Panama, donc en Amérique Cen-

De Tehuantepec à Panama

trale : mais l'importance des documents les concernant justifie qu'on leur consacre un chapitre spécial, et, pour commencer, qu'on en fasse une présentation ethnologique et historique.

Notes

1. Cf. Tylor, 1861, p. 309 ; Charnay, 1885, p. 443 ; Pearson et al., I, 1911, pp. 107, 172.
2. Chenevière, 1988 ; l'ouvrage n'est pas paginé ; l'illustration et le texte se trouvent à la 9^e page du chapitre consacré aux Lacandons.
3. Stoll, 1886, p. 299.
4. Rivet, Stresser-Péan et Loukotka, 1952, p. 1074.
5. Witkop et al., 1972, p. 401.
6. Brinton, 1891, p. 143.
7. Gabb, 1875, pp. 483-484 ; et cf. Belt, 1874, p. 37.
8. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1113.
9. Gabb, pp. 484-485.
10. Conzemius, 1930, pp. 106, n° 1 et 108.
11. Id., 1875, pp. 487, 525.
12. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1113.
13. Pinart, 1887, pp. 34-35.
14. P. ex. Pinart, 1887 ; Fitch et Neel, 1969 ; P. D. Young, 1971 ; R. S. Spielman et al., 1979.
15. Ainsi Catat, 1889 ; Hrdlička, 1926 ; F. Guionneau-Sinclair, communication personnelle.
16. Larsen, 1962, pp. 134-136, et 129, pour la localisation.
17. Keeler, 1967, p. 9.
18. Torres de Araúz, 1973, pp. 15-16.
19. Id., p. 15.
20. Marsh, 1934, pp. 26-27.
21. Marsh, 1923, p. 20.
22. Id., 1934, p. 26.
23. Marsh, 1934, p. 26.
24. Id., 1924, p. 484.
25. Cf. Stout, 1947, p. 14.

3

Les Tule

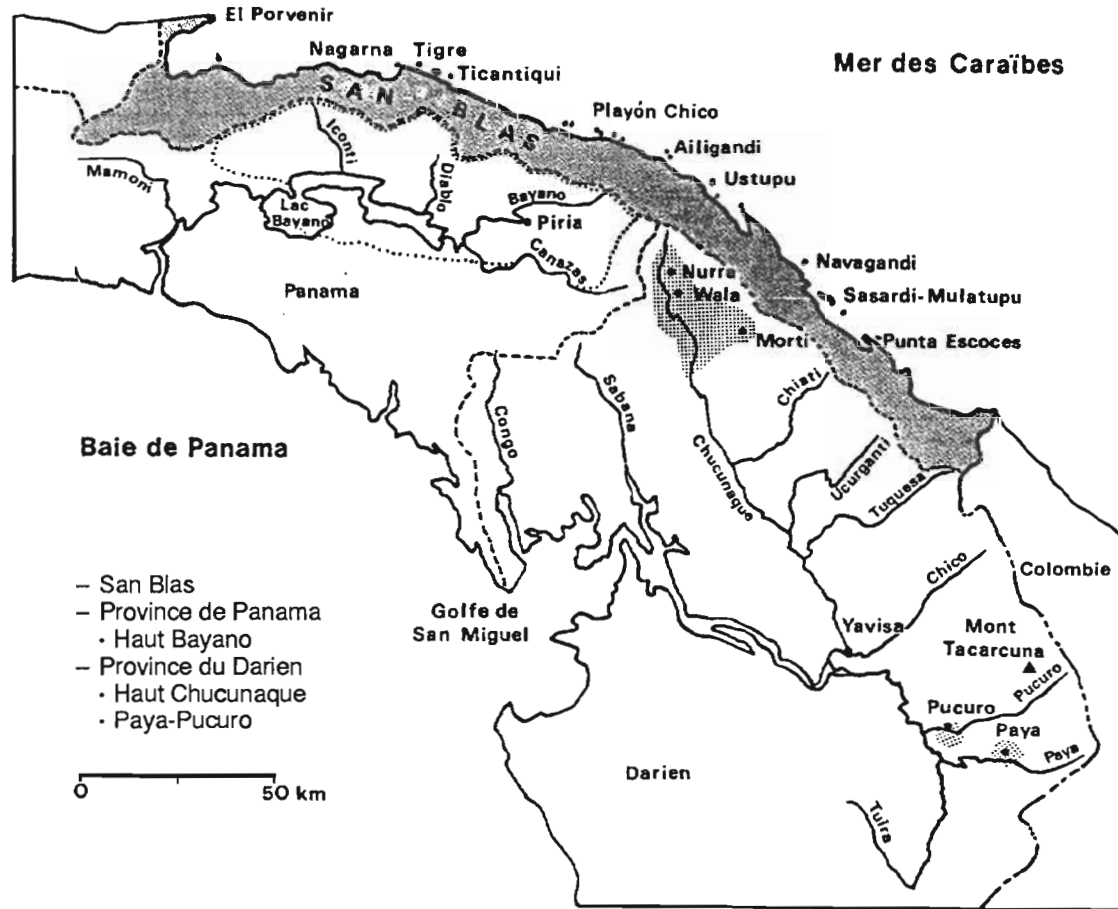
Présentation

Les Tule, ou Cuna, sont l'une des plus considérables tribus indiennes contemporaines ; encore ne sont-ils que le reste d'un peuple beaucoup plus important avant la conquête espagnole.

De nos jours, ils habitent plusieurs des îles de l'archipel San Blas, sur la côte atlantique de l'État de Panama, et les régions montagneuses qui lui font face, en gros depuis la zone du Canal jusqu'à un peu au-delà de la frontière colombienne. On estime leur nombre à 54 000 en Panama, et 3 ou 4 000 en Colombie¹ (voir carte page suivante).

Ils comprennent plusieurs groupes, et Daniel Stout² distingue : les *Telmatola*, « Gens de la mer », ou de San Blas, ainsi nommés par leurs voisins continentaux, et de loin les plus nombreux aujourd'hui ; les *Yalatola*, « Gens des montagnes » ou « du sud », qui habitent la haute vallée du fleuve Bayano ou Chepo ; les *Walatola*, « Gens des méandres », qui sont ceux riverains du haut Chucunaque ; les *Payatola*, « Gens des serpents (?) », qui habitent plus au sud, sur des affluents du fleuve Tuira ou Santa Maria ; enfin les *Tanakwitola*, « Gens de l'est », c'est-à-dire de Colombie, vivant d'une part à Arquia sur le rio Atrato, d'autre part, naguère, à Caiman, sur la côte orientale du golfe d'Uraba³.

Ils se nomment eux-mêmes *Tule*, « les hommes », ainsi qu'il est fréquent parmi les peuples amérindiens, et ce nom serait apparenté à *tula*, « vingt », car cela exprime la totalité humaine⁴. Le mot *Cuna*, usité depuis le XVII^e siècle⁵, figure dans plusieurs toponymes (*Chucunaque*, monts *Tacarcuna* ou *Kualaguna*, etc.) ; il signifie, selon les dialectes et les acceptions, « plaine, bas pays », « terre », « centre du monde », et peut-être jadis « masse de la population »⁶. On désigne encore les Tule sous les noms d' « Indiens de San Blas », de *Ti* (ou « (Gens des)



Les Tule

rivières », d'Irraïques. On pense aussi que les anciens *Cueva*, connus grâce à un beau travail ethnographique de l'historien Gonzalo Hernandez de Oviedo y Valdez, dans la première partie du XVI^e siècle, en étaient une branche ⁷ ; ou bien, les Tule ont pu être une branche des *Cueva*.

On classe la langue Tule, depuis Guillaume de Humboldt, dans la grande famille Cíbca, qui s'étend largement sur les Andes du nord et l'Amérique centrale sud-est ⁸.

Cependant, ce rattachement se fonde essentiellement sur le vocabulaire, et les études de Nils Holmer ont montré que ce vocabulaire leur était commun surtout avec les tribus les plus voisines (Kagaba, Bri-Bri, Rama, etc.), alors que la grammaire ne ressemble pas à celle des autres langues cíbca ⁹. Aussi est-il vraisemblable que les Tule sont un groupe cibcaisé, et qu'ils représentaient à l'origine un groupe linguistique indépendant, partageant des traits communs d'un côté avec les langues arawak (d'Amérique du Sud), de l'autre avec le maya, l'uto-aztec et le timucua (cette dernière, ancienne langue de Floride) ¹⁰.

Les Tule sont petits, avec le torse long et profond, les épaules larges, le dos puissant, les jambes courtes ; le crâne, l'un des plus brachycéphales d'Amérique, est presque rond, à voûte basse, avec la face large, le cou bref, le nez de largeur moyenne, parfois aquilin ; la peau, cuivrée ou brun clair, est moins foncée que celle des autres Amérindiens de la région ; les cheveux et les yeux, chez les sujets normaux, sont noirs ¹¹. Reginald Harris, ayant mesuré 14 hommes (en dehors des albinos), donne une stature moyenne de 149,9 cm ; pour les femmes, la moyenne s'établissait à 140,4 cm ; à la même époque, pour 20 hommes, Hrdlička trouve une moyenne de 154,9 et, pour 9 femmes, de 143,2. Aucun, disait Viguier, pour les Tule qu'il étudia à l'intérieur des terres, ne dépassait 158 cm ; pour Hrdlička, le maximum, pour ceux de la côte, était de 161,5. Agés, ils ont une tendance à l'obésité ¹².

Les auteurs du XIX^e siècle ont comparé les Tule à leurs plus proches voisins, les Guaymí et les Choco. Ces rapprochements ont été discutés par Ales Hrdlička, qui se fondait sur les premières mesures précises, faites par John L. Baer, peu avant son décès (v. ci-dessous), et ses conclusions sont les suivantes, « Les Choco sont proches des Naha, alors que le type des Tule de la côte est évidemment très proche, d'un côté, de celui des Maya du Yucatan, et de l'autre, de celui des Yunga, qui s'étendaient sur une grande distance le long de la côte occidentale de l'Amérique du Sud, jusqu'au-delà de Nazca » ¹³. Yunga ou Yunka est le nom donné par les Kícuas des Andes aux habitants de la côte péruvienne ; ce sont des Yunga qui avaient fondé un vaste empire côtier, dit de Chimú, ou de Chimor, que les Incas détruisirent au XV^e siècle ¹⁴.

Il est remarquable, parce que ce n'est pas toujours le cas, qu'un des deux rapprochements anthropologiques faits par Hrdlička ait trouvé un recouplement dans

la génétique contemporaine : selon une étude de Walter M. Fitch et de James W. Neel sur plusieurs peuples amérindiens, celui qui est génétiquement le plus proche des Tule est celui des Cakchiquel, c'est-à-dire des Maya du Guatemala¹⁵ (cf. ci-dessus, p. 50). On ne saurait malheureusement attendre de pareil recouplement du côté des Yunga, car ceux-ci ne sont guère connus que grâce au contenu de leurs sépultures ; leurs descendants actuels sont largement métissés.

Du point de vue culturel, les Tule appartiennent à l'ensemble que Julian Steward a appelé « Circum-Caraïbe » et qu'il considérait comme issu de la synthèse de traits culturels andins et de traits culturels « tropicaux forestiers », autrement dit, amazoniens¹⁶. La notion d'une telle synthèse a été contestée, mais l'ensemble culturel ainsi désigné garde sa validité¹⁷.

En effet, des anciens Cueva, branche, vraisemblablement, du peuple Tule, Oviedo disait qu'ils possédaient des chefferies (des cacicats, dans le vocabulaire ethnologique contemporain) puissantes, ayant souvent la forme d'une fédération de villages soumis à un souverain, des classes sociales (nobles, qui étaient à l'origine les guerriers d'élite, hommes libres, esclaves), que lesdits esclaves étaient procurés par la guerre, et que dans toutes ces régions du Darien (est du Panama), lorsqu'un chef meurt, on enterre avec lui toutes ses femmes et ses serviteurs¹⁸. Cueva et Tule ont pratiqué des sacrifices humains¹⁹. Ajoutons l'existence de différentes catégories de prêtres, dont certains devaient faire un long apprentissage²⁰, l'ordre géométrique des villages²¹, enfin, parmi les traits matériels, le boucan des Cueva²² et le hamac des Tule²³ : tous ces traits se retrouvent dans l'ancienne culture circum-caraïbe²⁴.

On a dit que cette culture partage des traits communs avec celles de l'Amazonie, et c'est bien ce dont témoignent, chez les Tule, l'antique nudité masculine, limitée seulement par un étui pénien en coquillage, en roscau ou en or²⁵, les flèches à oiseaux, les timbres à empreintes pour les vêtements, lesquels n'étaient utilisés jadis qu'à l'occasion des fêtes²⁶, le hochet dit *maraca*²⁷. La sarbacane est mentionnée par les auteurs du XIX^e siècle²⁸ ; du fait qu'elle n'est pas mentionnée chez les auteurs plus anciens, et de ce que Cullen dit que les Tule achetaient le poison nécessaire aux Choco, D. B. Stout a conclu qu'elle n'avait été empruntée que passagèrement par les Tule à ce dernier peuple²⁹ ; c'est possible, mais la sarbacane est attestée aussi chez les peuples du groupe Talamanca (Tiribi, Bri-Bri, Cabecar)³⁰, dont les relations culturelles avec les Tule sont nombreuses, et assurément anciennes³¹.

Donald Marshall a cru déceler des points communs précis entre la culture Tule et celle des anciens Tupinamba de la côte brésilienne³². Mais les uns sont communs à toute l'Amérique équatoriale et tropicale, tels les transports par voie d'eau, les villages et les champs situés près des rivières, l'usage de boissons alcoo-

Les Tule

liques – la *chicha* –, le tabac, le maïs, le manioc doux et le manioc amer, les arcs en bois de *chonta* avec des flèches de roseau, etc., voire à toute l'Amérique indigène, la nudité, l'épilation, l'usage de parures de plumes, les autres se trouvent sans doute chez les Tule et les Tupinamba, mais s'attestent aussi en bien d'autres cultures amérindiennes (ainsi les bains fréquents, le tatouage, les grandes maisons à compartiments multiples, les flèches à pointes multiples pour le poisson, etc.). Rien ne prouve donc une parenté culturelle particulière des Tupi et des Tule.

Certains éléments rappellent la culture andine : tels les jattes de bois³³, et surtout deux traits qui évoquent la société inca : le « communisme » des Cueva, avec concentration de la production puis distribution par le chef³⁴, et la conservation des momies des anciens chefs, rangées par ordre de succession dans une salle destinée à cela³⁵, ce qui correspond exactement à ce que Inca Garcilaso de la Vega a vu chez ses ancêtres, vers 1560³⁶. Les anciens Cueva étaient par ailleurs d'émérites orfèvres³⁷, et l'archéologie du Darien, encore peu représentative, le confirme néanmoins³⁸.

Notons, pour terminer cette revue comparative des ressemblances avec les cultures mexicaines, outre les sacrifices humains au soleil, déjà signalés, la notion d'une série de (huit) mondes supérieurs au nôtre et de (huit) inférieurs, celle de la succession de trois catastrophes cosmiques ayant détruit l'univers avant qu'émerge celui du présent, et l'empanachement des caciques et chefs de guerre³⁹. Un autre trait notable, qui peut évoquer des civilisations plus septentrionales, est l'« écriture » qu'utilisent les phytothérapeutes – chacun d'entre eux créant d'ailleurs la sienne⁴⁰.

Du côté des structures sociales, notons la filiation bilatérale⁴¹ : « c'est le fils aîné qui succède à son père », chez les Cueva, quant à l'héritage et au pouvoir⁴², tandis que l'habitat est matrilocal et groupe les habitants d'un village en matriclans⁴³ : cela rappelle la situation qui prévaut chez les Pueblos. La polygynie est proscrite de nos jours, et depuis le XIX^e siècle au moins ; elle existait autrefois pour les caciques et les chefs⁴⁴. On distingue une sorte de sororat⁴⁵. L'inceste est prohibé à tous les degrés proches, des deux côtés, jusqu'aux cousins croisés ou parallèles que le vocabulaire, d'ailleurs, conformément à la filiation bilatérale, ne distingue pas⁴⁶.

En revanche, tous les auteurs insistent sur la stricte endogamie de la société Tule⁴⁷, mais le choc, terrible, avec les Européens l'a renforcée : au XVI^e siècle, Oviedo montre les femmes Cueva attirées par les Chrétiens et allant souvent vivre avec eux ; il parle aussi de jeunes « débauchées », qui se donnaient publiquement à qui le désirait⁴⁸ ; le Commandant Sharp rapporte des choses semblables, au XVII^e siècle⁴⁹, et lorsque des boucaniers et des Huguenots français s'établirent sur la côte du Darien, il y eut de nombreux mariages entre eux et des femmes

Témoignages et description

Tule. Le traité de paix de 1741 entre Tule et Espagnols mentionne 61 familles franco-tule⁵⁰. L'affaire se termina cependant fort mal, par une véritable Saint-Barthélémy des Français, et de tous les rejetons des familles mixtes, en conséquence d'un rapprochement avec les Anglais⁵¹. L'endogamie se renforça ensuite, et l'on signale désormais très peu d'unions de Tule avec des étrangers, si ce n'est des Miskito, autres Indiens ; la morale aussi se durcit⁵² et l'infraction à l'endogamie, avec un Noir ou un Blanc, entraîne l'infanticide⁵³.

Quelques remarques sur l'histoire de ce peuple seront utiles pour l'intelligence de ce qui suit. Il semble qu'avant la conquête espagnole, les ancêtres des Tule aient habité plus à l'est, dans la vallée du fleuve Atrato et le long de la côte occidentale du golfe d'Uraba, où ils voisinaient avec les Katío (autre grand groupe de tribus, de la famille linguistique Cibéa)⁵⁴. Ils se trouvaient alors plus dans le nord-ouest de l'actuelle Colombie que dans l'est du Panama.

Le Darien est la première partie continentale de l'Amérique où les Espagnols prirent pied. Dès 1501, Rodrigo Bastidas longe la côte, du golfe d'Uraba aux îles San Blas. L'année suivante, Christophe Colomb baptise l'archipel, au cours de son quatrième voyage. Il estime alors la population de la région à quelque 700 000 individus, chiffre qui paraît très exagéré, mais suggère une forte densité. L'occupation ne tarde pas : dès 1510, Alonso de Ojeda fonde San Sebastian sur le golfe d'Uraba, et aussitôt l'exploitation des Indiens déclenche des affrontements ; l'une et les autres entraînent l'effondrement démographique des indigènes : on n'en compte bientôt plus que 10 000 dans la région⁵⁵.

Les Tule paraissent avoir réagi à cette occupation en s'éloignant de la zone dangereuse ; certains reflurent vers la côte pacifique, où Wafer les signalera encore à la fin du XVII^e siècle ; d'autres, si l'on recoupe le récit de Cieza de Leon et les traditions Tule, partirent vers l'est, sur la côte orientale du golfe d'Uraba, et se heurtèrent violemment aux Indiens locaux, les Katío⁵⁶. Ces nouvelles localisations ne formèrent bien sûr qu'un répit, dès 1513 Vasco Nuñez de Balboa traversait l'isthme de Panama et découvrait le Pacifique, non sans se livrer, à l'aller et au retour, à un nombre incroyable de cruautés envers les indigènes ; dès 1519, Panama était fondée, sur le rivage pacifique, pendant que d'autres vautours, Perdrarias Davila, Francisco Pizarre, etc., écumaient les alentours du golfe d'Uraba.

C'est alors que peut avoir commencé l'installation des Tule dans les régions montagneuses du Darien. Peut-être des gens de leur ethnie s'y trouvaient-ils déjà auparavant, par exemple dès l'époque de la traversée de l'isthme par Balboa. Toujours est-il que, de la fin du XVI^e au milieu du XIX^e siècles, la majorité des Tule vivra sur les versants orientaux et occidentaux de la cordillère centrale, à l'écart des plaines et des rivages occupés par des colons espagnols et des Noirs⁵⁷.

Les Tule

Dans ces zones-refuges, les luttes paraissent avoir été rudes entre tribus. Salcedo rapporte que, dans la première moitié du XVII^e siècle, les « Tunucuna » (c'est-à-dire les Tule-Cuna) exterminèrent les Cueva⁵⁸, lutte fratricide. Mais les Tule attribuent leur départ de Colombie à la pression d'un autre peuple, celui que les Européens appellent Choco. Ceux-ci, qui occupent effectivement aujourd'hui une partie du bassin de l'Atrato, sont peut-être un lointain rameau de la famille Cibca⁵⁹. Une première de leurs tribus, les Embera, refoula les Tule vers le nord ; ils occupent une partie des vallées inférieures des fleuves du versant méridional du Darien, ce qui était jadis territoire Tule⁶⁰. Une seconde de leurs tribus, les Waukana, les a rejoints ; il s'agit d'une migration contemporaine se poursuivant de nos jours. La proximité des Choco et des Tule, qui se discerne ici, est une cause de confusion, comme on l'a noté plus haut (v. pp. 54-58).

Avec les Espagnols, puis leurs successeurs les Panaméens, les Tule ont eu, quatre siècles durant, des rapports hostiles, irrégulièrement ponctués d'accords et de traités de paix - en 1637, en 1687, en 1741, en 1801, en 1925, en 1930... Les récits qui suivent, au sujet des observations d'albinos, feront allusion aux événements de ces époques. Notons cependant dès maintenant que l'immigration des Tule dans les îles San Blas ne commença réellement que très tard, aux environs de 1850. Il convient de l'attribuer davantage à la pression des Choco qu'à celle des Espagnols (ou, à partir de 1821, des Colombiens, Panama ne devenant indépendant qu'en 1903), avec lesquels les Tule étaient dans l'ensemble en paix au cours du XIX^e siècle⁶¹.

Les premiers témoignages : missionnaires et pirates

Le premier véritable témoignage sur la présence d'albinos parmi les Tule est tardif, par rapport à la date de découverte du pays par Christophe Colomb : 1639. Et encore sera-t-il rapide. En fait, de même que chez les Pueblos, il faudra attendre des observateurs anglo-saxons pour avoir quelques notations précises. Est-ce alors une question de dépouillement d'archives ? En tout cas, il n'y a rien sur cela dans le récit de la première traversée du pays Tule par Balboa (cf., sur cette question, p. 77) ; et les « rapports espagnols du XVI^e siècle » sur les albinos Tule qu'invoque Anita McAndrews⁶² reposent sur une fausse interprétation du texte de C. L. G. Anderson⁶³.

A vrai dire, une preuve indirecte de la présence d'albinos chez les Tule est fournie par des toponymes notés dans des textes espagnols des XVI^e-XVII^e siècles : *Chepo*, nom d'un village qui est aussi celui du fleuve Bayano et d'une chaîne de

Témoignages et description

montagne, signifierait « blanc, albinos » (le mot est identique à l'actuel *sibu*, v. ci-dessous), *Chepigano*, nom d'un autre ancien village, voudrait dire « très albinos »⁶⁴. Cela attesterait donc la présence d'albinos, dans une région proche de celle où Adrián de Santo Tomás et Lionel Wafer observeront les premiers.

Toujours est-il qu'après les effroyables conflits dont on a parlé plus haut, et l'effondrement démographique de la population indienne du Darien, la paix est enfin signée en 1637. Les Indiens interdisaient jusque-là leurs montagnes aux étrangers. Dès l'accord, le Père Adrián de Santo Tomás se rend chez les Tule. C'était un missionnaire expérimenté, qui avait déjà passé de nombreuses années chez les Guaymí. Il revient en 1639 de chez les Tule, qu'il appelle *Tunucunaes*, et rédige une relation de ses voyages intitulée (bien prétentieusement !) « *Reduccion del Guaymi y del Darien* ». Dès 1640, Juan Requejo Salcedo l'insère dans sa *Relación Histórica y Geographica de la Provincia de Panamá*. Chose remarquable, c'est à l'occasion du récit d'un mythe Tule que Santo Tomás, pour en expliquer un élément, mentionne les albinos. On reviendra, bien évidemment, sur le mythe. Le commentaire que le Père Santo Tomás croit nécessaire d'y insérer est le suivant : « Il y a dans cette province un grand nombre de personnes blanches et blondes comme des Flamands »⁶⁵. Ce sont évidemment des albinos.

C'est tout, avons-nous dit, pour la période espagnole ancienne. On s'est étonné qu'aucun chroniqueur, aucun des écrivains qui ont parlé du Darien avant Adrián de Santo Tomás, tels Oviedo, Cieza de Leon, Pascal de Andagoya, Pierre Martyr..., n'aient mentionné les albinos Tule. Et, de ce silence, on a parfois tiré l'idée que l'albinisme était d'introduction récente chez les Tule lorsque ledit missionnaire l'y découvrit⁶⁶. Cette hypothèse est irrecevable car – outre les toponymes Tule mentionnés ci-dessus – il faut savoir qu'une apparition récente, nécessairement ponctuelle, ne pourrait rendre compte du haut pourcentage d'albinos observé dès 1680 par Lionel Wafer (ci-dessous)⁶⁷, ni, ajouterons-nous, de la place, primordiale, et précisément relevée par Santo Tomás, des albinos dans la mythologie Tule, et que les albinos se cachent généralement, en tout cas de jour, et on peut traverser tout le pays Tule sans en voir un ; par exemple, dans la seconde moitié du XIX^e siècle encore, alors que les témoignages se multiplient à la suite des recherches de l'emplacement le meilleur pour aménager le canal interocéanique (v. ci-dessous), bien des voyageurs, bien des auteurs ayant mentionné les Indiens panaméens – Berthold Secman, Julius Froebel, Lucien Depuydt, Armand Reclus, Lucien Wyse... – sont muets sur l'existence des albinos ; et qu'enfin, on devait voir d'autant moins d'albinos, aux XVI^e et XVII^e siècles, que l'infanticide des bébés présentant cet aspect devait être largement pratiqué (v. plus loin), comme Stout⁶⁸ le remarque avec plus de justesse.

Les Tule

Les deux témoignages suivants, fort importants, sont d'une quarantaine d'années postérieurs. Par une de ces singularités de l'histoire, alors qu'ils sont dus à des auteurs différents et qu'ils reposent sur des observations séparées par plus d'un an, ils ont pour origine, en effet, le même événement historique.

Après la prise, en 1679-1680, par le célèbre capitaine flibustier Henry John Morgan, de la ville espagnole de Porto Bello, au Panama (aujourd'hui Portobelo, un peu à l'est du débouché du Canal dans l'Atlantique), tout un groupe de capitaines – Captains John Coxon, Bartholomew Sharp, Peter Harris, Richard Sawkins, Edmund Cook, and others – voulurent renouveler l'exploit, aux dépens d'autres localités espagnoles de la région de l'isthme. Le récit des aventures extraordinaires qu'entraînèrent leurs échecs successifs a été fait par Basil Ringrose, l'un des quelques lettrés qui étaient du voyage – un autre sera cité plus loin.

La flotte pirate toucha le continent à Boca del Toro, à l'ouest de Porto Bello, et

« Nous partîmes de là le 23 mars 1679 [erreur de l'auteur pour « 1680 », rectifiée dans la suite du récit], et au cours de notre trajet nous touchâmes les îles appelées Samballas. Ces îles s'étendent sur huit lieues de longueur, à quatorze lieues du fleuve Darien. Alors que nous étions à l'ancre, plusieurs Indiens, hommes et femmes, vinrent nous voir. Certains apportaient des bananes, d'autres divers fruits et du gibier, pour les échanger avec nous contre des perles, des aiguilles, des couteaux ou toutes les petites babioles dont ils ont besoin. Mais ce qu'ils souhaitaient le plus était des haches et des cognées pour couper du bois. Les hommes en question étaient presque nus. Ils portaient en guise d'ornement dans leur nez une feuille d'or ou d'argent, en forme de demi-lune, qu'ils soulevaient d'une main pour boire, tenant le verre avec l'autre. Certains des hommes étaient peints de raies noires, et de même les femmes, de rouges. Elles portent dans le nez un joli anneau mince d'or ou d'argent, et ont pour vêtement une sorte de couverture. Elles ont généralement de beaux traits : parmi elles, j'en vis plusieurs plus claires que les plus clairs des Européens, avec des cheveux (aussi blancs) que le lin le plus fin ; on rapporte à leur sujet qu'ils voient mieux dans le noir que dans le jour. »⁶⁹

Tel est le premier des deux témoignages.

Il faut corriger une erreur pour éviter qu'elle se poursuive, à savoir qu'en 1926, après la « découverte » (*sic*) des « Indiens blancs du Darien » par Richard Marsh (ci-dessous), un nommé Maynard M. Metcalf écrit à la revue américaine *Science*, qui avait publié l'année précédente les études de Reginald Harris et d'Ales Hrdlicka sur ces Indiens, pour signaler, et citer, une « quotation from Joseph Esquemeling, *The Buccaneers of America*, Chapter XXV, published in 1699. Esquemeling is describing his own personal observations ». Après avoir cherché en vain le passage cité dans des éditions, anglo-saxonnes et françaises, d'Esquemeling – celle citée par Metcalf, publiée en 1853 à Boston par Benjamin B. Muney and Co., étant introuvable en France, et apparemment aussi aux États-Unis⁷⁰ – nous nous apprêtons à citer Metcalf en confiance, comme d'autres l'ont

Témoignages et description

fait⁷¹ lorsque nous découvrîmes... que le texte attribué à Esquemeling n'était autre que celui de Ringrose ! En fait, l'édition citée par Maynard Metcalf enchaînait le récit de Basil Ringrose sur celui d'Esquemeling, comme l'ont fait plusieurs éditeurs anglais, à titre de IV^e partie, dès la seconde édition, en 1699, de *The Buccaneers of America*, alors qu'Esquemeling, lui, ne parlait pas des événements de 1680-1681. La difficulté à décoder la confusion de Metcalf vient de ce que les diverses éditions ont des paginations et des divisions en chapitres différentes...

On notera que les îles Samballas, qui sont évidemment les San Blas, si elles n'étaient pas à proprement parler habitées au XVII^e siècle, servaient alors de lieux d'échange entre les Tule et leurs visiteurs.

Résumons la suite des événements : les flibustiers abordent au Darien le 5 avril 1680, et traversent l'isthme, avec l'aide de guides Tule. Ils échouent à prendre Panama, se dirigent vers le Pérou, et, d'insuccès en insuccès, après moult conflits, ils se séparent. Un groupe, qui comprend Basil Ringrose, parvient au Darien en avril 1681, et le futur historien rentre en Angleterre en mars 1682. L'autre groupe arrive au Darien quelques jours après le premier, et commence le 1^{er} mai la traversée de l'isthme en direction de la mer des Caraïbes. C'est alors, le 5 mai, que l'un des rares lettrés de l'expédition, le jeune Lionel Wafer, qui avait été embauché comme chirurgien, est blessé par l'explosion d'un récipient contenant de la poudre. Il doit faire halte dans la forêt, avec quelques autres éclopés ou retardataires : il y restera quatre mois. Les Tule, en effet, commencèrent à le soigner, sans faire preuve de beaucoup de sympathie, puis, lorsque les guides du reste du groupe de pirates revinrent de la côte atlantique chargés de cadeaux, ils prirent les Anglais en charge avec enthousiasme.

De son séjour, Wafer ramènera de quoi écrire un livre, le premier complet consacré au Darien, et dont le caractère scientifique frappe encore, trois siècles plus tard. Plusieurs pages sont consacrées aux albinos, que Wafer est le premier à bien décrire. Depuis la première édition, en 1699 (l'année même, singulière rencontre, de la publication du récit de Ringrose !), il y en eut de nombreuses, anglaises, françaises, néerlandaises, colombienne, américaine. Les trois éditions françaises sont du tout début du XVIII^e siècle. Il est de rigueur de citer ici l'une d'elles, de 1706 – non sans la compléter (entre parenthèses), car elle n'est pas toujours très fidèle au texte :

« Il y a dans ce pays un peuple d'une espèce très singulière (telle que je n'ai jamais vu ni entendu parler de choses semblables dans aucune partie du monde). Ce que je vais dire paraîtra sans doute fort étrange ; mais tous les Armateurs qui ont été dans ce pays peuvent le certifier (peu de personnes ont eu l'opportunité d'avoir des informations détaillées sur ces gens comme je l'ai eue).

Les Tule

« (Ils) sont blancs (et il y en a des deux sexes). Leur nombre est petit en comparaison de celui des Indiens couleur de cuivre, (peut-être un sur deux ou trois cents. Ils diffèrent des autres Indiens par la couleur, mais pas uniquement.) Leur peau n'est pas d'un blanc (semblable à celui des Européens clairs, avec une pointe de rouge due au sang, leur teint n'est pas non plus celui des personnes les plus pâles de chez nous), c'est plutôt un blanc de lait (plus clair que la couleur de n'importe quel Européen, et semblable à la couleur d'un cheval blanc).

« Et ce qu'il y a de plus remarquable (chez eux), c'est que leur corps est (plus ou moins) couvert d'un duvet (fin et blanc laiteux), (qui ajoute à la blancheur de leur peau); car ce duvet est si fin (surtout sur les joues et le front), qu'on voit la peau au travers. Les hommes auraient (probablement) la barbe blanche (s'ils n'avaient l'habitude de s'épiler continuellement). Pour le duvet, ils n'essayent point de se l'ôter. Ils ont les sourcils et les cheveux aussi blanc (laiteux) que la peau, et leurs cheveux, longs de six à huit pouces (très fins), paroissent frisez (plutôt bouclés).

« Ils ne sont pas aussi gros que les autres Indiens. Et ce qui est encore fort extraordinaire, leurs (paupières) se courbent en un arc (allongé, les coins dirigés vers le bas, formant) comme un croissant (ou une arche) qui a les pointes en bas. A cause de cela, (et à cause du fait) qu'ils voyent si clair pendant la nuit quand il y a la lune, (nous avons l'habitude de les appeler « Yeux de lune ». Car) ils ne voyent pas si bien durant le jour. Leurs yeux sont trop foibles pour pouvoir soutenir la lumière, et l'eau qui en coule lors que le soleil paroît, les oblige à demeurer enfermés dans leurs maisons, d'où ils ne sortent pas, à moins que le jour ne devienne sombre. (En outre) ils ne sont pas si forts, ni si robustes que les autres, aussi ne s'addonnent-ils point à la chasse ni à aucun autre exercice violent et pénible (et ne s'amuse pas non plus); mais quoy qu'ils soient pesans et paresseux pendant le jour, dès que la nuit approche, (la lune l'éclairant), ils se montrent dispos et légers et vont courir dans les bois où ils sautent au clair de lune, comme des chevreuils, même dans l'obscurité des bois, aussi vite que les autres Indiens le jour, avec autant d'agilité qu'eux, même s'ils ne sont pas aussi forts ni robustes.

« Ils paroissent monstrueux aux Indiens couleur de cuivre, qui ne font pas tant d'état d'eux que de ceux qui ont leur teint. (Ils ne sont pas d'une race distincte, car) quelquefois un de ces Indiens blancs sera fils d'un pere et d'une mere couleur de cuivre. J'ay vû un enfant de cette sorte (de moins d'un an). On pourra peut-être soupçonner que c'etoit la production de quelque European; mais outre qu'on voit peu d'European en cet endroit et qu'ils frequentent peu les femmes lors qu'ils y sont, la blancheur de ce peuple est aussi différente de la leur que du teint des Indiens couleur de cuivre. (Et) lorsqu'un European a connu une Indienne, l'enfant qui en vient est toujours (un métis), d'un brun tanné; ce que savent bien tous ceux qui ont été dans les Indes Occidentales, (où l'on trouve des métis, des mulâtres, etc., de différents degrés entre le blanc, le cuivré, le noir, selon ce que sont les parents).

« Mais aucun n'est issu d'un homme et d'une femme, parmi ces Indiens blancs, qui sont blancs comme leurs parents; mais ils ont la couleur de cuivre de leurs parents. Car Lacenta [le chef du village] me le dit, et me donna son explication de l'origine de cette blancheur: c'est par la force imaginative de la mere, si elle regarde la lune à l'époque de la conception; je laisse aux autres le soin d'en juger. Il me dit aussi qu'ils mouraient jeunes. »⁷³

L'importance, considérable, du rapport de Lionel Wafer, sur cela et, plus généralement, sur l'ethnologie des Tule, tient aussi à ce qu'il a été l'un des rares Européens, jusqu'à nos jours inclus, à vivre parmi ceux de l'intérieur. Ruben Pérez Kantule, le Tule qui accompagna Henry Wassén, disciple et continuateur d'Erland Nordenskiöld, en Suède, en 1931, prit connaissance du récit de Wafer, et il reconstitua son trajet à travers l'isthme américain (v. carte page suivante).

Citations et citations de citations

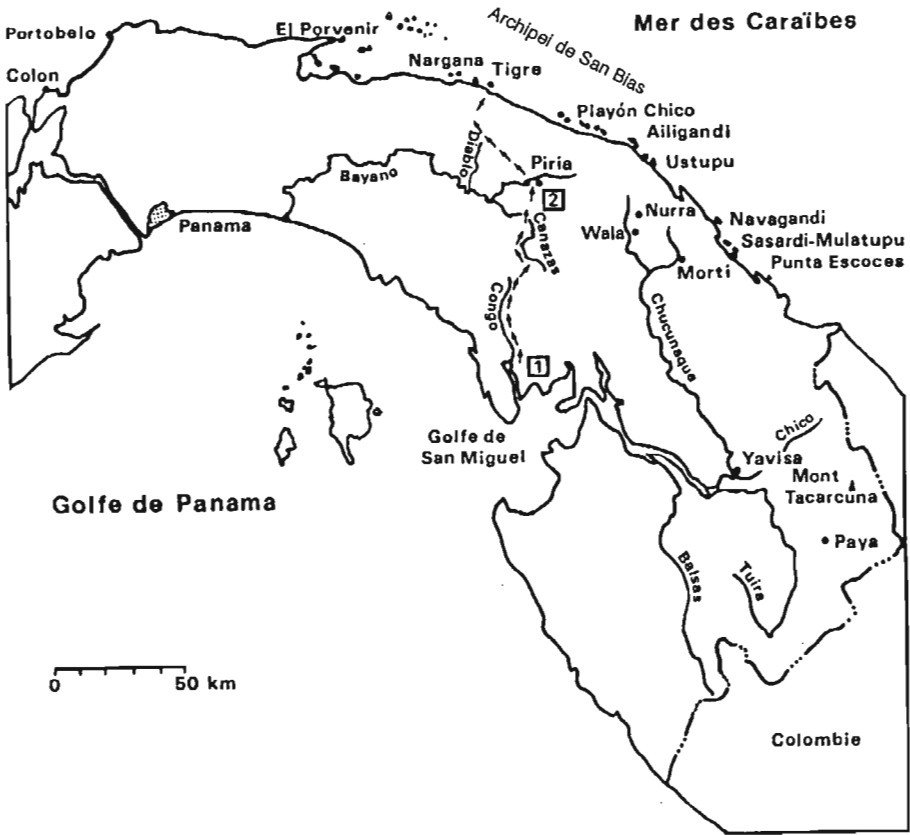
Chose étonnante, et qui montre combien l'absence de témoignages à une certaine époque ne signifie pas l'absence d'existence du phénomène, il faut, après Wafer, attendre le *milieu du XIX^e siècle* pour retrouver des témoignages directs sur les albinos Tule. Le XVIII^e siècle abonde en références à ces derniers, mais les auteurs se fondent tous, directement ou indirectement, sur le récit de Wafer, qui, on l'a vu, a été largement et précocement diffusé⁷⁴. Notre revue se voulant exhaustive, nous citons ici ces textes de seconde main, qui ne sont d'ailleurs pas sans intérêt pour l'histoire des idées médicales et anthropologiques.

La plus ancienne utilisation du texte de Wafer nous semble être celle que, dans une veine poétique, fait le mathématicien et naturaliste français Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) dans une étude de physiologie humaine, publiée en 1756. Sa source est fournie par une note : « Voyage de Wafer, description de l'isthme de l'Amérique » :

« Dans cet isthme qui sépare la Mer du Nord de la Mer Pacifique, on dit qu'on trouve des hommes plus blancs que tous ceux que nous connaissons : leurs cheveux seraient pris pour de la laine la plus blanche ; leurs yeux, trop foibles pour la lumière du jour, ne s'ouvrent que dans l'obscurité de la nuit. Ils sont dans le genre des hommes ce que sont, parmi les oiseaux, les chauves-souris et les hiboux. Quand l'astre du jour a disparu et laissé la nature dans le deuil et le silence ; quand tous les autres habitants de la terre accablés de leurs travaux, ou fatigués de leurs plaisirs, se livrent au sommeil, le Darien s'éveille, loue ses Dieux, se réjouit de l'absence d'une lumière insupportable, et vient remplir le vuide de la nature. Il écoute les cris de la chouette avec autant de plaisir que le berger de nos contrées entend le chant de l'alouette, lorsqu'à la première aube, hors de la vue de l'épervier, elle semble chercher dans la nue le jour qui n'est pas encore sur la terre. »⁷⁵

Il faut dire comment nous avons connu ce texte, car cela permettra de réparer une erreur. En 1960, un certain Osten Björnberg, de Göteborg, a commis, dans le *Journal of the history of medicine and allied sciences*, un article de trois pages intitulé « Total Albinos Among the Cuna Indians », dans lequel Wafer est brièvement cité, puis, de « Jules Offroy de La Mettrie », le texte... de Maupertuis – sans

Les Tule



Trajet de Lionel Wafer en 1681 reconstitué par Perez Kantule.
1 : point de départ. 2 : chef Lacenta. (Nordenskiöld, 1938, p. 123)

référence, et pour cause !⁷⁶ Après avoir cherché vainement dans les œuvres de Julien (et non Jules) Offroy de La Mettrie (médecin matérialiste, né en 1709, décédé en 1751), auteur abondant, nous avons dû nous adresser à des dix-huitiémistes qualifiés. Francine Markovits, spécialiste de La Mettrie, a finalement découvert la source authentique ; qu'elle en soit ici remerciée, ainsi que Catherine Kintzler – récente éditrice de Condorcet – qui nous avait mis en contact avec elle.

Peu de temps après, l'ingénieur, qu'on dirait aujourd'hui agronome, Joseph-François Charpentier de Cossigny (1730-1809), au cours d'un exposé devant l'Académie des Sciences, en 1760, évoqua le fait que, près de Mexico, vivait une race d'hommes blancs, aux cheveux blancs, dont les yeux supportaient mal la lumière (Cossigny, 1760 (17), et cf. 1744 (13). L'imprécision géographique, et la mention d'une « race », tout à fait contraire à la démonstration de Wafer, laissent penser que Cossigny ne connaissait pas le texte de celui-ci, et cite de mémoire un intermédiaire inconnu. Comme il dit que « plusieurs voyageurs » ont traversé cette région proche de Mexico, Pearson, Nettleship et Usher, dans une étude de l'albinisme en 1911, notaient : « Nous avons été incapables de remonter la tradition jusqu'à ses sources ultimes, qu'on trouverait probablement dans des récits d'anciens navigateurs espagnols. »⁷⁷ Aussi bien ces anciens récits espagnols supposés que les intermédiaires sont, depuis que ces lignes ont été écrites, demeurés inconnus : l'hypothèse la plus simple est alors que le rapport de Charpentier de Cossigny se fonde sur le récit de Wafer, sans doute par l'intermédiaire d'un ou x résumés oraux – avec peut-être aussi l'influence d'un souvenir du témoignage de Cortès sur le « zoo humain » de Mexico ?

Discutant, quelques années plus tard, de l'origine de la pigmentation des Noirs, et, à cette occasion, de l'unité du genre humain, l'Abbé Demanet évoque quelques singularités, tels les prétendus hommes à queue de Bornéo, et diverses monstruosités observées « en Europe même », puis il enchaîne :

« Dans l'Isle voisine de celle dont je viens de parler, qui sépare la mer du Nord de la mer Pacifique, on trouve des hommes, pour qui la lumière du jour est insupportable ; leurs yeux trop foibles ne s'ouvrent que dans l'obscurité de la nuit. Ceux-là sont, dans le genre des hommes, ce que sont, parmi les oiseaux, la chauve-souris et le hibou, qui ne sortent du sommeil que quand l'astre du jour a disparu et laissé la nature dans le deuil et dans le silence. Ces hommes sont les Dariens, habitans de l'Isle de Panéma. »⁷⁸

C'est là évidemment une citation, affadée, et sans référence, du texte de Mau-pertuis. Affadée, et déformée, là où Mau-pertuis parlait, justement, d'isthme, l'Abbé Demanet découvre une « île », et... voisine de Bornéo ! L'Abbé étant l'auteur d'une *Histoire de l'Afrique française*, manifestement, sa connaissance a l'Atlantique pour limite. Il est curieux aussi que ce court paragraphe sur les albinos Tule (appelés « Dariens », par une double généralisation ou extension de

sens) apparaisse dans une discussion sur les monstruosité de l'espèce humaine, et non dans la discussion qui suit, sur la prétendue pigmentation foncée générale des habitants des zones tropicales et équatoriales⁷⁹ : l'exception fournie par les « Dariens » était pourtant notable !

L'année suivante, 1768, est celle de la publication d'un livre qui fit grand bruit, les *Recherches philosophiques sur les Américains*, dû à l'ecclésiastique et philosophe Cornelius de Pauw, d'Amsterdam (1739-1799) ; les indigènes américains y servent en fait de matériel de réflexion pour une discussion, fort importante au XVIII^e siècle, sur les origines de l'humanité – descendance d'Adam, descendance de Noé ? –, sur la notion de Pré-Adamites, sur la cause de la diversité humaine, etc. Ces thèmes, qui étaient déjà l'objet des réflexions de Maupertuis et de l'Abbé Demanet, entraînent des interprétations singulières sur les origines de la pigmentation, et de l'albinisme, par là, interprétations sur lesquelles nous devons revenir (ci-après, pp. 135-140). Les Tule albinos deviennent, sous la plume de Pauw, un élément intégré à une discussion sur les origines de la pigmentation, à l'instar de Demanet, mais beaucoup plus approfondie, beaucoup plus argumentée, en sorte que ces albinos, et Wafer, sont évoqués de manière récurrente. Pauw connaissait aussi le texte de Cortès sur les albinos de Mexico. Voici les passages les plus significatifs :

« Les hommes les plus remarquables qu'on ait vus en Amérique sont, sans doute, les Blafards de l'isthme Darien. Les naturalistes n'ont commencé à les connaître que vers l'an 1680, quoique plus d'un siècle avant cette époque Fernand Cortez en eût parlé fort au long dans ses lettres à l'empereur Charles-Quint ; mais Cortez fut traité, en son temps, d'exagérateur et d'insensé ; et tous les scolastiques d'Espagne rejetèrent alors un fait exactement vrai, avec cette aveugle opiniâtreté qui leur fait défendre aujourd'hui des faits exactement faux.

« Les Blafards du Darien ont tant de ressemblance, tant d'analogie, avec les Nègres blancs de l'Afrique et de l'Asie, qu'on est obligé de les réunir, d'expliquer les phénomènes des uns par ceux des autres, et de leur assigner une cause générale, commune et constante. »⁸⁰

Suit donc une discussion sur les albinos de l'ancien monde, *Dondos* ou *Albinos* proprement dits d'Afrique, *Kackerlakes* de l'archipel malais :

« Ceux qu'on a trouvés au nouveau monde, en diffèrent à de certains égards. Ils ont la taille un peu plus haute, quoique leurs membres soient également frêles et délicats : leur tête n'est pas garnie de laine ; mais de cheveux longs de sept à huit pouces, peu frisés et d'une blancheur éblouissante : au lieu d'avoir l'épiderme uni et ras, comme les Albinos d'Afrique, ils l'ont tout chargé de poils follets, depuis les pieds jusqu'à la naissance des cheveux : ce poil n'est pas si touffu qu'on ne puisse voir au travers la superficie de leur peau. Leur visage est velu, et Waffer croit qu'ils auroient même de la barbe, s'ils ne se l'arrachent ; mais ce duvet court, qui leur croît aux lèvres et au menton est fort différent de la barbe des hommes blancs. Ils ont les yeux si mauvais qu'ils ne voient pres-

Témoignages et description

que pas en plein jour, et que l'eau en découle aussi-tôt que le soleil vient à les frapper : ils n'aiment pas à sortir, hormis que le ciel ne soit voilé par des nuages noirs, car la lumière est pour eux douloureuse : elle leur occasionne des vertiges et des éblouissements, parce que leurs organes optiques ne sauroient soutenir le choc des rayons directs, à cause de leur relâchement et de leur désordre.

« On n'a rencontré de ces monstres qu'à l'isthme de Panama, et à la côte Riche, où on les nomme les *yeux de lune*, soit parce qu'ils voient mieux à la lune qu'au soleil, soit à cause de la forme de leurs paupières, qui, étant retirées par les côtés, et alongées par le milieu, contrefont un croissant. Leur peau est d'un blanc de linge lavé, leurs sourcils, leurs cils et leurs oreilles ressemblent à la description qu'on a faite de ces parties en parlant des Nègres blancs : le mécanisme de la vision est aussi le même dans les uns et les autres.

« Ces blafards Américains se tiennent, autant qu'ils peuvent, coi pendant le jour, et ne sortent qu'au crépuscule ou au clair de la lune : alors ils parcourent les forêts les plus épaisses et les plus entrelacées avec beaucoup de vivacité, et y chassent même le gros gibier. Ils meurent tous jeunes, et ordinairement entre la vingt-cinquième et la trentième année.

« Ces hommes couleur de craie, avec des yeux de chat ou de hibou, n'existent que dans la Zone Torride jusqu'au dixième degré de chaque côté de l'équateur, ou à-peu-près ; à Loango, à Congo, à Angola, en Afrique, à Ceylon, à Borneo, à Java, en Asie, à la nouvelle Guinée dans les terres Australes, et au Darien en Amérique. »⁸¹

Pauw remarque encore la rareté de l'albinisme,

« puisqu'on a compté que sur trois cents Dariens bronzés on ne voit pas un Blafard »⁸²,

puis que :

« L'allongement des paupières, qui caractérise également les Nègres blancs de l'ancien continent, et les Dariens de l'Amérique, provient d'un dérangement dans le corps muqueux : la membrane des paupières est un tissu de la même substance que la pellicule du prépuce ; et Malpighi avoit déjà découvert de son temps, que l'épaisseur du corps muqueux produisoit la longueur du prépuce ; d'où l'on infère qu'elle cause aussi l'excroissance du diaphragme des paupières. »⁸³

L'auteur se penche enfin sur la question de la génération :

« A l'Isthme de Panama, un blafard et une blafarde peuvent engendrer ; mais leur progéniture est, au témoignage de Lionel Waffer, basanée, couleur de cuivre jaune, ainsi que le reste de la nation ; de sorte que la cause qui avoit corrompu le sang et le sperme des parents, disparoît à la seconde ou à la troisième génération : il faut avouer cependant que cela n'arrive qu'aux blafards dont la constitution n'a pas tant souffert que celle des autres ; car ceux qui ont éprouvé une forte métamorphose, une défaillance essentielle, sont à jamais condamnés à l'infécondité. »⁸⁴

On s'étonne des dernières assertions, qui ne sont nullement dans Wafer. Quant à la taille supérieure des albinos Tule, par rapport à celle des albinos de l'Ancien Monde, elle ne se fonde sur aucune donnée objective, puisque Cornelius de Pauw ne disposoit pas de mensurations ; et elle est assurément inexacte. Il

Les Tule

n'empêche que ce travail est l'un des premiers examens de l'albinisme en tant que tel, avant ceux de Blumenbach et d'Alcide d'Orbigny.

Un autre exposé figure dans le troisième volume de l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, de Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), ouvrage conçu de longue date et pour lequel l'auteur avait réuni une immense documentation. Les convictions fort « anticolonialistes » qu'il y exprima firent condamner le livre par le Parlement de Paris en 1781. Le passage qui nous intéresse donne précisément une idée de son contenu « philosophique » :

« Dans la foule des scélérats qui ravageoient, qui dépeuploient, qui détruisoient ces malheureuses cotes d'un monde aussitôt aneanti que découvert, il se trouva un homme à qui la nature avait donné un extérieur agréable, un tempérament robuste, une valeur audacieuse, une éloquence populaire et dans lequel une éducation honnête avait fait germer quelques sentiments. Il se nommait Vasco Nugnez de Balboa. Ayant trouvé au Darien, où les richesses abondoient plus qu'ailleurs, un petit nombre d'espagnols, que cet attrait seul y avait fixés, il se mit à leur tête avec le projet de former un établissement solide. Le pays lui offrit d'abord de ces petits hommes blancs, dont on retrouve l'espece en Afrique et dans quelques isles de l'Asie. Ils sont couverts d'un duvet d'une blancheur éclatante. Ils n'ont point de cheveux. Ils ont la prunelle rouge. Ils ne voient bien que la nuit. Ils sont foibles et leur instinct paraît plus borné que celui des autres hommes. Ces sauvages etaient en petit nombre, mais il s'en trouva sur la cote d'une espece differente, assez forts et assez hardis pour oser defendre leur liberté. »⁸⁵

Récit ambigu, puisqu'il laisse penser que les albinos Tule ont été découverts par Vasco Nuñez de Balboa, l'homme qui, en 1513, traversa le premier l'isthme de Panama. Vérification faite – par nous et, déjà, par Daniel Stout⁸⁶, il n'en est rien, on l'a vu, il n'y a aucun témoignage sur ce point avant Salcedo, plus d'un siècle après l'époque de Balboa. En fait le texte de Raynal est un « montage » – une « interpolation », dit Stout⁸⁷ où, dans un souci plus littéraire qu'historique, il alimente un récit de la découverte de Balboa d'observations d'âge considérablement plus récent. Il n'empêche que Pearson, Nettleship, Usher ont cru pouvoir, sur la foi de Raynal, dater les premières observations d'albinos Tule du début du XVI^e siècle⁸⁸, et que Reginald Harris⁸⁹ les a suivis sur ce point. La cause paraît cependant entendue aujourd'hui⁹⁰.

Cela dit, la question des sources de Raynal pose quelques problèmes. Si la dette à l'égard de Wafer est certaine – comme le suggère l'évocation d'un « duvet d'une blancheur éclatante » –, ni l'absence de cheveux, ni le rouge de la prunelle, ni l'« instinct plus borné » des albinos Tule ne figurent dans le récit de cet auteur. Raynal a-t-il transposé aux albinos du Darien des traits empruntés aux albinos asiatiques – on reparlera de ceux-ci – ou africains, transposition aisée puisqu'il pense que tous les albinos, sur tous les continents, relèvent d'une même « espèce »

d'hommes ? On serait tenté de le penser, mais il se trouve que Viguiier, un siècle plus tard, signalera des yeux rouges chez une femme Tule albinos (ci-dessous). Quant à la moindre intelligence des albinos, il s'agit d'un préjugé⁹¹ également attesté plus tard.

Il est alors légitime de se demander si Raynal, par ses vastes relations – il fut rédacteur au second journal français, le *Mercure de France*, il fréquenta les salons d'Helvétius, du baron d'Holbach, de Mme Geoffrin – n'a pas rencontré quelque navigateur français retour d'Amérique. On sait, par exemple, qu'une colonie française, fondée par des Huguenots et des flibustiers, a existé de 1690 à 1757, à Concepcion, sur la côte du pays Tule ; à l'instigation des Anglais, les Tule la massacrèrent à cette dernière date, mais il y eut des survivants, dont Donald Marshall rencontra des descendants en 1944 à Chirigui⁹². L'enquête sur les sources de Raynal reste donc ouverte.

C'est trois ans après la publication du livre de Raynal que parut une nouvelle allusion aux Tule albinos dans l'*History of America*, de William Robertson (1721-1793). L'ouvrage fut traduit et publié dès l'année suivante par Pancoucke, à Paris. Après avoir cité et résumé le texte de Wafer – c'est, semble-t-il, la première fois dans un écrit anglo-saxon – l'historien commente :

« On n'a découvert aucune race semblable dans les autres parties de l'Amérique. Cortès remarqua, il est vrai, parmi les animaux rares et curieux que Montézuma avoit rassemblés, quelques créatures humaines ressemblant aux hommes blancs du Darien ; mais comme l'empire du Mexique étendoit sa domination jusqu'aux provinces qui bordent l'isthme de Darien, il est probable que c'étoient des êtres de la même race. »

Comme Raynal en effet, Robertson pense que les albinos constituent une « race », et qu'il s'agit de la même sorte d'hommes que

« parmi les nègres de l'Afrique, ainsi que dans les îles de l'Inde », appelés *albinos* en portugais et *Kackerlakes* en hollandais.

Et il ajoute :

« Au Darien, les pères et mères de ces hommes blancs sont de la même couleur que ceux des habitants du pays : cette observation s'applique également à la progéniture anormale des nègres et des Indiens. La même mère qui met au monde quelques enfants d'une couleur qui n'est pas celle de sa race, en produit d'autres de la couleur qui est propre à son pays. On peut donc tirer une conclusion générale, relativement aux *blancs* de Wafer, aux *Albinos* et aux *Kackerlakes* : c'est qu'ils forment une race dégénérée et non une classe particulière d'hommes, et que la couleur et la faiblesse particulière qui marquent leur dégradation, leur a été transmise par quelque maladie ou vice physique de leurs parents. »⁹³

Ainsi, au-delà de la communauté « raciale » superficielle, William Robertson a soupçonné ce que nous appelons aujourd'hui une maladie génétique récessive. En

Les Tule

revanche, on ne retiendrait pas de nos jours une notion de « dégénérescence », valorisation d'une déficience pathogène : elle est ici typique d'une époque où il était commun de mettre les hommes en hiérarchie en se fondant sur leur physique ou leur physiologie. A cela, les scientifiques, au moins, ont renoncé...

Les albinos Tule sont également évoqués à la même époque dans un livre remarquable du médecin allemand Jean-Frédéric Blumenbach, authentique précurseur de l'anthropologie physique et de l'anatomie comparée (1752-1840). *De l'unité du genre humain et de ses variétés* paraît, en latin, en 1775, et est réédité en 1794. L'auteur y étudie l'albinisme, sous le nom de « Leucethiopie humaine », et mentionne celui du Darien à la lumière du récit de Wafer ⁹⁴.

C'est enfin encore de Wafer, peut-être par l'intermédiaire de Blumenbach, que dépend sûrement le grand Alexandre de Humboldt (1769-1859) – lui, fondateur véritable de l'américanisme – lorsque, s'interrogeant sur la couleur claire attribuée par les chroniqueurs espagnols du XVI^e siècle aux Indiens de la péninsule de Paria, au Venezuela, il commente :

« Etoient-ce des Albinos, comme on en a trouvé jadis à l'isthme de Panama ? Mais les exemples de cette dégénérescence sont très rares dans la race cuivrée, et Anghicra, de même que Gomara, parlent des habitants de Paria en général, non de quelques individus. » ⁹⁵

Ici finit le temps des « spéculateurs », dont les propos remontaient presque exclusivement au rapport de Lionel Wafer. Bientôt, avec les explorations en vue du creusement d'un canal reliant l'Atlantique au Pacifique, les témoignages directs vont reprendre et se multiplier. Mais il est remarquable, d'une part, qu'on ne connaisse *aucune* observation directe, de celle de Wafer (1681) aux premières du XIX^e siècle, en 1853 (ci-dessous), soit pendant un siècle trois-quarts ; d'autre part, que sur trois (seulement !) observations antérieures à 1700, celles de Santo Tomás, de Ringrose et de Wafer, deux paraissent être restées ignorées du public savant. Ringrose sera révélé – avec attribution de son texte à Esquemeling ! – aux spécialistes par Maynard Metcalf en 1926. Salcedo, republié en 1908, fait son entrée dans la littérature scientifique sur les Tule et sur l'albinisme grâce au livre, en suédois, d'Erland Nordenskiöld, sur les Indiens de Panama, en 1928 ! ⁹⁶

Le temps des explorateurs

L'un des nombreux explorateurs qui, au XIX^e siècle, cherchèrent à déterminer le meilleur emplacement pour un canal transocéanique, donc – Alexandre de Humboldt avait été l'un des premiers, et avait proposé quatre trajets possibles ; il

n'avait pas alors observé d'albinos ! –, du nom de Lionel Gisborne, publia en 1853 à Londres un récit de son voyage, où sont fournies plusieurs indications intéressantes sur les Tule, entre autres, celles-ci, qui se rapportent à notre sujet : un jour, près d'un village indien situé au sud de la baie de Carreto, près de Puerto Escoces (c'est-à-dire entre la Pointe des Mosquitos et le cap Tiburon, sur la côte panaméenne du golfe de Darien, assez loin au sud-est des îles San Blas), « à neuf heures, nous vîmes une femme indienne et deux enfants, dont l'un était albinos ».

Gisborne rapporte également que les Indiens de la région obéissent à un chef qui vit à Rio Diablo, dans la région de San Blas. Il rendit une fois visite sur leur bateau à des Américains qui visitaient la contrée, et « ils le décrivent comme très vieux, avec des cheveux blancs comme neige. »⁹⁷ Or, les Tule normalement pigmentés, à l'instar des autres Amérindiens, ignorent la canitie *. Ce chef Tule à cheveux blancs n'aurait-il pas été un albinos ? Ce serait l'explication la plus plausible de l'assertion des Américains en question.

La même année, un autre explorateur de la même région, publie, également à Londres, un livre sur sa mission. Plusieurs observations sur les Indiens sont dispersées dans l'ouvrage, dont celle-ci⁹⁸, qu'à l'île Perdon, en face du cap San Blas, il vit deux enfants albinos. Ce Docteur Cullen rassembla ultérieurement ses notes sur les Indiens pour les *Transactions of the Ethnological Society* de Londres, et son rapport sur les albinos est le suivant :

« Il n'est pas rare de rencontrer parmi eux des albinos. A Perdon Island, en face du cap San Blas, j'ai vu trois enfants, du même père et de la même mère, dont deux étaient albinos, avec des peaux très blanches, des cheveux et des cils blancs, et la vision faible qui fatigue tant les albinos, due à l'absence d'uvéa * et la déficience consécutive de pigmentation de l'iris. Un instant d'exposition au soleil suffit à leur rougir la peau et la rendre si cuisante qu'ils sont obligés de rentrer dans leur maison. »⁹⁹

En 1870, un Américain, Thomas Oliver Selfridge, dans le même but, explora la côte de Panama, et rencontra des Indiens habitant sur la baie de Calcedonia – située juste au nord-ouest de celle de Carreto où Gisborne vit un enfant albinos. Là, aucune femme : toutes se cachaient dans leur maison, fuyant les Européens, et, dans son récit publié quatre ans plus tard, il nota n'avoir observé « aucune trace de mélange inter-racial, mais quelques albinos »¹⁰⁰.

La parole est ensuite à un petit groupe de voyageurs français, dont aucun n'est en rapport direct avec l'histoire du canal interocéanique (le principal Français ayant écrit à cette occasion sur les Indiens de Panama, Armand Reclus, n'a rien signalé au sujet de l'albinisme).

Dans un mémoire lu devant la Société d'Anthropologie de Paris, le 8 juillet 1877, le Docteur C. Viguier, d'abord, donne une description physique des Tule –

Les Tule

la première, en termes scientifiques, et, à notre connaissance, il est aussi le premier à indiquer le nom que les Cuna se donnent à eux-mêmes – et il ajoute :

« Je n'ai vu qu'un seul cas d'albinisme, encore était-il incomplet. Le sujet était une femme d'un certain âge, dont les yeux étaient rouges, la peau à peine plus claire et les cheveux rougeâtres mêlés de blancs. »¹⁰¹

Le témoignage est important. La manière d'aborder le sujet semble indiquer que le Docteur Viguiet était averti de l'existence de l'albinisme chez les Tule et, peut-être, ses auditeurs également. L'âge de la femme albinos observée n'est pas précisé, mais tout indique qu'elle devait être âgée : les cheveux sont mêlés de blanc – et cela confirme que le chef Tule mentionné par Gisborne, atteint de canitie, devait être un albinos ; la peau est « à peine plus claire » que celle des Tule normaux ; or, on verra plus bas qu'en vieillissant les albinos amérindiens se pigmentent progressivement. Quant aux yeux rouges, cela recoupe la curieuse assertion de Raynal (ci-dessus) ; on verra que le voyageur Porte signale également des yeux rouges chez des albinos amazoniens. C'est donc à juste titre que Pearson, Nettleship et Usher enregistrent le témoignage de Viguiet comme se rapportant à un authentique cas d'albinisme – « la rougeur des yeux est probablement décisive, si nous nous rappelons les cheveux rouges et blonds, la peau à taches de rousseur de beaucoup d'albinos des races pigmentées »¹⁰².

Contrairement aux observations précédentes, celle de Viguiet porte sur des Indiens de l'intérieur ; il s'agit ici de ceux qui habitent le village de Paya, situé sur le rio Paya, « affluent du cours supérieur de la Tuyra, principal tributaire du golfe San Miguel ou Darien du Sud, sur le Pacifique »¹⁰³, c'est-à-dire au pied de la Cordillère du Darien et du mont Tacarcuna, non loin de l'actuelle frontière colombienne. Une dizaine d'années plus tard, la *Revue d'Ethnographie* publie une intéressante étude d'Alphonse Pinart qui, auteur de plusieurs travaux sur les langues et l'ethnologie de l'Amérique Centrale, peut être considéré comme le premier véritable américaniste à s'être penché sur les Tule. Son étude de 1887 porte sur deux populations voisines, les Guaymi et les Tule. Au sujet de ces derniers, il note :

« Leur couleur est peut-être un peu moins foncée, et l'on trouve parmi eux un nombre relativement considérable d'albinos. Wafer mentionne comme existant au Darien des Indiens à la peau blanche et aux cheveux roux. Il paraît certain que ces Indiens étaient des métis, produits de la visite des flibustiers anglais ou des Espagnols habitant le pays. »¹⁰⁴

Réflexion étonnante, qui montre surtout que l'auteur n'a pas lu Wafer (ou l'avait lu il y a si longtemps qu'il avait oublié les points pertinents de sa description, points qui imposaient l'identification des « Indiens blancs et roux » aux albinos). On regrette également que dans cette étude, par ailleurs riche et cons-

ciencieuse, l'auteur n'a fourni aucune précision sur le nombre, la situation sociale, les différents aspects physiologiques, des albinos qu'il a, certainement, vus.

Un troisième chercheur français décrit deux ans plus tard, dans la même revue, « les habitants du Darien méridional », à savoir les Choco, les Tule et ce que cet auteur, le Docteur Louis Catat, appelle les « Dariénites », colons d'origine africaine installés sur les basses terres du Darien du sud. C'est aussi à Paya qu'il fit ses observations sur les Tule : ce village, le plus important de la tribu, comprend « environ 80 à 100 habitants » ; et, dit-il,

« J'ai vu à Paya deux petites filles ayant des cheveux blonds châains et des yeux bruns à reflets jaunâtres ; cette particularité chez les races indiennes a du reste déjà été signalée par différents voyageurs, mais c'est à tort qu'ils ont cru se trouver en présence d'albinos. »¹⁰⁵

Paya est un endroit où des voyageurs, avant et après le Docteur Catat, ont signalé des albinos.

A la suite de cette moisson de témoignages, la connaissance de la singularité anthropologique des Tule progresse. Mais, manifestement elle gêne, en voici deux preuves.

En 1891, le célèbre géographe Élisée Reclus, frère du déjà mentionné Armand Reclus, écrit, dans le tome XVII de sa *Géographie Universelle* :

« En général, les Cunas sont petits, trapus, avec une grande tendance à l'obésité. Ils ressemblent fort aux Guaymi, si ce n'est qu'ils ont en général le teint moins foncé. Les albinos ne seraient pas rares parmi eux, et çà et là des hommes à peau blanche et aux cheveux roux témoigneraient du passage fréquent et du séjour des pirates dans le pays des Cunas. »¹⁰⁶

L'erreur d'Alphonse Pinart est ainsi reprise, avec la même incohérence – l'appel à deux explications pour le même fait.

Or, la même année, l'anthropologue américain Daniel Brinton, décrivant les Tule, expose qu'on rencontre parmi eux des hommes de couleur claire, aux cheveux châains ou roussâtres et aux yeux gris, « que l'on a, de façon erronée, supposés albinos »¹⁰⁷. L'auteur a la prudence de ne pas proposer d'autre interprétation. Tout se passe comme si, pour l'un et l'autre auteurs, le haut pourcentage d'albinos chez les Tule faisait problème. Il est vrai qu'à leur époque, les fréquences élevées de l'albinisme chez les peuples Pueblos n'avaient point encore été décrites : la singularité des Tule n'en apparaissait que plus grande.

Les témoignages suivants sont de 1909 : vingt ans après le dernier, de Louis Catat. Cette année-là, donc, la revue *La Nature* publie une courte notice sur l'albinisme, signée V. Forbin. L'auteur connaît personnellement le nord de la Colombie, et il écrit :

Les Tule

« Les cas d'albinisme sont fréquents parmi les tribus indiennes fixées dans l'Isthme du Darien, région humide, torride et boisée. Dans le seul village de Paya, j'avais pu compter une douzaine d'albinos sur une population de 200 habitants. Parmi eux, les femmes n'aimaient pas à sortir en plein jour de leurs cases ; mais les hommes suivaient leurs camarades à la chasse, sans paraître trop incommodés par la lumière solaire. Ils passaient, cependant, pour être des chasseurs moins habiles et moins adroits que les autres. »¹⁰⁸

Ce témoignage, outre qu'il confirme la présence et l'importance de l'albinisme à Paya, contredit celui de Wafer sur la sortie diurne ou nocturne des albinos. On doit penser que Lionel Wafer a noté des comportements qui l'ont frappé ; mais ces albinos, comme nous le verrons, se pigmentent progressivement avec l'âge, et leur sensibilité visuelle diminue. Il est alors tout à fait plausible que certains d'entre eux aient pu participer à des chasses en plein jour, à cette restriction près que leurs moindres entraînement et sensibilité visuelle les rendaient moins habiles que les autres.

A la même époque séjournait en pays Tule un prêtre catholique. Un chef de l'île de Nargana, en effet, nommé Robinson, élu en 1903, choisissait l'ouverture de son peuple aux relations avec les Panamécens, et accueillait en 1907 en son village le Père Leonardo Gassó. Celui-ci, dans un rapport d'activité de 1912, livre un témoignage de remarquable précision :

« (Les Tule) aiment à l'excès leurs tout-petits, mais si l'un naît albinos, il est le jour même enterré vivant, en position debout, dans le sol de la maison elle-même, car ils disent que ce n'est pas leur enfant, mais celui du *nia*, terme par lequel ils désignent indistinctement le démon ou un étranger. L'albinos qui a échappé à la mort le doit à ce que l'amour maternel l'a dérobé aux yeux du père, la mère lui a permis de têter, par amour naturel ou par nécessité, en se cachant dans la forêt durant ses couches. Dans ce cas, la mère ne se risque pas à montrer l'enfant en public, tant qu'il n'a pas quelques jours. Après le premier mouvement de colère du père, la mère a gagné. Aujourd'hui, on réussit à sauver quelques-uns des albinos qui naissent dans le village. »¹⁰⁹

La monographie de Pearson, Nettleship et Usher sur l'albinisme, publiée en 1911 et 1913, accorde une assez large place à l'albinisme des Tule ; le témoignage de Wafer est cité *in extenso*, ceux de Cullen, de Viguier et de Forbin sont notés¹¹⁰.

Les albinos Tule n'étaient donc nullement inconnus, lorsqu'ils vont être « redécouverts » par Hyatt Verrill et Richard Marsh. Il est vrai pourtant que les derniers témoignages en anglais avant les voyages de ces deux Américains étaient antérieurs de cinquante ans, et que dans cette langue seuls des ouvrages scientifiques y faisaient, récemment, allusion. Les autres témoignages étaient en français, dispersés dans diverses revues. On notera que l'ethnologie, naissante alors,

Témoignages et description

avait négligé les Tule ; un Franz Boas était conscient du risque de disparition des cultures nord-amérindiennes, et envoyait ses élèves les étudier, dans leurs réserves, l'une après l'autre : l'Amérique du Sud et l'Amérique Centrale paraissaient des *terrae* encore largement *incognitae*, et, entre les peuples qui avaient complètement disparu et ceux encore à découvrir, on distinguait mal l'urgence des enquêtes à mener sur les peuples connus et bien vivants. L'ethnographie des Tule n'avait été que phénoménologique, telle, que, par exemple, à l'exception d'Adrián de Santo Tomás en 1637, aucun auteur n'avait alors recueilli de mythe cuna !

Les événements de 1924 vont brusquement changer cette situation et, par la naïveté de Richard O. Marsh, attirer l'attention des médias, et des scientifiques, sur les albinos panaméens. Cette année-là, déjà, l'explorateur américain A. Hyatt Verrill publie dans un magazine d'outre-Atlantique son récit de la (textuellement) « chasse aux Indiens blancs ». Il y est question des Akuria, ou Akurio qui, comme tant d'autres tribus Karib du nord de l'Amérique du Sud, ont la peau très claire (et qu'il comprend donc comme des métis d'Indiens et de Hollandais...), des Choco, voisins des Cuna chez qui, à la différence d'Henry Larsen, il ne trouva pas d'« Indiens blancs », enfin des Cuna. Les Tule « sauvages » de la région du rio Membrillo, affluent du Tuira, non loin de Paya, le laissèrent pénétrer dans leur pays, lorsqu'ils apprirent qu'il n'avait pas d'intentions belliqueuses. Il fut accueilli dans un village :

« Bien sûr, je me livrai à une enquête au sujet des Indiens blancs. Tout le monde les connaissait. De fait, le chef m'informa solennellement qu'il y en avait un dans un autre village, à moins d'une demi-journée de marche, et que si je voulais bien l'accompagner, il me montrerait cet homme. Tout exalté, je sautai sur l'occasion, car j'étais enfin sur le point de voir un authentique Indien blanc. Mais après une terrible marche, jugez de mon dépit complet et de mon désappointement : l'Indien « blanc » était un vieux Kuna faible et aveugle, en réalité un parent du chef, et un excellent exemple d'albinisme presque complet ! Oui, c'était très exactement et littéralement un Indien « blanc » – la peau et les cheveux aussi blancs que la neige, les yeux aveugles aussi roses que ceux d'un lapin albinos, c'est-à-dire, en aucune façon, ce que je cherchais. »¹¹¹

Verrill, comme Marsh et comme d'autres à la même époque, et quelques-uns encore à la nôtre, cherchait en Amérique d'authentiques Européens perdus et ensauvagés – des descendants des Vikings, par exemple.

Mais l'aventure de Hyatt Verrill n'est rien à côté de celle de son contemporain Richard Oglesby Marsh, l'homme qui va rendre célèbres les albinos Tule en Amérique du Nord.

Marsh et la « révolution » Tule

Marsh est canadien, ingénieur dans la technique du pneumatique et c'est comme tel qu'il est envoyé par Henry Ford et Harvey Firestone au Panama, en 1923, pour y rechercher des endroits propices à la plantation d'arbres à caoutchouc. En juin de cette année, il est à Yaviza, sur le bas Chucunaque, lorsqu'il a la vision qui allait bouleverser son existence et... celle des Tule.

Version de 1923 :

« Alors qu'il parlait avec un homme important de ce petit village fait de huttes de cannes et de palmes, et était entouré par un petit groupe de Noirs qui parlaient mal l'espagnol, l'auteur vit trois jeunes filles traverser une petite clairière et disparaître dans la forêt ; cela attira son attention. Elles étaient vêtues seulement d'une petite toile de coton, de la ceinture au genou ; elles avaient le corps aussi clair que n'importe quelle fillette blanche, doré par le soleil, et les cheveux franchement blonds dorés. »

Il put aller jusqu'à leur maison :

« La cabane était très primitive, c'est-à-dire plus simple et plus propre que les autres du village. Elle n'avait pas de paroi, simplement un toit fait de feuilles et soutenu par quatre poteaux d'angle, à dix pieds du sol, avec un niveau soutenu par des piliers, à environ six pieds du sol, ouvert sur l'extérieur, et contenant des herbes et des feuilles de palme. Autour, la terre était propre. On pouvait gagner le niveau intermédiaire par un escalier primitif constitué d'un poteau allongé creusé de marches.

« Les trois filles étaient agenouillées sur le plancher, se livrant à quelque travail domestique, lorsque l'auteur apparut soudainement devant elles.

« Elles paraissaient avoir 8 ans, 15 ans et 17 ans respectivement. L'aînée avait apparemment déjà été mère ; elle portait seulement des colliers d'or en forme d'anneaux d'un pouce et demi d'épaisseur.

« Toutes portaient des colliers de perles de couleurs vives. Leurs cheveux avaient une couleur décidément jaune doré et une texture très douce à la vue et au toucher. Ils étaient très distincts, par la couleur et la texture, des cheveux noirs communs à tous les Indiens du monde.

« La peau de leurs visages et de leurs corps était évidemment bronzée, mais absolument dépourvue du pigment caractéristique de toutes les races brunes et noires. Les traits de la plus âgée présentaient un type intéressant de visage ovale, aux lèvres minces, le menton bien formé, le nez aquilin. Avec un peu de mise et d'habillement, elle aurait passé pour une beauté dans n'importe quelle communauté européenne ou américaine. Les plus jeunes avaient des traits plus grossiers, avec des pommettes prononcées et une expression tout indienne, mais aussi avec une vivacité naturelle, une vitalité mentale, un jeu de physionomie, et un grand raffinement général, qui les mettaient décidément à part des Indiens à peau foncée.

« Ces jeunes filles étaient apparemment d'une race blanche, sans mélange, comme la propre famille de l'auteur. »

Témoignages et description

L'auteur remonta ensuite le Chucunaque. Bientôt,

« Un grand homme blanc du Chucunaque, avec deux femmes et un petit enfant, dans un canoé, apparut à notre vue, et se dirigea vers nous. L'homme du bateau, avec une large perche en guise de rame (ce qui indiquait qu'il venait d'endroits où il y avait des rapides) la maniait avec la même grâce qu'un Anglais sondant la Tamise.

« Il était aussi blanc que n'importe quel homme blanc (plus blanc que l'auteur, ou d'un brun plus clair que ses compagnons américains), avec ses longs cheveux clairs, presque jaunes, typiquement blond filasse »,

et suit une description enthousiaste de sa prestance physique et de son adorne-ment de perles...¹¹²

Version de 1925 :

« Il y a deux ans, dans la jungle du Darien, dans le village – frontière appelé Yaviza, j'étais en train de négocier avec le chef négro-indien du village quelques hommes pour m'emmener sur la rivière Chucunaque, quand je vis trois jeunes Indiennes apparaître derrière une hutte, traverser la rue, et disparaître derrière une autre hutte en face. Mon impression fut celle d'un scientifique qui aurait vu du plomb se changer en or ; car j'avais, de manière inattendue, vu une légende séculaire devenir réalité devant mes yeux. Ces jeunes filles avaient la peau blanche et les cheveux jaune doré !

... J'avais aussi peu de raison de m'attendre à voir une femme blanche à Yaviza que David Livingstone en aurait eu de rencontrer la reine Victoria en Afrique équatoriale. Et j'en avais vu trois ! »¹¹³

Il va les voir dans leur maison, après avoir interrogé le chef du village à leur sujet (cf. ci-dessus, p. 58), les interpelle en anglais et en espagnol, ce qui les fait apparaître :

« Leurs yeux n'étaient pas noirs, mais brun clair, ce qui prouve qu'ils n'étaient pas ceux d'un Indien de type habituel, ni ceux d'un albinos. »¹¹⁴

Version de 1934 :

« Trois jeunes filles traversaient l'étroite clairière, peut-être âgées de 14 à 16 ans. Et leur corps presque nus étaient aussi blancs que ceux de n'importe quel Scandinave. Leurs longs cheveux, tombant dénoués sur leurs épaules, étaient brun doré ! Rapidement et gracieusement, elles traversèrent l'espace et disparurent dans la jungle. »

Sur les indications du chef, Marsh part à leur recherche. Au bout d'un quart de mile, le long du Chucunaque, il découvre leur maison.

« Les trois filles que j'avais vues étaient agenouillées sur le plancher, travaillant à des nattes d'herbe. A mon apparition, elles sautèrent sur leurs pieds, et étaient sur le point de sauter de leur plate-forme dans la jungle derrière la maison. »

Il les amadoua par des cadeaux, leur adresse la parole en anglais, en français et même en allemand, mais surtout,

« j'examinai soigneusement leur peau pour être sûr qu'elle n'était pas colorée artificiellement. Elle ne l'était pas. Je regardai leurs cheveux dorés, qui était d'une texture beau-

Les Tule

coup plus fine que celle des grossiers cheveux des autres Indiens. Leurs yeux étaient noisette ou brun-bleu. »¹¹⁵

L'imagination fantasmagorique, le racisme, les variations de Marsh, sont évidents¹¹⁶. En fait, même si ces jeunes filles, comme on a vu qu'il y a quelques raisons de le penser, étaient en fait Embera... (ci-dessus, pp. 57-58), Marsh n'a aucun doute: il a fait la découverte du siècle; ces jeunes filles blanches et blondes sont la preuve vivante que les Vikings ont traversé l'Océan Atlantique bien avant Christophe Colomb, et ont pénétré jusqu'au Darien. Leur blancheur ne peut s'expliquer que par des ancêtres norvégiens.

Il véhicule des clichés qui ont la vie dure, même aujourd'hui, à savoir, l'idée de la supériorité des Blancs: seuls les Vikings, puisque blancs, peuvent être à l'origine des civilisations précolombiennes prestigieuses que sont celles des Maya, des Aztèques et des Incas. D'ailleurs, comme il a cru comprendre que les Indiens blancs vivent entre eux dans des villages isolés au milieu des montagnes, il est sûr qu'il trouvera les vestiges des cités nordiques dans le Darien et les preuves de ce qu'il avance¹¹⁷.

Richard Marsh n'aura dès lors de cesse de retrouver « ses » Indiens, « sa » vallée. Il en abandonne ses employeurs, qui veulent l'envoyer aux Philippines ou en Amazonie, mais non au Panama. Il met sur pied une expédition, réalisée en 1924, avec le Professeur J. L. Baer, anthropologue de la Smithsonian Institution, les Docteurs C. M. Breder Jr., ichthyologue et herpétologiste du Muséum américain d'Histoire naturelle, H. L. F. Fairchild, géologue de l'Université de Rochester, R. Brin, de Panama, botaniste et pédologue, le Major H. Johnson, militaire retraité, naturaliste et taxidermiste. Il y a aussi un journaliste, P. Brenton, un cinéaste de chez Pathé, Ch. Charlton, des officiers panaméens et nord-américains, et, bien sûr, des Noirs pour porter le matériel. Quittant Panama le 5 février 1924, ils gagnent par mer la baie de San Miguel et remontent les rios Tuira et Chucunaque dans des conditions difficiles. L'expédition a une issue dramatique, elle est décimée par la maladie, la désertion, des décès. Le Pr Baer meurt des suites d'une piqûre d'insecte et le Dr Brin d'un accès palustre. Après la traversée du Darien, ils ne sont plus que trois à atteindre fin avril la côte Atlantique: Marsh, Charlton et Johnson. Ils n'ont pas vu un Indien blanc ni trouvé les ruines vikings. Arrivés à Caledonia Bay, ils sont emmenés sur l'île Sasardi-Mulatupu pour y rencontrer un des chefs des Tule, Inapaguina. Celui-ci leur explique qu'il se méfie des Blancs car le gouvernement panaméen s'est emparé de quelques-unes de ses îles pour y instituer des écoles et une surveillance policière composée d'hommes noirs, hommes qui sont là pour les asservir et débaucher leurs femmes.

Les Blancs et les Noirs sont le diable ; lui et son peuple, leur dit-il, sont résolus à les combattre jusqu'à la mort ¹¹⁸.

Marsh demande alors à voir les Indiens blancs en expliquant qu'ils pourront susciter l'intérêt des puissants Nord-Américains pour eux tous, car ils sont la preuve vivante de liens sanguins entre les Indiens et les Blancs. Inapaguina finit par accepter. Les Indiens blancs arrivèrent des montagnes de l'intérieur du pays et même des îles alentour (il s'en étonne, persuadé qu'il est qu'ils vivent uniquement dans le Darien). En quelques semaines, il en voit 400. La première chose que fait Marsh est de s'assurer qu'ils ne sont ni peints ni teints !

« Leur peau est vraiment blanche et a le reflet rose de la circulation sanguine. Leurs cheveux sont vraiment de la couleur jaune d'or. Il serait faux de les décrire comme roux ou blond filasse. C'est le véritable blond des « Caucasiques du Nord ». Leurs yeux sont noisette c'est-à-dire brun clair sur fond bleu. » ¹¹⁹

Les cheveux jaune d'or et les yeux noisette sont la preuve indiscutable pour Marsh que ce ne sont pas des albinos. Comme nous le verrons, il existe plusieurs formes d'albinisme qui n'étaient pas connues en 1924 ou, en tout cas, étiquetées comme telles. Marsh remarque bien le strabisme dont sont atteints les Indiens blancs mais pour lui ce n'est qu'une réaction de défense normale contre le soleil intense de ces régions. Il en veut pour preuve que lorsqu'il emmena trois Indiens blancs en Amérique du Nord, leur strabisme disparut ¹²⁰. Là encore, Marsh se trompe. Il ne veut pas voir en eux des albinos mais des descendants de Caucasiques et il oblitère ce qui va contre sa théorie. Le strabisme est en fait un nystagmus * et il sera certifié par un ophtalmologiste à Toronto ¹²¹.

Désormais, Marsh va prendre fait et cause pour les Tule. Lorsqu'il arrive à San Blas, les Tule ont des problèmes avec le gouvernement central de Panama car ils refusent la présence de Noirs sur leur territoire. Marsh leur propose d'emmener à Washington quelques-uns d'entre eux, dont des Indiens blancs bien sûr, afin que les Nord-Américains intercèdent en leur faveur. Le but sera double, politique et scientifique. L'énigme des Indiens blancs sera peut-être ainsi résolu. Ils seront surtout l'objet d'une belle polémique entre les tenants de l'albinisme et ceux des descendants d'une race blonde qui se serait mélangée aux Tule dans les temps anciens. Une institutrice nord-américaine partage cette dernière opinion mais pas pour les mêmes raisons : les dessins des robes des femmes Tule lui font penser à une origine norvégienne ¹²².

Marsh est autorisé à retourner en Amérique du Nord avec huit Indiens Tule, cinq adultes bruns et trois adolescents blancs. Parmi eux, il y a un couple brun accompagné de sa fille albinos. Toute publicité est faite à leur voyage. Le 8 juillet 1924 une réception est donnée en leur honneur par la société Pathé au Waldorf Astoria à New York où nombre d'anthropologues sont invités à donner leur

Les Tule

avis ¹²³. S'agit-il oui ou non d'albinos ? Là est toute la question. L'opinion est unanime : le phénomène observé n'est pas dû à l'albinisme ou plus exactement, plus subtilement dirions-nous, les Indiens blancs ne sont pas des albinos ordinaires. Un Anglais, spécialiste des maladies tropicales, propose d'appeler cette maladie « la maladie de Marsh » mais ce dernier décline cet honneur ayant trop peur qu'on l'accuse d'avoir transmis cette mystérieuse maladie aux Indiens ! ¹²⁴

Suivons la polémique par les titres des journaux :

« Les scientifiques déclarent que les Indiens blancs existent bien. Après examen, les trois enfants ne sont pas des albinos. C'est pathologique. Un expert pense que cet état est causé par un déficit endocrinien. » (*New York Times*, mercredi 9 juillet 1924 : 5)

« Les scientifiques ne sont pas d'accord à propos des Indiens blancs. Les anthropologues du Muséum Américain d'Histoire Naturelle n'acceptent pas les théories pathologiques. » (*New York Times*, jeudi 10 juillet 1924 : 14)

« Les Indiens blancs sont des albinos. Les anthropologues du Muséum, après examen minutieux, ne sont pas d'accord avec les autres scientifiques. Cet état n'est pas inhabituel. L'unique particularité est la grande concentration de tels cas. » (*New York Times*, samedi 12 juillet 1924 : 9)

Les Docteurs Clark Wissler, Ralph W. Tower, Milo Hellman et Louis R. Sullivan, anthropologues du Muséum, font la déclaration suivante :

« Leur opinion unanime est que les trois « Indiens blancs » sont des albinos membres à part entière de leur tribu. La diminution de pigmentation s'étend sur tout le corps. La peau est blanche. Un des garçons a des taches de rousseur, mais la peau a plutôt tendance à brûler qu'à bronzer. Les cheveux ont une couleur jaune paille. Les yeux sont d'une couleur brun clair que l'on appelle noisette. En réalité, ils sont bleus ou gris avec au bord pupillaire un mince anneau de pigment brun qui diffuse à travers l'iris (comme une roue de chariot, note de l'auteur). En d'autres termes, il y a une légère pigmentation des cheveux et des yeux ; c'est pourquoi ils ne sont pas des albinos complets. Mais ceci est la forme la plus fréquente d'albinisme rencontrée chez l'homme. Si c'est une maladie, elle n'est pas nouvelle, ni confinée aux tropiques. Nous en avons vu chez les Jemez et le même état a été décrit chez les Zuñi et les Hopi par Hrdlička et d'autres. Les yeux sont atteints de nystagmus comme chez les albinos complets. L'intérêt des Indiens de San Blas réside dans le fait qu'on dit qu'ils sont 400 albinos sur un petit territoire. Ceci est le seul fait remarquable. » (*New York Times*, samedi 12 juillet 1924 : 9)

La description est parfaite, particulièrement minutieuse au niveau de l'iris où l'accumulation progressive de pigment est bien notée. Mais le terme d'albinos partiels leur est appliqué à tort. Nous verrons ce qu'il en est dans le chapitre 6, deuxième partie, consacré aux formes de l'albinisme.

On pouvait penser l'affaire entendue ; mais non, la polémique rebondit de plus belle au Canada où Marsh séjourne ensuite avec « ses Indiens ». Ils arrivent à Prescott, Ontario, le 21 juillet 1924. Le *Toronto Daily Star* se fait l'écho des hypothèses de Marsh qui n'accepte toujours pas le diagnostic d'albinisme. Pour

lui, l'explication des Indiens blancs ne peut se trouver que parmi celles-ci : un mélange originel des Indiens avec d'anciens Nordiques, les descendants d'anciens immigrants gallois qui quittèrent le Pays de Galles 800 ans avant Colomb ¹²⁵, les descendants des anciens Atlantes, un exemple de la théorie de mutation de De Vries selon laquelle la race blanche s'est développée à partir d'une race brune originelle, un exemple du même processus (que l'on peut donc examiner) aujourd'hui à l'intérieur du Darien et qui arriva en Europe il y a 10 000 ou 25 000 ans où l'homme blanc évolua à partir d'un type primitif paléolithique. Marsh invite scientifiques et médecins à examiner les Indiens (*Toronto Daily Star*, mardi 22 juillet 1924).

Décidément, ces Indiens blancs posent bien des problèmes. Ils font resurgir au début de notre siècle toutes les questions que les hommes de science se posaient aux XVIII^e et XIX^e siècles pour expliquer l'évolution de l'espèce humaine en général et de l'homme blanc en particulier (voir plus loin, p. 135-140).

Une autre hypothèse tout aussi séduisante fait la une du *Toronto Daily Star* (mercredi 23 juillet 1924) : « Des vagabonds écossais sont-ils les ancêtres des Indiens blancs ? Ils sont les descendants de survivants qui essayèrent de fonder une colonie dans l'isthme de Panama ». Des Écossais s'établirent en effet en 1698 sur la côte à un endroit que l'on appellera dès lors Punta Escoces et Caledonia Bay. Ils furent bien accueillis par les Tule mais la colonie fut décimée par la maladie et la mauvaise nourriture. Le coup de grâce fut donné par les Espagnols en mars 1700 ¹²⁶. Autant les mariages entre Tule et Huguenots français sont attestés (pour finir par un massacre, voir plus haut, pp. 66 et 78), autant, en revanche, rien de semblable n'est précisé pour les Écossais. Le contact fut court mais amical comme le dit Stout ¹²⁷. Le « don » de gènes ne peut être exclu mais cela n'a rien à voir avec l'albinisme.

Des scientifiques britanniques se trouvent justement au Canada à l'occasion du congrès annuel de l'Association britannique pour l'Avancement de la Science et sont prêts à examiner les Indiens blancs. Ceux-ci sont mis entre les mains du Dr Shruballs, médecin principal du Conseil du Comté de Londres et président de la section d'anthropologie de l'Association Britannique, du Capitaine Dudley Buxton, anthropologue de l'Université d'Oxford et de M. Haddon, anthropologue de l'Université de Cambridge.

« Les célèbres "Indiens blancs" (sont) des albinos, déclarent les savants. Ce ne sont pas cependant des albinos complets. Le teint est très légèrement coloré, pigmentation que l'on retrouve dans leurs yeux gris bleus et les cheveux qui sont couleur de lin plutôt que blancs. Les mouvements oscillatoires des yeux sont communs aux albinos ainsi que la baisse de la vision. Ce sont des Indiens à part entière, ils ne forment pas une race blanche par eux-mêmes et ce ne sont pas des ancêtres blancs qui expliquent leur apparence. » (*Toronto Daily Star*, mardi 5 août 1924)

Les Tule

Nous clôturerons ce débat avec le Dr Alès Hrdlicka, directeur de la section anthropologie de la Smithsonian Institution, qui a examiné les Indiens blancs. Il a par ailleurs les données anthropométriques faites dans le Darien par son assistant le Pr Baer juste avant sa mort.

« Quant à la nature des "blancs", il peut être dit de façon irréfutable qu'ils ne montrent aucune trace d'une quelconque influence caucasoïde, ni qu'ils sont des mutants ; ils sont tout bonnement albinos, plus ou moins imparfaits. Ceci est en parfait accord, et de façon indépendante, avec les conclusions de Shrubbsall, Haddon et Buxton. »¹²⁸

Il est question un moment que les Indiens blancs participent au Canadian National Exhibition ou « Ex » à la fin du mois d'août à Toronto, sorte de foire annuelle qui a un grand retentissement au Canada. On projette d'y reconstituer leur village (*Toronto Daily Star*, mercredi 13 août 1924). Mais Marsh se refuse à exhiber les Indiens blancs comme « des animaux dans un zoo ». ¹²⁹

Après un séjour de plusieurs mois à Washington, Marsh et sa petite troupe repartent au Panama au début de l'année 1925, accompagnés par un généticien, Réginald Harris, dûment mandaté par la Smithsonian Institution. Celui-ci va remettre les pendules à l'heure. L'affirmation de Marsh¹³⁰ selon laquelle les Indiens blancs forment une race à part et vivent entre eux dans des villages situés à l'intérieur du pays, dans le Darien, parce que bannis par les autres, est fautive. Harris constate *de visu* que les Indiens blancs vivent au milieu de leur famille, dans leur village natal. Aucun n'est marié mais chacun participe à la vie communautaire. Les Tule, leurs chefs, Anna Coope missionnaire à Nargana, les commerçants comme les officiers panamécens, tous admettent qu'avant les Indiens blancs étaient tués à la naissance mais qu'en aucun cas ils étaient exilés ; aucun village, composé uniquement d'Indiens blancs, n'existe ni à San Blas ni dans le Darien¹³¹. On peut faire remarquer que la pratique de l'infanticide exclut celle du bannissement.

Quant à leur nombre, il y a eu là aussi inflation de la part de Marsh qui dit en avoir vu arriver 400 sur l'île Sasardi, estimant qu'ils devaient être un millier¹³². Le recensement de Harris en 1925, qui sera confirmé par la suite, dénombre 138 albinos pour une population estimée à 20 100 personnes, ce qui représente un albinos pour 145 indiens bruns. Sur ce nombre, Harris en a vu personnellement une soixantaine¹³³. Nous sommes loin du chiffre donné par Marsh.

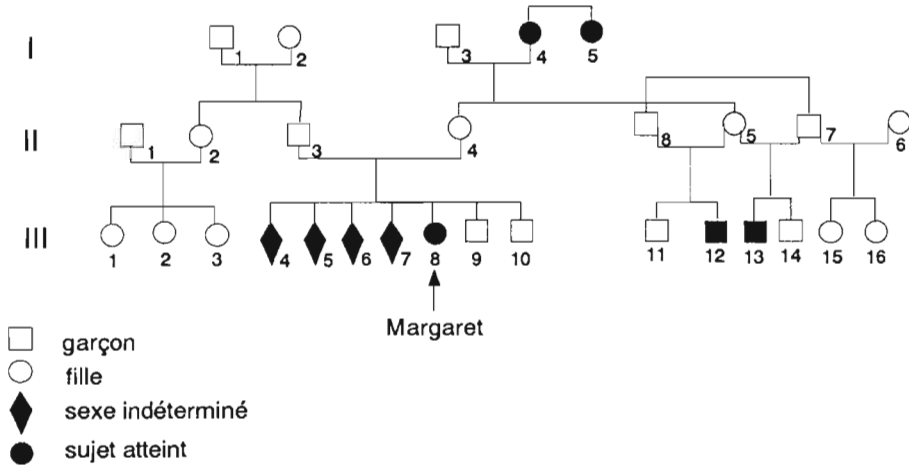
Bien que connaissant la classification de l'albinisme faite par le Français Geofroy Saint-Hilaire en 1832 (voir plus loin, p. 152), Harris estime que les Indiens blancs présentent une forme d'albinisme partiel. Ils ont comme des taches de rousseur, la peau n'est donc pas totalement apigmentée. Les cheveux ne sont pas nécessairement dépourvus de pigment, mais dans quelques cas il y a des traces de

brun et dans d'autres, ils sont auburn clair. L'iris est noisette (bleu irisé de brun) ou bleu foncé ou violet ¹³⁴.

D'après l'étude d'arbres généalogiques qu'il a lui-même recueillis, Harris conclut que l'apparence des Indiens blancs est l'expression d'une maladie récessive due à une mutation d'un ou plusieurs gènes. Ils ne doivent pas être considérés comme le résultat de mélanges antérieurs avec des Caucasiens car ce sont nettement des Indiens et non des hybrides ¹³⁵. A propos d'arbres généalogiques, Harris et Hrdlicka ne sont pas d'accord sur la composition de la fratrie de Margaret, l'adolescente de 15 ans qui alla avec Marsh aux U.S.A. (voir page suivante). Pour Hrdlicka qui examina les huit sujets lors de leur séjour et interrogea la mère, Margaret est la sixième enfant d'une fratrie de sept avec trois enfants albinos dont deux décédés. Il faut y ajouter deux fausses couches. Qui croire ? Assurément Hrdlicka qui est le plus précis mais cela relativise les données de Harris. Le séjour de Harris sera écourté du fait de tensions entre les Tule et le gouvernement panaméen. Une révolte des Tule aura lieu juste après son départ et Marsh reste pour aider ses amis. On pense que c'est en effet lui qui, le 12 février 1925, sous la dictée des chefs réunis en congrès à Ailigandi, rédige « la Déclaration d'Indépendance et des Droits du Peuple Tule de San Blas et du Darien » (*Star & Herald*, vendredi 27 février 1925). Nous y apprenons que les Indiens se plaignent tout d'abord de l'arrivée de Noirs à l'ouest de leur territoire. Employés dans les travaux du canal interocéanique, ils s'installèrent le long des côtes une fois celui-ci terminé ; il fut ouvert à la circulation dans la semaine qui vit le début de la guerre de 1914-1918. Une mine de manganèse est découverte à l'ouest de l'archipel en 1914 et le gouvernement panaméen accorde une concession de 20 000 acres à une compagnie nord-américaine qui introduit alors une main-d'œuvre d'origine antillaise. Ceci sans consulter le peuple Tule et spoliant d'autant leur territoire. Puis le gouvernement panaméen, dans le but d'aider les Indiens, leur proposa d'établir des écoles dans les villages. L'île Nargana accepta mais ce fut un détachement de policiers noirs qui arriva avec, il est vrai, un instituteur également noir ! Les policiers se rendirent coupables de nombreuses exactions : confiscation des armes, destitution du chef, obligation de construire une école et... une prison, construction d'une salle de danse où femmes et jeunes filles sont obligées de se rendre selon le bon plaisir des policiers qui les font boire et abusent d'elles. Si le mari ou le père s'interposent, ils sont jetés en prison ou tués. Si la femme n'obtempère pas, elle est aussi emprisonnée et violée sur place. Les Indiens sont obligés de vendre leurs produits (noix de coco, écailles de tortue) à bas prix aux autorités. Une dizaine de villages sont ainsi occupés.

Le gouverneur panaméen de San Blas s'installe à Porvenir. Il est le propriétaire de plusieurs magasins dans lesquels les Indiens sont obligés de s'approvisionner.

Les Tule



Arbre généalogique de la famille de Margaret (Harris, 1926, p. 60)

Selon Hrdlička



Fratric de Margaret (Hrdlička, 1926, p. 13)

L'alcool y abonde. De plus, deux compagnies américaines (*American Banana Co.* et *United Fruit Co.*) prennent possession d'une grande partie des meilleures terres des Indiens et y amènent une main-d'œuvre noire, bientôt coupable elle aussi de viols. Des chercheurs de caoutchouc noirs arrivent à leur tour, détruisant les arbres sans respect pour leur production future. Ils agissent en bandes et s'attaquent aux Indiens et à leurs femmes.

A côté de l'exposé des heurs et malheurs du peuple Tule, on a la surprise de trouver un mythe d'origine des albinos (voir ci-dessous, p. 264) voulant ainsi signifier aux Nords-Américains qu'ils ont des frères blancs parmi les Indiens ayant besoin de leur aide. De plus, les Tule reconnaissent avoir pratiqué l'infanticide des albinos, pour s'en repentir. Le séjour de « leurs frères » aux U.S.A. est aussi mentionné. On peut penser là à une suggestion de Marsh, rédacteur de la déclaration.

Les griefs sont vraisemblablement accentués pour les besoins de la cause mais il est sûr que les représentants du gouvernement n'ont pas su comprendre le peuple Tule qui, vite, s'est senti envahi et sur le point de perdre son autonomie¹³⁶. D'une façon générale, c'est la police qu'il faut accuser, noire ou pas, et le pouvoir de type colonial.

Nous devons tempérer ces déclarations : nous avons le témoignage d'un Américain, William Markham, employé du Chemin de Fer panaméen, qui séjourna chez les Tule en mai 1923, faisant tout un périple à travers les îles. A Nargana, il visite l'école et y rencontre l'institutrice panaméenne qui est contente de ses élèves. Cette école existe depuis 1916 à la demande des Indiens eux-mêmes. Après enquête, il constate que c'est la génération la plus âgée qui refuse cette éducation moderne alors que les jeunes désirent apprendre à lire et à écrire. Il en est de même pour la salle de danse qui a la faveur des jeunes alors que les vieux la rejettent. Certaines jeunes filles n'ont d'ailleurs pas la permission de s'y rendre¹³⁷. Quant aux Indiens blancs, il en vit une cinquantaine pendant son voyage. Ils semblent tous avoir une mauvaise vision et leur corps est couvert de plaies. Ils ne sont pas plus faibles que les autres et ils ne souffrent d'aucune discrimination ; ils sont reconnus comme des Indiens à part entière mais leur couleur blanche ne peut être expliquée. Il note également que lorsque les deux parents sont blancs, les enfants le sont aussi¹³⁸. Ce dernier point est important car nous avons peu de témoignages de mariages entre albinos ; avec ceux de Jelliffe et de Reina T. de Araújo, nous en avons trois¹³⁹.

Mais après son retour, il éprouve le besoin d'écrire au président de la République de Panama, le Dr Belisario Porras pour prendre la défense des Indiens. Il a été le témoin de heurts entre policiers et Indiens et il lui conseille d'envoyer des hommes mariés accompagnés de leur épouse. Il n'est pas nécessaire non plus de

Les Tule

contraindre les jeunes filles à danser. Pour lui, ce n'est pas la question scolaire qui est en cause mais l'attitude des policiers. Il lui demande aussi de reconnaître le territoire des Tule par un titre de propriété (Markham, 1^{er} février 1924). Markham ira plus loin dans la défense des Indiens car il acceptera le rôle de médiateur pendant la révolte.

On peut dire que les Indiens se sentirent agressés, et ils l'ont été véritablement, par les manières coercitives des policiers. De plus, leur souveraineté sur leur territoire s'est trouvée bafouée à plusieurs reprises ; ils n'étaient plus maîtres chez eux. Des appels à l'arbitrage du Président de la République restèrent sans réponse. Il ne restait qu'une solution : se soulever. C'est l'enlèvement d'une Indienne par un policier à Playon Chico le 22 février 1925 qui mit le feu aux poudres. L'homme fut tué par le frère de la jeune fille à coup de hache. Le soulèvement fut général, 22 Panamécens et 12 Indiens furent tués (*Star & Herald*, jeudi 26 février 1925). C'est l'intervention des États-Unis (que les Indiens avaient d'ailleurs appelée de leurs vœux dans la Déclaration d'Indépendance) qui empêcha tout heurt entre le pouvoir panaméen et les Tule. A ce propos, nous pouvons nous demander si les Américains intervinrent par amitié envers leurs « frères » Indiens blancs ou plutôt pour éviter toute tension dans cette zone stratégique. « L'attaque du 20 décembre 1989 » accrédite, *a posteriori*, la deuxième hypothèse.

Un traité fut signé entre les Indiens et les Panamécens le 5 mars 1925 sur l'île de Porvenir. Les clauses principales sont les suivantes :

- les hostilités doivent cesser,
- les Indiens ne doivent pas être poursuivis pour ce qui s'est passé pendant les hostilités,
- les écoles panaméennes ne doivent pas être obligatoires pour les Indiens qui ne le désirent pas,
- seules des femmes peuvent enseigner,
- la police de Panama doit se tenir à Porvenir et non dans les autres villages indiens,
- les policiers doivent être renouvelés, ils doivent être tous blancs et mariés,
- les Indiens peuvent avoir des fusils, ceux qui ont été confisqués doivent être rendus,
- le gouverneur panaméen de San Blas doit démissionner,
- les femmes indiennes peuvent porter leurs costumes traditionnels,
- les Indiens ont les mêmes droits que tous les citoyens panamécens,
- à ces conditions, les Indiens reconnaissent la souveraineté de Panama.

Ce fut Marsh qui servit de bouc émissaire dans cette affaire. Il fut accusé d'avoir incité les Indiens à se révolter alors que vraisemblablement l'insurrec-

tion aurait eu lieu même en son absence. L'apport de Marsh fut de révéler aux dirigeants Tule la possibilité de solliciter l'intervention du gouvernement nord-américain¹⁴⁰. Le pouvoir panaméen ne pouvant pas contrer directement les Tule se retourna vers l'étranger. Il est expulsé de Panama avec interdiction d'y revenir sous peine d'arrestation (*Star & Herald*, dimanche 15 mars 1925).

Pour se justifier, Marsh publiera en 1934 un livre dédié à John Baer, l'anthropologue mort au cours de l'expédition, intitulé *Les Indiens blancs du Darien*, où il relate ses aventures. Oui, il conseilla les Indiens et participa à quelques opérations militaires. Tout ce qu'il fit, ce fut par intérêt et amour pour les Indiens. Mais l'on constate qu'il refuse toujours et encore le diagnostic d'albinisme. Par contre, il n'émet plus aucune hypothèse quant à leur origine. Nous apprenons par ailleurs par Mme Araúz que Marsh était à Panama en 1910 en tant que Secrétaire de la Légation Américaine et qu'il se fit déjà remarquer par une activité politique lors de l'élection présidentielle¹⁴¹.

Le temps des savants

Erland Nordenskiöld et son élève Henry Wassén, Suédois et premiers véritables ethnologues des Tule qu'ils iront souvent « visiter » entre 1927 et 1947, parlent de la forte proportion d'albinos en citant le chiffre de Harris.

« De nos jours, les albinos ont fourni de nombreux articles aux journaux amateurs de nouvelles à sensation...¹⁴² On ne doit pas être surpris de l'intérêt qu'ont soulevé les Indiens blancs chez les visiteurs des Tule. Il est étonnant d'y voir en quelques jours plus d'albinos que l'on n'en a jamais vu au cours de sa vie. Ils paraissent, avec leurs yeux mi-bleu, mi-brun, injectés de sang, clignant au soleil, avec leur étrange peau blanche qui ne bronze jamais, avec leurs cheveux couleur de lait ou jaune pâle, encore plus étranges au milieu des Indiens normaux. »¹⁴³

Wassén en 1935 compte cinq albinos sur l'île Nargana. Les albinos sont nombreux dans les îles, ce qui ne semble pas être le cas sur le continent ; un informateur en vit un seul en 1933 au cours d'un voyage dans le Darien, c'était une vieille femme¹⁴⁴. Au cours de ce même séjour, Wassén fait la connaissance d'un officier américain de la zone du canal, Fred McKim qui s'intéresse lui aussi aux Tule. Preuve de son attachement à ce peuple, quand il meurt aux U.S.A. en 1946, ses cendres furent envoyées aux Indiens de la rivière Bayano, conformément à ses vœux. Pour lui, les estimations de la fréquence de l'albinisme ont varié d'un cas sur 150 à un cas sur 400. Ses observations le font pencher pour la

Les Tule

deuxième hypothèse. Les rumeurs de villages d'Indiens blancs dans la montagne sont fausses ; les Tule nient l'existence de tels villages. McKim a remonté la rivière Bayano, là où ces villages sont censés être et il n'a rien vu de tel. On y rencontre des albinos comme sur la côte mais dans une proportion plus faible. Les albinos sur le Bayano vivent avec la famille dans laquelle ils sont nés. Il n'y a pas de ségrégation ¹⁴⁵.

Reina Torres de Araúz confirmera 40 ans plus tard la présence d'albinos dans le Haut Chucunaque et le Haut Bayano mais à une fréquence considérablement moindre qu'à San Blas, ceci en tenant compte des différences démographiques entre les deux zones ¹⁴⁶.

En 1940, David Stout, de l'Université de Columbia, séjourne chez les Tule, lorsque le gouvernement panaméen fait un recensement. Il compte 98 albinos pour une population de 20 831 personnes, ce qui donne une incidence d'un cas sur 212. Sur ce nombre, Stout en a vu 69, 17 sont rapportés par de nombreux informateurs dont les déclarations ont été soigneusement recoupées, et une douzaine sont estimés sur la base de rapports concernant plusieurs villages, Panama Ville, Colon et la zone du canal ¹⁴⁷.

Tous ces auteurs s'accordent pour remarquer que l'incidence de l'albinisme est moins importante sur le continent que sur les îles, différence expliquée par l'infanticide, plus facile à dissimuler dans les villages isolés de l'intérieur. Mais aucun chiffre n'est donné et les albinos peuvent être cachés à l'approche de l'étranger. Comme le fait très bien Marshall, il faut souligner qu'il est pratiquement impossible de faire la tournée de toutes les îles (il y en a 365, pas toutes habitées il est vrai) comme de tous les villages intérieurs et qu'une partie du recensement est forcément basée sur des informations de seconde main ¹⁴⁸.

Ce Marshall, étudiant en anthropologie à l'université de Harvard, passa trois ans à Panama pendant la dernière guerre mondiale. Il donne une bonne description de ces albinos pas ordinaires :

« ils sont morphologiquement semblables aux autres membres de la tribu, à l'exception de la peau, des cheveux et des yeux. La physionomie est indiscutablement indienne mais la teinte des cheveux varie de la couleur paille à l'auburn et marron très clair. Les cils et les poils sont blancs. L'iris va de la couleur noisette avec des taches bleues et brunes au bleu ou violet foncé. La peau est souvent rugueuse en comparaison de celle des Indiens bruns, elle ne bronze jamais. Les albinos sont plus sujets aux maladies de peau que les bruns. Les hommes surtout ont des taches pigmentées variant en taille, en nombre et dans leur localisation (parce qu'ils sont plus souvent dehors que les femmes, note de l'auteur). Ils voient mal à la lumière du jour alors qu'ils sont universellement connus pour bien voir la nuit. » ¹⁴⁹

Après Harris, un autre généticien américain, Clyde Kecler, se passionne pour les albinos Tule. Il les étudie pendant vingt ans, de 1950 à 1970, en allant sur

Témoignages et description

place pratiquement chaque année. Il les surnomme joliment « enfant lune » (moon-child), quel que soit leur âge d'ailleurs. Déjà Wafer, au XVII^e siècle, les appelait « moon-ey'd » (regard de lune) justifiant son choix non seulement par une meilleure vision nocturne mais aussi par une étonnante description de leurs paupières courbes et oblongues, en forme de croissant de lune¹⁵⁰. Les références à notre satellite ne manquent d'ailleurs pas, comme nous le verrons avec les pouvoirs particuliers que les Tule confèrent aux albinos. La description de Keeler est d'abord médicale :

« à la naissance, la peau de l'enfant lune est dépourvue de pigment. Le teint est blanchâtre, rose ou rougeaud. La peau est horriblement boursoufflée après de courtes expositions au soleil. Elle cicatrise en donnant des taches éparpillées de diamètre variable. Des tumeurs cutanées bénignes se voient, les cancers ne sont pas rares. La peau se ride dès l'âge de dix ans, spécialement au niveau du cou. Elle est couverte de plaies surinfectées, elle est rêche et sèche. Les paupières sont souvent enflées. A la naissance, les cheveux de l'enfant lune sont habituellement blancs, virant du blond filasse au jaune d'or dans l'adolescence et du brun clair à l'auburn à l'âge adulte. Certains sont roux dès l'enfance. »¹⁵¹

La description de cette forme particulière d'albinisme, avec les problèmes cutanés qu'elle engendre, est intéressante mais ensuite, l'auteur s'égare. D'abord ils manqueraient d'endurance dans les travaux manuels¹⁵² : ceci n'est pas dû à une force musculaire diminuée mais à une impossibilité à travailler au soleil du fait de leurs problèmes visuels et cutanés. Ensuite, ils seraient peu actifs sur le plan sexuel avec une puberté tardive chez les filles et une libido diminuée chez les garçons. C'est la raison pour laquelle les jeunes filles brunes ne veulent pas des albinos pour maris. A titre de preuve, la position du pénis qui au repos fait un angle de 14° avec la verticale alors qu'il est de 27° chez les sujets bruns !¹⁵³ Et ce n'est pas fini, les albinos mâles ont des voix fucttes, plus aiguës et ils ont le rôle féminin dans les quatre cas d'homosexualité relevés¹⁵⁴. Ils sont en plus affligés d'une odeur épouvantable !¹⁵⁵ Il est le seul auteur à relever pareils détails qui sont pour le moins invraisemblables. Que les albinos soient exclus du choix sexuel et que cela retentisse sur leur libido, cela se conçoit mais leur développement sexuel n'est pas ici en cause. Quant à l'odeur qu'ils dégagent, elle peut s'expliquer par la surinfection des plaies mais elle n'est ni systématique ni constante.

A côté de cette description, Keeler a fait trois recensements : en 1950, 1962 et 1970. En vingt ans, il a pu visiter la plupart des îles habitées et il a vu chaque albinos en notant l'âge, le sexe, l'île de naissance et le lieu de résidence. C'est du moins ce qu'il dit mais, hélas, il est loin de nous donner toutes ces précisions !

Les Tule

Estimations de la population Tule et de l'incidence de l'albinisme ¹⁵⁶

Auteur	Date	Population	Nombre	%
Wafer	1681	?	?	1/250
Harris	1925	20 100	138	1/145
Stout	1940	20 831	98	1/212
Keeler	1950	22 822	152	1/150
Keeler	1962	23 743	144	1/164
Keeler	1970	24 800	156	1/159

Malgré un taux général stable entre 1925 et 1970, l'incidence de l'albinisme varie dans le temps selon les endroits, ce qui est expliqué par la pratique de l'infanticide. En effet, en classant les îles et villages suivant leur « degré de civilisation » et en reprenant les données de Harris et de Stout, Keeler note les taux suivants dans les six villes les plus acculturées :

Harris, 1925	Stout, 1940	Keeler, 1950	Keeler, 1962	Keeler, 1970 ¹⁵⁷
1/133	1/113	1/85	1/87	1/88

Keeler constate une augmentation puis une stabilisation du nombre d'albinos à partir de 1950, date à partir de laquelle vraisemblablement tous les albinos qui naissent sont laissés en vie car l'infanticide ne peut plus être caché, les femmes accouchant dans des maisons médicales à Nargana, Ailigandi et Ustupu. Par contre, il n'en est pas de même dans les endroits « non civilisés » où l'on note une augmentation de l'incidence de l'albinisme : un cas sur 315 en 1962 et un cas sur 200 en 1970. Ceci est expliqué par la peur des investigations du gouvernement panaméen et la christianisation qui diminuent peu à peu la pratique de l'infanticide.

Par ailleurs, Keeler a classé les 156 albinos recensés en 1970 par décennies d'âge. Il y a 27 garçons et 11 filles qui ont entre 0 et 10 ans. Il en conclut que l'infanticide est deux fois plus fréquent chez les filles que chez les garçons ¹⁵⁸. Or, ceci est *a priori* contraire à l'intérêt des Tule. En mariant ses filles, un père augmente la force de travail de la famille puisque les hommes viennent vivre chez leur femme dans cette société matrilocale. Avoir des filles représente une force économique que les Tule confirment par les rites de puberté réservés à elles seules. Le fait d'avoir beaucoup de filles est synonyme de richesse ¹⁵⁹. L'infanticide devrait plutôt concerner les mâles car les albinos sont incapables de travailler à l'extérieur et représentent des bouches inutiles, alors que les femmes, en faisant un mariage mixte, collaborent à la richesse de la famille.

Témoignages et description

En fait, en étudiant Keeler, on se sent frustré. Voici quelqu'un qui a suivi les albinos pendant vingt ans, a tout mesuré... jusqu'au pénis, et qui est incapable de donner beaucoup plus de précisions, lesquelles sont, comme nous le verrons, de plus peu fiables. Et pourtant, lui aussi emmena six albinos mâles de 21 à 36 ans et six Indiens témoins appariés par l'âge en Géorgie, pendant une quinzaine de jours, mais les données sont essentiellement anthropométriques ¹⁶⁰. On est surpris par la pauvreté du matériel. Sans parler des recherches ethnographiques qui sont hélas inexistantes, on aurait aimé savoir, sur un plan purement médical, quel était le taux de mortalité par cancers cutanés et l'espérance de vie des albinos. Il a bien classé les 156 albinos par décennie, en remarquant une forte mortalité après 40 ans : il en reste en effet 11 % ; mais en reprenant ses chiffres, on arrive à un autre pourcentage qui est de 17,3 % ! De plus, pour que ceci soit significatif, il aurait fallu connaître l'espérance de vie des Indiens bruns. Quant aux cancers cutanés, on apprend en lisant la légende d'une photographie qu'un albinos a été opéré d'un épithélioma basocellulaire * de la paroi abdominale en 1962 et est décédé quatre ans plus tard de métastases d'autres cancers cutanés. Un autre a eu sept cancers cutanés enlevés et a une autre localisation sur le bras ¹⁶¹. A quel âge cela s'est-il passé ? Et les autres cas vraisemblablement nombreux ? Nous n'en savons rien.

Pour les différentes incidences données, là aussi, il y a quelques problèmes. Les chiffres de Keeler concordent avec ceux de Harris à 45 ans d'intervalle, ce qui veut peut-être dire qu'ils sont près de la vérité. Mais là encore, on relève des erreurs. Ainsi, il classe un même endroit, Playon Chico, dans ses deux groupes « civilisés » et « moins civilisés », ce qui veut dire que les albinos sont comptés deux fois. Les données démographiques de Nargana varient d'un article à l'autre alors qu'on est censé y retrouver les mêmes chiffres. Nargana est amputée de la moitié de sa population dans les recensements de 1950 et 1962 dans l'article de 1963 par rapport à celui de 1970. Pourquoi ? Erreur typographique ? Mais avec un même nombre d'albinos, cela change l'incidence de la maladie.

On est aussi très gêné quant à sa classification des endroits en plus ou moins civilisés. Quels critères a-t-il pris ? Apparemment uniquement démographiques. Il aurait peut-être fallu en choisir d'autres, notamment politiques. Savoir qui est « traditionaliste » ou « progressiste » aurait été plus judicieux surtout qu'il appuie sa démonstration sur la pratique de l'infanticide. En fait, sur les six îles citées comme les plus civilisées (Ailigandi, Ustupu, Nargana, Playon Chico, Tupile et Tigre), seules les quatre premières sont les plus acculturées, Tigre est la plus traditionaliste des six. Mais l'infanticide y est impossible car les îles sont trop peuplées. Dans le groupe d'îles moins civilisées, on retrouve donc Playon Chico avec Achutupu et Mammitupu, deux îles traditionalistes. Pour les endroits « non civilisés », il compte 68 « villes » en 1962 et 25 en 1970 : nous ne savons pas où il les

situe, implique-t-il des localités de l'intérieur ? car seules 38 îles sur les 365 sont habitées ¹⁶². D'une façon générale, on peut dire que Keeler n'a certainement pas vu tous les albinos, ils sont plutôt vraisemblablement cachés à l'approche de l'étranger que tués (l'acte d'indépendance de 1925 soulignait qu'on ne tuerait plus les albinos). C'est ce que confirme Françoise Guionneau-Sinclair, ethnologue vivant à Panama et travaillant depuis 15 ans chez les Indiens de ce pays : « L'attitude de Nargana face à l'albinisme est assez favorable et l'albinos n'est pas caché à l'arrivée de l'étranger. A Ustupu, Ailigandi et Playon Chico, l'attitude est similaire. Mais, très différente sera la position dans d'autres îles ou dans d'autres villages où la tendance est de cacher l'albinos jusqu'au départ de l'étranger. Pour cette raison, nous soupçonnons Stout et Keeler de s'être trompés en invoquant l'infanticide quand ils ne trouvaient pas d'albinos. » ¹⁶³ On peut dire que l'incidence de l'albinisme devrait encore augmenter au cours des années 70 avec l'arrêt de l'infanticide.

Marjorie Vandervelde, nord-américaine, vécut chez les Tule et les Embera au début des années 70. Elle témoigne des lésions cutanées importantes dont sont atteints les albinos ¹⁶⁴.

Nous avons retrouvé le témoignage d'une dermatologue panaméenne qui fit en 1982 une communication très remarquée au 16^e congrès de dermatologie à Tokyo intitulée « la légende des enfants-lune ». Les précisions cliniques sont effroyables : dès l'âge de deux ans débute des kératoses solaires. A sept ans, l'incidence de ces kératoses est de 100 %. Souvent très jeunes, ils présentent des épithéliomas basocellulaires et, dès l'enfance, des épithéliomas spinocellulaires * se voient avec une fréquence extrême. Mais les enfants atteints de larges tumeurs sont cachés par les parents et il est difficile de les retrouver. Ils meurent le plus souvent dans l'enfance et un missionnaire américain qui vécut quinze ans dans les îles de San Blas a pu dire : « je n'ai jamais vu un enfant-lune mourir d'autre chose que de cancer » ¹⁶⁵. Nous avons essayé d'entrer en contact avec ce médecin pour avoir plus de précisions mais sans succès.

Les Indiens blancs auront fait couler beaucoup d'encre et auront réveillé beaucoup de mythologies chez leurs « frères » euro-poïdes. Ce sont les albinos Tule qui ont été le plus étudiés dans le monde et pourtant il reste encore beaucoup à faire, notamment sur le plan médical où les données sont trop fragmentaires. Nous sommes en présence d'une concentration unique d'une maladie génétique. Comme nous le verrons plus loin, il s'agit d'un albinisme particulier où la mélanine se développe avec l'âge. Or cette forme paraît être un bon modèle expérimental pour connaître l'évolution des lésions cutanées provoquées par les radiations solaires en fonction de la mélanisation et surtout pour étudier toutes les facettes de cette maladie qui n'a pas fini de nous étonner et de nous instruire sur les rôles multiples de la mélanine (cf. deuxième partie, chapitre 6).

Notes

1. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 67.
2. 1947, p. 13.
3. On trouvera une autre liste dans Nordenskiöld, 1938, p. 146.
4. Araúz, 1973, p. 37 ; comparer le sens de *winik*, « homme » et « vingt » chez les Maya Tzotzil, Monod-Becquelin, 1987, p. 472.
5. *Tunucunaes*, dans Salcedo, 1640.
6. Wassén, 1940, pp. 115-121 ; Nordenskiöld, 1938, pp. 128-129, 145-147, avec notes de Wassén ; Stout, 1947, p. 14, d'après Enciso, 1932 (1519), p. 176 ; Herrera Porras, 1978, p. 59.
7. Oviedo, 1840 ; Catat, 1889, p. 411 ; Lehmann, 1920, pp. 99, 112-124.
8. Cf. Uhle, 1888 ; Prince, 1913 ; Lehmann, 1920, p. 123, Mason, 1940, pp. 76-77, 86-87 ; Rivet et Loukotka, 1952, p. 1113 ; Soustelle, 1978, p. 1241 ; etc.
9. Holmer, 1947, p. 217 ; cf. Stout, 1947, p. 16.
10. Holmer, 1947, pp. 10, 38, 210-217.
11. Hrdlička, 1926 ; Harris, 1926, pp. 41-46 ; Stout, 1947, p. 15 ; Marshall, 1950, p. 60 ; Torres de Araúz, 1973, pp. 16-17 ; et les descriptions de Pinart, 1887, pp. 48 et 35 ; de Viguier, 1877, p. 412 ; de Catat, 1889, pp. 412-413, de McKim, 1947, p. 21.
12. Catat, 1889, p. 413.
13. 1926, p. 2 et cf. p. 6.
14. Rivet et Loukotka, 1952, pp. 1134-1135.
15. Fitch et Neel, 1969, pp. 390-391.
16. Steward, 1947, pp. 697-710.
17. Lahmeyer-Lobo, 1978, 1462-1468, avec discussion.
18. Oviedo, 1840 (1526), pp. 120-121, 139, 143.
19. Oviedo, p. 119 ; Salcedo, 1908 (1640), p. 128, qui précisait que c'était pour nourrir le soleil ; Stout, 1947, p. 100.
20. Stout, 1947, pp. 44-46.
21. Wafer, éd. de 1904, p. 89 ; Marsh, 1925a, p. 487 ; cf. Catat, 1889, p. 413.
22. Oviedo, *l. c.*, p. 131.
23. Wafer, *l. c.*, pp. 90, 93 ; Viguier, 1877, p. 415 ; Catat, 1889, p. 414 ; Stout, 1947, pp. 19, 23.
24. Cf., pour comparaison, Lahmeyer-Lobo, 1978, pp. 1464-1468, 1512-1513.
25. Oviedo, *l. c.*, p. 116 ; Wafer, *l. c.*, p. 84 ; Pinart, 1887, p. 49 ; Stout, 1947, p. 65.
26. Pinart, p. 49.
27. Nordenskiöld, 1929b, respectivement pp. 46, 149-151, 180-183 ; pour le dernier, Salcedo, *l. c.*, p. 129 ; Stout, 1948, pp. 264-265 ; Wassén, 1966, pp. 165-166 ; Herrera Porras, 1978, p. 58.
28. Cullen, 1853, p. 65 ; Pinart, 1887, p. 52.
29. 1947, p. 70.
30. Gabb, 1874, pp. 496, 516.
31. Cf. Wassén, 1966, pp. 165-169.
32. 1950, pp. 292-293.
33. Nordenskiöld, 1929b, p. 92.

Les Tule

34. Oviedo, p. 127 ; survivances dans le système de production Tule actuel, Stout, 1947, p. 22.
35. Oviedo, pp. 141-142.
36. Garcilaso, livre I, chap. XXIX, pp. 506-508 de l'éd. française de 1744.
37. Oviedo, 1840, p. 116.
38. Lothrop, 1937, 1948 ; Marshall, 1950, p. 288 ; pour le rôle de l'or dans la culture et l'histoire Tule, Marshall, pp. 293-294, et ci-après p. 276.
39. Nordenskiöld, 1938, pp. 127-149 ; Marshall, 1950, p. 204 ; Girard, 1956, *passim* ; Oviedo, p. 122 ; sur la mythologie Tule, cf. ci-après, pp. 263-295.
40. Gassó, 1910-1914, chap. XI, p. 253 ; Nordenskiöld, 1928 b, pp. 13-16 ; 1930 b, pp. 23-24 et planches VI-VII ; 1938, planches II-XV ; Wassén, 1938, pp. 128-129, 145 ; Soustelle, 1978, p. 1318, fig. p. 1320 ; Guionneau-Sinclair, 1988, p. 517.
41. Stout, 1947, p. 27.
42. Oviedo, 1840, p. 127.
43. Wafer, 1904 (1699), pp. 172-173 ; Nordenskiöld, 1938, pp. 30-43 ; McKim, 1947, p. 109 ; Stout, 1947, pp. 25, 27, 37, 81-82.
44. Oviedo, 1840, p. 127 ; Viguier, 1877, p. 412 ; Nordenskiöld, 1938, p. 34.
45. Viguier, p. 412 ; Nordenskiöld, *ibid.* ; Stout, 1947, p. 27.
46. Oviedo, Nordenskiöld, *ll. cc.*
47. Oviedo, *l. c.* ; Gisborne, 1853, p. 155 ; Pinart, 1887, p. 55 ; Viguier, 1878, p. 412 ; Nordenskiöld, 1938, p. 34 ; McAndrews, 1978, p. 88.
48. Oviedo, pp. 128-129.
49. Dans son *Journal*, à la date du 7 avril 1680, cité par Joyce, 1934, p. 78, n. 3.
50. Joyce, Appendice II, pp. 156-157 ; Rose, 1698, pp. 199, 214-215 ; Restrepo, 1888, p. 110 ; Nordenskiöld, 1929b, p. 147 ; Wassén, 1940b, pp. 129, 131 ; Stout, 1947, p. 52.
51. Pares, 1936, p. 552 ; Wassén, 1940, p. 131 ; Stout, 1947, p. 52 ; Marshall, 1950, p. 271.
52. Adultère puni de mort, Pinart, p. 55 ; toute atteinte à la chasteté punie de mort, Gisborne, 1853, p. 155.
53. Valdes Ramon, 1890/1905 ; Bell, 1909, p. 627 ; Nordenskiöld, 1938, p. 34 ; sur l'infanticide dans la société Tule, cf. ci-après, pp. 216-219.
54. Wassén, 1949, p. 30, se fondant sur la *Cronica del Peru* de Pedro Cieza de Leon, de 1553, édition de 1922, pp. 23 et 25 ; sur l'ancienne expansion du groupe Cuna, cf. Rivet et Loukotka, 1952, pp. 1113-1114.
55. Vandervelde, 1973, p. 17. - Le meilleur exposé sur cette période de la colonisation espagnole est celui de Joyce, 1934, pp. 185-201 ; résumé dans Stout, 1947, pp. 49-50 ; tableau chronologique complet dans Marshall, 1950, pp. 294-298 ; textes réunis dans Markham, 1923.
56. Wassén, 1949, p. 30 ; Stout, 1947, p. 17, sur les traditions.
57. Sur ceux-ci, cf. Stout, 1947, pp. 50-51 ; et les « Dariénites » de Louis Catat, 1889, pp. 398-405.
58. Salcedo, 1908 (1640), pp. 130-131 ; Nordenskiöld, 1938, p. 2, qui supposent que ces derniers étaient les premiers occupants.
59. Tovar et Tovar, 1984, pp. 149-151 ; non des Karib, comme on l'a pensé.
60. Cf. Stout, 1947, p. 17 ; McKim, 1947, p. 51.
61. Wassén, 1938a, pp. 20-24 ; 1940, pp. 104, 109, 113 ; Stout, 1947, pp. 13, 54 ; Marshall, 1950, pp. 294-298.

Témoignages et description

62. Dans Herrera Porras, 1978, p. 87.
63. Cf. Anderson, 1911, p. 21.
64. Velásquez, 1965, p. 17.
65. Salcedo, 1908 (1640), p. 130.
66. Stout, 1946, p. 487.
67. Marshall, 1950, p. 75.
68. *l. c.*
69. Ringrose, éd. H. Powell, 1893, pp. 276-277.
70. Cf. Marshall, 1950, p. 390, Jacques Merceron, Lettre à l'un de nous, de Los Angeles, le 1^{er} août 1987.
71. Cf. Marshall, *l. c.*, et cf. p. 63.
72. Cf. Joyce, dans Wafer, éd. 1904, p. XXVII.
73. Wafer, édition De Montirat, 1706, pp. 155-158, revue d'après le texte de Wafer, éd. de Joyce, 1934, pp. 80-82 ; le même texte est également cité par Pearson et al., I, 1911, pp. 17-18 ; Hrdlička, 1926, pp. 7-14 ; Harris, 1926, pp. 17-19 ; Harlan, 1932, pp. 319-322.
74. Londres, 1699, Amsterdam, en français, 1705, Paris, 1706, Amsterdam, en néerlandais, 1717.
75. Maupertuis, 1756, pp. 100-101.
76. Björnberg, 1960, p. 267.
77. Pearson et al., I, 1911, p. 17.
78. Demanet, 1767, II, pp. 207-208.
79. *Ibid.*, pp. 208-209.
80. Pauw, *Recherches*, t. III, de 1774, pp. 319-320.
81. *Id.*, pp. 324-326.
82. *Id.*, p. 329.
83. *Id.*, p. 345.
84. *Id.*, pp. 345-346 ; Wafer est encore cité p. 325, n. 1 ; pour Cortès, Pauw donne ses sources p. 330, n. 1 : *Las Cartas de Dom Hernando Cortez, Marques del Valle ; de la Conquista de Mexico al Emperador* ; traduction latine de Hervagio, *F. Cortesii de insulis nuper repertis narratio ad Carolum V.*
85. Raynal, 1774, III, p. 154 : ce texte est, partiellement, cité par Pearson, Nettleship et Usher, I, p. 17 ; et à leur suite par Harris, 1926, p. 17.
86. Cf. son article de 1946, p. 484, n. 3.
87. *l. c.*
88. 1911, I, pp. 16-17 et 105.
89. *l. c.*
90. Cf. Marshall, 1950, p. 68.
91. Cf. Stewart et Keeler, 1965.
92. Cf. ci-dessus, pp. 65-66 et Marshall, 1950, pp. 295-296.
93. Robertson, 1778, I, pp. 310-311.
94. P. 185 de l'édition française de 1804.
95. Humboldt, t. VIII, 1824, p. 317 ; cité, incomplètement et sans référence, et avec une datation « about 1700 » pour Humboldt, par Harlan, 1932, p. 319.
96. Nordenskiöld, 1928 a, p. 210.
97. Gisborne, 1853, pp. 145, 155-156.

Les Tule

98. Cullen, 1853, p. 74.
99. Cullen, 1866, p. 264.
100. Selfridge, 1874, p. 10.
101. Viguier, 1877, p. 212.
102. 1911, 1, p. 105.
103. Viguier, 1877, p. 411, n. 1.
104. Pinart, 1887, pp. 48-49.
105. Catat, 1889, p. 412.
106. Reclus, 1891, p. 595.
107. Brinton, 1891, p. 173.
108. Forbin, 1909, p. 384.
109. Gassó, 1912, p. 229.
110. 1, 1911, pp. 16-17, 105.
111. Verrill, 1924, p. 58.
112. Marsh, 1923, pp. 20-29.
113. Marsh, 1925a, p. 483.
114. Id., p. 484.
115. Marsh, 1934, pp. 26-28.
116. Sur ces dernières, cf. l'examen critique de Torres de Araúz, 1973, pp. 11-14.
117. Marsh, 1925a, p. 483.
118. Marsh, 1925a, p. 488.
119. Marsh, 1925a, p. 489.
120. Marsh, 1925a, p. 490.
121. Shrubbsall et al., 1924, p. 163.
122. Homes, 1925, p. 3.
123. Fairchild, 1924, p. 236.
124. Marsh, 1934, p. 216.
125. Cf. ci-dessus, pp. 23-24.
126. Marshall, 1950, p. 296 ; Joyce in Wafer, 1934, p. LX ; Nordenskiöld, 1938, p. 3.
127. 1947, p. 52.
128. Hrdlicka, 1926, p. 7.
129. Marsh, 1934, p. 218.
130. 1925a, p. 489.
131. Harris, 1926, p. 27.
132. Marsh, 1925a, p. 489.
133. Harris, 1926, p. 19.
134. Harris, 1926, p. 34.
135. Harris, 1926, p. 57.
136. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 166.
137. Markham, 1923, p. 4.
138. Markham, 1923, p. 14.
139. Jelliffe et al., 1961, p. 283 ; Araúz, 1973, p. 53 et cf. ci-dessous p. 217.
140. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 170.
141. Araúz, 1973, p. 8.
142. Nordenskiöld, 1929, p. 150.

4

L'Amérique du Sud

Les Yúkpa

Les peuples de la famille Karib occupaient jadis la majeure partie du nord de l'Amérique du sud : Colombie centrale et orientale, Vénézuéla, Guyane. Certains, en Colombie du nord-est, vivaient, à la frontière avec le Vénézuéla, dans la Sierra de Perija – celle où le géologue suisse François de Loys prétendit avoir découvert en 1920 le plus grand et le plus étrange des singes américains, l'*Améranthropoïde loysi*¹. On les appelle communément *Motilonés*, mais leur nom propre est *Yúkpa*. En effet, chaque tribu s'y qualifie de *Yúkpa*, c'est-à-dire « hommes courageux », et appelle les autres *Yúko*, « hommes apprivoisés, pacifiés »² – nom qui s'est d'ailleurs imposé en Colombie pour les désigner de nos jours. Les Yúkpa ont défrayé un temps la chronique anthropologique, parce que l'on avait découvert parmi eux, dans une tribu au moins, des hommes si petits que plusieurs auteurs n'ont pas hésité à les considérer comme des pygmées – autre débat dans l'anthropologie amérindienne, dont il ne sera pas davantage question ici. Mais la petite taille n'est pas le seul caractère physique original chez les Yúkpa, comme en témoigne l'ethnologue vénézuélien Alfredo Jahn :

« C'est une croyance très répandue dans le Zulia (État de l'ouest du Vénézuéla) que les Motilonés sont des Indiens nyctalopes, de couleur blanche, aux yeux bleus, aux cheveux blonds, mais personne, parmi les gens qui les ont vus, ne confirme ces assertions. Au contraire, tous ceux que nous avons questionnés sur ce point et qui ont quelque connaissance des hommes en question nous ont assuré qu'ils sont de couleur brun clair...

« Sans doute, la croyance selon laquelle ils sont blancs provient de l'observation de quelques individus *albinos* qui ont été aperçus à l'occasion d'une persécution faite aux environs de Machiques, il y a trente ans ou plus. Ces Indiens sont les seuls qui ont été élevés à Maracaïbo, et leur type albinos a dû donner naissance à la légende des Indiens blonds et nyctalopes.

Témoignages et description

« L'albinisme semble fréquent chez les Indiens de la Sierra de Perija, à cause, peut-être, de l'influence du climat. C'est le même qu'on observe dans les forêts du Darien. »

et l'auteur de démontrer que les Tule amenés en 1924 aux États-Unis, et qu'il a lui-même examinés, sont effectivement d'authentiques albinos. Dès lors, poursuit-il,

« Les individus albinos, du fait qu'ils sont nyctalopes, sont logiquement les plus exposés à être capturés en cas de persécution, car leur vision à intermittence les empêche de fuir avec la même facilité et la même aisance que leurs compagnons. »³

Jahn n'est certes pas le premier à avoir fait l'hypothèse que l'albinisme pouvait avoir une origine climatique : on reviendra sur ce point plus bas. Retenons de son enquête que l'albinisme paraît avoir été important chez les Yúkpa ; aucun chiffre n'est fourni, mais au cours d'une « persécution », à la fin du XIX^e siècle, plusieurs albinos ont été capturés. On soupçonne donc une fréquence assez élevée de la maladie.

Là comme bien souvent ailleurs, la présence de quelques individus dépigmentés a donné lieu à une représentation légendaire des Indiens locaux. Cette représentation, toutefois, ne remonte pas nécessairement à des événements récents ; si l'albinisme a existé chez les Yúkpa depuis aussi longtemps que chez les Tule, l'idée qu'ils sont blonds, blancs, nyctalopes et aux yeux bleus peut être ancienne.

Cela dit, nous ne connaissons aucun autre témoignage sur ce point, ni antérieur à Jahn, ni postérieur, et, là encore, une enquête spécifique s'imposerait pour savoir s'il existe des albinos, et combien, dans les tribus de l'ouest du Vénézuéla...

Les Andes

Ecuador

Les témoignages d'albinisme sont rarissimes dans la région andine, à l'exception de sa partie comprise dans la République de l'Équateur, qui présente, sur un territoire assez restreint, une concentration curieuse de données de natures différentes, mais concourantes, à savoir :

- un *mythe*, recueilli par Jacinto Jijón y Caamaño, auprès d'Indiens de la partie centrale du pays, et exposant « l'origine de l'albinos »⁴ ;
- un autre *mythe*, recueilli par Elsie Clewes Parsons à Peguche, dans la province d'Otavalo, c'est-à-dire au nord de la zone précédente, et évoquant, comme le précédent, la naissance miraculeuse d'un enfant très blanc, aux cheveux aussi blonds/rouges que la flamme d'une chandelle⁵ ;

L'Amérique du Sud

• des *témoignages*, malheureusement assez obscurs, sur l'albinisme parmi des Indiens vivant sur le versant amazonien des Andes, à l'est de la première des zones indiquées ci-dessus.

Nous reviendrons en temps et lieu sur les mythes. Ils attestent en tout cas, particulièrement le premier, la présence (ancienne ou non) de l'albinisme dans les Andes équatoriennes.

Le plus ancien témoignage, parmi ceux mentionnés à l'instant, paraît être le suivant. Un correspondant anglais, James S. Wilson, adressa, en 1869, à William Bollaert, de la Société d'Anthropologie de Londres, un certain nombre d'objets, dont une mèche de cheveux roux d'une Indienne de Canelos, cela, commentait-il, « afin de vous démontrer que tous les Indiens n'ont pas les cheveux noirs ». Bollaert présenta ces objets à la séance de la Société du 20 avril 1869⁶. S'il s'agissait authentiquement d'une couleur rousse, le problème ne concernerait pas l'albinisme, et orienterait vers d'autres considérations : car la couleur rousse ne dépend pas d'un déficit partiel en mélanine, comme le blond ou le brun, mais d'un pigment propre, et spécifique, semble-t-il, des populations européennes. Si par contre le *red* des auteurs signifie « roussâtre », cela évoque le cas des albinos Tule et (vraisemblablement) Huatusos, qui ont souvent les cheveux d'une couleur brillante, mi-rousse, mi-brun clair (cf. ci-dessus).

Maintenant, à qui appartenaient ces cheveux ? James C. Wilson écrivait qu'« ils ont probablement été obtenus dans la tribu des Yumbo ». Cela paraît difficile. Au sens restreint, *Yumbo* est le nom d'un peuple, de langue cibca, comme les Tule, les Huatusos..., mais vivant bien loin de Canelos : cette dernière localité se trouve sur le haut rio Bobonaza, sur le versant oriental des Andes, dans le centre-est de l'Équateur ; les Yumbo vivent à plus de deux cents kilomètres de là, vers le nord-ouest ou le centre-nord du même pays⁷. Pourquoi une mèche de cheveux serait-elle venue, à Canelos, de si loin ? En fait, explique John Murra, « le terme Yumbo est aujourd'hui appliqué indistinctement aux Indiens des deux côtés de la Cordillère, et n'a aucune valeur ethnique »⁸. Cela vaut-il déjà pour l'époque de Wilson et Bollaert ?

Le rio Bobonaza, affluent du Pastaza, lui-même affluent du Marañon (Amazonie), est aux frontières de deux populations, au nord les Záparo, au sud les Suñara (plus connus sous le nom de Jivaros). Or, si l'on attribue souvent aux Jivaros une peau claire⁹, nul ne parle d'albinisme à leur sujet, et la seule couleur claire de la peau, finalement fréquente en Amérique, n'est pas une raison de penser qu'il existait chez eux.

Il n'en est pas de même des Záparo. Les tribus du groupe linguistique Záparo – on connaît les noms de trente-neuf d'entre elles – vivent entre les rios Napo, Bobonaza et Pastaza. L'ethnologue allemand Georg Tessmann les visita entre les

Témoignages et description

deux guerres, et il vit des Záparo aux yeux bleus. Des Indiens lui assurèrent que jadis « avaient existé des Záparo blancs, mais qu'ils s'étaient éteints »¹⁰.

Les albinos ont parfois les yeux bleus (ci-dessous, p. 111), et les deux témoignages forment un groupe cohérent : l'Indienne aux cheveux « roux » de Canelos était vraisemblablement une Záparo assez âgée, les Záparo aux yeux bleus étaient de même sans doute des albinos qui, comme nous le verrons, pouvaient être déjà relativement pigmentés ; il faut préciser que les Záparo dans leur ensemble sont clairs de peau, plus que les Jivaros¹¹, et que les albinos, une fois acquise une certaine pigmentation, ne se distinguaient peut-être plus beaucoup des autres Záparo. Quant aux « Záparo blancs » (ce que sont toujours les albinos au début de leur vie) qui « se sont éteints », ils évoquent d'autres disparitions d'albinos – tout simplement, par infanticide, pratique si commune dans les populations amérindiennes, et déjà mentionnée plusieurs fois dans les chapitres précédents. Ces indications, très partielles, laissent penser que l'albinisme devait être (l'est-il encore ?) assez fréquent dans certaines des tribus Záparo.

Pérou

Le seul témoignage de ce qui peut être tenu pour un cas d'albinisme au Pérou est le suivant. Au cours d'une discussion à la Société d'Anthropologie de Paris le 17 juillet 1862 – discussion sur les thèses de savants américains sur l'unicité de la « race » amérindienne, et d'une étroitesse de vue, d'une bassesse argumentaire, qui ne font pas honneur à la science française de l'époque – l'un des adversaires de cette thèse, M. Pruner-Bey, ajoute, aux Chichimèques blonds (!) et aux Mandans que Broca venait de mentionner quelques instants auparavant,

« que M. le docteur Maiz m'a montré il y a peu de temps un Péruvien de race pure aux yeux bleus et aux cheveux blonds »¹².

Un tel homme peut avoir été un albinos déjà partiellement pigmenté. C'est tout. Il est certes fait mention, dans les annales du Pérou, de peaux claires – Pizarre en a signalées –, de cheveux clairs – Pizarre, Garcilaso de la Vega en ont mentionnés. Pearson, Nettleship et Usher notent¹³ que « Blake a apparemment trouvé des cheveux roux attachés au crâne dans une tombe indienne du Pérou », mais les momies de la zone côtière péruvienne, qui se caractérisent effectivement par une grande variété dans les nuances de couleur de cheveux – brun, châtain clair, brun clair, roussâtre, brun-roux, jaunâtres – posent un problème dont les termes ne coïncident pas avec ceux posés par les dépigmentations albiniques¹⁴.

Il faut donc admettre, semble-t-il, que l'albinisme était fort rare dans les populations des Andes centrales. Plus généralement, l'absence presque complète de témoignages dans toute la région andine (les Záparo se rattachent culturellement

et linguistiquement ¹⁵ à la sphère amazonienne) tranche avec la situation méso-américaine. De ce point de vue, l'Amazonie, sans fournir une documentation semblable à celle de la zone Arizona-Panama, est plus riche que la région andine.

Amazoniade

Les exemples d'albinisme sont, au Brésil, dispersés sur un immense espace, auquel le grand fleuve et ses affluents confèrent pourtant une large unité. On rappellera à ce sujet que les populations amazoniennes ont généralement utilisé les voies d'eau pour leurs principaux déplacements, et que c'est par ce moyen que certaines familles linguistiques – les Tupi-Guarani, les Arawak, les Karib – ont connu une extraordinaire dispersion, jusqu'au Mato Grosso – et parfois encore au-delà.

Nous envisagerons successivement : quelques témoignages épars sur le cours de l'Amazone ; un témoignage sur les Paravilhana, situés au nord du fleuve ; et quelques textes, anciens et récents, sur des faits d'albinisme dans des populations vivant sur des affluents méridionaux du grand fleuve.

L'Amazone, avec Marius Porte

La *Revue d'Anthropologie* publie en 1872 une note signée E. H. – c'est-à-dire du célèbre anthropologue, ethnologue et archéologue Ernest Hamy – intitulée « Observations d'albinisme recueillies dans l'Amérique du Sud » par M. Porte. Ce Marius Porte est un botaniste qui a voyagé dans l'Amazonie dans les années 1850-60. Voici ce qu'écrivit Hamy :

« Un heureux hasard a fait tomber entre nos mains quelques notes inédites, recueillies par ce voyageur pendant les quelques années qu'il a consacrées à l'exploration de l'intérieur de l'Amérique du Sud. Nous en extrayons ce qui suit :... »

Il s'agit d'abord d'observations d'albinisme faites sur des Noirs brésiliens. Puis :

« M. Porte, à côté de ces observations prises sur des nègres, en mentionne d'autres recueillies au milieu des Indiens. Trois de ceux-ci, l'un âgé d'environ dix-huit ans, l'autre de vingt-cinq et le troisième de cinquante, avaient « la peau blanche très tachée de lentigines », les cheveux blancs et droits ». Les yeux étaient « rougeâtres, chez deux d'entre eux, et bleu clair chez le troisième ». Les deux premiers ont été observés à la ville de la Barra do Rio Negro. « J'ai vu le troisième, dit M. Porte, rameur d'une barque à Ega (haute Amazone). Notre voyageur rapproche ces albinos isolés de ceux que l'on dit frapper des populations entières de l'Amérique du Sud, mais il ne paraît pas en avoir vu plus que les explorateurs qui l'ont précédé dans cette voie. Il se borne à dire, en effet, qu'on lui « assure que les sauvages du Pacaja (rive droite de l'Amazone), au-dessus du Rio-Muju, étaient presque blancs et avaient les yeux bleus. » ¹⁶

Réglons tout de suite le cas des derniers mentionnés : les Indiens Pacaja, localisés aux XVII^e-XVIII^e siècles dans la région qui s'étend entre le Tocantins, l'Amazone et le Xingú (où ils ont laissé leur nom à la fois à un fleuve Pacajá, affluent de l'Amazone entre les deux autres cours d'eau cités, à un autre Pacajá/Bacajá, affluent du Xingú, et à l'Ilha Grande do Pacajai, à l'embouchure du Pacajá dans l'Amazone), avaient été repérés pour la pâleur de leur teint. Leurs descendants probables actuels, les Akuawa-Asurini, se distinguent, non seulement par la clarté de leur peau (on les appelle au Brésil « Indiens blancs »), mais également par leur système pileux important¹⁷. Ils sont de langue Tupi, très proche du Tupinamba, et une tribu Tupi voisine, apparentée¹⁸, les Anambè, est également remarquable par sa pâleur : Paul Ehrenreich, observateur scrupuleux s'il en est, écrivait, au sujet de la couleur de peau des Indiens d'Amérique du Sud : « Les nuances vont très loin, jusqu'au « blanc » des Européens, dans le cas des Anambè. »¹⁹

Point n'est question ici d'albinisme, et l'on ne doutera pas que les yeux bleus attribués de surcroît aux Pacaja ne soient une expression du mythe, endémique en Amérique Latine, des « Indiens blancs », Européens ensauvagés, que cherchaient aussi bien Hyatt Verrill (ci-dessus) que Fawcett (ci-dessous)²⁰. Ce que Marius Porte a vu de ses propres yeux est, en revanche, plus pertinent pour le sujet ici traité. Précisons les localisations.

Deux albinos ont été vus à Barra do Rio Negro ; ce n'est là pas autre chose que Manaus : la place militaire de Fortaleza da Barra prit le nom de Barra do Rio Negro en 1804, puis, en 1836, de Manaus, mais le nom précédent resta officiellement en usage, même après 1850, date à laquelle Manaus devint capitale de la province d'Amazonas²¹. Le troisième albinos a été vu à Ega, sur la haute Amazone. Il s'agit là de l'actuelle Tefé, dont les coordonnées sont 3°24' S., 64° 45' O²².

Les attributions ethniques sont plus délicates. Il y a des raisons de penser que l'albinos d'Ega était Tupi, car les rameurs amazoniens, au XIX^e siècle, étaient généralement fournis par les Kambeka (ou Omagua) et les Kokama, peuples Tupi-Guarani situés plus haut que Manaus sur l'Amazone (information de Pierre Grenant). Par ailleurs, des peuples vivant autrefois au confluent du Tefé et de l'Amazone, le seul dont on connaisse la langue, les Yurimanga, est également Tupi. Mais, pour les albinos vus à Manaus, rien n'est sûr. La ville se trouve au nord du confluent de l'Amazone et du rio Negro, en une région où l'on rencontrait autrefois des peuples de langue Arawak (les Caboquena, les Aruaqui, les Manao ou Oremanaui qui ont laissé leur nom à la ville), d'autres de langue inconnue (les Zurina, les Capueni, les Caraguara), plus à l'est et à l'ouest se trouvaient des Tupi, etc. Au XIX^e siècle, des débris de ces peuples et de dizaines d'autres survivaient, désignés comme « Tapuyos », dans le secteur²³... Il faut se

L'Amérique du Sud

résoudre à ne pas savoir de quelle origine étaient les albinos indiens vus à Barra do Rio Negro.

Les indications de Marius Porte sont précieuses, par ailleurs, pour la physiologie de l'albinisme amazonien. Les trois albinos observés avaient la peau couverte de taches de rousseur et le plus âgé les yeux bleus. En cela, ils ont les mêmes caractéristiques cliniques que les albinos d'Amérique centrale et du Nord.

L'Amazone, suite, avec Brown et Lidstone

En 1878, deux autres voyageurs, anglais ceux-ci, C. B. Brown et W. Lidstone, racontèrent qu'ayant quitté l'Amazone pour remonter son affluent, le Tapajos, sur quelques kilomètres, ils virent dans un village, sur la rive, des garçons qui jouaient, et

« parmi eux nous avons observé un jeune qui, à première vue, paraissait appartenir à une race des plus claires de l'Europe, mais, en s'approchant davantage, on s'aperçut qu'il représentait une variété singulière – un Indien albinos. Cependant, farouche, il échappa à notre attention. »²⁴

Les auteurs ne précisent ni à quelle distance du confluent ils étaient, ni si le village était sur la rive gauche ou la rive droite du Tapajos. A l'époque considérée, les peuples riverains étaient principalement les Maué et les Munduruku, de langue Tupi-Guarani, plus haut les Apiaká, également Tupi, et aussi des restes de peuples d'origines diverses, guaranisés, et appelés « Tapuyos »²⁵. Les Tapajos, disparus, avaient été également de langue Tupi, et c'est donc plus vraisemblablement à un peuple de cette famille que se rattachait le jeune albinos vu par les deux voyageurs anglais. On notera que cela recoupe l'observation de Marius Porte à Ega. Il est regrettable que les traits de cet albinos du Tapajos n'aient pas été autrement précisés.

Paravilhana

Les Paravilhana étaient, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, une importante tribu Karib. Ils vivaient sur le rio Branco, affluent septentrional du rio Negro. Au cours d'un vaste voyage d'exploration et d'études, le savant allemand Carl von Martius recueillit des informations à leur sujet, selon lesquelles on rencontrait parmi eux des « Kakerlaken » ou albinos, des sourds-muets et des idiots, et ils étaient traités avec sympathie²⁶. Témoignage fort imprécis, et, hélas, unique.

Hommes et mystères du Purús

Les paragraphes qui suivent vont considérer successivement des témoignages portant sur des Amérindiens des affluents ou sous-affluents méridionaux de l'Amazone, à savoir, d'ouest en est, le Purús, le Mamoré (affluent très méridional du Madeira), et le Xingú. Pour le premier de ces cours d'eau, qui rejoint l'Amazone un peu en amont de Manaus, et en aval du rio Tefe mentionné plus haut, on a plus d'indications que d'authentiques témoignages.

Les Pamana sont une tribu Arawak habitant les hautes vallées de deux affluents de droite du Purús, l'Ituxy et le Mucuim, c'est-à-dire au nord-ouest de la ville de Porto Velho sur le Madeira. Or, selon Carl von Martius :

« On dit que certains Pammanas sont de couleur claire, avec des yeux bleus et des cheveux clairs. »²⁷

On soupçonnera qu'il s'agissait ici d'albinos. En effet, un métissage avec des Européens est exclu : la région n'a été que très tardivement pénétrée, lors du boom du caoutchouc. Et l'hypothèse « Viking » ou assimilés, qui se présente naturellement à l'esprit de quelques-uns devant ce genre de descriptions, relève de la foi, non de la probabilité. L'interprétation ici proposée est d'autant plus plausible que d'autres textes donnent des raisons de soupçonner qu'il existait effectivement des albinos dans le bassin du Purús. Celui-ci forme le sud-ouest de l'Amazonie, et, à l'instar du Mato Grosso, cette région fut jusqu'en des temps récents une terre de mystères. Voici l'exposé de l'un d'entre eux.

Au début de ce siècle-ci, le Brésil et la Bolivie se disputèrent une zone frontalière riche en hévéas. Le différend faillit aller jusqu'à la guerre. Mais les deux parties finirent par s'accorder pour prendre la Grande-Bretagne comme médiateur, et Albion dépêcha le Major Percy Harrison Fawcett pour opérer un relevé topographique du secteur. Ce Fawcett avait des raisons de se porter volontaire pour ce travail : il s'intéressait en effet aux mines d'or disparues, aux cités perdues, et aux Indiens blancs. Il séjourna trois ans dans les confins brésilo-boliviens, et, peu après son retour, il exposa l'essentiel de ses résultats devant la Royal Geographical Society, le 14 mars 1910. Il mentionna alors la question des Indiens blancs, localisables selon lui dans une immense zone encore inexploree à son époque, vers les frontières du Pérou et du Brésil :

« Il y a là des rumeurs sur l'existence dans l'intérieur de l'Amérique du Sud d'une étrange tribu. Les indices en sont nécessairement faibles. J'ai pourtant rencontré une demi-douzaine d'hommes qui jurent avoir aperçu des Indiens blancs aux cheveux roux. Parfois, ce sont des Indiens sauvages qui rapportent de telles choses, affirmant eux aussi l'existence d'une race aux yeux bleus. Beaucoup de gens, dans l'intérieur, en ont entendu parler. Ils ont même un nom - les « Morcegos » ou chauves-souris - car ce sont des hom-

L'Amérique du Sud

mes qui voyagent et chassent de nuit, et se cachent de jour. Certains de mes informateurs les ont bien connus, et je pense que cette histoire a donc quelques fondements. Ils semblent nomades. »²⁸

Il est bien possible, comme l'ont noté à l'époque Pearson, Nettleship et Usher²⁹, que « tous les dires des Indiens sur ce sujet soient en relation avec des cas d'albinisme complet ou partiel » : la tradition selon laquelle ces *Morcegos* se cachent le jour et s'activent la nuit correspond évidemment à ce que l'on sait des albinos, chez les Tule en particulier.

Des précisions ne furent données que beaucoup plus tard, après la mort de Percy Fawcett (en 1924), par son fils Brian Fawcett, qui rassembla en un livre l'essentiel des lettres et des notes manuscrites de son père. L'ouvrage fut aussitôt traduit en français par Michel Bourdet-Pléville, et publié chez Amiot-Dumont. On découvre là l'un des témoignages évoqués par Fawcett en 1910. Il émane du directeur d'un établissement français d'exploitation d'hévéas, installé à Santa Rosa, sur l'Abuna, affluent du rio Madeira (qui marque actuellement la frontière entre le Brésil et la Bolivie), en 1906 ou 1907. On verra que le témoignage, malgré sa précision apparente, est entaché d'erreurs. Le rio Acre, qui y est nommé, est un affluent du Purús, à la frontière septentrionale de la Bolivie ; la ligne de partage des eaux entre les bassins du Purús et du Madeira passe entre les rivières Acre et Abuna :

« Il existe des Indiens blancs sur l'Acre, me dit ce Français. Mon frère remontait jusqu'à Tahuamanu, dans une chaloupe, lorsqu'un jour, bien en amont, on lui signala que des Indiens blancs se trouvaient près de là. Tout ce qu'il sut d'autre, c'est qu'ils furent attaqués, lui et ses hommes, par de grands et beaux sauvages, bien bâtis, d'un blanc parfait, avec des cheveux roux et des yeux bleus. En outre, ils se battaient comme des démons et lorsque, d'un coup de feu, mon frère en eût tué un, les autres se groupèrent pour récupérer le corps et l'emportèrent avec eux.

« Il y a des gens qui prétendent que ces Indiens blancs n'existent pas, et qui, lorsqu'on leur prouve le contraire, assurent que ce sont des métis d'Indiens et d'Espagnols. C'est ce que disent ceux qui n'en ont jamais vus, mais ceux qui en ont rencontrés ne sont pas du même avis. »³⁰

Malheureusement, Tahuamanu n'est pas sur l'Acre, mais dans un autre bassin fluvial (l'Acre appartient à celui du Purús, Tahuamanu est sur une rivière homonyme, sous-affluent du Madre de Dios). C'est une première erreur, ou une première confusion, qui rend ce témoignage douteux. De plus, Fawcett (ou du moins, ce que son fils tire de ses papiers) nomme comme Indiens de la région du rio Acre les Cachiti, les Catcana, les Maritinari et les Guarayo³¹. En fait, les Maritinari, de la famille Arawak, vivent sur le Purús, c'est-à-dire bien au nord du rio Acre, et les Guarayo, ou Guakanahua, de la famille Takana, bien au sud, sur le Madidi, sous-affluent du Madre de Dios³².

Témoignages et description

En fait, les Indiens du rio Acre – les Kanamari, Ipuriná, Uainamari, Kulina – appartiennent à différents rameaux de la famille Arawak, localisés entre autres dans le bassin du Purús, et c'est dans une tribu de même origine et de la même région, les Pamana, qu'on a signalé semblablement des individus blancs, aux cheveux clairs, aux yeux bleus. Voilà qui peut conférer une certaine validité aux témoignages recueillis par Fawcett, et la présence de l'albinisme dans ce courant de peuplement arawak est l'hypothèse la plus simple qui rende compte des données. Et puis, il est possible que le Major ait vu, de ses propres yeux, une Indienne blanche, c'est-à-dire, vraisemblablement, une albinos. Il remontait alors le même rio Acre, et

« avant d'atteindre le confluent du Rapirran [dans le texte français, écrit un peu n'importe comment, *Parirar*!!], nous arrivâmes à la *baraca* d'un Indien Tumupasa, du nom de Medina, qui avait fait fortune dans le caoutchouc. Medina avait une fille qui vivait avec lui dans cet endroit immonde; c'était l'une des plus charmantes Indiennes blondes que j'aie vues, grande, aux traits délicats, aux mains petites et avec une masse de cheveux soyeux et dorés. Assez belle pour honorer une cour royale et figurer avantageusement dans n'importe quelle salle de bal d'Europe, cette superbe créature était destinée au harem du directeur de Santa Rosa et à languir comme cinquième membre du sérail de ce Français entreprenant. Je pris d'elle plusieurs photographies, mais, de même que les autres clichés que j'ai pris sur l'Abuna – à l'exception de quelques-unes qui furent développées à Santa Rosa – toutes furent détruites par la continuelle humidité. »³³

Les confusions continuent, car ce n'est pas en remontant l'Acre que l'on peut atteindre le confluent du Rapirran, mais en remontant l'Abuna (lequel n'est pas un affluent de l'Acre). Les cours de l'Abuna et du Rapirran se trouvent entre ceux de l'Acre et de la Tahuamanu ci-dessus nommée.

Les Tumupasa, ou Marakáni, sont une branche de la tribu Takana, laquelle sert d'éponyme à un petit groupe linguistique du nord-ouest de la Bolivie, aux confins péruviens et brésiliens du pays. Les riverains de la Tahuamanu sont, entre autres, des Takana. Ce groupe se définit linguistiquement comme ayant un fond d'origine Pano, avec un fort apport Arawak dans le vocabulaire.

Les Tumupasa et les autres groupes Takana habitent en fait bien loin au sud de l'Abuna, dans la vallée du fleuve Tuichi, soit à quelque 500 kilomètres de la région explorée par Fawcett. Mais beaucoup de ces Indiens se sont déplacés vers le nord³⁴, et cela a pu être en particulier le cas pour un chercheur de caoutchouc. On remarque que la valorisation européo-centrique de la jeune Tumupasa par Percy Fawcett coïncide tout à fait avec celle de Richard Marsh chez les Choco ou chez les Tule. Cela dit, l'auteur ne fait état que de cheveux blonds, chez une personne jeune, et cela ne permet pas d'affirmer qu'il s'agissait d'une albinos.

L'Amérique du Sud

Moxo

L'un des premiers explorateurs du Mato Grosso occidental et de la Bolivie fut le naturaliste français Alcide Dessalines d'Orbigny, que le Museum d'Histoire Naturelle de Paris envoya en mission en 1826. Il en rapporta la matière de plusieurs livres dont l'un des plus beaux fut, en 1840, *L'Homme américain*. Nous aurons à le citer en d'autres occasions. Au cours d'une discussion sur les « hommes tachetés » de Bolivie orientale, il écrit ce qui suit, qui concerne directement notre objet :

« Malgré toutes nos recherches locales, nous n'avons trouvé que deux fois des cas d'albinisme : l'un chez la nation des Moxos, l'autre parmi les Patagons ; encore le premier seul était-il pour nous bien avéré, tandis que le second nous a laissé quelques doutes. »³⁵

Les Moxo, ou Morokosi, sont une importante tribu Arawak, qui occupe une partie de la vallée du rio Mamoré, entre 14 et 15 degrés de latitude sud. Le Mamoré est un affluent du Madcira, et se trouve au sud-est de la région précédemment considérée. Il est plausible que les Arawak du Purús et du Madeira représentent le même courant migratoire. Un indice de cela est la présence sur le Madcira, un peu en aval du confluent du Mamoré, d'une tribu appelée *Pama*, *Pamma* ou *Pampa* : ils sont proches, par leur nom, des *Pamana*, et, par leur localisation, d'un autre peuple Arawak, les Paumarí, issu des anciens Purupurú ; Carl von Martius pensait d'ailleurs que les Pamma étaient une fraction des Paumarí. Et un ancien auteur, le Père Manoel Ayres de Casal, a écrit que les Pama étaient blancs³⁶...

Mašubi

Les Masubi, ou Mequen, sont une petite tribu riveraine du cours supérieur ou moyen du rio Mequens, affluent de droite – côté brésilien, donc – du Guaporé. Comme plusieurs peuples de cette région, leur langue est isolée, ou bien, selon Paul Rivet, elle se rattache de loin à la famille Cibça³⁷. Au cours de son expédition de 1913, Fawcett a visité les Masubi. C'est à cette occasion qu'il recueillit le seul vocabulaire qui permit à Rivet, qui l'avait obtenu par l'intermédiaire d'Erland Nordenskiöld, d'étudier cette langue. Or, d'après les notes laissées par l'explorateur et éditées par son fils,

« Dans un des villages Maxubi, se trouvait un garçon aux yeux bleus et aux cheveux rouges ; mais ce n'était pas un albinos. »³⁸.

Fawcett ne pouvait pas voir d'albinos en Amérique : les « Indiens blancs » étaient par trop indispensables à la thèse fantasmatique qui sous-tendait toutes ses recherches en Amérique du Sud. A savoir, un peuple à la peau claire, aux yeux

Témoignages et description

bleus, aux cheveux châtain-roux, bien plus civilisé que les Indiens, et qu'il identifie aux Toltèques, avait autrefois couvert l'Amérique de ses monuments. Dans cette perspective, le jeune Masubi aux yeux bleus – l'un des rares « Indiens blancs » que Fawcett ait personnellement observés – tient une place stratégique. Après avoir décrit ses Toltèques mythiques, Fawcett écrivait en effet :

« Aujourd'hui encore, on peut voir un reflet de henné dans la chevelure des tribus à peau cuivrée de l'Amérique du Sud, en dehors de tout métissage, c'est le cas par exemple chez les Maxubi ; j'ai rencontré des membres de ces tribus qui avaient les yeux bleus et les cheveux d'un pur châtain roux, bien que ces tribus n'aient eu aucun contact avec les hommes aux cheveux clairs d'aucune nation moderne, ni d'ailleurs avec les Espagnols ou les Portugais, dont la chevelure est, au demeurant, en général foncée. »³⁹

Si l'on fait abstraction des Toltèques de type Viking, il reste un garçon dont les traits signalés s'intègrent dans ce que l'on sait de l'albinisme amérindien. Les yeux sont nettement bleus, parfois bleu-gris, dans beaucoup des cas observés, et, ayant étudié les albinos Zuñi et Hopi, Hrdlicka notait que leurs cheveux vont de la couleur fibre de lin jusqu'au brun moyen, « toujours avec un certain lustre doré » (cf. p. 29), ce qui, avec un autre « regard », peut correspondre aux cheveux « roux » signalés parfois, et ici chez les Masubi. Cela n'étonne pas en tout cas chez ce garçon, Hrdlicka en signalait un, de 15 ou 16 ans, aux yeux bleu gris, et aux cheveux « brun jaune clair »⁴⁰.

Le Xingú : Nahukwá et « anonymes »

Du Guaporé au Xingú, c'est-à-dire sur l'immense distance du Mato Grosso occidental, nous n'avons relevé aucun témoignage d'albinisme. Il y a, en revanche, une concentration d'attestations, les unes claires, une autre bien imprécise, sur le haut Xingú.

On commencera par les premières. – Les deux tribus Karib qui, en provenance du nord de l'Amérique du Sud, se sont avancées le plus loin vers le midi, dépassant même les sources du rio Xingú, sont les Bakairi et les Nahukwá. Ces peuples ont été étudiés à la fin du XIX^e siècle par Paul Ehrenreich, déjà cité, puis par Karl Ernst Ranke. Au sujet des Nahukwá, le premier a noté, dans un tableau à double entrée – horizontalement une colonne par individu, verticalement une ligne par caractère – que tous ont les yeux normalement brun foncé (*dunkelbraun*), sauf un, aux yeux bleus. Cet Indien, ajoute l'auteur, différait de tous ceux de la région, à la fois par ses yeux, incontestablement bleus, et par sa maigreur⁴¹.

Ranke vécut un certain temps chez les Nahukwá, et y observa un albinos :

« La maison Ahwinikuru nous avait toujours été décrite, à notre grande surprise, comme "pas bonne", inamicale, inaccueillante. Tant que nous restions prisonnier de l'image selon

L'Amérique du Sud

laquelle un Indien désigne toujours comme "pas bon" un ennemi de sa tribu, nous ne pouvions manquer d'être fort étonné qu'on nous signale un tel village « ennemi » parmi les villages Nahukwa, et ce sur le chemin reliant deux des plus importantes communautés. Mais, comme on vient de l'indiquer, ils prennent cette notion dans un sens plus large et décrivent ainsi autant les villages peu accueillants que, comme dans notre cas, les demeures particulières dans lesquelles on est reçu de façon inamicale. Je considère comme bien vraisemblable que la couleur anormale de sa peau ait conduit notre Tajova à se séparer du reste des membres de sa tribu, qui peut-être le raillaient, et à s'installer dans une maison isolée. Qu'il se soit alors comporté avec réserve et amertume à l'égard des visiteurs éventuels, ce qui lui valut la réputation de *ahwôte atôtô*, c'est-à-dire d'homme mauvais, n'est pas étrange.

« La supposition selon laquelle notre Tajova avait honte de la couleur de sa peau n'est en rien une simple conjecture. Le comportement d'une femme Nahukwa bien claire (déjà mentionnée) me parle dans ce sens.

« Lors d'un entretien, qui comme toujours avait dû prendre beaucoup de temps, je l'avais largement récompensée avec des perles, et je lui avais finalement exprimé – dans la mesure où un langage par geste le permettait – ma reconnaissance, ainsi que la joie d'avoir trouvé ici une si belle couleur de peau, en lui faisant remarquer que la sienne n'était pas beaucoup plus foncée que la mienne. Quand je suis revenu plusieurs heures après dans la hutte où elle habitait, je l'ai trouvée peinte et repeinte en rouge au roucou. Elle avait eu honte d'être remarquée au milieu des autres à cause de la couleur de sa peau, et la comparaison de celle-ci avec celle du dos de ma main le lui était sûrement pas apparue comme un compliment.

« L'albinos d'Ahwinikuru subissait en outre d'autres ennuis dus à son absence de pigmentation. Sa peau était brûlée et pleine de plaies. Je crois pouvoir attribuer cela au seul effet du soleil sur cette peau non protégée par du pigment. Je me suis effectivement convaincu soigneusement qu'il ne s'agissait pas chez lui de l'une des maladies de peau provoquant des écailles que l'on rencontre assez souvent chez les Indiens. J'ai pensé à cette possibilité de maladie, et j'ai observé l'homme avec précision : je crois finalement pouvoir l'exclure. L'homme ne présentait en aucun endroit quoi que ce soit de comparable avec les contours arrondis et les lignes dont Ehrenreich remarquait "qu'elles sont attribuées en d'autres endroits de la terre à la maladie désignée sous le nom de *tokelau* ou de *ringwurm*". La maladie de l'albinos était aussi très nettement différente de l'eczéma des autres (Indiens), par la forme des écailles et surtout par l'aspect des crevasses. Si la supposition qu'il s'agit bien ici de modifications survenues sous l'influence du soleil est correcte, on voit alors l'importance qu'on doit accorder à la pigmentation foncée, ou du moins à la tendance à en avoir, comme avantage pour les populations qui vivent nues. »⁴²

Il ne semble pas que ce Nahukwá soit le même que celui aux yeux bleus observés par Ehrenreich. Cela dit, Ranke ne décrit pas l'albinos Tajowa – et l'on ignore donc la couleur de ses yeux ou de ses cheveux – et Ehrenreich ne signale pas autre chose que la couleur des yeux et la maigreur de son Indien.

Beaucoup plus tard, Brian Fawcett, commentant le texte de son père sur les Morcegos (ci-dessus, p. 115) – père qui, cherchant l'Atlantide dans la région du

Témoignages et description

haut Xingú, dans la Serra do Roncador, disparut, sans doute assassiné par les Kalapalú (une branche des Nahukwá) en 1925, avec son fils Jack ⁴³ – écrit :

« On rencontre de tels Indiens (à cheveux clairs, blancs, etc.) parmi les tribus du Xingu supérieur, auxquelles, depuis 1930, se serait mêlé le "sang de Fawcett". Sans se soucier des faits, on m'a présenté des "neveux". J'espère que ces lignes tomberont sous les yeux de ceux qui voient un "fils de Jack Fawcett" dans tout jeune Indien au teint clair ou albinos ! » ⁴⁴.

On ne saurait que déplorer que Brian Fawcett, s'il a vu des albinos dans la région même où disparut son père, c'est-à-dire parmi les tribus du haut Xingú, ne soit pas plus précis.

Nous n'avons aucun autre témoignage sur les albinos Nahukwá, ou chez leurs voisins, dans la même région. Il est évidemment impossible de parler de « fréquence ». Le fait que les albinos existent dans cette population, mais en si petit nombre, joint à l'attitude des Nahukwá normalement pigmentés à l'égard de Tajova, laisse penser qu'une pratique d'élimination a pu, et peut encore, se produire. L'infanticide, il est vrai, n'est guère attesté, à notre connaissance, dans la famille Karib. Toutefois Barrère ⁴⁵ le signale chez les Indiens des Guyanes, lesquels étaient majoritairement Karib.

L'isolement, le rejet, dont souffrait ce Tajova, et les graves atteintes dermatologiques qui indiquent qu'il était obligé de travailler au dehors, tranchent avec la sollicitude dont les Pueblos ou les Tule font preuve avec leurs propres albinos – alors même que les seconds ont également, naguère, pratiqué l'infanticide des bébés albinos.

D'obscurs Brésiliens albinos

Sur ces marges extra-amazoniennes que constituent les plateaux et basses chaînes du Brésil oriental, plusieurs indications ont fait état d'albinos. Mais elles sont, selon les cas, imprécises, ou erronées, et l'enquête s'est révélée ici bien frustrante.

Commençons par éliminer une référence parasite. Plusieurs auteurs – depuis Schreber, *Die Säugethiere*, 1775, I, § 14 – se sont fondés sur des textes de Georg Margrav pour parler d'albinisme amérindien au Brésil. Ils commettent là une erreur. Ce Margrav, dans son *Historiae Rerum naturalium Brasiliae* ⁴⁶ mentionne une Noire aux cheveux roux, au Brésil ; dans un autre travail, *Tractatus Topographicus et Meteorologicus Brasiliae* ⁴⁷ le même auteur parle d'un albinos brésilien, âgé de 18 ans, aux cheveux, aux sourcils et à la peau très blancs, et ajoute qu'il a le nez aplati, et qu'il est donc né d'un père et d'une mère négroïde (*e patre et matre nigratio*) ⁴⁸.

L'Amérique du Sud

Voici maintenant la référence la plus imprécise qui soit. Le grand historien anglais William Robertson a publié, en 1777, une célèbre *Histoire de l'Amérique* ; il y cite Lionel Wafer au sujet des albinos Tule, et ajoute en note :

« M. le Chevalier de Pinto dit qu'on lui a assuré que dans les parties intérieures du Brésil on trouve quelques individus qui ressemblent aux Blaffards du Darien, mais que la race ne s'en propage point et que leurs enfants sont semblables aux autres Américains. Cette espèce d'homme est cependant peu connue (*Manuscrit entre les mains de l'auteur*). »⁴⁹

Le témoignage, doublement indirect, est important, car à la fois la comparaison qui est faite avec les « Blaffards du Darien » et ce qui est dit de la transmission du caractère paraissent bien attester, « dans l'intérieur du Brésil », une population dans laquelle l'albinisme était fréquent. Mais « l'intérieur du Brésil »... c'est vaste ! Nous avons cherché où, au Brésil, un voyageur du nom de Pinto était historiquement signalé. De nombreux homonymes ont écrit des récits sur des explorations ou des trajets commerciaux en Asie ou en Afrique. Nous n'avons trouvé qu'un Pinto voyageur au Brésil, et point de trace de ses éventuels écrits : selon la Grande Encyclopédie portugaiso-brésilienne, un *Antonio Pinto* était un des compagnons de Martim Alonso, l'un des colonisateurs du Brésil, dans le second quart du XVI^e siècle⁵⁰.

S'agit-il du Chevalier de Pinto de Robertson ? – Si la réponse à cette question était positive, le témoignage trouverait un recoupement immédiat. Car Martim Alonso s'est installé dans la région de Santos, ville qui fut ensuite dépassée par Sao Paulo (fondée en 1552) et qui lui sert depuis longtemps de port maritime. La côte, en cet endroit, comme en bien d'autres au Brésil, était aux mains des Tupinamba. « Dans l'intérieur du Brésil », cela signifie en arrière de la côte, au-delà du pays tenu par les Tupi. Or, en arrière de Santos, au-delà de la zone Tupinamba, habitait autrefois le peuple des *Ñakfátceitei*, branche orientale des *Kaingán*⁵¹. C'est chez les *Kaingán* que le généticien Francisco Salzano a signalé récemment, dans certains villages, de très hauts pourcentages d'albinisme (voir ci-après).

Si le Chevalier Pinto n'est pas Antonio Pinto, on a le choix, pour l'« intérieur du Brésil », entre une infinité de peuples. Si le témoignage est ancien, il faut songer, comme précédemment, aux populations vivant au-delà des Tupi de la côte, soit *Kaingán*, soit, plus au nord-est, *Puri-Coroado*, *Botocudo*, etc. De fait, on verra ci-dessous que des albinos ont été signalés dans la première de ces deux familles. Pour le reste, nous en appelons au lecteur. *Wanted* le Chevalier de Pinto !

Cône Sud

Un certain nombre de témoignages, les uns, anciens et flous, les autres, récents et précis, permettent de penser que l'albinisme a existé, sporadiquement, dans la partie méridionale de l'Amérique du Sud, et a pu avoir, dans quelques tribus, une fréquence assez forte.

Kaingán et Guayaná

Le sud du Brésil, et les régions mitoyennes du Paraguay, de l'Argentine et de l'Uruguay, étaient jadis habités par des peuples réunis dans une famille linguistique dite *Kaingán* ou *Kaingáng*. Son rattachement à l'immense famille *Že*, du Brésil oriental, soupçonné depuis longtemps, est aujourd'hui confirmé, et elle lui constitue dès lors un vaste prolongement méridional⁵².

Le généticien Francisco M. Salzano a découvert des cas d'albinisme chez certains d'entre eux, vivant dans deux villages du nord de l'État du Rio Grande do Sul, au Brésil, dans le bassin de l'Uruguay supérieur, et appelés Nonoai et Caci-que Doble. Ces villages Kaingán ont été pour partie fondés par les Capucins, en 1850, lorsqu'ils tentaient de mener auprès des Indiens du Brésil des opérations semblables à celles des « réductions » réalisées jadis au Paraguay. Leur action, mal vue, cessa précocement⁵³. Ces Kaingán vivent de la collecte des produits de la forêt, de la chasse et de la culture du maïs et du haricot⁵⁴.

Dans l'un des deux villages, Salzano a observé deux sœurs albinos, âgées de 6 et 5 ans ; leurs parents étaient cousins germains, et le père indiqua que le frère de sa femme et leur grand-père commun étaient albinos. Dans l'autre, il y avait sept albinos pour une population estimée à 193 personnes, soit une fréquence d'1/27⁵⁵. Il ne semble pas exister de restrictions au mariage pour les albinos⁵⁶.

Or, des témoignages anciens mentionnaient déjà l'albinisme, sous une forme hélas peu précise, dans la même population. Dans une étude posthume, publiée par son maître Paul Rivet, le jeune ethnologue russe H. H. Manizer, mort durant la Première Guerre mondiale, signalait qu'il existait parmi les Kaingán de l'état de Sao Paulo un albinos aux cheveux clairs. Il n'avait malheureusement pas eu l'occasion de le voir. Il ajoutait que cet individu était à l'origine de la légende selon laquelle « un Allemand » serait allé vivre parmi ces Indiens⁵⁷.

Mais plus d'un siècle auparavant, l'historien espagnol Felix de Azara, faisant une nomenclature des peuples du sud du Brésil, de l'Uruguay et des régions voisines, écrivait, au sujet de la tribu des Guayaná :

« (Ils habitent) au milieu des bois situés à l'Orient de l'Uruguay... Leur taille ne le cède point à celle de l'Espagnol, et elle est bien proportionnée, quoiqu'ils soient un peu trop

L'Amérique du Sud

maigres. Cette nation diffère de toutes celles que je connais, en ce que sa couleur est visiblement plus claire ; en outre, quelques-uns de ces sauvages ont les yeux bleus, et l'air plus gai et plus fier. Ils conservent leurs sourcils, leurs cils et leurs poils qui est en petite quantité, et n'ont pas de barbe. »⁵⁸

Ces Guayaná sont une tribu Kaingán, vivant à cette époque à l'intérieur de la boucle du fleuve Uruguay, c'est-à-dire dans le nord de l'actuel état de Rio Grande do Sul, soit exactement la région des villages Kaingán actuels où Salzano a observé des cas assez nombreux d'albinisme. Il est alors tentant d'expliquer la pâleur des Guayaná, et les yeux bleus de certains d'entre eux, comme le résultat d'une sorte de sélection, par un observateur européen, des membres albinos d'une tribu du groupe Kaingán.

Enfin, en 1916, l'explorateur Geraldo H. de Paula Souza rencontre chez des Kaingáng, à 700 km, ouest-nord-ouest de Sao Paulo, « dans le campement d'Icatu, un indien blanc renommé, ayant la peau claire et les cheveux blonds ; bien que paraissant franchement albinos, il supportait cependant normalement la lumière du jour »⁵⁹. Était-ce celui même dont Manizer mentionna la célébrité ?

Coroado

Deux explorateurs allemands, J. B. von Spix et C. F. von Martius, accomplirent, de 1817 à 1820, un voyage scientifique, et désormais célèbre, dans le Brésil oriental. Voici ce qu'ils écrivirent au sujet d'Indiens rencontrés à Gindswald, sur le rio Xipoto :

« Tous les Indiens des tribus Pari, Coropo et Corvado que nous avons vus là avaient une ressemblance extraordinaire... Il est très rare de trouver parmi eux des albinos ou tout individu tacheté d'une couleur foncée. »⁶⁰

Les trois peuples cités, dont les noms s'orthographient aujourd'hui, respectivement, *Puri*, *Koropó* et *Coroado*, appartiennent à une même famille linguistique, appelée, globalement, Coroado, et qui s'étendait autrefois dans une région du sud-est du Brésil, au nord de l'actuelle Rio de Janeiro ; elle atteignait la mer aux alentours du cap de Sao Tomé, mais en était séparée partout ailleurs, comme les Ze et les Kaingán, par des tribus du peuple Tupinamba⁶¹. Plusieurs auteurs rattachent également cette famille à celle, voisine, des Ze⁶².

Les mots de Spix et Martius laissent donc penser qu'il existait de l'albinisme parmi les peuples Coroado, à une très faible fréquence. Il faut noter que ces peuples sont assez peu éloignés des peuples Kaingán, dont, là aussi, les tribus Tupi les ont séparés, peu de temps avant l'arrivée des Européens.

Ĉarrúa

La famille Charrua, Ĉarrúa, occupait un vaste territoire entre le rio Parana et l'océan Atlantique, au nord du Rio de la Plata, c'est-à-dire une grande partie de l'Uruguay et une petite partie de l'Argentine actuels. Deux de ses tribus doivent retenir notre attention, à savoir les Bohanes, de la région du rio Uruguay, et les Charrua éponymes de toute la famille, sur la côte septentrionale du Rio de la Plata.

Alexandre de Humboldt, le grand prédécesseur des Spix, Martius ou d'Orbigny en Amérique du Sud, connaissait une tradition qui faisait des Boanes « de l'intérieur du Brésil » une tribu à peau claire. Cela ne permet aucunement de parler d'albinisme. Mais, vers la même époque, le géographe et historien Charles-Athanase Walckenaer écrivait que les Boanes ou Boroanes « avaient, dit-on, les yeux bleus et les cheveux blonds », et, dès lors, l'idée qu'il pouvait y avoir des albinos dans cette tribu est plausible. Malheureusement, aucun des deux auteurs, ni n'a vu de Bohanes de ses propres yeux, ni ne donne sa source⁶³.

Quant aux Charrua, ils ont fait l'objet d'un bien curieux « dialogue » entre d'anciens auteurs. Le Père Pierre-François-Xavier de Charlevoix l'inaugure en 1744 par les observations que l'on va citer. Ce missionnaire jésuite (né en 1682, mort en 1761) passa deux ans en Amérique (Canada, Louisiane et Saint-Domingue) de 1720 à 1722. Un passage de l'*Histoire et description générale de la Nouvelle France*, qu'il écrivit quelques années plus tard, est le suivant :

« En Amérique, on ne voit personne qui ait des cheveux blonds et frisés, ni qui porte de la barbe, si ce n'est les Miges de la province de Zapoteca, les Scheries, vers Rio de la Plata, et les Malopoques, dans le Brésil. Les Esquimaux ont aussi les cheveux blonds, et ces exceptions ne laissent pas d'embarrasser. »⁶⁴

Ne crions pas « aux albinos ! », pour chacun de ces cas, trop vite. Charlevoix, d'abord, n'a pas distingué ici entre « Indiens barbus » et « Indiens blonds », ce qui n'a rien à voir, et que pourtant il mêle. Ainsi, pour les Miges (ou Mixes) du Mexique méridional, il tire certainement sa science de l'historien de la Nouvelle-Espagne Antonio de Herrera y Tordesillas qui, écrivant dans la seconde moitié du XVI^e siècle, attribuait à ces Indiens des barbes importantes⁶⁵. Les « Malopoques », ou Molopaques, Mologagos, sont signalés ailleurs pour leur barbe ou leur pâleur⁶⁶, rien n'indique qu'il s'agisse là d'albinisme. Enfin, si des exemples de blondeur ont été signalés un grand nombre de fois chez les Eskimo⁶⁷, cette population se distingue pourtant précisément par l'absence de l'albinisme en son sein (cf. ci-dessus). Dès lors, l'imprécision de Charlevoix ne permet pas de savoir quels traits il attribuait, grâce à une source inconnue, aux « Scheries », qui sont évidemment les Charrua. Aucun autre auteur connu de nous n'attribue de barbe, ou de cheveux blonds, aux Charrua.

L'Amérique du Sud

Et pourtant, la chose devait être à une certaine époque de notoriété publique du côté de Buenos Aires, car l'historien et voyageur Don Felix de Azara écrit, quelques décennies après Charlevoix, ces mots, qui constituent une véritable « réponse » aux propos de celui-ci au sujet des Charrua : « leurs yeux sont toujours noirs, et jamais bleus » ; et leurs cheveux sont « épais, très longs, gros, luisants, noirs, et jamais blonds »⁶⁸. C'est péremptoire – l'auteur polémique évidemment ici contre l'opinion opposée, car pour aucun autre peuple qu'il mentionne il n'éprouve le besoin de se livrer à d'aussi énergiques dénégations. Il y a donc une tradition attestée depuis les années 1720 jusqu'au début du XIX^e siècle qui attribuait des caractères de dépigmentation aux Charrua.

Les documents anthropologiques ultérieurs donnent raison à Don Azara – mais sur quel pauvre matériel humain ! Les Charrua, en effet, après avoir absorbé les Bohanes, furent anéantis en 1832 par une expédition de représailles contre leurs pillages. En 1834, on amena les quatre derniers survivants à Paris en 1833, et ils y furent examinés par des gens du Muséum. On les décrivit alors comme très grands, la face large, les pommettes saillantes, la peau cuivrée, très foncée⁶⁹. Ces témoignages et assertions contradictoires s'expliqueraient aisément si l'on admettait que dans une tribu, majoritairement foncée, très foncée même, certains individus se caractérisaient réellement par des yeux et des cheveux clairs : il n'en faut pas plus, on l'a vu, pour que des tribus entières se voient, dans ce cas, gratifiées de traits scandinaves... C'est pourquoi on soupçonnera qu'existaient, chez les anciens Charrua et Bohanes, des albinos.

Il est remarquable alors que les trois derniers groupes linguistiques mentionnés, les Coroado, les Kaingán et les Charrua, se succèdent exactement du nord-est au sud-ouest, le long de la côte brésilienne, dont ils ont été en général séparés par des peuples Tupi, qui d'ailleurs les séparent également les uns des autres (à savoir, les Tamoyo et Tupi proprement dit s'insérant entre Coroado et Kaingán, les Kariyó, Arechane, Tape, entre Kaingán et Charrua). Ce continuum, ainsi fractionné peu avant le XVI^e siècle par les Tupi-Guarani, se retrouve certainement aussi d'une manière ou d'une autre, dans les Indiens albinos du Chevalier de Pinto. Cette répartition linéaire, en pointillé, de l'albinisme au Brésil rappelle celle observée en Amérique centrale.

Des Araukan aux traits de Hollandais

Une tradition ancienne, dont on précise ci-dessous l'origine, au XVI^e siècle, décrivait les Araukan comme « blancs ». A la fin du XVIII^e siècle, l'historien Juan Ignacio de Molina veut expliquer cette assertion par la généralisation d'une obs-

ervation particulière : ce sont, disait-il, les Indiens de la province de Boroa qui sont blancs et blonds, cela, sans intervention d'un métissage⁷⁰.

Alexandre de Humboldt parle peu après « des Boroas du Chili et des Guayanas de l'Uruguay, qu'on nous décrit comme des peuples de la race d'Odin »⁷¹. Il ne cite comme source que le texte d'Azara, que nous avons rapporté plus haut, sur les Guayaná. Il ne fait pas de doute que sa source sur les Boroa était, directement ou non, le livre de Molina.

Daniel Brinton précise plus tard, en se fondant sur les écrits du voyageur allemand Edouard Pöppig et de l'historien chilien Pablo Treuter, que les Boroa « vivent sur la rivière Tolten, et ont des yeux bleus, un teint clair, le nez aquilin »⁷². De fait, Pöppig – qui sera le fondateur du zoo de Leipzig – citait ironiquement, au sujet des Araukan, « la vieille fable de leur mélange avec des prisonniers hollandais » qui, au Chili, « est encore très répandue », mais il ajoutait :

« D'ailleurs, la couleur des Indiens du Chili n'est pas très foncée ; et j'ai vu aussi chez les Pehuenches des individus d'une blancheur frappante. Un de leurs caciques, Naculeo,... avait des cheveux complètement gris-argenté, fait exceptionnel dans la race américaine. »

Vieille, en effet, la tradition de l'origine néerlandaise des Pehuenches blonds, puisque le poète Alonso de Ercilla y Zuniga (1533-1596), le célèbre auteur de l'*Araucana*, épopée racontant la guerre contre les Araukan, à laquelle il avait participé, parle d'une Indienne nommée Glaura, si blanche, si blonde, qu'il en vient à suggérer que ces Araukan descendent « des Frisons » du nord de la Hollande⁷³. Cette thèse de l'origine nordique d'une partie des Araukan est reprise et couramment acceptée aux XVII^e et XVIII^e siècles⁷⁴. Elle recèle pourtant sa propre négation, puisqu'elle remonte aux premiers contacts entre Européens et Araukan !

Au sujet de l'existence possible de l'albinisme chez ces Indiens, Pearson, Nettleship et Usher évoquaient le témoignage du voyageur allemand Friedrich Heinrich von Kittlitz. Voici ce qu'écrivait ce botaniste, accueilli dans une demeure indienne aux environs de Concepcion, au Chili :

« La physionomie des occupants paraissait provenir de celle des anciens habitants du pays ; certains étonnaient pourtant, en particulier par leurs cheveux blonds ou brun clair, comme s'ils n'avaient été seulement d'origine espagnole, mais nord-européenne. De semblables personnes, on en rencontre fréquemment un peu partout dans le sud du Chili, alors qu'à partir de la région de Valparaiso les indigènes ne montrent partout que des cheveux noirs. Doit-on invoquer principalement, pour cause de cette différence, le climat ? – Entre la région de Concepcion et celle de Valparaiso, les différences climatiques ne sont pas assez importantes pour devoir être prises en compte. En fait, la véritable patrie des individus blonds doit être tenue pour plus méridionale, car le climat dans le sud, avec son humidité et sa nébulosité fréquentes, est à considérer comme réellement différent de celui du nord du Chili. »⁷⁵

L'Amérique du Sud

On verra ci-dessous que, de fait, la province de Boroa est méridionale par rapport à la région de Concepcion, et qu'au-delà encore, mais dans le prolongement de ces pays, en pays alakaluf, il est fait état d'autres Indiens fortement dépigmentés. Le dernier témoignage sur les Indiens fortement dépigmentés de Boroa se trouve dans l'important ouvrage de l'ethnologue chilien Tomas Guevara sur la civilisation araukane – dernier, pensons-nous, car on dispose aujourd'hui, sur la couleur de la peau des Araukan, de la recension de l'anthropologue chilienne Patricia Soto-Heim, laquelle ne mentionne aucun cas de dépigmentation importante relevé au XX^e siècle ; il est vrai cependant que, curieusement, elle ne cite pas Guevara !⁷⁶ Celui-ci, donc, décrivant les Araukan, en vient à évoquer les Indiens blonds ou roux de Boroa : « ils forment une déviation simple et de faible importance de la couleur générale de la race » ; on en voit encore à son époque, dit-il, et ils ont la physionomie araukane normale. Il suggère tout de même qu'il puisse s'agir d'un antique mélange avec des Européens⁷⁷.

Il ressort de l'ensemble de ces témoignages que certains Araukan, entre autres ceux appelés Boroa, étaient très clairs de peau, qu'ils avaient alors les yeux bleus (Pöppig) et les cheveux blonds ou roux, que certains Araukan (les mêmes ?), âgés, acquéraient des cheveux gris⁷⁸. Tous ces faits se retrouvent dans la description d'albinos amérindiens, qui se pigmentent légèrement avec l'âge, et peuvent dès lors affronter la lumière du jour. Il est donc plausible qu'il s'agisse d'Araukan albinos.

On notera cependant que ni Kittlitz, ni Pöppig, ni Guevara, témoins directs et auteurs avertis, ne songent à parler d'albinisme chez les Araukan, et qu'un trait aussi frappant que la nyctalopie n'est jamais mentionné à leur sujet. L'interprétation que nous proposons n'est donc pas contraignante. Il est bien certain, on y reviendra, que de nombreux cas de dépigmentation chez les Amérindiens ne doivent rien à l'albinisme.

Précisons en tout cas les localisations. Les Araukan forment une grande famille de peuples, parlant les dialectes peu différenciés d'une même langue, dite Mapuche. Cette langue est isolée. Ces Araukan occupaient autrefois un immense territoire, comprenant tout le Chili central, entre les 27° et 43° degrés de latitude sud, et le versant opposé de la Cordillère, à travers la Pampa argentine, jusqu'à la hauteur de Buenos Aires. Les Pehuenches, mentionnés par Pöppig, occupaient le sud de la zone ainsi définie, au Chili (entre 35 et 39 degrés) ; le fleuve Tolten, dans la vallée duquel vivaient les Boroa, se trouve dans le sud du pays Pehuenche, un peu au nord de la ville actuelle de Valdivia⁷⁹.

Il faut, pour terminer cette partie, rapporter enfin les propos de l'anthropologue français Paul Topinard au sujet des

Témoignages et description

« Boronos du revers oriental des Andes chiliennes, chez lesquels on rencontre des yeux bleus associés tantôt à des cheveux noirs, tantôt à des cheveux clairs ou rouges, avec les traits ordinaires des races américaines »⁸⁰.

Le revers oriental des Andes « chiliennes » se trouve... en Argentine. De qui Topinard – qui n'a pas daigné donner sa source – parle-t-il ainsi ? Des Boroa, avec une erreur de localisation ? Des Bohanes, avec une très grande imprécision géographique ? On pencherait plutôt pour la première interprétation, parce que les Pehuenches débordaient la zone axiale des Andes et habitaient leurs vallées orientales vers la source du rio Neuquen⁸¹, soit point très loin des sources du rio Toltén : les Borono peuvent être les Boroa argentins... On regrettera, une fois de plus, que le savant, qui n'a évidemment pas vu lui-même les Indiens dont il fait état, n'ait pas fourni de référence.

Le Patagon d'Alcide d'Orbigny

On se rappelle le témoignage d'Alcide d'Orbigny, cité plus haut, selon lequel il ne vit que deux cas d'albinisme en Amérique du Sud, l'un chez les Moxo, l'autre chez les Patagons, encore ce dernier lui « a-t-il laissé quelques doutes »⁸².

Que ne précise-t-il sa description ! S'agissait-il d'un albinos âgé partiellement pigmenté ? Ou d'un cas de dépigmentation pathologique autre que l'albinisme ? Ou enfin d'une pâleur portant sur la peau, les cheveux, les yeux, comme on en a souvent observé dans les populations amérindiennes, et qui n'ont, en elles-mêmes, rien de pathologique ?...

Les Patagons, de la famille linguistique Con, occupaient tout le sud de l'Argentine (encore appelé Patagonie).

Alakaluf

On terminera la revue des cas, assurés ou probables, d'albinisme en Amérique, par quelques témoignages portant sur le groupe Alakaluf, dont les tribus se répartissaient à travers tout le sud du Chili, exactement au sud des Araukan et à l'ouest des Patagons, jusqu'à la partie occidentale de la Terre de Feu. La tribu Alakaluf la plus septentrionale est celle des Chono, qui a donné son nom à l'archipel qu'ils habitaient, au sud de l'île de Chiloé (de peuplement Araukan) et la presqu'île de Taytaq.

D. de Rosales, qui fut missionnaire au Chili méridional, a écrit que les Chono « étaient fréquemment blancs et blonds » ; il attribuait cela au froid et à la proximité de l'Antarctique⁸³. Brinton connaissait – mais ne cite pas explicitement – des témoignages d'autres missionnaires, qui attribuaient aux Chono des cheveux

L'Amérique du Sud

roux et un teint olive clair ; le plus ancien étant de 1619, « on ne peut attribuer cela à un mélange avec des Européens »⁸⁴.

Connaissant la facilité avec laquelle les Espagnols ont attribué la blancheur à divers Amérindiens (cf. p. 26), il semble que la description de Brinton corrige celle de Rosales. Dès lors, malgré l'expression suggestive de ce dernier (« blancs et blonds »), la présence d'albinos n'est nullement certaine chez les Chono. Nous avons dit, et répétons en clôture de ce long examen, que bien des Amérindiens ont eu la peau ou les cheveux clairs, sans pour autant avoir été des albinos.

Notes

1. Cf. Heuvelmans, 1955, I, pp. 79-104.
2. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1126.
3. Jahn, 1927, pp. 83-85.
4. Guevara, 1954, pp. 53-54.
5. Parsons, 1945, p. 191.
6. Wilson et Bollaert, 1869, p. CLV.
7. Murra, 1964 (1946), p. 789 ; Rivet et Loukotka, 1952, p. 1114.
8. *Ibid.*, p. 808.
9. Raimondi, 1862, p. 112 ; Brinton, 1891, p. 282 ; Marcham, 1910 (1895), p. 104 ; Zerries, 1964, p. 49 et carte 5.
10. Tessmann, 1930, p. 535.
11. Édouard André, cité par Poirier, 1952, p. 43.
12. Pruner-Bey, 1862, p. 431.
13. I, 1911, p. 164.
14. Pour des descriptions, cf. Busk, 1873, p. 313 ; Wilson, 1862, II, pp. 228, 235 ; Dawson, 1928, p. 127 ; Stewart, 1943b, p. 59 ; Trotter, 1943, pp. 69-70 ; et la synthèse de Th. Heyerdahl, 1952, pp. 316-324.
15. Mason, 1963, p. 236.
16. Hamy, 1872, pp. 160-161.
17. Cf. Lukesh, 1968.
18. Cf. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1145.
19. Ehrenreich, 1897 ; cf. Zerries, 1964, p. 49.
20. Sur les fondements culturels de ce mythe, cf. Clastres, 1972, pp. 131-132, 135 - des yeux bleus attribués aux Aché, comme si ceux-ci n'étaient pas suffisamment singuliers ! - pour le Paraguay ; Torres de Araúz, 1960, 1973, pour Panama.
21. Vivien de Saint-Martin, III, 1887, p. 599.

Témoignages et description

22. Pearson, Nettleship et Usher, I, 1911, p. 106, n. 5, identifiaient à juste titre Ega ainsi : « ? Egas about. Lat. 65°, Long. 4° S. » – mais ils se trompaient en plaçant Barra do Rio Negro à la fois « sur l'équateur » et « à l'extrême-nord du Brésil » !
23. Cf. Moreira Neto, 1988.
24. Brown et Lidstone, 1878, p. 262 ; cité par Pearson, Nettleship et Usher, I, 1911, p. 106.
25. Kroemer, 1985.
26. Von Martius, 1867, I, pp. 632-633.
27. Brinton, 1891, p. 293, citant von Martius, 1867, p. 414.
28. Fawcett, 1910, p. 522.
29. I, 1911, p. 165.
30. Fawcett, 1953, pp. 89-90 de l'éd. américaine, p. 134 du t. I de l'éd. française ; autre traduction dans Honoré, 1962, p. 369.
31. Éd. américaine p. 78, éd. française p. 116.
32. Rivet et Loukotka, 1952, pp. 1105, 1107.
33. Éd. américaine p. 92, éd. française p. 137.
34. Métraux, 1963, p. 440.
35. D'Orbigny, 1840, p. 369.
36. Martius, cité par Brinton, 1891, p. 292 ; Ayres de Cazal, 1817, I, p. 302 ; pour les localisations, Rivet et Loukotka, 1952, p. 1105, et Loukotka, *Carte* de 1967.
37. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1133 ; Rivet, 1949, p. 47 ; sur quoi Loukotka, 1950.
38. T. II, pp. 93-94 de l'édition française, p. 216 de l'édition américaine.
39. Édition américaine, 1952, p. 263 ; édition française, avec traduction modifiée, t. II, pp. 159-160.
40. 1908, p. 195.
41. Ehrenreich, 1897, pp. 51 et 85.
42. Ranke, 1898, pp. 71-72 ; traduction de Patrice Lebreton.
43. Ley et Sprague de Camp, 1957, p. 264.
44. Note au livre où il rassembla les textes de son père, p. 150 du t. II de l'édition française, p. 263 de l'édition américaine.
45. 1743, p. 227.
46. Amsterdam, 1648, livre VII, chapitre 3, p. 268.
47. Amsterdam, 1658, chapitre 3, p. 12.
48. Cf. Pearson et al., 1911, pp. 18 et 106.
49. Robertson, 1777, I, note p. 462, au sujet de la p. 301 ; cité ici dans la traduction de Dezos de la Roquette, éd. de 1853, I, p. 478.
50. t. XXI, p. 791.
51. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1121 ; *Carte* de Loukotka, 1967.
52. Corrain, 1977, p. 327.
53. Métraux, 1946, p. 449.
54. Id., 1946, p. 450.
55. Salzano, 1961, p. 127.
56. Salzano, 1985, communication personnelle.
57. Manizer, 1928, p. 765.
58. Azara, 1809, p. 75.
59. Mortillet, 1920, p. 141.

L'Amérique du Sud

60. Spix et Martius, I, 1823, p. 376; trad. brit., 1824, II, p. 239, citée par Pearson, Nettleship et Usher, I, 1911, p. 106.
61. Cf. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1117.
62. Mason, 1963, p. 296; *contra* Rivet et Loukotka, *ibid*, p. 1150.
63. Humboldt, VIII, 1824, p. 210; Walckenaer, 1815, p. 646.
64. Charlevoix, 1744, III, p. 25.
65. Herrera, IV, 9, 7; cf. Brinton, 1891, pp. 39-40.
66. Humboldt, VIII, 1924, p. 210; Walckenaer, 1815, p. 645.
67. Revue dans Stefansson, 1939, après Greely, 1912.
68. Azara, éd. 1809, p. 9.
69. Serrano, 1963 (1946), p. 113; Schoolcraft, 1851, II, p. 320; Deniker, 1926, p. 689; Haddon, 1927, p. 256, qui écrit même que les Charrua sont « les plus foncés de tous les Amérindiens du Sud ».
70. Molina, 1788, p. 46.
71. 1817, III, p. 365.
72. 1891, p. 326, n., d'après Treuter, 1861, p. 52, N., et Pöppig, I, 1835, p. 463.
73. Ercilla, *Araucana*, 1569, chant 28, strophe 7; p. 238 du t. II de l'éd. de 1979.
74. Petrus Suffridius, Hamronius, Gregorio Garcia : cf. Medina, 1882, chap. II, « Los frisios y los holandeses », pp. 21-25.
75. Kittlitz, 1858, I, p. 128; cf. Pearson et al., I, 1911, p. 164.
76. Soto-Heim, 1982.
77. Guevara, I, 1898, p. 115.
78. Pöppig, et cf. Guevara, p. 116.
79. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1101.
80. Topinard, 1877, pp. 467-468.
81. Rivet et Loukotka, *l. c.*.
82. D'Orbigny, I, 1839, p. 86.
83. Rosales, 1877-1878, cité dans Medina, 1882, et dans Poirier, 1952, p. 43.
84. Brinton, 1891, p. 326.

DEUXIÈME PARTIE

Génétique et anthropologie

Introduction

Après l'exposé des témoignages et avant d'étudier la physiopathologie de l'albinisme, il est intéressant de rechercher comment était expliquée cette maladie avant le vingtième siècle.

Cela rejoint l'explication des différentes teintes de la peau humaine. L'abbé Demanet (voir ci-dessus, p. 74) résume bien celle qui prévalut pendant des siècles :

« Le texte sacré et la Tradition constante de toutes les Nations policées de l'Univers nous apprennent que tous les hommes sont sortis d'un même père et d'une même mère, et que nous devons regarder les Blancs comme la tige de tous les hommes. Il est certain qu'Adam et Eve, ainsi que leurs descendants, furent blancs, et que ces derniers périrent tous dans le déluge universel, excepté Noé, ses trois fils et leurs femmes respectives, qui furent sauvés dans l'Arche. Depuis Adam jusqu'au déluge, aucun peuple noir n'a paru sur la face de la terre : ce fait paraît assez certain ; car autrement le phénomène aurait été remarqué par les Historiens sacrés et profanes. Après la confusion des langues à la Tour de Babel, les enfants de Noé se divisèrent, et s'établirent dans les pays qui leur tombèrent en partage. Ceux qui, par crainte ou par curiosité, occupèrent les premiers l'Afrique, étaient originairement blancs : le fait est sans réplique, puisque les trois enfants de Noé et leurs femmes étaient de cette couleur ; mais le serein, le climat, les réverbérations des rayons du Soleil les rendirent d'abord basanés, ensuite demi-noirs, et après quelques générations, ils eurent tous la teinte plus ou moins noire, selon qu'ils furent plus ou moins exposés aux influences des causes que je viens de rapporter, et ces métamorphoses se sont perpétuées de génération en génération. Ce n'est donc pas la nature de l'homme qui a changé, mais uniquement la couleur de sa peau qui a reçu les impressions du climat et des ardeurs du Soleil ; et s'il a fallu un temps considérable pour opérer ce phénomène, il n'en faudrait qu'un plus court, pour que la nature, sous d'autres climats, reprit ses droits ; car il est hors de doute qu'une progéniture de Nègres et Nègresses en Europe reprendrait sa couleur naturelle, et reviendrait blanche. Le fait est constant par l'expérience. »¹

Tout est une question d'exégèse ! Or, si nous suivons l'abbé Demanet, il ne serait pas impossible que nous descendions tous d'un albinos ! La description de Noé lors de sa naissance selon le *Livre de Hénoch*, le laisserait penser :

Génétique et anthropologie

« Quand l'enfant naquit, son corps était plus blanc que neige et plus rouge qu'une rose, toute sa chevelure était blanche comme de blancs flocons, bouclée et splendide. Et quand il ouvrit les yeux, la maison brilla comme le soleil. »²

On peut, si l'on veut, voir dans cette naissance miraculeuse un albinos, ce que n'a pas hésité à faire un médecin hollandais, ophtalmologiste, puisqu'il propose de remplacer le terme « albinisme » par « le Syndrome de Noé »³. Nous en reparlerons plus loin. De plus, un parallèle peut être fait entre la mythologie juive et la mythologie Tule : un Noé albinos, survivant avec ses fils après le déluge, sauveur de l'humanité, et les blancs Tule, seuls survivants de la deuxième humanité détruite par l'obscurité (voir mythologie Tule).

On sait que Demanet avait connaissance des habitants étranges du Darien (voir ci-dessus, p. 74). Mais ceux-ci servent d'alibi à son explication des différentes pigmentations et confortent son exégèse :

« Des enfants blancs dans leur naissance, au milieu des peuples noirs, ne peut-on pas conclure que le blanc est la couleur primitive des hommes, et que le noir n'est qu'une variété héréditaire par accident depuis plusieurs siècles, et qui n'a point entièrement absorbé le fond de la couleur blanche, qui tend toujours à reparaitre ; car on ne voit pas arriver le phénomène opposé. S'ils naissent constamment blancs parmi ces peuples de l'Afrique, combien plus souvent ne devrait-il pas naître des Noirs parmi les peuples innombrables de l'Europe, si la nature amenait aussi facilement l'un que l'autre ? C'est ce qui n'arrive pas, et cela suffit pour dire que le blanc est la couleur naturelle des hommes, et que ce n'est que par une cause extrinsèque que le noir est devenu une couleur héréditaire. »⁴

Il reprend en cela ce que disait déjà Maupertuis en 1745 dans sa *Vénus Physique*.

On constate que les théologiens continuent à avoir une forte emprise sur les esprits éclairés du XVIII^e siècle ; chez beaucoup, l'explication du monde n'est possible qu'à travers la Bible. Le Cat, chirurgien à Rouen, critique cette approche dans son *Traité de la couleur de la peau humaine* écrit en 1765. Alors que certains pensent que la noirceur est une marque divine imprimée à Caïn, pour le distinguer lui et sa race, comme une portion proscribed du genre humain, il se demande avec raison de quelle malédiction relèvent les hommes basanés et cuivrés. D'autres auteurs, dit Le Cat, donnent à Noé trois fils de couleurs différentes : blanc, basané et noir, mais ils ne savaient pas qu'il y avait une quatrième race d'hommes de couleur de cuivre ; gageons qu'ils auraient sinon donné à Noé quatre fils dont chacun aurait été d'une de ces couleurs. De plus, il souligne que l'on pouvait craindre que ces quatre frères n'eussent pas suffi à fournir toutes les espèces d'hommes reconnues sur la surface de la terre. L'hypothèse de la diversité des climats, autre cause des changements de la couleur des enfants d'Adam, est également battue en brèche. Comment expliquer en effet que les

Introduction

Français, Portugais et Espagnols, au milieu de la Zone torride, restent aussi de race en race (l'auteur veut vraisemblablement dire « de génération en génération ») dans leur couleur nationale ?

Finalement, il laisse aux théologiens, historiens, antiquaires le soin de discuter de ces origines qui se perdent dans le chaos de celle du monde. Il ne veut pas se prononcer. Pour attribuer ensuite à l'imagination des mères l'origine de la couleur des Nègres et celle de toutes les espèces d'hommes ! Là encore, les Nègres blancs servent d'alibi : n'est-il pas naturel de penser que ces productions monstrueuses sont l'effet de l'imagination des mères vivement frappées, le blanc étant une couleur bien plus éclatante (comme il se doit), bien plus propre à frapper cette imagination que le noir ; et c'est là pourquoi les Éthiopiennes donnent plus souvent des Blancs que les Blanches des Nègres. On retrouvera ce type d'explication chez les Amérindiens où l'influence de l'imagination de la future parturiente est déterminante.

L'hypothèse climatique est reprise par Buffon. Il n'ignore pas l'existence des « blafards » qu'il connaît à l'isthme d'Amérique sous le nom d'albinos. Pour lui, ce sont des individus qui ont dégénéré de leur race par quelque cause accidentelle, une espèce de maladie qu'ils tiendraient de leurs pères et mères, qui les rend beaucoup moins forts et moins vigoureux que les autres avec les yeux extrêmement faibles. Ils ne sont pas d'origine européenne puisqu'ils naissent de pères et mères noirs, ils ne forment donc pas une espèce d'hommes particulière et constante. Buffon continue :

« Ce qu'il y a de plus singulier c'est que cette variation de la nature ne se trouve que du noir au blanc, et non pas du blanc au noir. Une autre singularité c'est que tous ces peuples des Indes orientales, de l'Afrique et de l'Amérique, chez lesquels on trouve des hommes blancs sont tous sous la même latitude. Le blanc paraît donc être la couleur primitive de la nature, que le climat, la nourriture et les mœurs altèrent et changent même jusqu'au jaune, au brun ou au noir, et qui reparait dans certaines circonstances, mais avec une si grande altération qu'il ne ressemble point au blanc primitif, qui en effet a été dénaturé par les causes que nous venons d'indiquer. »⁵

Au climat, il ajoute l'alimentation et les mœurs, mais le premier homme est toujours blanc...

« C'est dans la zone tempérée que se trouvent les hommes les plus beaux et les mieux faits de toute la terre. »⁶

Les albinos sont les otages de l'ethnocentrisme des Blancs.

Répondons tout de suite avec André Langaney⁷ qu'effectivement en regardant la répartition des couleurs des populations avant les grandes migrations modernes, forcées ou non d'ailleurs, toutes les populations à peau foncée ou très foncée sont manifestement originaires de la zone intertropicale, la zone Torride pour les

Anciens. Certaines populations à peau relativement claire y séjournent depuis quelque temps (Indonésiens, Touaregs, Polynésiens, Amérindiens), mais elles sont bien connues pour avoir immigré au cours des temps historiques ou pré-historiques récents.

Dans le cas des Amérindiens, dont on recule d'ailleurs périodiquement le premier passage par le détroit de Bering, on peut observer que leur pigmentation est nettement plus foncée dans les zones tropicales que dans les zones tempérées froides du nord et du sud de l'Amérique. Comme il est impensable que les Indiens se soient répartis dans les Amériques en fonction de leur couleur de peau préalable, il faut donc admettre que celle-ci a subi l'influence du milieu et qu'il y a eu adaptation.

Quant au « blanc primitif », n'en déplaise aux théologiens, le premier homme était vraisemblablement noir. Il paraît en effet probable aujourd'hui que l'homme soit originaire de la zone intertropicale et y ait longtemps séjourné avant de conquérir les zones tempérées et froides ; il est aussi probable que les premières populations humaines aient eu la peau noire et que celles qui s'en sont détachées ultérieurement pour migrer vers le nord soient devenues progressivement plus claires⁸. Ceci est confirmé par l'étude de certains marqueurs génétiques, gènes nucléaires, ADN mitochondrial et ADN du chromosome Y qui situe l'origine d'*Homo sapiens* en Afrique, sans cependant pouvoir préjuger de la couleur de la peau originelle⁹.

Cornélius de Pauw (voir plus haut, pp. 75-77) pense que le climat et les effets de la chaleur sont directement responsables de la coloration des humeurs essentielles comme la liqueur spermatique. Celle-ci est noire chez les habitants de la Zone Torride. Il s'appuie en cela sur les écrits de Strabon et de quelques Anciens. En fait, Strabon disait que « la chaleur n'est pas la cause de la coloration noire de la peau puisque les rayons du soleil n'atteignent pas les enfants dans le ventre de leur mère. Déjà dans l'utérus, les enfants, par transmission séminale, deviennent de la même couleur que leur parent »¹⁰. Ce qui n'est pas faux mais Pauw n'a visiblement pas compris la pensée de Strabon. Si le sperme des Noirs est noir, Pauw explique très logiquement la présence des blafards par la décoloration du sperme :

« Comme le sperme des Nègres et des basanés est plus ou moins teint, plus ou moins noirâtre, il est par là plus sujet à s'altérer que celui des autres hommes, en perdant sa couleur propre et naturelle, ou en en prenant une autre par la décomposition de la substance colorante qu'on nomme *Aethiops* animal, ou par la dissipation totale de cet *Aethiops*. Cet accident survenu à la liqueur séminale produit un enfant dont le teint ne peut ressembler à celui de ses parents : cet enfant, soit mâle soit femelle, est ordinairement d'un blanc de lait. »¹¹

Carl von Linné, naturaliste et médecin suédois, justement célèbre pour sa classification des plantes, fut moins heureux quand il passa à l'espèce humaine. L'albi-

Introduction

nos ou *Homo nocturnus* appelé ainsi parce qu'il voit mieux la nuit (ce sont en effet les rayons solaires qui gênent sa vision, mais nous y reviendrons) est classé avec les Troglodytes, l'*Homo sylvestris*, l'Orang-outang parmi les singes anthropoïdes¹². Voici l'albinos à mi-chemin entre le singe et l'homme. Voltaire sur-enchérit en se demandant si cette variété n'établit pas une classe d'êtres intermédiaires qui remplirait la lacune qui existe entre l'homme et les animaux¹³. Lors de la découverte du Nouveau Monde, certains soutenaient bien que les habitants de l'Amérique n'étaient pas de véritables hommes mais d'authentiques orangs-outangs et il fallut une bulle comminatoire de Rome pour leur attribuer une âme¹⁴. Comme le concile de Mâcon en 585 pour les femmes ! On n'a guère fait de progrès à la fin du XVIII^e siècle. Est-ce que Linné avait connaissance de l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (1750-1777) où il est dit à l'article *Nègres* qu'on soupçonne les albinos d'être des animaux métissés issus d'une femme et d'un orang-outang ? C'est placer bien bas l'albinos et... la femme. Ceux-ci sont vraiment les compagnons d'une même misère. Pauw démontre en une phrase que ce sentiment est dénué de vraisemblance : il n'y a pas d'orang-outang à l'isthme Darien¹⁵. C'est en effet sans réplique.

Au début du XIX^e siècle, les médecins naturalistes sont encore partagés sur la question de savoir si ces individus forment une variété d'homme particulière et purement accidentelle ou si leur couleur est due à une disposition morbide du corps¹⁶. Ces deux causes sont en fait liées mais il est facile de répondre aujourd'hui. On peut effectivement dire que les albinos sont une variété d'homme particulière dont l'origine est purement accidentelle si l'on prend en compte la notion de mutation qui est une modification brutale, permanente, transmissible héréditairement, d'un gène déterminé. Une mutation est à l'origine du premier albinos, mutation qui peut se produire à tout instant. Et c'est cette mutation qui entraîne la disposition morbide du corps.

Mais on avance petit à petit : l'albinisme est considéré comme une déviation organique tenant à un défaut de développement, consistant dans la non-sécrétion du pigmentum de la peau, de l'iris et de la choroïde, défaut de sécrétion constituant un état de décoloration transmissible par voie d'hérédité. Ceci est la définition donnée dans le *Dictionnaire de Médecine* en 1833 où l'on approche de la solution : les mots « défaut de développement transmissible » sont prononcés.

Malgré l'approche de la solution, la question : sous quelle influence se fait cet arrêt de développement ? reste posée. Là, on invoque toujours et encore les émotions éprouvées par la mère pendant la grossesse, on postule que la naissance d'un premier enfant albinos traumatise la mère et la crainte d'en avoir d'autres crée l'influence psychologique qui produit l'albinisme héréditaire chez les enfants suivants¹⁷. Ici, on admet que toutes les causes débilitantes, climat, mauvaise cons-

titution des parents, grossesses gémellaires ou trop répétées prédisposent à l'albinisme¹⁸. S'il en est ainsi, comment expliquer les cas où seul un des jumeaux est albinos ? D'autre part, l'albinisme devrait toucher les derniers de la fratrie, ce qui n'est pas le cas.

L'origine génétique de l'albinisme sera affirmée après les travaux de Mendel révélés en 1865 et le mode de transmission établi et confirmé entre 1903 et 1938¹⁹.

Notes

1. Demanet, 1767, T. II, p. 219.
2. I. Hénoch, CVI (Écrits intertestamentaires, p. 621).
3. Van Dorp, 1985, p. 175.
4. Demanet, 1767, T. II, p. 217.
5. Buffon, 1777, 1971, p. 30.
6. Buffon, 1777, 1971, p. 319.
7. 1988, p. 79.
8. Langaney, 1988, p. 79.
9. Lucotte, 1990, p. 97.
10. Strabon, Géographie XV, 1, 24 (696).
11. Pauw, 1774, I, p. 335.
12. Linné, 1766, p. 33, cité par Pearson et al., 1911, I, p. 25.
13. Dictionnaire de Médecine, 1821, I, p. 494.
14. Pauw, 1774, II, p. 1.
15. Pauw, 1774, I, p. 351.
16. Dictionnaire des Sciences Médicales, 1812, I, p. 291.
17. Dictionnaire de Médecine et de Chirurgie, 1864, I, p. 512.
18. Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Médicales, 1865, II, p. 411.
19. Frogatt, 1960, p. 218.

5

Physiologie de la pigmentation

La grande variété de couleurs que peut présenter la peau humaine est la résultante de la présence simultanée de différents pigments dont le plus important est la mélanine, aussi bien dans le revêtement cutané que dans les cheveux et les yeux. La mélanine est un filtre qui modère les effets nocifs des rayons ultraviolets sur le derme et protège la peau des brûlures solaires qui, lorsqu'elles sont continues, sont susceptibles de donner naissance à des cancers de la peau. L'absence de ce pigment mélanique (du grec *melas* « noir ») est caractéristique d'une maladie génétique, l'albinisme (du latin *albus* « blanc »). L'albinisme est une maladie héréditaire non exceptionnelle atteignant non seulement l'espèce humaine mais aussi les mammifères, insectes, poissons, amphibiens, reptiles et oiseaux ¹.

La couleur normale de la peau est à la fois « constitutionnelle » – couleur de la peau qui n'est en général pas exposée, comme celle des fesses – et « facultative » – couleur résultant du tannage dû au soleil ou de la pigmentation accrue par certaines hormones. La couleur constitutionnelle désigne le niveau génétiquement déterminé de mélanine en fonction de la programmation des cellules, c'est-à-dire de l'origine ethnique du sujet ².

La pigmentation mélanique de l'épiderme repose sur deux cellules, le mélanocyte et le kératinocyte. Le mélanocyte est la cellule spécialisée dans la synthèse de la mélanine qu'elle élabore dans des organites spécifiques, les mélanosomes. Ce sont ces mélanosomes qui sont transférés dans les kératinocytes et transportés par eux à la surface de l'épiderme. Chaque mélanocyte, situé à l'interface du derme et de l'épiderme, est, par ses prolongements cellulaires, en connexion avec trente-six kératinocytes qui sont les cellules spécifiques de l'épiderme élaborant la kératine, substance protectrice de l'épiderme. Le couple mélanocyte-kératinocyte forme ce que l'on appelle l'unité mélanisée de l'épiderme : en effet, les mélanocytes syn-

thétisent la mélanine, les kératinocytes la stockent et l'éliminent lors de leur desquamation.

La pigmentation normale de la peau repose sur les phénomènes suivants (voir fig. 1) :

- la formation des mélanosomes, vésicules sphériques qui apparaissent au niveau du reticulum endoplasmique *, près du noyau du mélanocyte ;
- la mélanisation des mélanosomes, c'est-à-dire la synthèse de mélanine, polymère protéique formé lors de l'oxydation enzymatique de la tyrosine en dihydroxyphénylalanine ou DOPA sous l'action d'une oxydase, la tyrosinase. Ces mélanosomes s'assombrissent et augmentent de densité au fur et à mesure que la mélanine est synthétisée. La mélanisation se fait en quatre stades classés de I à IV (voir fig. 2) ;
- la migration des mélanosomes vers la périphérie du mélanocyte ;
- le transfert de ces mélanosomes dans les kératinocytes ;
- là, les mélanosomes ont deux devenirs, selon qu'il s'agit d'un individu de type européide, mongoloïde ou amérindien, il y a agrégation et dégradation ; ou d'un individu de type négroïde ou aborigène d'Australie, les mélanosomes restent isolés et très denses (voir fig. 2) ;
- il y a enfin élimination, ce qui est fonction du taux d'exfoliation des kératinocytes ³.

Il est clairement établi que la couleur de la peau ne dépend pas du nombre de mélanocytes qui est à peu près constant d'un groupe humain à un autre, mais ce nombre varie beaucoup selon les parties du corps d'un même individu, jusqu'à trois fois, sans pour autant entraîner des variations correspondantes de la pigmentation cutanée. Ce sont ainsi les parties les plus exposées au soleil comme les moins exposées d'ailleurs, c'est-à-dire les organes génitaux, qui sont les plus riches en mélanocytes. La quantité de mélanocytes diminue avec l'âge ⁴.

C'est en fait l'aptitude des mélanocytes à produire de la mélanine en plus ou moins grande quantité ainsi que le devenir des mélanosomes dans les kératinocytes qui déterminent la couleur de la peau. Sans pouvoir donner d'explications satisfaisantes du comment et pourquoi de ces mélanosomes dans la diversité des pigmentations, il semble malgré tout que les mélanosomes sont plus gros et dispersés dans les peaux foncées, plus petits et plus regroupés dans les peaux claires. Il n'existe pas de différences qualitatives entre les peaux noires, jaunes ou blanches qui seraient munies de pigments différents, mais il s'agit plutôt d'un seul type de pigmentation, plus ou moins intense, due à un même pigment, la mélanine, présent en quantités variables. La pigmentation de la peau est un caractère à variations continues, se traduisant par des intensités graduées du plus clair au plus foncé ; les peaux dites jaunes ne sont que des intermédiaires plus ou moins

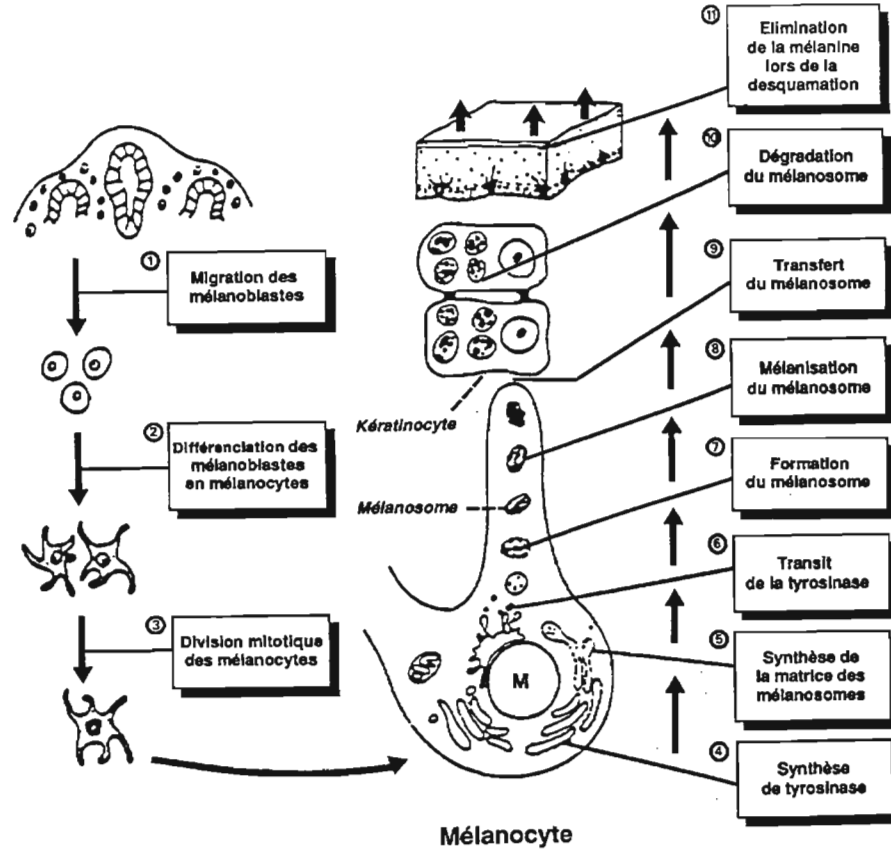


Fig. 1 : Modifications morphologiques et voie métabolique de la pigmentation mélanique de l'épiderme ⁵.

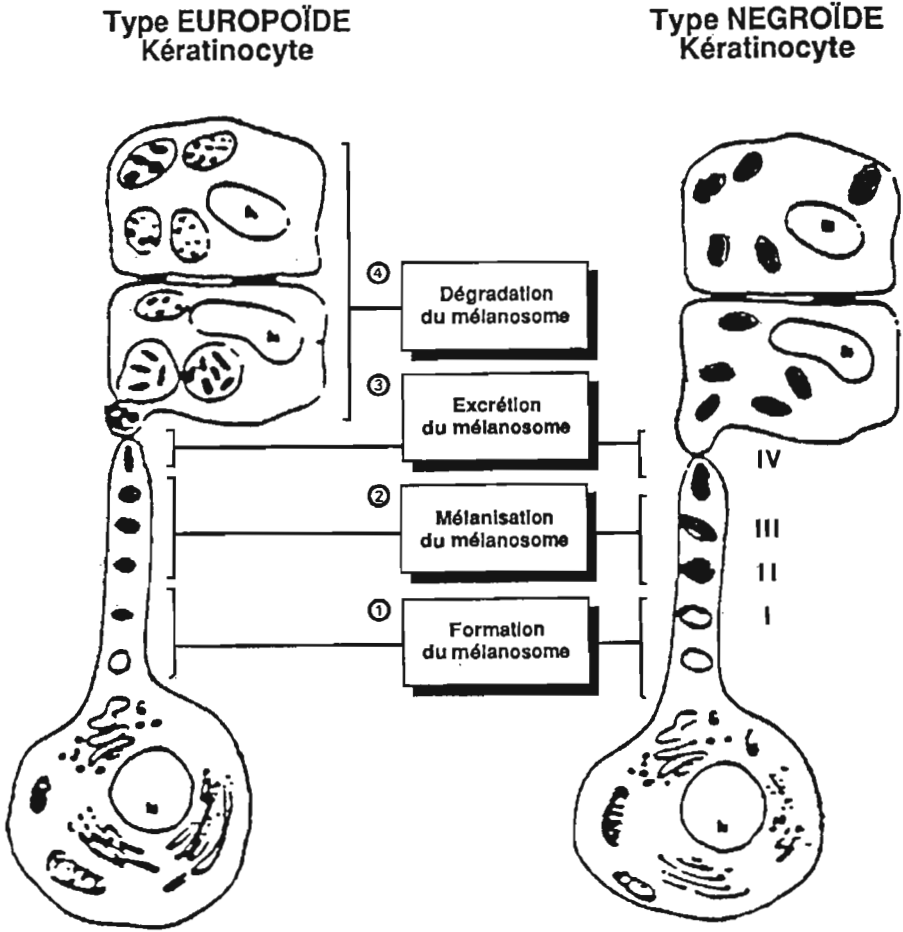


Fig. 2: Les quatre processus biologiques qui sont à la base de la pigmentation mélanique⁶: 1) formation des mélanosomes dans les mélanocytes; 2) mélanisation des mélanosomes dans les mélanocytes; 3) excrétion des mélanosomes dans les kératinocytes; 4) transfert des mélanosomes par les kératinocytes, tantôt avec dégradation des mélanosomes à l'intérieur des particules du type lysosome (chez les individus de type europoïde), tantôt sans dégradation apparente des mélanosomes (chez les individus de type négroïde).

bruns entre des peaux dites blanches et dites noires, ces dernières même étant plus ou moins foncées⁷.

Des anomalies dans le fonctionnement de l'unité mélanisée de l'épiderme peuvent conduire à une pigmentation diminuée ou accrue par blocages à différents niveaux. Par exemple, si pas ou peu de mélanine est formée dans les mélanosomes à cause d'une tyrosinase inactive, la pigmentation est absente ou diminuée et c'est ce qui se passe dans l'albinisme oculocutané. Si les mélanosomes sont synthétisés mais non transférés dans les kératinocytes, la pigmentation de la peau et des cheveux sera claire même si les mélanocytes sont pleins de mélanosomes pigmentés⁸.

Les gènes qui sont responsables de la pigmentation ne sont pas exactement connus chez l'homme. Il existe plus de soixante loci * qui sont impliqués dans la pigmentation chez la souris⁹. On peut en déduire que l'influence génétique sur la pigmentation mélanique est au moins aussi compliquée chez l'homme. Les gènes sont responsables de la pigmentation constitutionnelle et déterminent le taux de production de la tyrosinase, le taux de synthèse des mélanosomes ainsi que la façon dont ils sont dégradés dans les kératinocytes.

Les mélanocytes sont retrouvés non seulement dans la peau mais aussi dans les bulbcs pileux des cheveux, des cils et des poils, dans l'œil, l'iris et la rétine, et l'oreille interne. Les mélanocytes ont comme précurseurs les mélanoblastes qui sont issus d'un même tissu embryonnaire, les crêtes neurales, et font partie du système mélanocytaire. Il existe en fait trois populations de mélanocytes qui sont différentes fonctionnellement et morphologiquement. Les mélanocytes cutanés synthétisent continuellement au cours de la vie des mélanosomes qui sont, comme nous l'avons vu, transférés dans les kératinocytes. Les mélanocytes de l'œil synthétisent, eux, des mélanosomes plus gros pendant un court instant : en fin de gestation et dans les premières années de la vie. Une pigmentation est en effet décelable dès quatre mois et demi de la vie intra-utérine et l'iris peut foncer au cours de la première année. Mais, différence notable, les mélanosomes restent *in situ* dans les mélanocytes pour le reste de la vie sans être sécrétés. Quant aux mélanocytes du système pileux, ils produisent de la mélanine par intermittence lors de la phase de croissance du cheveu¹⁰.

Par trouble lors de la migration des mélanoblastes vers leurs différents tissus, l'atteinte du système mélanocytaire peut être soit généralisée, on a alors l'albinisme complet oculocutané, soit localisée et l'on obtient par exemple l'albinisme oculaire ou le piébaldisme. Ceci explique les différentes formes d'albinisme rencontrées et décrites plus loin.

En somme, l'atteinte du système mélanocytaire dans le sens d'une hypomélanose peut se résumer ainsi :

Génétique et anthropologie

- il y a absence de mélanocytes par défaut de migration lors de l'embryogénèse ;
- il existe une incapacité des mélanoblastes à se transformer en mélanocytes fonctionnels et à synthétiser les mélanosomes ;
- la mélanine n'est pas synthétisée dans les mélanosomes par absence de tyrosinase ;
- il existe un défaut dans le transport ou l'utilisation intracellulaire de la tyrosine alors que la tyrosinase est présente ;
- il n'y a pas de migration des mélanosomes ni de transfert dans les kératinocytes ;
- il y a une exfoliation intense des kératinocytes.

Pour en finir avec la physiologie et afin de comprendre ce que provoque l'absence de mélanine chez l'albinos, il faut nous arrêter un instant sur le rôle de la pigmentation. En effet, l'unité mélanisée de l'épiderme est comme « un mur de défense » qui protège l'épiderme et le derme des effets nocifs du rayonnement ultraviolet de la lumière solaire. Alors que la peau a une épaisseur identique quelle que soit l'ethnie considérée, chez le sujet noir elle a un plus grand nombre de couches cellulaires et plus de mélanine. Ainsi, cinq fois moins d'ultraviolets atteignent le derme du sujet noir comparativement au sujet blanc. Et comme l'incidence des cancers cutanés est diminuée d'autant, on peut conclure à un effet protecteur de la mélanine. Ainsi, chez le sujet leucoderme, on a déterminé quatre types de peau en fonction de son aptitude à bronzer ou non. Le type I a une peau qui devient tout de suite rouge à l'exposition solaire, c'est le classique coup de soleil ou érythème solaire. La peau ne bronze jamais. Ces sujets ont une peau très claire avec parfois des tâches de rousseur, le plus souvent les cheveux sont blonds ou roux et les yeux sont bleus. Ils peuvent avoir aussi des cheveux bruns. A l'opposé, le type IV a rarement des coups de soleil et la peau bronze très facilement. Dans le premier cas, il y a très peu de mélanosomes formés et ils sont rapidement dégradés dans les kératinocytes ; l'épiderme est pratiquement dépourvu de mélanine, le filtre mélanique n'existe pas. Ce sont chez ces sujets que l'on retrouve une forte incidence de cancers cutanés, ils doivent éviter toute exposition solaire ou sinon se protéger. On parle d'albinoïdisme pour cette forme par analogie avec les troubles cutanés dont souffre l'albinos. En revanche, le type IV forme un filtre dense qui absorbe les ultraviolets et prévient leurs effets nocifs sur la peau ¹¹.

Pourquoi ces différentes pigmentations ? L'hypothèse avancée et la plus convaincante actuellement est celle de la synthèse de la vitamine D. En effet, celle-ci dépend de la quantité de rayonnement ultraviolet qui pénètre dans le

Physiologie de la pigmentation

derme, lieu de sa synthèse et donc secondairement de la quantité de mélanine contenue dans le derme. Un Noir en Europe avec un ensoleillement faible risque de souffrir de rachitisme par hypovitaminose car moins d'ultraviolets arriveront dans le derme. Un individu à peau noire requiert de plus fortes doses d'ultraviolets qu'un individu à peau claire pour synthétiser des quantités adéquates de vitamine D. Il est donc possible que l'éclaircissement de la peau ait été une nécessité biologique lors des migrations de nos ancêtres vers le nord ou l'extrême sud afin de maintenir un taux de synthèse vitaminique satisfaisant pour un moindre ensoleillement. Ce facteur sélectif ne joue plus dans les populations modernes où l'on prévient systématiquement le rachitisme par apport de vitamine D dans l'alimentation des enfants¹².

Notes

1. Witkop et al., 1978, p. 284.
2. Fitzpatrick et al., 1983, p. 46.
3. Harrison, 1982, p. 267.
4. Boissy, 1988, p. 162.
5. Harrison, 1982, p. 269.
6. Harrison, 1982, p. 266.
7. Langaney, 1988, p. 76.
8. Fitzpatrick et al., 1983, p. 43.
9. Dräger, 1986, p. 1637.
10. Boissy, 1988, p. 171.
11. Fitzpatrick et al., 1983, p. 52.
12. Langaney, 1988, p. 81.

6

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

Deux éléments distinguent l'albinisme oculocutané : elle est la seule maladie dépigmentante généralisée qui atteint à la fois la peau, l'œil, les cheveux et les phanères et qui soit décelable dès la naissance. Elle réalise une hypomélanose caractérisée par un nombre normal de mélanocytes et par une diminution générale des quantités de mélanine.

La forme à laquelle on pense quand on prononce le mot « albinos » n'a pas de mélanine cliniquement détectable dans la peau, les cheveux et les yeux. Quelle que soit l'origine ethnique du sujet, la peau est d'un blanc cireux ou un peu rose, sans naevus ou grain de beauté, ni taches de rousseur. Les cheveux sont blancs. Les poils, sourcils et cils ne sont pas davantage pigmentés. Les iris sont transparents mais avec la superposition de la rétine ils ont une couleur grise ou gris bleu. A la lumière, la pupille et l'iris donnent un reflet rouge caractéristique.

Les manifestations oculaires sont sévères. Il existe une diminution de l'acuité visuelle par hypoplasie de la fovea * et de la macula * et par hypopigmentation de la rétine. Ainsi, aux États-Unis, 9 % des enfants des écoles pour malvoyants sont des albinos ¹. Une photophobie, c'est-à-dire une intolérance marquée à la lumière, est présente car l'iris transparent n'arrête plus les rayons et a perdu sa fonction de diaphragme. Les personnes ayant eu une dilatation pupillaire pour un examen ophtalmologique peuvent avoir une idée de ce qu'endure continuellement l'albinos à la lumière. De plus, des mouvements oscillatoires involontaires et saccadés du globe oculaire (ou nystagmus) participent à la diminution de l'acuité visuelle et 90 % des sujets sont atteints de strabisme. Nystagmus et strabisme s'accroissent à la lumière ². Ces deux symptômes s'expliquent par une anomalie dans le cheminement des voies optiques entre la rétine et le cortex, avec pour conséquence une projection défectueuse des images rétiniennes dans le cortex occipital ³.

Et là, nous devons nous arrêter un peu sur cette anomalie ; nous verrons pourquoi plus tard. En effet, les fibres nerveuses qui prennent naissance dans le champ temporal de la rétine devraient normalement cheminer du même côté de l'hémisphère (c'est-à-dire les fibres du champ temporal droit rester dans l'hémisphère droit et celle du champ gauche à gauche) or chez l'albinos (chez l'homme comme chez l'animal) la plupart de ces fibres vont dans l'hémisphère controlatéral. Ceci a été déterminé en plaçant des électrodes sur le cuir chevelu, comme pour un électroencéphalogramme, et en demandant au sujet de regarder des deux yeux, puis du droit et du gauche, une source lumineuse intermittente. On constate une asymétrie des potentiels évoqués visuels (l'activité des neurones étant comparée à un courant électrique) entre les hémisphères droit et gauche lors de la vision monoculaire⁴. Des anomalies du même type ont été décrites dans l'oreille interne avec une asymétrie des potentiels évoqués auditifs⁵. On peut déduire de ceci que la mélanine a un rôle dans le développement de l'œil et de l'oreille et dans l'orientation normale des fibres des nerfs optique et auditif lors de l'embryogenèse. Il a été démontré que les albinos sont plus sensibles au bruit et qu'ils souffrent plus facilement de pertes auditives induites par certains médicaments⁶. A ce propos, les Noirs ont une meilleure « oreille » que les sujets à peau claire⁷. Voici encore un rôle non négligeable de la mélanine.

Les anomalies visuelles expliquent donc pourquoi les albinos préfèrent la nuit au jour et pourquoi ils ont été appelés *Homo nocturnus*. Il existe une raison supplémentaire à cet adjectif : la peau est très sensible au soleil avec une inaptitude totale au bronzage. Faute de protection pigmentaire, les rayons solaires déterminent rapidement des kératoses avec transformation maligne. La morbidité et la mortalité dues aux cancers varient avec la latitude et l'exposition aux radiations solaires. La mort peut être précoce dans un tableau effroyable de cancers mutilants⁸. Ainsi en Tanzanie, pays qui se trouve entre 1 et 11 degrés de latitude sud (Panama est à la même latitude nord), 350 albinos ont pu être suivis pendant 2 ans : entre 11 et 20 ans, plus d'un albinos sur deux a déjà un cancer cutané, chiffre qui monte à 85 % à 30 ans et plus. A peine 10 % des albinos dépassent la trentaine pour une moyenne générale du pays de 23,53 %⁹. Cette forme est la plus grave car il n'y a aucune formation de mélanine par absence de tyrosinase dans les mélanocytes. Ceux-ci sont morphologiquement normaux dans la peau, les cheveux et les yeux mais ils ne contiennent que des mélanosomes immatures aux stades I et II.

La forme qui nous intéresse a un tableau clinique moins prononcé car il existe une capacité de synthèse de mélanine qui est, certes, très diminuée mais qui se développe avec l'âge. Ainsi, dans la première enfance les deux formes sont indiscernables. Puis il y a une accumulation progressive de mélanine avec l'âge dont

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

l'intensité varie avec l'origine ethnique du sujet. Cette accumulation de pigment se voit très bien par les changements de coloration de l'iris qui sont plus précoces et plus importants chez le sujet négroïde, intermédiaires chez l'Amérindien et plus tardifs et moins importants chez le sujet europôide. De transparent à la naissance, l'iris sera bleu vers 3 ans pour être entièrement brun à 26 ans chez un Europôide (voir photos I, II, III, p. 158). Pour un Amérindien, l'iris sera bleu vers un an, puis vers 3 ans, on voit apparaître un liseré marron sur le bord pupillaire (photo IV, p. 159), qui augmente avec l'âge (photo V, p. 159). L'Indien adulte aura les yeux marron, de la même couleur que le sujet leucoderme de la photo 3. L'évolution de la couleur de l'iris chez l'albinos noir se voit sur les photos VI et VII (p. 160) ; ce sont des Nigériens, âgés de 5 et 17 ans. Ce dernier souffre d'un cancer ¹⁰.

Les cheveux, de blanc, deviennent blond clair puis paille, voire châtain ou roux avec l'âge. La peau, si elle est peu pigmentée, n'est pas blanche et un discret bronzage peut se développer à l'exposition solaire. Il y a des naevi et des taches de rousseur. Un Noir albinos peut avoir une peau plus foncée que celle d'un Européen blond ¹¹. La cancérisation est possible, moins fréquente que dans la forme précédente, mais elle est aussi fonction de l'exposition solaire. Sous les climats tempérés, les lésions cutanées dégénératives se développent lentement avec l'âge alors qu'elles peuvent être sévères et précoces sous les climats tropicaux comme en apporte la preuve la photo 7 ¹².

L'anamnèse * met en évidence ce changement de pigmentation. Les signes oculaires sont toujours présents mais moins sévères. L'acuité visuelle, sévèrement diminuée dans l'enfance, s'améliore avec l'âge et l'accumulation de pigment. « La vue se fortifie » ainsi que l'écrit à sa façon Horace Benedict de Saussure en 1804 à propos de deux albinos rencontrés dans les Alpes. Il ajoute que leurs cheveux du blanc de lait le plus parfait dans l'enfance ont un peu roussi. Ceci ne l'étonne pas, il pense que c'est parce que leurs cheveux ont été coupés plusieurs fois qu'ils sont devenus plus colorés. Par ailleurs, de Saussure assure qu'ils ont un iris d'un rouge du plus décidé alors qu'un autre observateur le dit bleu ¹³. Nous croirons plus volontiers ce dernier car son assertion est en conformité avec le tableau clinique. Le strabisme n'est présent que dans 30 % des cas. Le reflet rouge de l'œil à la lumière est présent chez tous les enfants et les adultes européens alors qu'il n'existe plus chez les adultes amérindiens et africains. Les mélanocytes sont également morphologiquement normaux et contiennent des mélanosomes à tous les stades de maturation.

Cette deuxième forme a semé la confusion dans les esprits, confusion qui ne date pas d'hier. On a parlé d'albinisme partiel, incomplet ou imparfait, trompé que l'on était par l'accumulation de pigment. Même si cette confusion paraît excusable par l'impossibilité d'examen paracliniques, elle ne l'est qu'en partie car un

bon examen clinique permet de les différencier. La preuve en est apportée par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, qui, en 1832, propose une taxinomie logique et claire. Il distingue trois formes : l'albinisme complet qui correspond à notre première forme décrite, l'albinisme partiel où

« la peau et les poils sont en partie comme dans l'état normal ; en partie comme dans l'albinisme complet, les individus sont en partie blancs et en partie noirs et que l'on a désignés sous le nom d'hommes ou enfants pies »¹⁴,

description qui s'applique au piébaldisme, forme que nous verrons plus loin, et pour finir l'albinisme imparfait où

« lorsque le pigmentum de la peau, au lieu de manquer entièrement, est seulement moins coloré ou moins abondant que l'état normal, on conçoit que la couleur de la peau, et celle des poils, qui est toujours en rapport avec elle, ne doivent être ni entièrement blanches ni entièrement normales, mais qu'elles doivent présenter une nuance intermédiaire. »¹⁵

Sa description est exacte : c'est un albinisme imparfait car une coloration est présente et c'est bien une forme complète car la peau, les cheveux, les phanères et les yeux sont atteints d'une façon homogène. Geoffroy Saint-Hilaire a raison avant l'heure car bien que sa classification soit connue de part et d'autre de l'Atlantique, elle sera mal interprétée et on appliquera le terme d'albinisme partiel aux albinos souffrant de la forme imparfaite¹⁶.

Il faudra attendre la mise au point d'un test simple par Kugelman et van Scott en 1961 pour pouvoir dissocier ces deux formes d'albinisme oculocutané : l'incubation de bulbes pileux en présence de tyrosine n'induit aucune formation de mélanine dans la forme grave par absence de tyrosinase ; en revanche, dans l'autre forme, il y a production de mélanine. On parle ainsi d'albinisme oculocutané tyrosinase négatif et d'albinisme oculocutané tyrosinase positif. Le trouble métabolique exact en cause dans cette deuxième forme est encore inconnu. Ceci suggère soit une inhibition de l'activité de l'enzyme-clé, la tyrosinase, soit une anomalie dans le transport ou dans l'utilisation intracellulaire de la tyrosine par les mélanosomes. Le test de Kugelman et van Scott a été fait chez des albinos de différentes origines. Bien sûr, tous les albinos n'ont pas été testés, mais on retrouve les deux formes chez les albinos d'origine européenne et africaine (voir tableau p.153). On remarque ainsi que des populations isolées ont des fréquences élevées d'une forme particulière d'albinisme, populations que l'on désigne justement sous le terme d'isolats génétiques. Les Amérindiens étudiés souffrent tous de la même forme d'albinisme, la forme oculocutanée tyrosinase positive, apportant ainsi une preuve supplémentaire de leur homogénéité génétique.

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

Fréquence de l'albinisme dans différentes populations ¹⁷

Population	Forme d'albinisme	Fréquence
Europoïdes		
Irlande	toutes formes confondues	1/10 000
Irlande	tyrosinase négatif	1/15 000
U.S.A.	tyrosinase négatif	1/39 000
U.S.A.	tyrosinase positif	1/37 000
Afro-américains		
U.S.A.	tyrosinase négatif	1/28 000
U.S.A.	tyrosinase positif	1/15 000
Africains		
Ibo, Niger	tyrosinase positif	1/1 100
Transkei, Afrique du Sud	toutes formes confondues	1/3 000
Amérindiens		
Hopi, U.S.A.	tyrosinase positif	1/227
« Iztatlan », Mexique	tyrosinase positif	1/92
Jemez, U.S.A.	tyrosinase positif	1/140
Quiche-Maya, Guatemala	tyrosinase positif	1/6 500
Tule, Panama	tyrosinase positif	1/143
Zuni, U.S.A.	tyrosinase positif	1/240
Isolats		
Brandywine, U.S.A.	tyrosinase positif	1/85

Ces deux formes sont héréditaires et se transmettent de la même façon, selon un mode récessif autosomique. Ceci veut dire que les parents, apparemment sains avec une peau et des phanères normaux, sont chacun porteurs en simple dose * du gène pathologique. On dit qu'ils sont hétérozygotes. L'existence sur l'autre élément de la paire chromosomique non sexuelle (ou autosomique) d'un allèle * normal protège le sujet contre la manifestation de la maladie. L'union d'un homme et d'une femme ainsi « équipés » (fig. 1) donnera des enfants :

- soit sains avec une probabilité de 25 % (1 sur la figure),
- soit porteurs du caractère (50 %) comme leurs parents, hétérozygotes, phénotypiquement sains mais contribuant plus tard à l'essaimage du gène pathologique dans la population (2 et 3 sur la figure),
- soit albinos (25 %) ayant reçu la double dose, donc homozygotes malades (4 sur la figure). Les deux sexes sont touchés à parité.

Génétique et anthropologie

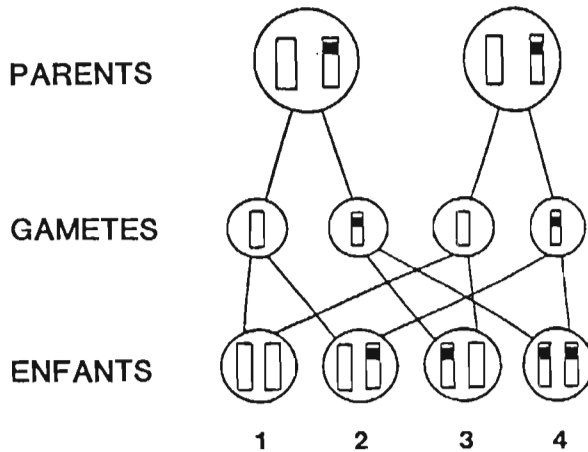


Fig. 1 : Transmission récessive autosomique
(cas de l'union entre deux hétérozygotes).

L'enfant albinos naît au sein d'une famille ayant une couleur de peau et de phanères propre à son ethnie. Il peut y en avoir plusieurs ou aucun au sein d'une même fratrie * descendant de parents hétérozygotes, car les lois du hasard jouant sur de courtes séries peuvent sembler mettre en défaut les rigoureuses proportions mendéliennes : 25 % de malades, 25 % d'enfants sains et 50 % de porteurs sains. Trois exemples d'arbres généalogiques faits chez les Hopi et les Zuñi suivent avec un mariage entre albinos chez les Hopi sur la deuxième Mésa. Mais les grandes séries obtenues par l'addition de nombreux pédigrees retrouvent les proportions mendéliennes. Pour une maladie à transmission récessive autosomique, on retrouve dans l'ascendance des malades une proportion très élevée de mariages consanguins. La consanguinité concentre artificiellement les porteurs sains d'une maladie récessive, tend à rapprocher des génotypes identiques et favorise donc l'apparition de sujets homozygotes malades. L'isolat génétique comme nous l'avons vu dans le tableau p. 153 a le même effet.

Bien que ces deux formes d'albinisme se transmettent de la même façon, chacune d'elles est codée par un gène différent. En effet, le fait qu'une union entre un homozygote tyrosinase positif et un homozygote tyrosinase négatif, ou encore entre des hétérozygotes pour chacune des deux formes, produit toujours des enfants normalement pigmentés prouve que des loci différents sont responsables de ces deux formes d'albinisme¹⁸. Seul le gène de la forme tyrosinase négative a été localisé sur la onzième paire de nos chromosomes¹⁹.

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

Une autre forme tyrosinase positive, à transmission dominante autosomique, a été décrite dans deux familles d'origine européenne, en Suisse et aux États-Unis respectivement en 1977²⁰ et en 1979²¹. Ce qui ne fait pas beaucoup de cas mondiaux. Dans ce mode de transmission, le sujet atteint est porteur du gène pathologique à l'état hétérozygote, c'est-à-dire en simple dose, mais il est néanmoins malade. Le gène délétère est donné par un seul parent. L'existence sur l'autre élément de la paire chromosomique d'un allèle sain (donné par l'autre parent) ne protège pas le sujet de la manifestation de la maladie. Alors que dans le mode de transmission récessif, comme nous venons de le voir, le sujet, pour être atteint, doit être porteur du gène pathologique à l'état homozygote, c'est-à-dire en double dose, une « dose » donnée par chaque parent, dans la transmission dominante, un sujet malade qui s'unit à un sujet sain a un risque sur deux d'avoir des malades dans sa descendance.

On trouve des preuves supplémentaires de l'hétérogénéité génétique de l'albinisme et des différentes anomalies de la pigmentation dans les nombreuses formes recensées.

En effet, à côté de ces deux formes princeps, on en décrit quatre autres qui se transmettent toutes sur le même mode autosomique récessif. On les a baptisées du nom de la coloration des cheveux obtenue par l'accumulation de pigment qui est plus ou moins importante, plus ou moins différée dans le temps avec l'origine ethnique du sujet. L'albinisme platiné est la dernière en date et gageons que nous n'en resterons pas là. On a ainsi l'albinisme jaune décrit en 1970, roux en 1971, brun en 1979 et donc platiné en 1985. En fait, ce ne sont que des redécouvertes. Geoffroy Saint-Hilaire, encore lui, écrit « d'après plusieurs voyageurs, on rencontre quelquefois parmi les Nègres des individus jaunes et d'autres rougeâtres ; quelques uns ont été vus, par exemple, dans le continent de l'Afrique, d'autres à Madagascar »²⁵. Les cliniciens du début du siècle, sans pouvoir les classer, les ont très bien décrites, les remarquant là aussi dans des ethnies à peau foncée. Il est parfaitement noté par certains que le sujet atteint est blanc à la naissance avec une évolution vers différentes teintes lorsqu'il avance en âge²⁶.

L'albinisme jaune ou mutant jaune ou xanthisme (du grec *xanthos* : « jaune ») a été reconnu « pour la première fois » chez les Amish en 1970²⁷. Les patients d'origine européenne sont indiscernables de la forme tyrosinase négative à la naissance, il n'y a aucune pigmentation. Puis les cheveux deviennent jaune clair entre six semaines et six mois pour être roux ou bruns à l'âge adulte, la peau est légèrement colorée avec une aptitude à bronzer qui est minime mais réelle. L'iris, initialement translucide, se colore graduellement aux bords pupillaire et cornéen prenant une teinte jaune vers l'âge de trois ans. Le sujet noir aura lui une peau blanche légèrement bronzée et les cheveux jaune foncé ou auburn. Il est indis-

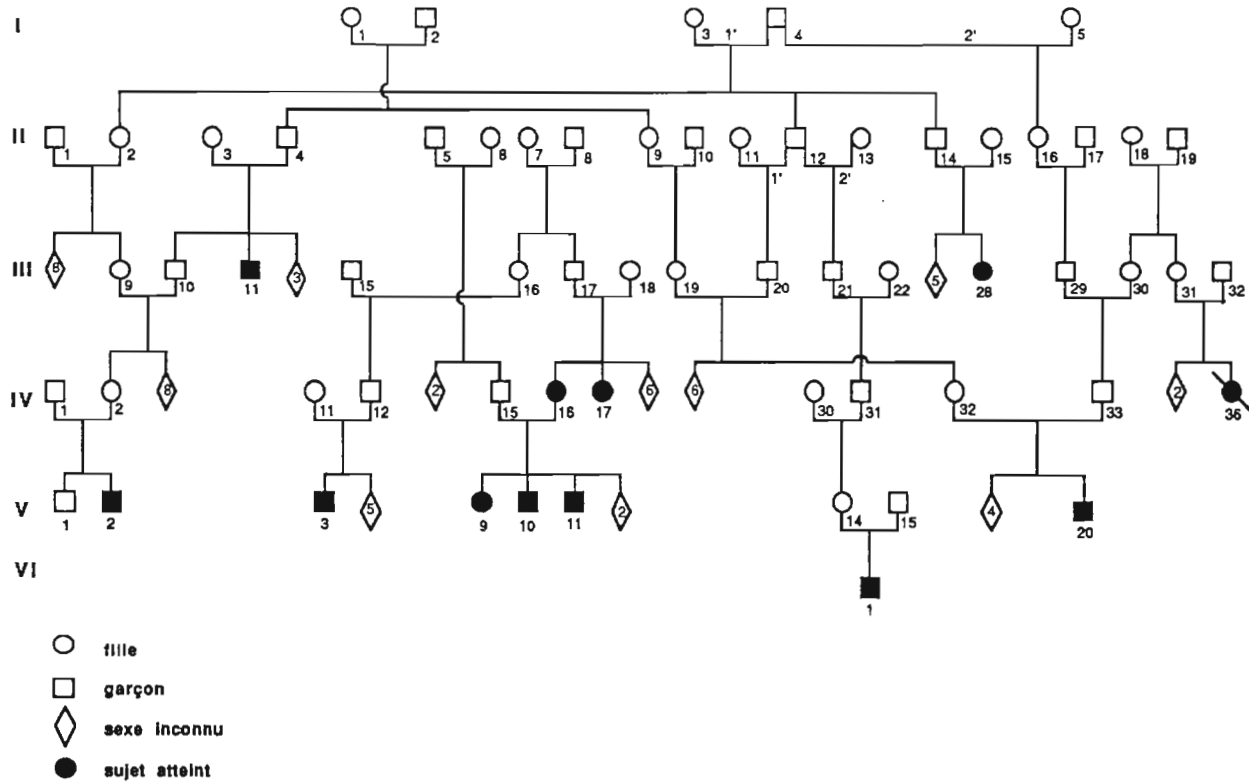
Fig. 2 : Arbre généalogique sur la 3^e Mesa ²².

Illustration
de l'évolution
de la coloration
de l'iris chez
l'albinos
tyrosinase positif
appartenant
à différentes ethnies

Chez les Européïdes



Photo I. Caucasiens albinos tyrosinase positif âgé de 3 ans



Photo II. Caucasiens albinos tyrosinase positif âgé de 22 ans



Photo III. Caucasiens albinos tyrosinase positif âgé de 26 ans

Chez les Amérindiens (Zuñi)

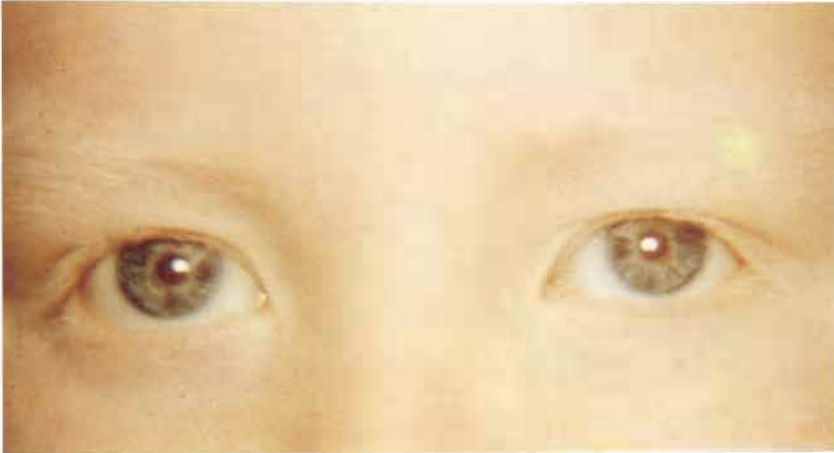


Photo IV. Zuñi albinos tyrosinase positif âgé de 3 ans



Photo V. Zuñi albinos tyrosinase positif âgé de 6 ans

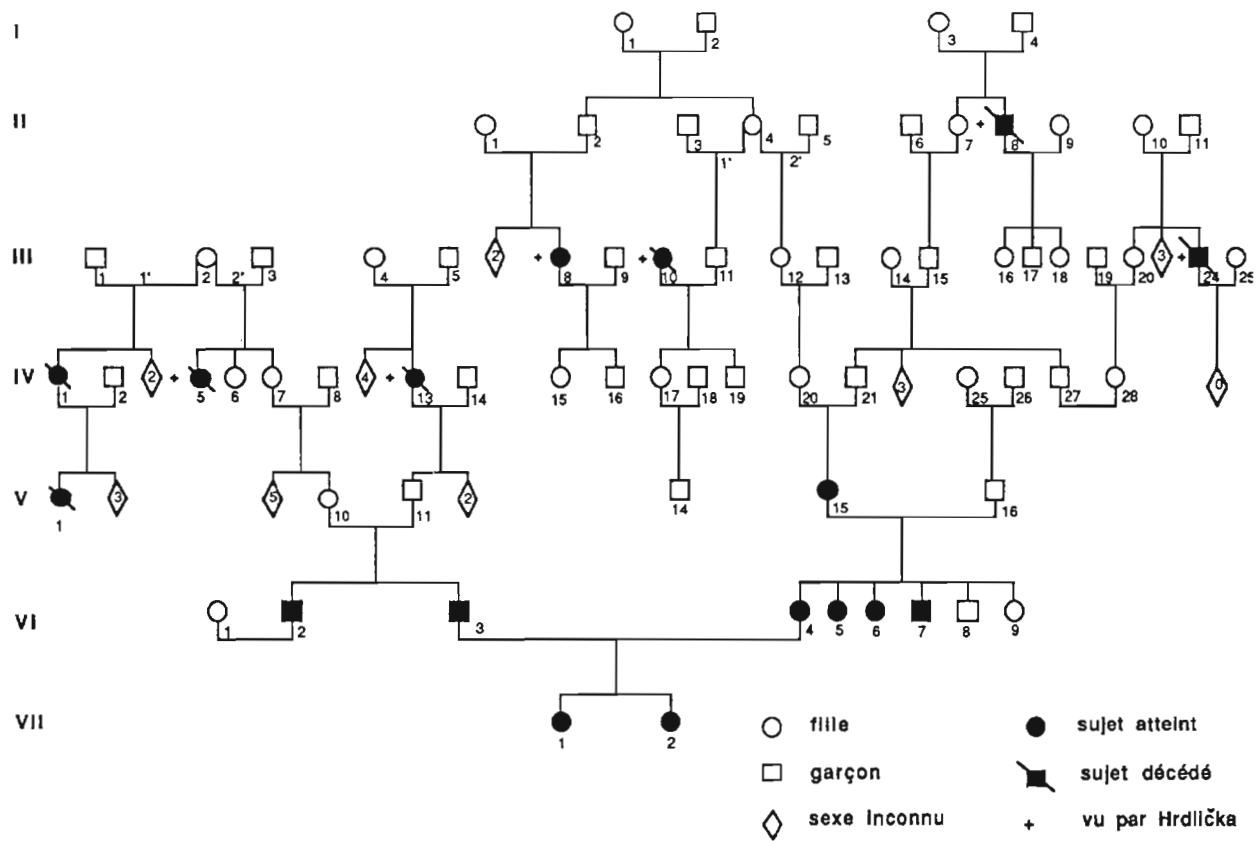
Chez les Négroïdes

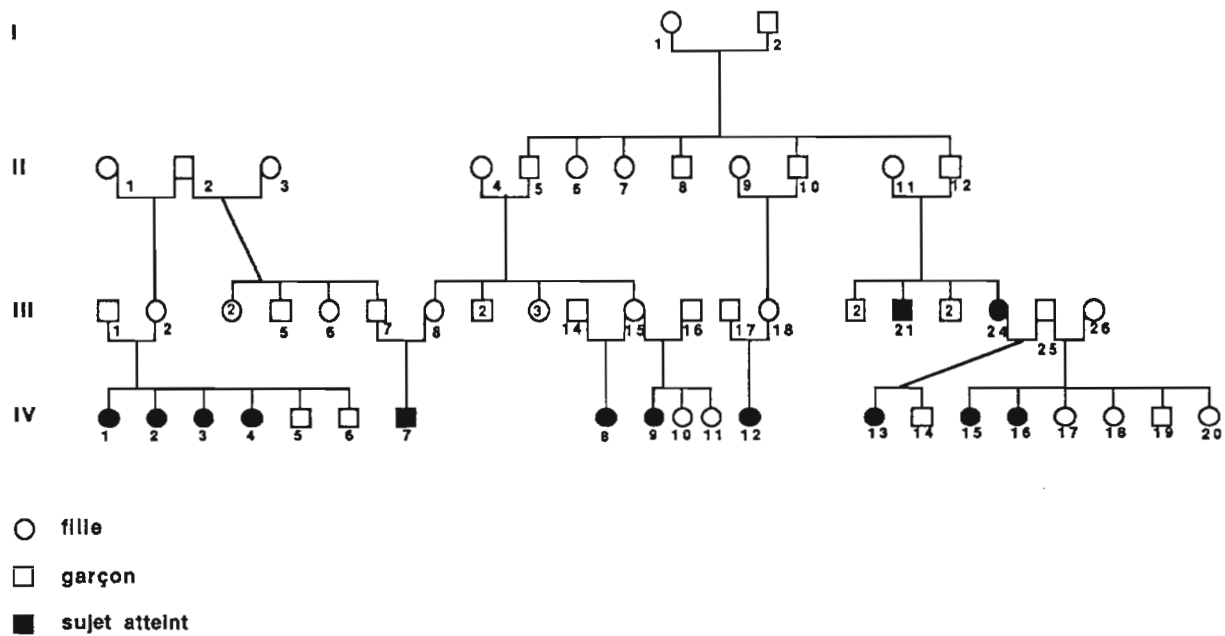


Photo VI. Nigérien albinos tyrosinase positif âgé de 5 ans



Photo VII. Nigérien albinos tyrosinase positif âgé de 17 ans

Fig. 3 : Arbre généalogique sur la 2^e Mesa ²³.

Fig. 4 : Arbre généalogique à Zuñi²⁴.

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

Résumé des caractères cliniques, biochimiques et morphologiques des deux formes d'albinisme oculocutané

Caractères	Tyrosinase négatif	Tyrosinase positif
cheveux	blancs, le restent toute la vie	blancs dans l'enfance, changeant en blond ou roux avec l'âge
peau	blanche	blanche à rose
naevi, taches de rousseur	absents	présents
sensibilité au cancer de la peau	présente ++++	présente +++
yeux	gris - bleu	bleu, jaune, brun, le pigment augmente avec l'âge
reflet rouge à la lumière	présent à tout âge et dans toutes ethnies	présent jusqu'à 5 ans, peut être présent chez l'adulte européen, absent chez l'adulte noir et indien
nystagmus	sévère ++++	modéré à sévère ++ à +++
photophobie	sévère ++++	modéré à sévère ++ à +++
acuité visuelle	souvent légalement aveugle, défaut constant	souvent légalement aveugle dans l'enfance, amélioration avec l'âge
tyrosine plasmatique	normale	normale
mélanocytes	présents	présents
mélanosomes	stades I et II	stades III et IV
incubation bulbes pileux avec tyrosine	pas de pigment formé	pigment formé

cernable d'un sujet ayant des mélanges interethniques dans son ascendance si ce n'est par les troubles visuels dont il souffre. En effet photophobie, nystagmus et diminution de l'acuité visuelle sont toujours présents mais à un degré moindre par rapport à la forme tyrosinase positive; de plus, ces troubles seront moins sévères chez un sujet noir que chez un sujet issu d'une famille à peau claire et aux yeux bleus. Le test d'incubation des bulbes pileux est soit négatif, soit équivoque²⁸.

L'albinisme roux n'a été décrit que dans des ethnies à peau foncée. On a parlé de peau-rouge en Nouvelle Guinée²⁹ et d'albinos rouge au Malawi³⁰. Ils ont en effet les cheveux acajou, une peau brun rougeâtre et un iris brun clair. Un nystagmus n'est présent que dans un cas sur dix, l'acuité visuelle est pratiquement normale avec une photophobie minime. Le test d'incubation des bulbes pileux est positif. Les mélanocytes sont normaux³¹.

C'est en étudiant l'albinisme au Niger que la forme brune a été identifiée³². En effet certains sujets avaient une peau plus claire que celle de leurs parents mais plus foncée que celle d'un albinos tyrosinase positif comparable à celle (bronzée) des investigateurs blancs. Les cheveux sont châtain, la peau brun clair. Sur les 23 sujets étudiés, la couleur de l'iris est pour 35 % bleu, 22 % noisette et 43 % marron³³. On ne sait si cela représente l'évolution de la coloration de l'iris dans le temps car l'âge n'est pas mentionné. Nystagmus et photophobie sont présents avec un strabisme dans la moitié des cas. Le test d'incubation des bulbes pileux est positif.

L'albinisme platiné est à mi-chemin entre les deux formes princeps. Le sujet atteint est indiscernable de la forme tyrosinase négative pendant la première décennie de la vie puis il y a une accumulation de petites quantités de pigment dans les cheveux et l'iris. On retrouve tous les signes oculaires de la forme grave. La pigmentation est différée par rapport aux autres formes, elle est plus tardive et elle est insuffisante pour améliorer la vision du sujet atteint. Le test d'incubation est négatif. Cette forme n'a été décrite jusqu'à présent que chez des sujets européens³⁴.

Voici pour la couleur ou plutôt pour les couleurs ! Car ce n'est pas fini. Il existe trois formes d'albinisme oculocutané tyrosinase positif où l'atteinte pigmentaire généralisée est associée à d'autres manifestations cliniques. On leur a donné le nom des cliniciens qui en ont fait les premiers la description. Le syndrome de Hermansky-Pudlak ajoute des accidents hémorragiques survenant à la suite d'une extraction dentaire, d'un accouchement et qui peuvent être mortels. 300 cas ont été décrits depuis 1959 particulièrement à Porto-Rico, en Hollande et en Suisse³⁵. Le syndrome de Chédiak-Higashi est rare, il associe une grande susceptibilité aux infections pouvant entraîner une mort précoce. Le pronostic est de toute façon terrible car les survivants succombent à un lymphome et rares sont ceux qui dépassent l'âge de vingt ans³⁶. Le syndrome de Cross est encore plus rare, il associe une microphthalmie *, des signes neurologiques et une débilité. Les premiers cas ont été décrits en 1967 encore chez les Amish, quelques autres en Uruguay, Italie et États-Unis³⁷.

Une dernière forme est étonnante, elle est de description récente, 1979, et concerne quatre cas reconnus. Le patient souffre d'une forme sévère d'albinisme oculocutané avec les graves signes oculaires de la forme tyrosinase négative, les cheveux sont blancs à l'exception de quelques essaims épars de cheveux noirs, la peau, également blanche, est parsemée de taches brunes sur le tronc et les bras de la taille d'une pièce de monnaie. Une surdité congénitale s'ajoute à ce tableau. C'est le BADS syndrome des Anglo-Saxons : Black locks, oculocutaneous Albinism and Deafness of the Sensorineural type. Il se transmettrait, car il est difficile d'être affirmatif avec quatre cas, sur le mode autosomique récessif³⁸. A l'inverse de toutes les autres formes d'albinisme où le mélanocyte est là mais défectueux, il

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

est normal dans les petites portions éparses pigmentées et totalement absent par ailleurs. Il peut s'agir d'une anomalie dans la migration des mélanoblastes lors de l'embryogenèse ou d'une destruction des mélanocytes après migration dans les sites périphériques que sont la peau, les cheveux, les yeux, l'oreille interne³⁹.

Pour finir, complétons la classification de Geoffroy Saint-Hilaire en étudiant l'albinisme partiel où « la peau et les poils sont en partie comme dans l'état normal, en partie comme dans l'albinisme complet ». Il s'agit du piébaldisme qui est une hypochromie congénitale circonscrite atteignant le visage, la face antérieure du tronc, les coudes et les genoux. Les mains et les pieds sont généralement pigmentés. Une mèche de cheveux blanche est présente dans 80 à 90 % des cas. Les signes oculaires de l'albinisme sont absents même si la dépigmentation atteint les paupières et les cils, le terme d'albinisme même partiel ne peut donc s'appliquer à cette maladie héréditaire. Elle se transmet sur le mode autosomique dominant et a été décrite dans toutes les populations. Nous retrouvons ici l'anomalie du BADS syndrome où les mélanocytes sont absents des zones dépigmentées soit par défaut de migration, soit par destruction des mélanocytes *in situ*. Aucune pigmentation des parties blanches n'est donc possible⁴⁰.

Le syndrome de Waardenburg associe, lui, une surdité congénitale au piébaldisme et se transmet lui aussi sur le mode autosomique dominant. Il atteint une personne sur 50 000 aux États-Unis⁴¹. Revenons à ce propos aux deux frères, Hopi, habitant sur la première Mésa (voir p. 25) qui ont été étiquetés à tort albinos. Ils souffrent en fait de piébaldisme et de surdité congénitale mais ce n'est pas un Waardenburg non plus, car cette maladie se transmet probablement sur le mode autosomique récessif et non dominant, les parents et un autre enfant étant normaux. La dépigmentation, pratiquement identique chez les deux frères, atteint la tête ainsi que les cheveux, la partie supérieure du thorax et les bras⁴². De petites macules hyperpigmentées sont éparses sur les zones blanches. Les lésions présentes à la naissance n'évoluent pas avec l'âge. Les yeux sont bleus et la vision est normale. Woolf laissera son nom à ce syndrome avec ces deux cas mondiaux décrits⁴³.

La définition d'albinisme partiel de Geoffroy Saint-Hilaire pourrait s'appliquer au vitiligo sur la présence des troubles pigmentaires mais non sur les anomalies visuelles qui sont ici absentes. A la différence du piébaldisme qui est une maladie congénitale, où l'on naît ainsi, les zones dépigmentées étant fixées pour la vie, le vitiligo est une maladie acquise dont la moitié des cas se déclare avant 21 ans et dont les lésions évoluent, pouvant se généraliser secondairement. A l'inverse du piébaldisme, ce sont les extrémités, pieds et mains, qui sont souvent atteintes les premières. Il s'agit d'une destruction progressive des mélanocytes dont on ne connaît pas la cause⁴⁴.

Voici donc, à ce jour, dix formes d'albinisme oculocutané. Et encore, nous n'avons pas parlé volontairement des formes d'albinisme uniquement oculaire. Devant les différents troubles de la pigmentation que l'on recense chez l'homme, ce sont les anomalies visuelles qui seules permettent d'établir le diagnostic d'albinisme. Nous pouvons regretter à ce propos l'imprécision de certains témoignages. Il a été démontré que l'asymétrie des potentiels évoqués visuels est la seule façon, jusqu'à présent, d'assurer ce diagnostic à 100 % sans toutefois pouvoir préjuger de la forme. Cette asymétrie n'a pas été retrouvée chez les membres hétérozygotes et les patients non albinos présentant des symptômes comparables à ceux de l'albinisme, c'est-à-dire nystagmus, diminution de l'acuité ou hypopigmentation rétinienne ⁴⁵.

Il faut ajouter une parenthèse à ce chapitre afin de se rendre compte de la complexité de cette maladie. Nous l'avons vu, l'albinisme a intrigué et éveillé la curiosité des hommes depuis des siècles. Elle est toujours d'actualité : un congrès portant sur ses aspects génétiques et neurologiques s'est tenu en Angleterre en septembre 1989. On est loin d'en avoir expliqué toutes les facettes.

Le test de Kugelman et van Scott, à la base de la différenciation entre les deux formes princeps de l'albinisme peut être mis en défaut par le dosage de la tyrosinase dans le bulbe du cheveu : des patients tyrosinase négatif peuvent avoir en fait un taux de tyrosinase significatif, de même que des patients tyrosinase positif peuvent avoir un taux nul ⁴⁶. Van Dorp décrit le cas d'une patiente aux cheveux blancs et à la peau blanche, sans taches de rousseur ni naevi, avec un test de Kugelman et van Scott négatif, un taux de tyrosinase nul et donc étiquetée tyrosinase négative, et qui, à son grand étonnement et à celui de la malade, a pu développer un discret bronzage. Ceci indique que les mélanocytes des cheveux et ceux de la peau peuvent avoir un comportement différent ⁴⁷ et que ce test est insuffisant pour distinguer les deux génotypes.

Autre anomalie qui va à l'encontre du tableau clinique précédemment décrit : des mélanosomes pigmentés, décelés uniquement au microscope électronique, ont été trouvés dans des naevi et des kératinocytes à partir de biopsies cutanées chez huit albinos ayant toutes les caractéristiques cliniques et biologiques de la forme tyrosinase négative. Ceci suggère que le manque de pigment dans l'épiderme n'est pas dû uniquement à l'incapacité de synthétiser de la tyrosinase. On peut avancer l'hypothèse que les gènes responsables de l'albinisme chez ces patients ont un rôle régulateur plutôt que structural ⁴⁸.

On se rend compte que classer les différentes formes d'albinisme oculocutané n'est pas tâche aisée. A cette occasion, rendons hommage à Geoffroy Saint-Hilaire qui n'en a que plus de mérite. On ne peut s'appuyer sur l'examen des phénotypes pour différencier les génotypes. Ce que l'on pressentait à l'examen des différents phénotypes d'une hypomélanose généralisée vient de se concrétiser par l'étude du

Formes cliniques et génétiques de l'albinisme

génotype : chez une femme atteinte de la forme tyrosinase négative (tableau concordant en tous points mais l'examen de la biopsie cutanée n'a pas été faite), le séquençage de la région de l'ADN codant pour le gène de la tyrosinase a détecté deux mutations différentes, chacune d'elles étant héritée d'un parent. Les auteurs, en dépistant 15 autres albinos non apparentés souffrant de la même forme, ont trouvé que seul l'un d'entre eux était porteur de l'une des deux mutations mises en évidence⁴⁹. Il est donc certain que différentes mutations sont à l'origine d'une même forme d'albinisme. Que dire avec dix formes d'albinisme oculocutané ! Ce n'est qu'en analysant de nombreux génotypes que les mutations pourront être mises en évidence facilitant le conseil génétique des familles atteintes et rendant ainsi possible le diagnostic prénatal. Jusqu'à présent, celui-ci a pu être fait dans quelques cas, uniquement pour la forme tyrosinase négative, en décelant la présence de mélanine dans les follicules du cuir chevelu du fœtus de 20 semaines normalement pigmenté, son absence entraînant l'avortement⁵⁰.

Pour revenir en Amérique, l'étude des fortes concentrations d'albinos souffrant de la même forme telles que l'on en trouve sur ce continent, pourrait apporter des réponses sur les mutations en jeu. D'autre part, l'analyse des déficits neurosensoriels pourrait également nous faire avancer dans la compréhension du rôle de la mélanine autre que protecteur des méfaits du rayonnement solaire. L'albinisme pourrait nous aider à comprendre comment s'élabore notre cerveau.

Afin de prendre en compte toutes ces données nouvelles, van Dorp propose de remplacer le terme d'albinisme par celui de « syndrome de Noé », *Noach* en langue anglaise⁵¹ :

- N: neuroanatomical aberrations
- O: orthoptic anomalies
- A: absence of macular and foveal reflex
- C: congenital nystagmus
- H: hypopigmentation

Comme la mythologie a une grande place dans cet ouvrage, nous ne pouvons résister au plaisir de donner cette nouvelle définition.

Notes

1. Witkop et al., 1971, p. 25.
2. Witkop et al., 1978, p. 291.
3. Collewijn et al., 1985, p. 2.
4. Van Dorp, 1985, p. 109.
5. Creel et al., 1980, p. 1254 ; van Dorp, 1985, p. 40.
6. Conlee et Creel, 1989.

Génétique et anthropologie

7. Dräger, 1986, p. 1637.
8. Witkop, 1983, p. 626.
9. Luande, 1985, p. 1827.
10. Witkop, 1987, communication personnelle.
11. Witkop et al., 1978, p. 293.
12. Witkop, 1983, p. 627.
13. De Saussure, 1804, p. 419.
14. Saint-Hilaire, 1832, p. 309.
15. Id., 1832, p. 312.
16. Pearson et al., 1911, I, p. 8 ; Harris, 1926, p. 33.
17. Witkop, 1983, p. 627.
18. Trévor-Roper, 1952, p. 107.
19. Searles, 1990, p. 162.
20. Frenk et Calame, 1977, p. 1967.
21. King, 1979, p. 75 A.
22. Dukepoo, 1968, p. 17.
23. Dukepoo, 1968, p. 20.
24. Woolf, 1965, p. 27.
25. Saint-Hilaire, 1832, p. 313.
26. Pearson et al., 1911, I, p. 264 ; Stannus, 1913, p. 337.
27. Nance et al., 1970, p. 579.
28. Witkop, 1983, p. 630 ; Kinneer et al., 1985, p. 83.
29. Walsh, 1971, p. 379.
30. Stannus, 1913, p. 338.
31. Kinneer et al., 1985, p. 87 ; Kromberg et al., 1990, p. 234.
32. Witkop, 1979, p. 337.
33. Witkop, 1983, p. 629.
34. Witkop, 1985, p. 77 ; Kinneer et al., 1985, p. 83.
35. Kinneer et al., 1985, p. 84.
36. Witkop et al., 1978, p. 304.
37. Witkop, 1985, p. 82.
38. Witkop, 1979, p. 337.
39. Witkop, 1985, p. 85.
40. Witkop, 1985, p. 92.
41. Ortonne, 1988, p. 210.
42. Woolf, 1965, p. 26.
43. Ortonne, 1988, p. 213.
44. Mosher et al., 1983, p. 205.
45. Van Dorp, 1985, p. 126.
46. Van Dorp, 1985, p. 93.
47. Van Dorp, 1985, p. 92.
48. Van Dorp, 1985, p. 105.
49. Spritz et al., 1990, p. 1727.
50. Van Dorp, 1985, p. 131.
51. Van Dorp, 1985, p. 175.

Les Amérindiens et l'albinisme, aspects anthropobiologiques

La forme d'albinisme unanimement retrouvée chez les Amérindiens, du moins jusqu'à présent et chez les albinos testés, car tous ne l'ont pas été bien sûr, est la forme complète oculocutanée tyrosinase positive. Les fréquences des deux grandes formes d'albinisme oculocutané en Europe, Afrique et Amérique sont indiquées plus haut (p. 153). Elles varient suivant les populations. En Europe, la fréquence est de 1/20 000 avec des extrêmes de 1/10 000 en Norvège à 1/30 000 en Europe du Sud. Certaines populations amérindiennes sont en opposition marquée avec ces données, ce sont les ethnies étudiées dans la première partie chez lesquelles les fréquences s'échelonnent entre 1/240 chez les Zuñi et 1/27 chez les Kaingán. Nous nous attacherons ici à analyser les causes de cette fréquence élevée dans leur aspect anthropobiologique.

Avant d'étudier à proprement parler les causes de ces fréquences observées, il nous faut faire un peu de génétique des populations pour comprendre la complexité du problème posé. Les populations humaines ne cessent d'évoluer : leur patrimoine génétique originel se transforme constamment selon les conditions dans lesquelles elles se sont constituées, adaptées, développées. A tout instant, ce patrimoine est soumis à des modifications : certains gènes apparaissent, apportés par un immigrant ou par une mutation. D'autres, favorisant la fécondité ou la résistance aux maladies, se répandent dans la génération nouvelle aux dépens de gènes moins favorables. D'autres encore disparaissent du seul fait du hasard. Il s'agit donc d'un processus dynamique.

La structure génétique d'une population - définie comme la répartition des gènes et des génotypes ou, mieux encore, comme l'ensemble des contributions ancestrales probables au patrimoine génétique de l'ensemble des individus - est la résultante de tous les facteurs qui contribuent à l'origine, à la persistance, à la

perte ou à l'extension de la variabilité génétique. Elle dépend ainsi d'un grand nombre d'éléments agissant conjointement ou isolément : l'histoire de la population, son évolution démographique, la géographie, des facteurs culturels et sociaux entraînant des subdivisions, enfin des forces purement génétiques comme la sélection, les migrations, la dérive, les mutations et la consanguinité, termes que nous examinerons plus loin. Les processus par lesquels peut être manipulé le patrimoine génétique d'une population sont donc extrêmement variés et rendent compte des difficultés observées lorsqu'il s'agit de retracer l'histoire biologique des groupes humains.

De façon schématique – et sans minimiser le rôle des autres facteurs – l'évolution des populations résulte essentiellement d'un triple processus génétique composé de :

- l'apport génétique, qui est le bilan du peuplement ancien plus ou moins modifié par différentes migrations, préhistoriques ou historiques, brutales ou progressives, éphémères ou persistantes ;
- la dérive génétique, surtout sensible dans les populations isolées et d'effectif restreint, définie en termes de variations au hasard dans la transmission des gamètes d'une génération à la suivante, certains gènes subissant une diffusion plus large que d'autres. Il s'agit donc de fluctuations non orientées, dues à des événements aléatoires ;
- les fluctuations orientées, ou sélection, favorisant la multiplication d'un facteur au détriment de son allèle *, modifiant ainsi progressivement leur fréquence réciproque.

Toute la difficulté réside dans la tentative de faire la part de ces différents facteurs qui peuvent s'associer ou s'opposer.

De nombreuses études menées par les généticiens depuis une vingtaine d'années ont montré que la plupart des maladies héréditaires sont inégalement réparties selon les régions, les pays, les populations. Comme ces dernières, elles ont une histoire et une géographie ¹. L'étude de ces distributions hétérogènes – et essentiellement les concentrations locales de ces maladies – s'est révélée fructueuse dans la caractérisation des groupes humains et le suivi de leur évolution : la « pathologie géographique » met ainsi à la disposition de l'anthropologie – terme général – des « marqueurs génétiques » souvent aussi discriminants que les polymorphismes * classiques comme, par exemple, les groupes sanguins.

De façon schématique, la fréquence des maladies héréditaires est déterminée par la balance entre différents facteurs plus ou moins intriqués, dont les deux principaux sont les mutations (qui transforment un gène normal en un gène pathologique, phénomène rare et brusque) et les phénomènes sélectifs qui revêtent plusieurs formes. Il faut remarquer que les concentrations observées de ma-

ladies héréditaires affectent le plus souvent des petites populations isolées et endogames. Chez celles-ci, compte tenu des forces d'évolution diverses ayant pu intervenir depuis la fondation de tels groupes humains, il reste bien souvent difficile d'avoir une idée précise de l'influence qu'a pu exercer la structure génétique initiale sur la structure observée.

L'étude de la fréquence d'un caractère héréditaire, ici, une maladie, n'est pas simple. La population idéale, c'est-à-dire en équilibre, à analyser pour les généticiens n'existe pas.

Elle présuppose en effet :

- une fécondité égale de tous les individus,
- des unions faites au hasard ou panmixie,
- un milieu fermé et uniforme,
- une dimension infinie,
- l'absence de supériorité d'un génotype sur un autre,
- l'absence de mutation.

Dans les populations étudiées, seule la troisième condition était à peu près remplie mais elle tend à disparaître.

On peut approcher, grâce à la loi de Hardy Weinberg, loi qui ne peut théoriquement s'appliquer que si les conditions précédentes sont remplies, pour un caractère récessif autosomique, la fréquence des génotypes c'est-à-dire celui de l'homozygote normal **AA**, de l'hétérozygote **Aa** et de l'homozygote malade **aa**, **a** étant le gène pathologique, **A** le gène normal.

$$p^2 + 2pq + q^2 = 1$$

où p^2 représente la fréquence du génotype normal **AA**
 $2pq$ " " " du génotype **Aa**
 q^2 " " " du génotype malade **aa**

Connaissant la fréquence des malades homozygotes **aa** dans une population, on peut donc calculer non seulement la fréquence du gène **q** qui est égale à la racine carrée de la fréquence des individus atteints mais encore la fréquence des hétérozygotes, $2pq$, qui est sensiblement égale à $2q$ quand p est peu différent de 1. Les hétérozygotes **Aa** sont porteurs sains de la maladie (il faut que deux hétérozygotes procréent pour avoir un albinos) et sont phénotypiquement normaux, c'est-à-dire qu'ils ont une peau et des phanères de la couleur de leur ethnie. Mais ce sont eux qui sont les principaux responsables de la dissémination de la maladie. Il est à noter que cette loi ne tient pas compte de l'effet de la consanguinité qui est élevée dans les ethnies qui nous intéressent car elle s'applique à des unions faites au hasard. En le faisant, la fréquence en serait plus élevée (cf. ci-après le tableau récapitulatif des fréquences observées où le coefficient de consanguinité n'a été calculé que chez les Hopi).

Génétique et anthropologie

*Tableau récapitulatif des fréquences observées
dans les différentes ethnies amérindiennes*

Population	Maladie	Hétérozygote	Source
Kaingán, 193	1/27	1/2,6	Salzano, 1961
Hopi *, 5 000	1/192	1/8	Dukepoo, 1968
« Iztatlan », 1 750	1/92	1/4,8	Scott, Winter, 1982
Jemez, 1 290	1/184	1/6,8	Jones, 1964
Tule, 24 800	1/159	1/6,3	Keeler, 1970
Zuñi, 5 500	1/240	1/7,7	Witkop, 1972

* Seule ethnie avec un coefficient de consanguinité à 0,01088, déterminé sur les deuxième et troisième Mesa par Dukepoo, 1968, p. 30.

Il est à remarquer que la génétique des populations appliquée aux Amérindiens est passionnante et particulière à plus d'un titre, en effet, il s'agit du peuplement d'un continent par vagues successives, dans un temps relativement récent, et par une unique voie d'accès, le détroit de Béring. Elle permet d'étudier, à l'échelle d'un continent, les effets des migrations, de la sélection et de la dérive génétique, effets qui seront étudiés, bien sûr, à propos de l'albinisme.

Si l'origine d'*Homo americanus* est admise comme asiatique, la date du peuplement de l'Amérique prête encore à controverses.

Annette Laming-Emperaire esquisse l'image de trois périodes au cours desquelles les contacts et les échanges par la Béringie se matérialisent par un équipement lithique voisin :

- une période ancienne, qui est peut-être antérieure à 50 000 ans, la densité démographique est très faible de part et d'autre et les installations en Amérique très diffuses ;

- une période moyenne, appelée « paléo-indienne », qui se situe entre 15 000 et 10 000-8 000 ans, de diffusion très rapide, partout présente sur le continent ;

- une période récente microlithique entièrement comprise dans l'Holocène et dont les influences culturelles ne dépassent pas l'aire arctique².

Greenberg et al. ont une vue différente : en s'appuyant sur des données linguistiques, génétiques et études de la dentition, ils postulent l'existence de trois migrations de la Sibérie en Alaska à la fin du Pleistocène (- 20 000 et - 10 000 BP) avec d'abord les Paléo-Indiens, puis les Na-Dené et, en dernier, les Aleut-Eskimo³.

Mais ces opinions ne s'excluent pas si l'on admet que la période ancienne a pu ne pas laisser de survivants. Entrés en petit nombre, par vagues successives, répan-

du dans d'immenses territoires, ils ont pu se fragmenter en cascade en une série de groupes humains qui ont divergé. On assiste, lors de la subdivision des groupes, à un partage du pool génique en lots dissemblables; quand les nouveaux groupes se dispersent, ils emportent chacun leur lot de gènes avant de le transformer peu à peu⁴. Tenter de reconstruire ces différentes migrations est l'objet de nombreuses études. Suivre une maladie est une façon de le faire. Il en est ainsi du diabète auquel certaines ethnies payent un lourd tribut comme les Pima et qui auraient en commun des ancêtres paléo-indiens⁵.

L'étude des populations amérindiennes révèle une grande homogénéité tant sur le plan morphologique que génétique. Les Indiens d'Amérique sont plus uniformes racialement que tout autre groupe de peuples occupant un territoire aussi vaste. Cette homogénéité existe à travers un immense continent où les Indiens vivent dans des milieux naturels et dans des conditions économiques très diverses, ce qui renforce encore la valeur de cette constatation. L'Amérindien présente des traits physiques communs: peau de pigmentation moyenne, allant du brun-jaune au brun; cheveux noirs, raides ou légèrement ondulés; pilosité corporelle et faciale faible; yeux brun clair à brun sombre. Le repli mongolique est ébauché mais rarement important. Les dermatoglyphes comme ceux de la plupart des Mongoloïdes présentent une fréquence élevée de tourbillons digitaux et de dessins thénariens, tandis que la fréquence des dessins hypothénariens est faible⁶.

En ce qui concerne les marqueurs génétiques et pour ne parler que des principaux, dans le système ABO des groupes sanguins, O domine très largement, seul présent en Amérique du sud et dans une large part de l'Amérique du nord, A1 se rencontrant dans le nord-ouest de l'Amérique du nord, A2 et B n'existant pas. La même uniformité se trouve pour le système Rhesus où tous les sujets sont Rh⁺. Le système Diego, longtemps considéré comme un « marqueur » spécifique des populations amérindiennes et en fait retrouvé presque exclusivement chez les Mongoloïdes, connaît de très grandes variations à travers les Amériques. L'hémoglobine est du type A à travers toute l'Amérique. On relève certes des groupes indiens qui ont de l'hémoglobine S ou C mais il s'agit toujours de groupes métissés avec des Africains⁷.

Ainsi les Pueblos sont très majoritairement O avec 20,71 % de A1, ce qui représente certainement un apport septentrional, car tous les autres groupes amérindiens dans lesquels existe le phénotype A1 se situent, à l'exception des Navaho, bien au nord du pays pueblo (ce sont les Winnebago, les Pieds-Noirs, les Kwakiutl, peuples des confins États-Unis-Canada, etc.). Le gène a donc pu être apporté par les Navaho chez qui l'on a 26,91 % de A1 et qui ont eu des relations étroites avec les Pueblos comme en témoigne la présence de l'albinisme. Par ailleurs, le système Diego atteint de hautes fréquences chez les Pueblos, et cela les

relie, en revanche, à des populations plus méridionales : les hautes fréquences de Diego vont des Rocheuses aux Andes Centrales ; elles correspondent donc largement au type (« race ») dit Isthmide, Centralide ou Sud-Pacifique⁸. Chez les Tule, comme chez les Embera, on retrouve 100 % de O ; il n'y a pas de Diego chez les Ngobe, il est en revanche à 3,9 % chez les Tule et à 41,9 % chez les Embera⁹.

Dans ces groupes humains, coupés des populations environnantes, on assiste à des microdifférenciations et à une concentration de gènes pathologiques récessifs qui, à cause d'une consanguinité élevée, peuvent s'exprimer. Il en est ainsi de l'albinisme.

Alors pourquoi cette fréquence de l'albinisme ?

- *Un taux de mutation élevé ?*

La fréquence d'une maladie génétique dans une population géographiquement déterminée et à une époque déterminée est fonction d'un équilibre entre deux forces contraires, le taux de mutation U et la pression de sélection S . Quand une maladie est due à un gène récessif autosomique comme dans l'albinisme et quand l'hétérozygote et l'homozygote sain ont une fécondité équivalente $F = 1$, la fréquence des homozygotes malades, ici des albinos, dans une large population est fonction du taux de mutation U et de sélection $S = 1 - F$ contre les individus malades. Cette fréquence à l'équilibre est $R = U/S = U/1 - F$.

Le phénomène de mutation est rare, entre 1/40 000 et 1/1 000 000 par gamète et par génération. Pour expliquer la fréquence élevée du gène albinique par ce seul phénomène, il faudrait un taux de mutation beaucoup plus élevé. Il est peu vraisemblable que le taux de mutation varie d'une population à une autre. Cependant, dans une maladie récessive autosomique, le gène a pu franchir de nombreuses générations sans se manifester. A quel moment cette mutation a-t-elle eu lieu ? Pourquoi pas avant la migration en Amérique ? Avant la dispersion de ces groupes humains à leur arrivée dans le Nouveau Monde ? Il est certain qu'il serait séduisant de pouvoir relier toutes ces ethnies dans une même origine ou même vague migratoire grâce à cette maladie. C'est une hypothèse d'école mais qui sait, qui pourra peut-être être démontrée un jour (cf. ci-dessous p. 207).

Le nombre des albinos est à peu près stable dans chaque ethnie pour ce que l'on en sait depuis la fin du XIX^e siècle chez les Pueblo et depuis le XVII^e siècle chez les Tule. Chez ces derniers, Stout¹⁰ propose deux hypothèses : la mutation est récente puisque les chroniques des premiers contacts ne font pas mention des albinos ou alors il y avait infanticide total des albinos entre 1500 et 1637, pratique qui s'est relâchée par la suite. Pour Keeler, la mutation est au contraire très

ancienne car aujourd'hui les albinos sont retrouvés dans presque toutes les îles ce qui suggère une large distribution du gène avant la migration de ces groupes de l'intérieur du pays vers les îles, d'autant que chaque île est endogame c'est-à-dire que le conjoint est trouvé sur place ¹¹.

Si on admet un taux de mutation de 1/40 000 et un taux de fécondité de l'albinos de 0,4 (les albinos procréent 40 enfants pour 100 enfants procréés par les non-albinos), la fréquence de l'albinisme en appliquant la formule plus haut est $R = U/S = (1/40\ 000)/(1 - 0,4) = 1/24\ 000$. Même avec un taux de fécondité très favorable de 0,9 donnant une fréquence de 1/4 000, on n'atteint pas les fréquences de 1/200 des Amérindiens ¹². D'autres facteurs doivent intervenir pour expliquer cette haute fréquence.

• *Un relâchement de la sélection ?*

La pression de sélection qui tend à s'opposer à l'extension de la maladie est sous la dépendance de facteurs biologiques et socioculturels. Les facteurs biologiques propres à la maladie elle-même sont une espérance de vie réduite, une fécondité diminuée ou une stérilité définitive ou bien un niveau mental tel qu'il rend improbable le mariage. Les facteurs socioculturels propres à chaque ethnie sont l'infanticide, une différence de soins parentaux envers les enfants albinos et un accès au mariage et à la procréation interdits, facteurs dont le sens et l'intensité varient d'une population à l'autre (cf. ci-dessous pp. 216-223).

Pour l'albinisme, la pression de sélection est sans doute davantage le fait de facteurs socioculturels que biologiques car l'albinos a un développement normal et peut procréer. Cette forme d'albinisme n'est pas particulièrement délétère puisque la mélanine n'est pas totalement absente, le seul risque étant une mort pouvant survenir aux alentours de la trentaine par cancers cutanés si l'exposition solaire est intensive. Ainsi, sur le strict plan biologique, la sélection tendant à éliminer le gène pathologique ne semble pas s'exercer de façon significative : on peut parler de relâchement de la sélection naturelle.

Parmi les facteurs socioculturels, l'infanticide des albinos est signalé par plusieurs auteurs chez les Tule. Quant au mariage entre albinos, on peut dire qu'il est interdit. Par contre, les mariages mixtes, concernant surtout les femmes albinos, sont tolérés bien que rares dans les ethnies concernées.

Ce n'est donc pas un relâchement de la sélection, qu'elle soit naturelle ou culturelle, que l'on peut trouver une explication satisfaisante à cette fréquence élevée. On est au contraire en présence d'une pression de sélection sociale élevée, il est vrai à des degrés divers dans le temps et variables suivant les ethnies, qui va dans le sens inverse : on veut diminuer le nombre des albinos.

• *L'isolement ?*

Le terme d'isolat désigne une population à effectif restreint à l'intérieur de laquelle un individu peut trouver son conjoint, cette population étant limitée en raison d'une barrière géographique, culturelle ou religieuse et ne pouvant donc échanger facilement des sujets reproducteurs avec les populations voisines. La civilisation industrielle, le développement des moyens de communication ont fait « éclater » la grande majorité des isolats. Qu'en est-il pour les ethnies étudiées ?

Les Hopi, avant la construction des routes, étaient relativement isolés sur chacune de leur trois Mesas. Les rigueurs d'un voyage pendant l'hiver, la peur des attaques de Navaho et Ute décourageaient les visites entre Mesas. Même aujourd'hui, les activités culturelles sont centrées par Mesa car il existe une rivalité entre elles ¹³.

Les Tule proclament qu'ils sont de « sang pur ». Il n'y a pas d'enfants vivants nés de relations illégitimes entre des femmes Tule et des hommes d'une autre ethnie. Avant la révolte de 1817 il y avait quelques enfants nés de femmes Tule et de policiers noirs Panaméens mais les Indiens les tuèrent et les femmes enceintes de Noirs furent forcées d'avorter. Le seul autre mélange connu date du début du XVIII^e siècle lorsque plusieurs Français vécurent parmi les Tule. Une colonie de Huguenots s'installa en effet à l'embouchure de la rivière Concepcion. Ces hommes furent massacrés en 1757. Il y a un doute quant à leur descendance : pour certains auteurs, elle fut aussi tuée, pour d'autres, non, comme Nordenskiöld ¹⁴ qui conclut que du sang français et peut-être d'autres Européens est entré dans le patrimoine génétique des Tule. Pour ne pas mettre à rude épreuve la fidélité de leurs femmes, du moins on peut le penser, aucun étranger n'est autorisé à rester sur leur île après le coucher du soleil ¹⁵. La conclusion appartient à Barrantes et al. qui trouvent chez les Tule 65,9 % de Duffy, essentiellement présent chez les Noirs d'Afrique Occidentale ¹⁶.

Cette hypothèse explique pour une grande part cette fréquence élevée. Dans quelle proportion ? Difficile à dire. De toute façon, elle tendra à diminuer avec l'acculturation de ces ethnies.

• *La consanguinité ?*

L'isolat a pour corollaire un taux de consanguinité élevé, ce qui est la meilleure façon d'extérioriser une maladie récessive autosomique. De fait, on trouve une proportion très élevée de mariages consanguins dans l'ascendance des malades et Reed ¹⁷ note une nette relation albinisme-consanguinité.

Théoriquement le taux de consanguinité varie de 0 (unions au hasard) à 1 (endogamie complète). Ce taux n'a été calculé que chez les Hopi. Dukepoop a

Coefficients de consanguinité de la population Hopi ²⁵

Village	Nombre de familles contrôlées	F: 1/8	F: 1/16	F: 1/32	F: 1/64	F: 1/128	F: 1/256	Autres F	Total		
Tewa	50	0	0	1	1	1	0	0	3	0,00109	Première Mesa 0,00250
Sichomovi	51	0	1	0	0	1	0	0	2	0,00137	
Walpi	30	1	0	1	0	0	0	1	3	0,00677	
Mishongnovi	43	1	2	2	2	2	1	2	12	0,01226	Deuxième Mesa 0,01365
Shipaulovi	28	0	5	3	3	1	1	2	15	0,02176	
Shongopovi	62	0	6	5	5	4	3	2	25	0,01222	
New (Old) Oraibi	59	0	2	1	2	1	0	1	7	0,00463	Troisième Mesa 0,00702
Hotevilla	37	0	4	2	1	3	1	0	11	0,00950	
Bacavi	28	0	3	1	1	1	0	0	6	0,00864	
Total	388	2 (0,5 %)	23 5,9 %	16 4,1 %	15 3,9 %	14 3,6 %	6 1,6 %	8 2,7 %	84 21,6 %		0,00797

Amérindiens et albinisme, aspects anthropobiologiques

déterminé le coefficient de consanguinité pour chaque Mesa en interrogeant 388 familles. Il est le plus élevé sur la deuxième Mesa pour diminuer sur la troisième et être le plus bas sur la première¹⁸ (voir tableau ci-avant). Ceci confirme le discours des deuxièmes mésans : ils se vantent d'être les plus Hopi de tous et d'avoir le plus grand nombre d'albinos¹⁹. Il est à remarquer que tous les cas d'albinisme sont recensés sur les deuxième et troisième Mésas alors que deux frères atteints de piébaldisme vivent sur la première Mesa²⁰. L'histoire de ces trois Mesas suggère que la première est la plus exogame : des Tewa sont venus vivre à Hano autour de 1700, après la révolte Pueblo. Le patrimoine génétique de la première Mesa est donc différent de celui des deux autres. La fréquence de l'albinisme pourrait être utilisée comme marqueur de la pureté du pool génétique Hopi.

Les Tule vivent dans des villages qui excèdent rarement 1 500 personnes, la plupart ont moins de 1 000 personnes. Une stricte endogamie l'emporte, chaque personne trouvant son conjoint dans l'île où il vit. C'est ce que note Nordenskiöld au début des années trente²¹. Harris, généticien, explique le haut pourcentage d'albinos par une endogamie de longue date. Chacun, sur une même île, est plus ou moins parent de tous. Il y a un très haut pourcentage de mariages consanguins, fréquemment entre premiers cousins. Il constate que par leur endogamie, les Tule approchent les conditions de laboratoire à un degré rarement atteint dans des unions humaines²². Dès 1940, Stout²³ remarque que l'endogamie diminue dans les jeunes générations, alors que l'incidence de l'albinisme augmente jusqu'en 1950 pour rester stable ensuite²⁴. Ceci peut s'expliquer de la manière suivante : la baisse de l'endogamie est compensée par l'arrêt de la pratique de l'infanticide.

Il faut noter enfin l'observation des Davenport (1910) qui, étudiant un isolat caucasoïde du Massachusetts, ont mis en évidence une évolution parallèle croissante puis décroissante de l'albinisme et de la consanguinité dans cette population. Il est très difficile d'établir un coefficient de consanguinité. Il a été calculé par Dukepoo dans une seule ethnie, les Hopi, au prix de l'établissement de 388 arbres généalogiques. Dukepoo est hopi, ce qui lui a facilité la tâche mais n'enlève rien à la somme du travail fourni.

Les structures de parenté et les règles de mariage sont particulières à chaque ethnie. Elles sont intéressantes à étudier car elles peuvent apporter quelques précisions en éliminant ou en favorisant systématiquement certains candidats à une union. Ces données sont recueillies précieusement par l'ethnologue pour s'apercevoir, à l'usage, qu'elles ne sont jamais totalement respectées. Il n'y a que des exceptions pour ne pas confirmer la règle. La difficulté d'assurer les filiations avec le maximum de fiabilité rend compte des informations douteuses ou fragmentaires souvent observées ou suspectées. Seule la biologie, avec notamment la

détermination des groupes tissulaires, pourrait lever les doutes avec la plus grande sécurité.

L'isolement avec, comme corollaire, une consanguinité élevée sont deux conditions nécessaires mais non suffisantes pour expliquer cette fréquence.

• *La dérive génétique ?*

La dérive génétique est une variation au hasard de la transmission des gamètes d'une génération à la suivante, certains gènes subissant une diffusion plus large que d'autres. Il s'agit de fluctuations non orientées dues à des événements aléatoires. Le gène de l'albinisme a pu s'étendre par le seul hasard. C'est l'hypothèse la plus souvent avancée en ce qui concerne les Hopi²⁶. Mais c'est donner au hasard un bien grand rôle. D'autant qu'il faudrait qu'il jouât dans le même sens dans chaque ethnie concernée pour tout expliquer par la dérive génétique, ce qui serait le contraire même de la notion de dérive ! Celle-ci ne peut être la seule explication.

• *Un effet fondateur ?*

Forme particulière de la dérive génétique, l'effet fondateur peut être une autre explication : à l'origine d'un isolat, il n'y a souvent qu'un petit nombre d'individus. De ce fait, la structure génétique initiale de cette petite population peut s'avérer différente de celle de la population générale dont sont issus les fondateurs. Pour peu qu'un individu porteur d'un gène rare soit compris dans cet échantillon, il pourra s'ensuivre une concentration relative de ce gène dans la descendance de ce groupe fondateur. On a proposé un tel mécanisme pour expliquer la fréquence très élevée du groupe O chez les Amérindiens, un petit groupe d'émigrants ayant seul franchi le détroit de Béring. Mais il est impossible, dans ce cas, d'exclure l'existence d'une sélection. Ainsi chez les Brandywine dans le Maryland qui sont un isolat triethnique où la fréquence de l'albinisme est de 1 sur 85, on remonte, en étudiant les généalogies, à un seul couple d'ancêtres qui étaient parmi les fondateurs de cette population²⁷.

Un autre exemple est donné dans un village argentin où l'albinisme est à une fréquence d'1 sur 182. Ce village a été fondé en 1674 par le fils illégitime d'un général espagnol et d'une Indienne. Du fait de cette illégitimité, afin de préserver les droits des descendants, les généalogies sont répertoriées car liées à la propriété des terres. On peut ainsi les suivre sur 350 ans et 15 générations. Il a pu être déterminé que le gène est espagnol car les albinos ont pour ancêtres le couple fondateur et on retrouve des albinos dans la descendance légitime du général²⁸.

Dans chaque ethnie concernée, de nombreux auteurs sont d'accord pour expliquer la haute fréquence du gène délétère par un effet fondateur. Mais, là encore,

cela ne semble pas suffisant pour maintenir par la suite à une valeur aussi élevée la fréquence du gène²⁹. Reed note d'ailleurs à ce sujet que tous les Amérindiens ont pu avoir dans le passé des ancêtres communs dont l'un portait le gène responsable, mais qu'ils peuvent tout aussi bien porter des gènes d'origine mutationnelle différente.

• *Un pool génétique commun ?*

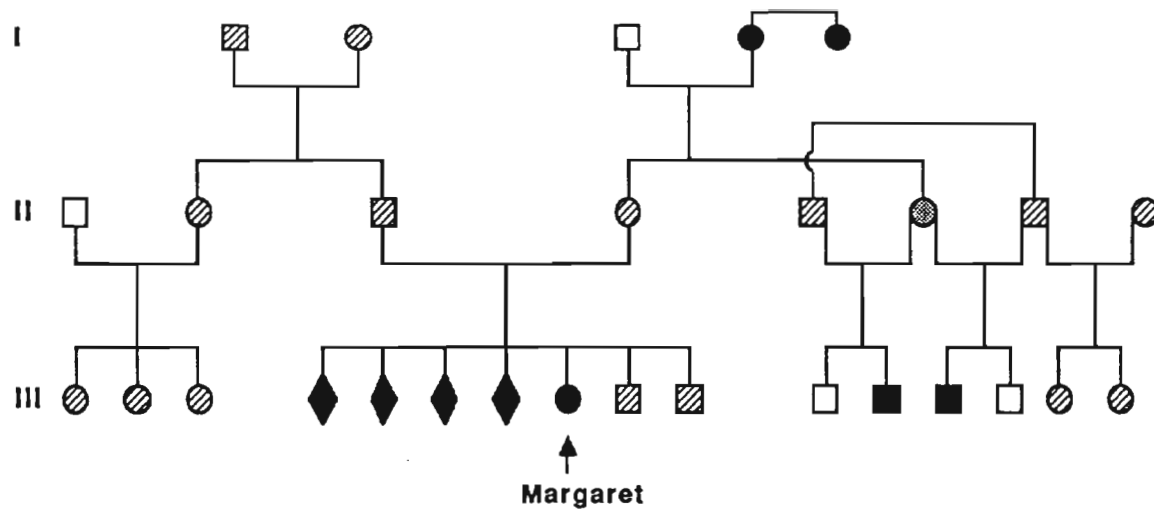
Un pool génétique commun à toutes les ethnies concernées est aussi une hypothèse envisageable qui conforterait celle d'un effet fondateur, d'autant qu'il s'agit dans tous ces groupes humains de la même forme d'albinisme tyrosinase positif. Une autre maladie génétique, une glomérulonéphrite à immunoglobulines A, a été retrouvée à une fréquence très élevée chez les Zuñi et en Asie, Japon et Singapour³⁰.

Les preuves de brassage chez les Pueblo sont nombreuses, plus particulièrement pendant leur révolte contre les Espagnols entre 1680 et 1700. Mais pourquoi chez les Hopi et les Zuñi et pas dans d'autres où l'on constate quelques cas sporadiques ? L'Amérique a été peuplée par plusieurs migrations venant d'Asie par le détroit de Béring. Le gène albinos était-il présent dès ces migrations ? Les ethnies concernées viennent-elles d'une même migration ? Nous en sommes toujours au stade des hypothèses (voir chapitre suivant).

• *Un avantage de l'hétérozygote ?*

Compte-tenu de l'infanticide et du célibat imposés aux albinos, il faut que ce soit par l'hétérozygote. Or ceux-ci sont, en effet, nombreux : un Tule sur 6,3 ; un Hopi sur 8 ; un Zuñi sur 7,7 individus (voir tableau, p. 172). Plusieurs hypothèses sont envisageables : l'hétérozygote pourrait présenter un attrait pour les autres qui le fait préférer comme partenaire sexuel ou bien avoir un taux de fécondité supérieur aux autres. Son génotype, c'est-à-dire son équipement chromosomique, peut aussi avoir une supériorité naturelle qui le rend plus apte à vivre dans son milieu, une résistance aux maladies par exemple.

Chez les Tule, Harris³¹ et Keeler³² affirment que l'hétérozygote a une peau plus claire, à mi-chemin entre celle de l'albinos et de l'homozygote sain, et que cette couleur attire les autres³³. C'est, là encore, faire preuve d'ethnocentrisme pour ces auteurs. Harris pense qu'il peut prédire quel couple aura des enfants albinos d'après la couleur de sa peau³⁴ (à ce propos, voir ci-après l'arbre généalogique de Margaret). Ceci est confirmé tout récemment par Françoise Guionneau-Sinclair³⁵.



- garçon brun
- ▨ garçon de couleur brun clair
- fille de couleur brun très clair
- sujet atteint
- ◇ sexe indéterminé

Arbre généalogique de la famille de Margaret³⁹.

Or Roberts et al. ont étudié la pigmentation de la peau par spectrophotométrie chez 43 albinos tyrosinase positif, 44 hétérozygotes obligatoires (leurs parents) et 123 sujets contrôlés parmi des sujets noirs d'Afrique du Sud et ils sont dans l'impossibilité de séparer les porteurs sains des autres³⁶. Les hétérozygotes pour la forme tyrosinase positive ne peuvent être identifiés ni par des tests cliniques ni par des tests biochimiques³⁷.

Cette question mérite donc d'être étudiée sur place. Mais on peut postuler que si tel est le cas, les Indiens l'auraient remarqué et au lieu de pratiquer l'infanticide des albinos, ils auraient interdit le mariage entre sujets brun clair. Or, le simple fait de tolérer les mariages mixtes favorise la multiplication des hétérozygotes et donc la dissémination du gène. Dans ces conditions, l'infanticide et l'interdiction d'unions entre albinos sont une « méthode » inefficace pour supprimer l'albinisme.

• *Un avantage de l'homozygote malade ?*

Bien que les albinos restent souvent célibataires, cela ne les empêche pas de participer au pool génétique de leur ethnie. Woolf et Dukepoo³⁸, en observant les Hopi chez lesquels l'albinos présente incontestablement un attrait sexuel, émettent l'hypothèse suivante : les albinos, du fait de leur trouble de pigmentation, souffrent au soleil et ne peuvent participer, dans ces sociétés essentiellement agricoles, aux travaux extérieurs. Ils restent donc au village et pendant que les autres hommes cultivent leurs champs, ils ont toute opportunité pour transmettre leurs gènes. Dans une petite population, un mâle sexuellement actif aura un effet important sur la fréquence des gènes dans les générations suivantes. Un albinos est d'ailleurs célèbre pour cette activité. Keeler⁴⁰ n'est pas de cet avis et pense que les albinos sont moins virils que les autres. D'une façon générale, il n'y a pas d'évidence biologique pour que le taux de fécondité soit plus élevé chez les albinos⁴¹. On peut, au contraire, remarquer que leur susceptibilité à faire des cancers cutanés diminue leur espérance de vie et donc leur temps de procréation.

En conclusion, les hypothèses sont nombreuses mais l'explication de ces concentrations locales de l'albinisme n'est sans doute pas unique. Un taux de mutation élevé, un relâchement de la sélection biologique ou de l'homozygote malade sont des hypothèses difficiles à retenir. L'explication est vraisemblablement dans la combinaison de plusieurs facteurs dont les principaux sont la dérive génétique et un effet fondateur d'une part, l'isolement et la consanguinité d'autre part et, éventuellement, un avantage de l'hétérozygote qui se situerait plutôt sur un plan culturel. Voici pour les hypothèses proprement biologiques qui ne permettent pas d'être plus précis. Comme nous l'avons vu, la sélection culturelle a

certainement un rôle à jouer. L'étude de la représentation que les Indiens se font de l'albinos peut apporter certains éléments de compréhension sur le sens de la sélection socio-culturelle à l'égard du gène pathologique. C'est l'objet de la troisième partie.

Notes

1. Lalouel, 1970 ; Ramot, 1973.
2. Laming-Empeiraire, 1980, p. 147.
3. Greenberg et al., 1986, p. 477.
4. Benoist in Hiernaux, 1980, p. 356.
5. Wendorf, 1989, p. 517.
6. Benoist in Hiernaux, 1980, p. 322.
7. Benoist in Hiernaux, 1980, pp. 330-331 ; Laming-Empeiraire, 1980, p. 26.
8. Matson, 1970, p. 106 ; Bernard et Ruffié, 1966, p. 281 et carte p. 258 ; sur le facteur Diego en Amérique : Comas, 1964 (1961), table 1, p. 14, 1965, *passim* : hors Amérique : Id., 1964 (1961), pp. 13, 21 ; Simmons, 1968, *passim* ; Ruffié, 1973, p. 21.
9. Barrantes et al., 1982, p. 211.
10. Stout, 1946, p. 487.
11. Keeler, 1953, p. 170.
12. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 30.
13. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 34.
14. Nordenskiöld, 1938, p. 5.
15. Harris, 1926, p. 31.
16. Barrantes et al., 1982, p. 210.
17. Reed, 1965.
18. Dukepoo, 1968, p. 22.
19. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 34.
20. Woolf, 1965, p. 25.
21. Nordenskiöld, 1938, p. 34.
22. Harris, 1925a, p. 214.
23. Stout, 1946, p. 488.
24. Keeler, 1970, p. 275.
25. D'après Dukepoo, 1968, p. 22.
26. Woolf et Grant, 1965, p. 31 ; Woolf et Dukepoo, 1969, p. 35.
27. Witkop et al., 1972, p. 401.
28. Castilla, communication personnelle, 1985.
29. Reed, 1965.
30. Hoy et al., 1987, p. 485, cf. p. 206.

Génétique et anthropologie

31. Harris, 1926, p. 36.
32. Keder, 1953, p. 169.
33. Courtney et Keeler, 1964, p. 284.
34. Harris, 1925b, p. 213.
35. Guionneau-Sinclair, 1989, p. 49.
36. Roberts et al., 1986, p. 326.
37. Witkop, 1979, p. 336 ; Kinnear et al., 1985, p. 84.
38. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 36.
39. Harris, 1926, p. 60.
40. Keeler, 1967, p. 6.
41. Witkop et al., 1972, p. 404.

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

Lorsque l'on prend une vue d'ensemble de la répartition de l'albinisme dans l'Amérique indigène, plusieurs faits sont remarquables. Soulignons d'abord les *absences* : des régions entières de l'Amérique n'ont livré aucun témoignage de la présence d'une forme d'albinisme complet, cela depuis le début de la pénétration européenne jusqu'à nos jours, à savoir :

- l'Arctique, peuplé par les Eskimo, et, dans son prolongement vers le sud, la plus grande partie du sub-continent nord-américain,
- la totalité de la zone andine, aux seules exceptions des Yúkpa, à l'extrême nord, et d'un cas péruvien,
- toute la partie de l'Amérique du Sud située entre l'Amazone et la côte des Guyanes, et, en prolongement de cette région, dans les Antilles, la seule exception est fournie par le témoignage, fort imprécis, de von Martius sur les Paravilhana,
- toute la côte brésilienne,
- l'intérieur de l'Amérique du Sud, entre le Xingú et le Guaporé (si ce n'est, et encore ! chez les Mašubi, d'ailleurs proches du second de ces fleuves),
- enfin tout le « cône sud », où les témoignages sur des Indiens blancs (chez les Patagons, Araukan, Alakaluf) ne se rapportent en aucune certitude à des albinos.

On notera, en particulier, qu'à l'exception de deux ou trois cas, d'attribution ethnique imprécise, sur le cours moyen de l'Amazone, aucun témoignage ne concerne les populations (pourtant nombreuses en Amérique du Sud) de langue tupi-guarani. De même, la région comprise entre le fleuve des Amazones et la côte nord de l'Amérique du Sud était celle où se concentrait la majorité des tribus de langue Karib, et plusieurs de langue Arawak. – Il faudra tenir compte de ces silences dans les hypothèses que nous présenterons ci-dessous sur l'origine de la répartition de l'albinisme en Amérique.

Signaler ces vastes zones d'où l'albinisme paraît avoir été absent, c'est, inversement, souligner qu'il est attesté de manière relativement groupée dans d'autres secteurs. Et ces *présences* sont à leur tour géographiquement remarquables. A quelques exceptions près, la totalité des ethnies touchées par l'albinisme se réunissent en trois grands ensembles.

Les trois séries de la répartition de l'albinisme amérindien

Le premier ensemble est de loin le plus net, par la *densité* des ethnies concernées, par leur *étagement* quasi linéaire du nord au sud, par l'*importance des fréquences* observées, et enfin, parce que c'est, très majoritairement, le plus étudié : nous parlons de cette série qui commence, au nord, avec les peuples Pueblos et les Navaho, et se termine, au sud, avec les Tule.

Le tableau suivant en énumère les ressortissants :

Peuple	Localisation	Fréquence
Hopi	Arizona	forte
Zuñi	Nouveau-Mexique	forte
Towa	Id. (Jemez, Pecos)	forte
Tiwa	Id. (Isleta)	assez forte
Tewa	Id. (San Juan)	assez forte
Keres	Id. (Laguna)	assez forte
Navaho	Arizona	assez forte
Tarahumara	nord-ouest du Mexique	?
Mayo	Id.	?
Nahuatl	- Mexico	?
	- Empire aztèque	?
	- Toltèques	?
	- Tlascalla	?
	- « S.M. Iztatlan »	forte
Lacandons	- Yucatan	forte ?
Quiché	nord-ouest du Guatemala	faible
Cakchiquel	Id.	faible
Huatusos ?	nord du Costa Rica	?
Blancos ?	nord-est du Costa Rica	?
Ngobe	nord-ouest du Panama	faible
Tule	nord-est du Panama	forte
Embera	Id., au sud des Tule	faible

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

Cet ensemble est impressionnant. On verra qu'il concerne, sinon tous les peuples de la zone considérée, du moins *la plupart des familles linguistiques locales*. On constate qu'il forme un véritable *continuum*, en pointillé – encore faut-il, au sujet du caractère espacé des attestations, rappeler combien la documentation est lacunaire (cf. nos remarques sur l'origine du nom des Blancos, sur les témoignages concernant les Huatusos, celles de Hrdlicka sur les Mayo, le témoignage quasi unique sur les nombreux albinos Tarahumara...), combien elle est souvent imprécise (p. ex. sur les albinos Quiché : où sont-ils ? combien sont-ils ?...), enfin combien l'infanticide paraît avoir affaibli le phénomène (cf. ci-dessus, sur les Tolèques, sur les Tule des hautes vallées continentales, et l'hypothèse de Russel sur les Pima, et v. ci-dessous, pp. 216-219).

La question de savoir si l'on peut considérer comme appartenant au même ensemble, d'une part, les Chickasaw, riverains du Mississippi – 1 500 kilomètres à l'est des Pueblos les plus proches –, d'autre part, les Yúkpa, de l'extrême nord de la Colombie – 550 kilomètres à l'est des Tule colombiens – sera examinée ci-dessous, lorsqu'il s'agira de rendre compte des ensembles décrits.

Le second de ces ensembles, moins net, a pu échapper au lecteur des premiers chapitres. Il se discerne cependant aisément dès lors que l'on couche les témoignages sur une carte.

La ville actuelle de Manaus se trouve à peu près à égale distance des confluent de l'Amazone avec deux de ses plus importants affluents méridionaux, le Purús à l'ouest, le Madeira à l'est. A Manaus même l'Amazone reçoit, du nord, les eaux du rio Negro, et cette situation définit le secteur de Manaus comme un lieu de confluence. Or, plusieurs témoignages – malheureusement très insuffisants – font état d'albinos, ou de ce qui paraît bien en être, à *Manaos même et sur les deux fleuves méridionaux*, le Purús et le Madeira, ou sur leurs affluents. Et, ce qui accroît la cohérence et la solidarité de l'ensemble, il s'agit, dans tous les cas sauf un, d'albinos appartenant, ou appartenant vraisemblablement, à des peuples de langue Arawak. On se reportera, sur ce point, à notre paragraphe sur l'Amazonie. Le tableau suivant regroupe ces faits :

Témoignage	Albinisme	Localisation	Peuple	Famille
M. Porte	certain	Manaos	?	Arawak ?
Martius	vraisemblable	rives du Purús	Pammana	Arawak
Fawcett	vraisemblable	rio Acre (bassin du Purús) ou rio Tahuamanu (bassin du Madeira)	« Morcegos »	Arawak ?
d'Orbigny	certain	rio Mamoré (affluent du Madeira)	Moxo	Arawak
Fawcett	vraisemblable	rio Guaporé (affluent du Mamoré)	Masubi	Masubi

Génétique et anthropologie

Il va de soi qu'il n'est pas possible de parler de *fréquences*. Ce qui est dit de « certains Pammana » ou des Morcegos laisse supposer que, dans certaines tribus du Púrus, les albinos étaient relativement nombreux. En revanche, la réunion de ces témoignages conforte les hypothèses que l'on a pu faire sur chacun pris séparément. Ainsi, la présence d'albinos chez plusieurs peuples Arawak de cette région paraît confirmer que les individus fortement dépigmentés observés chez les Pammana, qui sont aussi des Arawak, et géographiquement situés entre les « Morcegos » de Fawcett et les deux albinos de Manaos vus par Marius Porte, étaient également des albinos. A son tour, la certitude augmentée de l'existence de l'albinisme chez les Pammana tend à confirmer que les « Morcegos » noctambules de Fawcett étaient bien, et des albinos, et des Arawak.

On a noté, ci-dessus, que les tribus de langue Arawak situées au nord de l'Amazone n'ont fourni aucun témoignage sur l'albinisme. Le contraste est donc notable, entre elles et celles des bassins du Purús et du Madeira. Plus généralement, alors que la famille Arawak est la plus étendue, par sa répartition, en Amérique – de la Floride et des Lucayes au nord du Chili ! – seuls ceux riverains de ces deux affluents méridionaux de l'Amazone paraissent avoir été affectés par cette maladie. Il se décèle ici une « histoire » anthropologique, sur laquelle nous revenons ci-dessous.

Le troisième ensemble est celui qui se discerne dans le sud du Brésil et au-delà, en Uruguay et Argentine. Il ressemble au premier, par sa disposition quasi linéaire, sur une vaste étendue, et, également, en pointillé. Le tableau ci-dessous le définit :

Témoignage	Peuple	Famille	Localisation	Fréquence
Ranke + Ehrenreich ?	Nahukwá	Karib	Haut Xingú	faible
B. Fawcett	?	?	haut Xingú	?
Pinto	?	?	« intérieur du Brésil »	forte ?
Spix et Martius	Purí, Coroado, Koropó	Coroado	au nord-est de Rio de Janeiro	faible
Manizer, Salzano, Paula Souza	Kaingán	Kaingán	sud du Brésil	forte
Azara	Guayaná	Kaingán	Id.	forte ?
Humboldt, Walckenaer	Bohanes	Carrua	ouest de l'Uruguay	?
Charlevoix	« Scherries »	Carrúa	sud de l'Uruguay	?

A vrai dire, le premier groupe, autour des affluents du haut Xingú, est fortement distant du groupe suivant, voisin de Rio. On regrettera d'autant de n'avoir pu préciser la localisation des albinos de l'« intérieur du Brésil » du Chevalier

Pinto, qui, vu l'époque à laquelle il est cité par Robertson, devait concerner des Indiens assez loin, vers l'intérieur, de Rio et de Sao Paulo, moins loin toutefois que la région du Xingú...

Pour le reste, la continuité, souvent interrompue, on l'a dit, par l'infiltration de peuples Tupi, est remarquable. Il faut donc, nonobstant les différences linguistiques, relier ces différents cas, et voir, ici aussi, dans leur disposition, le résultat d'une « histoire ».

Tels sont les trois grands ensembles que dessine en Amérique indienne la répartition de l'albinisme. Ils ne laissent à l'écart que les Chickasaw – sous réserve d'un rattachement au premier ensemble, les Yúkpa – sous la même réserve, les Paravilhana, peuple Karib de l'extrême nord du Brésil, les Zaparo, de l'Ecuador (si les anciens membres de leurs tribus aux yeux bleus et/ou à la peau blanche étaient bien des albinos) et le cas, unique, péruvien.

Ajoutons une corrélation, non plus géographique mais linguistique, entre plusieurs des cas observés. Dans trois d'entre eux (ceux des tribus Yúkpa, Paravilhana et Nahukwá), il s'agit de peuples de langue Karib. Mais, caractère à son tour remarquable, ces peuples, ou du moins deux d'entre eux, sont dispersés en quelque sorte aux marges de l'expansion Karib, alors que, comme nous l'avons signalé plus haut, la grande masse des peuples Karib, dans la zone Vénézuéla-Guyane, paraît avoir été exempte d'albinisme : les *Nahukwá* appartiennent au groupe de loin le plus méridional de la famille Karib ; ce groupe, sur le haut Xingú, est entouré de peuples d'autres familles linguistiques (*Ze*, *Trumaí*, *Tupi-Guarani*, *Arawak*, etc.), et leurs parents les plus proches, les *Arára*, sont à des centaines de kilomètres au nord. Les *Yúkpa* représentent au contraire l'avancée la plus nord-occidentale des peuples de langue Karib, et ils se sont infiltrés dans les hautes vallées de la Sierra de Perija.

Si les Paravilhana, seuls de ces trois peuples de langue Karib, habitent, aux limites du Brésil et du Vénézuéla, dans la zone principale de peuplement Karib, il est intéressant de noter qu'ils étaient, comme les Yúkpa, un peuple montagnard, installé, à la fin du XIX^e siècle, aux têtes de vallées des fleuves qui naissent dans la Sierra de Pacaraima ¹.

Des trois groupes que nous avons distingués, le premier trouve aisément son explication historique. Il représente en effet une seule et même population, au sens anthropologique du terme, c'est ce que nous allons voir ci-après. Ensuite, nous nous poserons la question de savoir s'il n'existe pas une corrélation anthropologique entre les deux groupes sud-américains (celui du Purús-Madeira, et celui du Brésil sud-oriental), et si les isolats sud-américains ne s'y rattacheraient pas aussi éventuellement.

L'ensemble de l'Amérique moyenne

Nous utilisons le terme d'« Amérique moyenne » pour désigner ce groupe, parce qu'il est à cheval sur l'Amérique Centrale et sur le sud de l'Amérique du Nord, et que le terme de « Méso-Amérique » doit être réservé à la désignation des hautes civilisations de la région centrale de la même zone.

On a vu ci-dessus Ales Hrdlicka souligner la ressemblance somatologique précise entre les Cuna, les Maya et les anciens Yunca de la côte péruvienne (p. 63). Mais, dans un cadre plus général, c'est une ancienne observation de l'américanisme qu'à des populations dolichocéphales (à l'extrême-nord, chez les Eskimo, à l'extrême-sud, en Patagonie et région fuégienne, et dans diverses régions marginales de l'Amérique), ou mésocéphales (dans l'est de l'Amérique du Nord et dans l'est de l'Amérique du Sud) s'oppose, dans la partie ouest du continent, depuis l'Alaska jusqu'au Chili (Araucanie) une population brachycéphale. Cette immense coulée humaine n'est cependant pas uniforme du nord au sud, et les anthropologues, depuis le XIX^e siècle, s'accordent à opérer des distinctions en son sein.

Une première sépare du reste tous les brachycéphales du nord-ouest, de taille moyenne ou de grande taille, c'est-à-dire plus grands que les brachycéphales des contrées plus méridionales. Ce type humain a reçu, sous la plume des auteurs, différentes appellations : « race pacifique » de von Eickstedt, « sous-race pacifique » de Deniker, « formation subarctique » de Biasutti, « colombides » d'Imbelloni, « pacifiques » de Canals-Frau, « sous-race nord-pacifique » de Vallois². Cette population s'étend de l'Alaska au nord de la Californie, à l'exception de son prolongement méridional formé par les Apaches et les Navaho. On a vu qu'aucun albinos ne paraît jamais avoir été signalé dans cette population, hormis chez les Navaho. Ceux-ci, voisins des Pueblos et entourant, par leur réserve actuelle, celle des Hopi, se sont évidemment mêlés à ces habitants antérieurs à leur arrivée, et le gène de l'albinisme s'est ainsi partiellement répandu parmi eux (cf. ci-dessus, p. 33). Il est vraisemblable que ce groupe anthropologique d'Amérindiens est le dernier à avoir pénétré en Amérique, avant les Eskimo et Aléoutes³. Il s'ensuit que le gène responsable de l'albinisme a été apporté en Amérique par des populations antérieurement immigrées en ce continent.

Les auteurs divergent en revanche au sujet des distinctions à opérer au sein de l'immense population de brachycéphales de petite taille qui s'étend du sud des États-Unis jusqu'à l'Araucanie. Hamy, par exemple, distinguait trois groupes, l'un, au nord, réunissant les Pueblos et les anciens habitants du sud-est de l'Amérique du Nord, un second, les Yucatèques aux Yunca (c'est-à-dire du sud de l'Amé-

rique du Nord au nord-ouest de l'Amérique du Sud), un troisième correspondant aux brachycéphales de la Pampa et du sud des Andes⁴. On a vu que Hrdlicka, se fondant comme lui sur des critères crâniens, réunissait également les Maya (ce que sont les Yucatèques) aux Yunca, leur ajoutant les Cuna. L'anthropologue argentin José Imbelloni, dans une classification des « groupes raciaux » amérindiens publiée pour la première fois en 1938 et reprise ensuite, réunit ce que nous appellerons les groupes I et III de Hamy, en une « race » « Pueblo-Andide », et en distingue le groupe intercalaire sous le nom d'« Isthmides »⁵. Vers la même époque, S. Canals-Frau, argentin comme Imbelloni, produit une classification pourtant différente sur d'assez nombreux points. Il distingue, en fait, deux groupes, l'un du nord, appelé Centralide, qui englobe les Pueblos, les Mexicains, les Indiens d'Amérique Centrale, y compris ceux de langue cibca, l'autre au sud, appelé Andide, qui réunit, principalement, les Araukan, les Aymara, les Quichua, les Chibcha de Colombie, et les Yunca⁶. Une classification couramment employée de nos jours est celle qui s'abstient de faire des divisions dans cette vaste nappe de brachycéphales et les réunit sous une seule appellation⁷.

Les albinos de l'Amérique moyenne se répartissent donc, selon les classifications utilisées, dans la partie nord de ce que Vallois appelle la « race » sud-pacifique, dans le groupe Centralide de Canals-Frau, exactement sur toute son étendue, dans les groupes I et II de Hamy, entre les Isthmides et la partie nord des Pueblo-Andides d'Imbelloni.

Si l'on veut bien considérer que ce qui sépare les Pueblo-Andides des Isthmides ne consiste qu'en nuances (les seconds sont plus petits que les premiers, ils ont le visage aussi large mais plus court, la base du nez plus large, etc.; leur brachycéphalie est en général plus forte, mais des groupes sud-américains le sont autant⁸), et qu'il s'agit peut-être simplement d'une adaptation, pour les seconds, au milieu de forêt tropicale dans lequel ils vivent depuis des millénaires, l'expansion des albinos du pays Pueblo jusqu'au Darien trouve son explication historique la plus simple : elle correspond à l'expansion même d'une partie de la population de type « sud-pacifique ». En d'autres termes, le gène est apparu dans cette population « sud-pacifique » – soit par mutation interne, soit par introduction à partir d'une autre population, cf. ci-dessous pour l'Amérique du Sud – alors qu'une grande partie de ses représentants était déjà en Amérique méridionale, au-delà de Panama.

Autrement dit, il n'y a pas à chercher de causes historiques *particulières* à la diffusion actuelle de l'albinisme dans l'Amérique moyenne. Il est inutile de se demander si les albinos de Mexico étaient des Tule capturés par les Aztèques qui auraient ensuite, après la destruction de la ville en 1521, porté le gène chez les Pueblos – ou l'inverse (cf. ci-dessus, p. 36) ! Ce sont ces populations mêmes qui, porteuses du gène, l'ont répandu par leur lente migration vers le sud.

Il serait intéressant de préciser la chronologie de cette expansion : c'est malheureusement, faute de documents anthropologiques, très difficile. Au Pérou, l'arrivée des brachycéphales, nettement différents des habitants antérieurs, est assez bien datée, par les découvertes de nombreuses sépultures : elle est très tardive, ne remontant pas avant le milieu du II^e millénaire avant notre ère⁹. Du côté des *Maya*, les travaux récents de l'archéologue Norman Hammond à Cucullo, au Bélize, ont fourni une date de 2750-2450 (au carbone 14) pour les débuts de la civilisation *Maya*¹⁰.

On a dit comment *Maya*, *Tule* et *Yunca* (*Chimu*) se ressemblent physiquement. Les principautés *Chimu* se constituent, à partir de l'an 1000 très approximativement, par suite, selon les traditions, d'infiltrations par voie maritime¹¹. Ce grand décalage chronologique entre les « stabilisations » *maya* et *yunca* s'explique aisément : la pénétration humaine, aisée de l'Amérique jusqu'à l'*Anahuac*, devient extrêmement difficile en Amérique Centrale, à travers ses montagnes couvertes de forêt tropicale ou équatoriale¹².

Ce n'est qu'indirectement qu'on peut suggérer une date pour l'installation des *Tule* en Panama et Colombie du nord. En effet, au Mexique et à travers l'Amérique Centrale, les familles linguistiques se succèdent assez régulièrement du nord au sud pour qu'on puisse penser que cet ordre représente, approximativement, celui dans lequel ont immigré les porteurs des différentes langues. De l'*Anahuac* au Panama se succèdent, de fait, des langues de la famille *Uto-Aztec*, que l'on sait effectivement, par les textes et les traditions mexicains, être la plus récente dans le Mexique central, celles de la famille *Otomang*, dont les représentants ont été séparés et marginalisés par ceux de la famille précédente, le groupe compact de la famille *Maya-Soke*, les petites familles *Xikak*, *Paya*, *Lenka*, *Miskito-Matagalpa* et enfin la famille *Cibca*, qui a dû effectivement atteindre ces contrées avant toutes les autres familles nommées, puisqu'elle est, seule de cette série, représentée, et largement, en Amérique du Sud¹³. Nous avons indiqué déjà que le groupe nord de la famille *Cibca*, en Panama et *Costa-Rica*, groupe dont le *Tule* fait partie, devait être originellement distinct, et avoir été secondairement *cibcaisé*.

Ces données convergent pour suggérer que l'installation des peuples du groupe *Tule* et apparentés en Panama et *Costa-Rica* est fort ancienne, et peut correspondre à peu près à la « stabilisation » *maya*, plus de deux mille ans avant le début de notre ère très approximativement. Voici tout ce que nous croyons pouvoir dire sur la datation, très relative, donc, de la diffusion des brachycéphales « sud-pacifiques » porteurs du gène de l'albinisme tyrosinase positif du sud-ouest de l'Amérique du Nord jusqu'à l'orée de l'Amérique du Sud.

La corrélation établie entre la répartition de l'albinisme de l'Amérique moyenne et celle de la partie nord du type humain « sud-pacifique » permet de

résoudre la petite énigme posée par l'existence, bien obscure, d'un albinisme dans le peuple mississippien des Chickasaw. La population du Sud-Ouest des États-Unis comprenait en effet, depuis la préhistoire (ci-dessous), des types mêlés, les uns dolichocéphales, d'autres mésocéphales, d'autres encore brachycéphales. Parmi les anthropologues, les uns croient repérer ici un type humain original, une « race », d'autres au contraire ne voient en cela qu'un mélange de populations. Parmi les premiers, Canals-Frau, par exemple, isole une race « Sudestide », dont le caractère discriminant est que les hommes y sont de grande taille (en moyenne 1,70 m), et les femmes petites (en moyenne 1,52 m)¹⁴. La plupart des autres auteurs adoptent l'autre interprétation : Imbelloni, comme Vallois, prolonge la zone des brachycéphales « pueblo-andides » (les « sud-pacifiques » de Vallois) à travers le sud-est de l'Amérique du Nord¹⁵, et T. D. Stewart note, de même, la continuité des formes crâniennes (les « têtes basses ») du bas Mississippi à l'Amazonie¹⁶. Quant aux grands dolicho-mésocéphales, les mêmes auteurs y voient le prolongement méridional du type humain largement répandu par ailleurs dans l'est des États-Unis et le sud-est du Canada, de grande taille (hommes : d'1,68 m à 1,75 m, femmes : autour d'1,60 m), mésocéphales ou modérément dolichocéphales. C'est le « groupe racial » « Apalacide » d'Imbelloni¹⁷, la « sous-race » « Nord-Atlantique » de Vallois¹⁸. Dans cette perspective, la petitesse des femmes du Sud-Est s'explique fort bien : le mélange des populations a dû se faire, comme il a été fréquent dans l'histoire, par le mariage de conquérants avec des femmes indigènes.

Il est notable, en effet, que dans les temps passés, les brachycéphales paraissent avoir été nombreux dans l'est des États-Unis. L'aspect physique des populations préhistoriques est assez bien connu, par les nombreuses inhumations faites dans les monuments funéraires appelés les *mounds*, largement répandus de la région du Mississippi jusqu'à l'Atlantique, et en particulier dans le Sud-Est. Ces *mounds* sont l'élément le plus spectaculaire d'une culture dite « culture des régions forestières », commençant au II^e millénaire avant notre ère (phase dite d'Adena) et se poursuivant, avec la phase dite d'Hopewell, jusqu'aux environs de 1300 de notre ère. Après une phase de décadence, du XIII^e au XVII^e siècle, la tradition en est reprise dans une phase dite « du Mississippi central », au XVII^e siècle¹⁹. Une statistique portant sur 208 crânes, dans des *mounds* fouillés au XIX^e siècle, a révélé 12,5 % de dolichocéphales, 33,3 % de mésocéphales, et 22 % de brachycéphales²⁰. Hamy écrivait, après avoir décrit brièvement les *mounds* et les *cliff-dwellers* – c'est-à-dire les premiers pueblos :

« Malgré des différences ethnographiques considérables, tous ces indigènes anciens, *mound-builders*, *cliff-dwellers*, *pueblos* appartenaient à une seule et même race. Toutes les fois, en effet, que des fouilles méthodiques sont conduites à travers les ruines qu'ils

Génétique et anthropologie

nous ont laissées, on exhume de leurs vieilles sépultures des sujets petits, robustes, brachycéphales avec les mâchoires saillantes, le nez mince et de volumineuses pommettes.

Cette ossature caractérise encore aujourd'hui les survivants fort clairsemés de plusieurs tribus, Uchees, Attapakas, etc., confinées maintenant dans les *reservations*, mais qui occupaient jadis, dans le sud-est des États-Unis, des territoires où avait aussi persisté l'usage d'élever des *mounds* religieux ou funéraires.

On la retrouve chez les *cliff-dwellers* et les *pueblos* modernes et notamment chez les Zunis et les Moquis...

Plus on avance vers le Sud, plus on voit augmenter la proportion de ces brachycéphales vrais. »²¹

Nous avons cité un peu longuement ce texte pour attester de la continuité de ces brachycéphales du sud-est à ceux du pays pueblo et du Mexique, il s'agit bien de la même nappe anthropologique.

Les Uchees, ou Yuchi, cités par Hamy, étaient les voisins immédiats, à l'est, des Chickasaw. Peuple de langue isolée – rattachée toutefois par Sapir à la vaste famille Hoka-Sioux – et de culture typique du Sud-Est, ces Yuchi sont certainement des descendants de certains des *mounds-builders*. Les Chickasaw, en revanche, font partie de la famille Muskogee (également partie de la grande famille Hoka-Sioux) dont les peuples guerriers paraissent avoir conquis le Sud-Est au cours des siècles précédant l'invasion européenne. On les tient pour les destructeurs de la culture hopewellienne, plutôt que pour ses continuateurs²², et une de leurs principales tribus, les Creeks, avait soumis les Yuchi²³.

Cela n'empêche, on l'a vu, que ces Muskogee aient compté des brachycéphales en leur sein, et on a dit pourquoi : l'albinisme, apparemment fort rare, qui a existé jadis en un de leurs peuples semble donc se rattacher, anthropologiquement parlant, à celui des Pueblos et de l'Amérique moyenne en général.

Les ensembles amazoniens

La curieuse répartition de l'albinisme à travers l'Amazonie et le Mato Grosso interdit une systématisation semblable à la précédente : il n'y a pas corrélation, a priori, entre cette répartition et celle d'un type humain caractérisé. Nous avons souligné ci-dessus des corrélations :

- géographiques et linguistiques, dans le cas des peuples majoritairement Arawak du Purús et du Madeira,
- géographiques et partiellement linguistiques, dans celui des peuples du sud-ouest du Brésil, puisque, de ceux dont la langue est connue et parmi lesquels l'albinisme est attesté ou soupçonnable, certains, des familles Kaingán et Coroado, sont rattachables à la grande famille linguistique Ze,

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

• seulement linguistiques, enfin, dans le cas de ces Karib « des hautes vallées » (Nahukwá, Paravilhana, Yúkpa) dispersés, eux, en des régions fort éloignées de l'Amérique.

Tous ces peuples appartiennent, disons majoritairement, à un même type humain, caractérisé par une petite taille (hommes, d'1,55 m à 1,66 m), méso-céphalie (indice céphalique autour de 79-81), crâne bas, corps robuste et musclé, nez droit, face ovale, couleur de la peau souvent assez claire ; il a reçu des noms variés de la part des anthropologues : type « brasilo-guarani » d'Alcide d'Orbigny, « formation amazonienne » de Biasutti, « race brasilide » d'Egon von Eickstedt, suivi ici par Canals-Frau, groupe « amazonide » d'Imbelloni, sous-race « sud-atlantique » de Vallois²⁴.

Or, nous avons noté l'absence de mention de cas d'albinisme dans l'immense majorité des peuples de ce vaste groupe : rarissimes témoignages (et imprécis) chez les Tupi-Guarani, stricte localisation des témoignages concernant les Arawak, extrême dispersion de ceux touchant les Karib, quelques données concernant les Zaparo, enfin *rien* sur un très grand nombre de peuples, par exemple ceux des vastes familles linguistiques Že, Karajá, Pano, Jivaro, Širianá, Tukáno, Witóto... Tout se passe donc comme si le gène de l'albinisme avait manqué dans le patrimoine génétique de cette population « sud-atlantique » lorsque, voici quelques millénaires, elle s'est répandue à travers une grande partie de l'Amérique du Sud. Dès lors, de deux choses l'une, ou bien l'albinisme est apparu, par mutation, indépendamment en plusieurs endroits de l'Amérique du Sud, ou bien il a été introduit, indépendamment, dans certaines des populations « sud-atlantiques » par mélange avec d'autres types humains.

La seconde explication vaut par exemple, certainement, pour les Embera. Ceux-ci, originaires de l'Ecuador, sont vraisemblablement mêlés d'éléments « sud-atlantiques » et « sud-pacifiques », mais, surtout, ils ont dû s'unir occasionnellement à des Tule. En effet, tous les témoignages d'albinisme parmi eux se réfèrent à des Choco voisins des Tule : ceux notés par les Larsen et, peut-être, par Marsh, sont de Yaviza, dans cette vallée du Chucunaque progressivement conquise par les Embera sur les Tule, et Keeler, qui ne situe pas géographiquement son témoignage (indirect d'ailleurs) est un spécialiste des Tule. Or, nous n'avons relevé aucun témoignage d'albinisme parmi les nombreuses tribus « Choco » de la vallée du Cauca, en Colombie, ni parmi les Choco de l'Ecuador ou d'autres répandus dans l'est et le nord du Panama.

De fait, les récits épiques Embera insistent beaucoup sur les guerres qu'ils menèrent contre les Tule, et au cours desquelles ils faisaient des prisonniers qu'ils obligeaient à travailler dans l'agriculture ou dans les mines d'or²⁵. On ne dit pas ce qu'ils faisaient des femmes capturées. Mais Louis Catat notait, à la fin du XIX^e

siècle, que, parmi les Choco du Darien méridional, les hommes sont « en majorité notable »²⁶ : effet du mouvement d'immigration, qui déplace les jeunes hommes avant les familles, ou bien résultat (?) d'un infanticide des filles, comme cela s'est largement fait en Amérique, et justement, en particulier, dans le nord-ouest amazonien (ci-dessous, p. 217), à comparer à l'infanticide des albinos dont a fait état Clyde Keeler. Quoi qu'il en soit, il est plausible que des Embera aient capturé des femmes Tule et se soient unis à elles. On sait d'ailleurs qu'ils étaient beaucoup moins stricts dans leurs relations avec les voisins que les Tule, et qu'il y a eu par exemple plusieurs mariages entre Embera et Noirs panaméens²⁷. Enfin, il y a eu, d'une part, un temps, où les Tule étaient moins stricts sur l'endogamie (cf. pp. 65-66), et où, d'autre part, des relations commerciales pacifiques s'opéraient entre eux et les Embera. Ceux-ci leur vendaient le poison de flèche pour sarbacane, dont ils connaissaient la technique de fabrication (à partir de l'arbre manzanillo ou du venin de crapauds phyllobatidés), en échange de poteries, de poussière d'or, de sel²⁸. Voici plusieurs raisons de penser que des unions entre Embera et Tule ont dû avoir lieu, aux XVI^e, XVII^e..., XIX^e siècles, et donc que le gène de l'albinisme a pu être introduit, et plusieurs fois, chez les premiers. Explication unique : elle ne vaut que pour les Embera ; et non pour les Karib, les gens du Purús, du Madeira, de l'Amazone, pour les Zaparo, ou les peuples du sud-est du Brésil.

Au sujet de tous ceux-ci une chose frappe cependant : leur caractère, à tous, « marginal », par rapport précisément à la grande masse des peuples amazoniens. On l'a noté pour les Karib, au sein desquels on a repéré la présence d'albinos. Ce sont des tribus « de fonds de vallée », c'est-à-dire souvent de zones montagneuses. Mais il en est de même des autres groupes, les Záparo vivent au pied des Andes, dans les sections les plus en amont d'affluents et sous-affluents de l'Amazone ; Canelos, où l'on a signalé une femme aux cheveux « roux », est près de la source du rio Bobonaza. Les « Morcegos » occidentaux de Fawcett se trouvaient sur le haut Acre ou sur la haute Tahuamanu, autres cours d'eau du piémont andin. Les Masubi, chez qui l'on soupçonne que l'Indien aux yeux bleus et aux cheveux roux vu par ce même Fawcett était, quoi qu'il en ait eu, un albinos, sont riverains du rio Mequens, petit affluent du Guaporé, au pied de la Serra dos Parecis. Quant aux peuples du sud du Brésil, ce sont de ces tribus appelées « Tapuya » par les Tupi, plus primitives qu'eux, et rejetées dans les contrées montueuses de l'intérieur, tandis que la côte et les basses vallées des fleuves étaient tenues par les Tupi.

Cette situation marginale des albinos sud-américains aiguille vers une explication. Prenons la situation, exemplaire, de ces affluents sud-occidentaux de l'Amazone, où l'on a constaté la présence de l'albinisme d'une part chez plusieurs tribus Arawak, d'autre part chez les Masubi. Sachant tout d'abord que seuls les Arawak

de cette région (Pamana, Moxo, peut-être « Morcegos » et Indiens albinos vus par Porte à Manaus) connaissent la présence de la maladie, ensuite que, tout au moins dans les vallées du Guaporé et du Mamoré, les Arawak sont d'immigration récente, et qu'ils ont coutume, comme bien des Amérindiens, d'enlever des femmes et des enfants chez des peuples voisins²⁹ et enfin que les Masubi représentent un isolat linguistique, au milieu d'une poussière de tribus dont les langues constituent chacune un groupe linguistique isolé (ainsi les Kapišana, Huari, Yabuti, Sansomoniano, etc.)³⁰ alors que d'autres sont des langues Tupi à la fois très archaïques et diverses, l'hypothèse qui se présente à l'esprit est que les Arawak, envahisseurs, ont rencontré sur place des populations parmi lesquelles le gène de l'albinisme existait, et se sont mêlés à elles, par les moyens énergiques qu'on a dits.

La très grande dispersion linguistique de la région où vivent les Masubi, assez unique pour un territoire aussi restreint en Amérique, indique certainement une très grande ancienneté, et une très ancienne divergence linguistique, de ces peuples. Corrélativement, la situation marginale, en zone montagneuse, en fond de vallées, d'autres peuples où l'on a observé l'albinisme, s'interprète aisément lorsqu'on note que les grandes ethnies conquérantes, Tupi-Guarani, Arawak, Karib, étaient porteuses d'une culture développée, et, qu'occupant les grandes vallées fluviales, elles ont repoussé vers les amonts des groupes bien souvent beaucoup plus primitifs. Dès lors, comme dans le cas des Arawak qu'on vient d'examiner, on soupçonnera que si les Nahukwá, les Yúkpa, les Paravilhana avaient des albinos parmi eux, à la différence de la majorité des Karib, ils ont dû en recevoir le gène de populations différentes, dans chacune des régions qu'ils ont fréquentées. On a ainsi l'impression de saisir une couche très archaïque de population, au sein de laquelle l'albinisme subsistait sporadiquement, et qui serait responsable, directement, de l'albinisme chez les Masubi, Kaingán, Purí, Coroado, et, indirectement, chez quelques peuples des groupes Karib et Arawak, plus avancés et isolés que la majorité des autres.

Sur cette couche archaïque, il est séduisant de faire une hypothèse. Le Brésil oriental, où l'on a vu que les témoignages sur l'albinisme forment comme une ligne en pointillé, est une région où l'anthropologie a repéré la présence du type humain le plus primitif d'Amérique, et appelé, pour cette raison, « paléo-amérindien » ; citons sur ce point Canals-Frau :

« L'aire qu'occupe aujourd'hui ce type racial est représentée en substance par le grand plateau oriental du Brésil. Les peuples considérés généralement comme de type laguide [une des formes du type paléo-amérindien, v. ci-dessous] sont essentiellement ceux que les vieux auteurs comprennent sous le terme général de « Gés-Tapuyas » et qu'on a divisés, aujourd'hui qu'on les connaît mieux, en une dizaine de familles linguistiques différentes. Mentionnons parmi celles-ci les principales : Gés, *Botocudos*, *Mashacalis*, *Patashos*, *Malalis*, *Puri-Coroadi* et *Cariris*. »³¹

Le type en question a d'abord été défini par le géologue suédois Peter Lund, à la suite de la découverte de fossiles humains près de Lagoa Santa, dans le Minas Gerais : individus de petite taille, au crâne dolichocéphale (à la différence de la majorité des autres Amérindiens), au front bas et fuyant, légèrement prognathes. Des chercheurs découvrirent ensuite que ce type se retrouvait chez des Indiens contemporains du Brésil. Les premiers, les Brésiliens F. Lacerda et R. Peixoto l'observèrent sur des crânes Botocudo, et sur un autre, sub-contemporain, de l'île du Gouverneur, dans la baie de Rio, qu'ils attribuèrent aux Tupi Tamoyo³². De fait, la région de Rio était occupée, au moment de l'installation des Portugais, par les Tamoyo et par d'autres rameaux du peuple Tupinamba. Mais le type de crâne en question n'est nullement celui des Tupi. Il devait appartenir au peuple habitant la région antérieurement à ces derniers, et refoulé ensuite vers l'intérieur. Or, les « Tapuya » locaux appartiennent à la famille Coroado, l'une de celles où l'on a signalé des albinos.

Des travaux ultérieurs confirmèrent et étendirent – ceux de A. de Quatrefages, G. Canestrini et L. Merschen, Ph. Rey, P. Ehrenreich – la découverte de Lacerda et Peixoto. Il s'avéra peu à peu que le type paléo-amérindien forme le fonds de la population dans une large partie de l'Amérique – du Sud, et même du Nord –, et que l'immigration des brachycéphales « sud-pacifiques » et des mésocéphales « sud-atlantiques » – considérablement plus récente que celle des Paléo-Amérindiens – l'avait recouvert, partiellement marginalisé, mais non fait disparaître. Le type paléo-amérindien a ainsi été repéré en Californie, au nord-est du Mexique, dans les montagnes du Vénézuéla et de la Colombie, dans les piémonts andins, dans le Mato Grosso, dans l'archipel fuégien, dans tout le Brésil oriental³³. Or, la corrélation entre la répartition de ce type et celle de l'albinisme en Amérique du Sud, sans être générale, est fréquente. Plus précisément, si, avec José Imbelloni³⁴, on distingue, à l'intérieur du groupe paléo-amérindien, un sous-groupe au crâne élevé, et appelé « laguide » ou « lagide », parce que c'est celui des crânes fossiles de Lagoa-Santa, et un sous-groupe au crâne bas, appelé « fuéguide » ou « fuégide », car on le trouve chez les Yahgan et les Alakaluf de la Terre de Feu, c'est avec le premier que la corrélation est la plus forte. Ainsi, dans le groupe du Brésil oriental, défini ci-dessus par Canals-Frau, les Purí-Coroado comprennent trois peuples touchés par l'albinisme. Et les Kaingán prolongent, anthropologiquement comme linguistiquement (puisque ces groupes sont de nouveaux, actuellement, rattachés à la famille Macro-Zé), cet ensemble. Rivet remarquait que dans le Brésil oriental, le pourcentage de crânes à la fois dolichocéphales et élevés diminuait lorsqu'on se dirigeait à la fois vers le sud et vers l'ouest, mais tous les peuples présentent des crânes dolichocéphales (lagides) et mésocéphales (« sud-atlantiques »), et, chez les Kaingán, les premiers sont tels que Canals-Frau a jugé ce peuple « très repré-

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

sentatif » du type lagide. De même, les Nahukwá sont tenus pour Lagides par Bastos d'Avila³⁵. C'est unique pour un peuple Karib, et ne peut s'expliquer que par les mélanges de populations qu'on évoquait plus haut. Il en va de même pour les Yúkpa. Imbelloni qui, on l'a vu, divise les Paléo-Amérindiens en Lagides et en Fuégides, d'après la hauteur du crâne, constate que les deux types coexistent parfois, et il donne comme exemple des villages Motilones (= Yúkpa)³⁶.

Les corrélations sont plus lâches ailleurs. Une Indienne Tumupasa vue par Fawcett était peut-être une albinos. Les Tumupasa, avons-nous signalé, appartiennent au groupe Takana, qui est sans doute un rameau de la famille Pano partiellement arawakisés. Or, l'anthropologue français Jehan Vellard a étudié les Escè-éja, l'un des groupes Takana désignés comme « Chama » par leurs voisins, et il les définit comme des Paléo-Amérindiens « de la branche laguide », et ayant été en contact avec des Amazonides (= « sud-atlantiques ») brachycéphales³⁷.

Aucune étude, à notre connaissance, n'a été faite des Mašubi. Mais nous avons noté l'ancienneté de l'ensemble de peuples aux langues très différentes dont ils font partie. On observera que les Arawak de la région, qui ont dû à la fois repousser vers de hautes vallées et absorber partiellement des peuples de ce groupe hétérogène mais ancien, trouvaient ainsi des éléments paléo-amérindiens à la fois à leur occident, parmi les Pano, et à leur orient, parmi les Nambikwára³⁸. Cela dit, les Nambikwára ne sont pas un peuple au sein duquel l'albinisme a été signalé.

Pour le reste, l'anthropologie ne signale pas d'élément paléo-amérindien parmi les Paravilhana, qui, d'ailleurs, ont disparu, absorbés dans les années 1910-1920 par les Wapisiána. Mais ils habitaient, et nomadisaient, dans les vallées du rio Branco et de ses affluents occidentaux, au pied de la Sierra de Parima, ce qui les mettait en contact avec deux groupes de populations plus primitives, et formant des familles linguistiques isolées, d'une part les Máku du rio Auary, affluent de gauche du haut Uraricuéra, d'autre part des peuples de la famille Sirianá ; les Paravilhana se trouvaient à une époque sur le Catrimany, à une autre sur l'Uraricuéra³⁹, or une tribu de cette dernière famille, les Karimè ou Sauari, était riveraine du Catrimany, une autre, les Sirianá ou Guaharibo, se trouvait « sur les affluents des deux rives de l'Uraricuéra, sur le versant méridional de la Cordillère de Parima »⁴⁰. Dans l'une et l'autre de ces familles les auteurs ont cru déceler une présence paléo-amérindienne⁴¹, mais cela n'a pas été confirmé. Par ailleurs, dans ces groupes non plus on n'a signalé aucun albinos, la question reste donc en suspens. Il en sera de même avec les Záparo, groupe dans lequel on n'a pas signalé d'élément paléo-amérindien, mais qui voisine avec la famille Tukáno, qui, elle, en comporte – mais nous ne connaissons pas d'albinos Tukáno !

En somme, la corrélation entre présence de l'albinisme et composante paléo-amérindienne dans une population s'atteste chez des peuples du Brésil oriental (Purí-Coroado, Kaingán, Nahukwá), et chez les Yúkpa, elle se soupçonne parmi les peuples Takana et du côté des Arawak et Masubi du haut Guaporé, elle est indirecte avec les Paravilhana, les Záparo, ou les Carrúa, qui prolongent au sud les Kaingán, mais sont eux-mêmes d'un type anthropologique différent.

Que cette corrélation existe réellement chez certains peuples ouvre de curieux horizons. L'archéologie, y compris de sites sub-contemporains, a révélé, nous l'avons dit, la présence de crânes de type paléo-amérindien en certaines régions d'Amérique du Nord. Et ce, précisément, dans le secteur d'où le grand courant brachycéphale de toute l'Amérique moyenne paraît être parti pour s'écouler vers le sud. En effet, les spécialistes admettent que la culture dite Anasazi (c'est celle des peuples Pueblo) trouve son précurseur dans celle dite de San Dieguito, qui couvrait une vaste superficie, Californie, Nevada, et Arizona occidentale. C'est à l'entour de cette région que les anthropologues ont signalé la présence d'éléments paléo-amérindiens dans certaines tribus. En 1909, Paul Rivet le remarquait des tribus disparues de la péninsule de Basse Californie, les Pericu et les Guaycuru, du sud de la péninsule, et de tribus contemporaines de la même région, les Cochimi, habitants de la même presqu'île, et les Seri, qui occupaient une partie de la côte mexicaine vis-à-vis de la péninsule de Californie, et se sont réfugiés ensuite dans l'île Tiburón, dans le golfe de Californie⁴². En 1938, Imbelloni, établissant le concept de « Fuéigides », y englobait les tribus californiennes jadis situées autour de la baie d'Humboldt (près de la ville d'Eureka, dans le nord de l'État de Californie) et celles installées au nord de la baie de San Francisco⁴³. Il ne donne pas les noms de ces tribus, mais l'une d'elles est assurément les Yuki, dont le type archaïque a été souligné par les auteurs⁴⁴.

On remarquera que ces peuples, soit appartiennent à la famille linguistique Hoka (ainsi les Cochimi et les Seri), soit ont une langue isolée⁴⁵. Cela rappelle la situation du Keres, (cf. p. 20).

L'isolement d'une langue est rare en Amérique du Nord, où la plupart se rattachent sans difficulté à l'une des très grandes familles qui se partagent le continent : elle rappelle par contre une situation banale en Amérique du Sud, où les langues qui forment à elles seules une famille se comptent par dizaines. Et elles sont bien souvent les langues de tribus de chasseurs forestiers, marginalisés par les agriculteurs. Les langues Hoka, quant à elles, si elles composent une vaste famille, paraissent très anciennement installées en Amérique, puisqu'elles sont géographiquement séparées en deux, les unes, les plus nombreuses, étant dans les régions de Californie et d'Arizona occidentale évoquées à l'instant, d'autres se trouvant, autrefois, au nord-est du Mexique, dans le Coahuila, et au sud du

Texas. Elles sont séparées par une large coulée de peuples de langues Uto-Aztec. Or, si le rattachement, opéré par Paul Rivet, de la langue des Yurumanguï de Colombie, dans le bas Choco, à la famille Hoka ⁴⁶ est fondé, il faut admettre que le fractionnement de la famille Hoka n'a pas été opéré, il y a quelque deux mille ans, par les mouvements des porteurs des langues Nahuatl vers le sud, mais des millénaires avant, peut-être par les proto-Cibca, puisque des tribus de langue Cibca sont leurs plus proches voisins, et occupent, « derrière » eux, l'isthme de Panama, et que dans la brèche ouverte se sont engouffrés tous les peuples des langues Otomang, Maya-Soke et autres, qui occupent l'Amérique Centrale entre les Yurumanguï et la grosse masse des peuples de langue Hoka.

En tout cas, peuples de langue Hoka, et peuples primitifs isolés linguistiquement, voisinent en Californie, et tous, installés dans des zones sub-désertiques ou sur des côtes rocheuses, font figure de réfugiés, eux aussi marginalisés. Selon les archéologues américains, les Hoka habitaient il y a dix mille ans les régions du Grand Bassin (Nevada et États périphériques), peut-être de l'Arizona et du nord-ouest du Mexique, puis, vers - 5000, ils auraient pénétré en Californie à travers les passes de la Sierra Nevada, où des tribus d'autres origines (Penutia, Uto-Aztec) les auraient rejetés vers les régions difficiles indiquées plus haut ⁴⁷.

Telles sont les raisons, linguistiques et archéologiques, qui engagent à penser que les ancêtres des Pueblos ont côtoyé, et pu inclure, des éléments d'origine paléo-amérindienne. Cette supposition reçoit une vérification dans l'anthropologie préhistorique des Pueblos. La culture Anasazi, précurseur de ceux-ci, est à son tour précédée par celle dite des Vanniers (*Basket Makers*), qui suit San Dieguito. On possède plusieurs squelettes des Vanniers. C'étaient des hommes petits, minces, dolichocéphales, à la face longue et étroite, aux arcades sourcilières prononcées, au nez plutôt large et bas avec une racine déprimée, une voûte crânienne scaphoïde (c'est-à-dire « en forme de barque »). Tous ces traits sont ceux des Paléo-Amérindiens d'Amérique du Sud, en particulier du type « lagide » ⁴⁸. Il faut donc admettre qu'ils ont reçu au cours des millénaires suivants un important apport de brachycéphales (ce qui est à relier au fait que la plupart d'entre eux parlent des langues de la famille Uto-Aztec, qui n'a dû se répandre dans la région que très postérieurement à l'installation première des Pueblos). Le type des Vanniers a cependant perduré, minoritaire, jusqu'à nos jours. Le cas le plus intéressant pour notre étude est celui du village de Pecos, dans lequel le taux d'albinisme était si élevé (cf. pp. 30-31), les fouilles y ont livré plusieurs squelettes dont certains très proches du type des Vanniers, et d'autres plus primitifs encore, au point que l'anthropologue qui les a étudiés, Earnest A. Hooton, a qualifié leur type - en fonction de théories qu'on n'est pas obligé de retenir - de « Pseudo-Australoïde » ; plus pertinemment, il a comparé ces crânes à celui, lagide, décou-

vert en 1923 à Punin (Ecuador), dans une strate qui a livré aussi du cheval fossile, du chameau, du mastodonte ⁴⁹.

Chez des Pueblos contemporains, les Zuñi, Hrdlička notait que l'indice céphalique était très variable; beaucoup donc étaient dolichocéphales, et cela doit être un héritage des Vanniers ⁵⁰. Les Pueblos dans leur ensemble témoignent donc du mélange de populations dolichocéphales, parfois de type lagide, et de brachycéphales, et cela est particulièrement net dans ceux qui ont livré de très haut pourcentage d'albinisme. Cette situation est proche de celle que l'on a constaté en plusieurs endroits d'Amérique du Sud.

Nous faisons plus haut l'hypothèse que l'albinisme était apparu parmi les brachycéphales de type « sud-pacifique » alors qu'une large partie d'entre eux avaient déjà quitté son foyer originel, afin de rendre compte de sa diffusion linéaire des Pueblos aux Tule. Nous notions qu'il pouvait être apparu, soit par mutation interne, soit par apport extérieur. Les matériaux que nous livrons maintenant autorisent la seconde interprétation : ce peut être au cours de contacts avec des populations primitives, de langue Hoka ou autre, que l'albinisme est apparu parmi les brachycéphales « sud-pacifiques », et qu'ils l'ont ensuite porté jusqu'au Darien.

Possibilité d'une relation avec l'albinisme est-asiatique

Il reste une dernière hypothèse à examiner au sujet de l'albinisme amérindien. L'anthropologie physique comparative avait montré que les Amérindiens viennent d'Asie orientale, et la génétique l'a amplement confirmé. Or, l'albinisme est tout à fait fréquent dans certaines couches ethniques ou anthropologiques de l'ensemble Asie orientale-pacifique. La question mérite donc d'être posée, que l'on peut formuler ainsi : y a-t-il une relation entre l'albinisme amérindien et celui d'Asie, c'est-à-dire, l'albinisme est-il l'un des liens génétiques existant entre les deux continents ? Les limites de cette enquête sont patentées. L'albinisme tyrosinase positif, qui est celui des Amérindiens, est le plus commun dans la population humaine, indépendamment de toute corrélation anthropologique, et que l'on trouve le même type d'albinisme en Asie de l'est ne saurait nullement, en soi, prouver une quelconque relation spécifique avec celui étudié dans ce livre. On se contentera donc de cerner la question et de poser quelques jalons.

En nous fondant essentiellement sur l'enquête, alors à peu près exhaustive, publiée en 1911 par Pearson, Nettleship et Usher, et non remplacée, nous signalerons l'albinisme dans les ethnies suivantes :

- deux cas d'albinisme, associé à de la déficience mentale, ont été observés en 1881 par Gustav Kreitner, parmi des Tangut des montagnes proches du Kuku-Nor, lac du nord-ouest de la Chine. Les Tangut sont une population lointainement d'origine tibétaine. Ce sont les seuls cas, connus de nous, d'albinisme dans tout l'ensemble de populations situées à l'ouest et au nord de la Chine ;

- parmi les Chinois proprement dit, on a observé des albinos dans la province côtière du Fukien (à Foochow/Fu-chou, à Amoy/Hsia-men, etc.). D'autres ont été notés dans des familles chinoises d'outre-mer (lesquelles sont souvent originaires du sud de la Chine), ainsi à Penang en Malaisie, et à Samarinda, sur la côte orientale de Borneo⁵¹ ;

- l'albinisme est rare au Japon et chez les Aïnu⁵² ;

- dans la péninsule indochinoise, on en signale un cas parmi les Bahnai (on dit plutôt aujourd'hui Bahnar) du sud de la chaîne annamitique, dans le Viêt-Nam central ; deux sœurs, dans le haut Siam (auj. Thaïlande)⁵³ ;

- de nombreux cas sont signalés dans la péninsule malaise (à Kuala Pilah, dans l'État de Sembilan, à Kuala Kubu, dans l'État de Selangor, à Kuala Kangsar, dans l'État de Perak, et à « Kelantan, Singapour », c'est-à-dire l'État malaisien de Kalantan, au nord de Singapour, dans l'intérieur de la péninsule)⁵⁴ ;

- de nombreux aussi dans l'archipel malais, à Sumatra, Java, Borneo, Bali, Timor, dans les Philippines, dans les Moluques (à Buru, Ceram, Ceram-Laut, Amboine), et dans les îles Aru, Tenimber (auj. Tanimbar), Ke (auj. Kai), Wetter (ou Wetta), Moa, Watubela⁵⁵... Les Célèbes, les Philippines, où quelques cas sont aussi signalés par les mêmes auteurs, se rattachent au même ensemble malais ;

- plusieurs cas ont été observés en Polynésie, à savoir, d'ouest en est, en Nouvelle-Zélande, dans la population de Nina-tobutabu (ou île Keppel) et de Futuma, entre Tonga et Samoa, et dans celles de ces deux archipels, dans celui des îles Hawaï, à Niuê, île située entre les archipels des Samoa et des îles Cook, et où les albinos ont un nom spécifique (*mahele*), à Tahiti, à Pitcairn, et à l'île de Pâques⁵⁶.

Dans tous les cas, les témoignages concernent un, deux individus ; les fréquences sont donc très faibles, et l'on ne cite pas de populations touchées par la maladie comme le sont les Tule ou certaines communautés Pueblos.

La répartition indiquée appelle les remarques suivantes de la part des anthropologues : à l'instar de ce que l'on a parfois constaté en Amérique, l'albinisme, diffus en Asie du sud-est et dans le Pacifique, paraît dépendre d'une seule et même nappe anthropologique. Si l'on suit une classification des « races » humaines comme celle vulgarisée par Vallois, les témoignages se répartissent sur pas moins de quatre « races » humaines :

- pour les Chinois du Fu-kien et des colonies, voire pour les Japonais, la « race » dite « sud-mongole », qui est celle aussi des Siamois, mais rien ne dit que les sœurs vues dans les montagnes de Thaïlande ne se rattachaient pas aux groupes réunis sous l'entité suivante ;

- pour les Bahnar, l'un des groupes de montagnards plus primitifs que les cultivateurs de plaine environnants (et appelés naguère globalement les « Moï »), la « race » dite « indonésienne », ou « nésiote », ou encore « proto-malaise » ;
- pour les Malais proprement dits, observés généralement dans des localités côtières, la « race » dite « deutéro-malaise » ;
- pour la Polynésie, la « race » « polynésienne ».

A cela, il faudrait d'ailleurs ajouter encore la « race » appelée « centro-mongole », pour les Tangut, et la « race » aïnu⁵⁷. Nous laisserons de côté ici aussi bien les premiers, à cause de la déficience mentale associée à l'albinisme, ce qui ne correspond pas à celui dit tyrosinase positif, que les seconds, à cause de l'imprécision des sources. Pour le reste, pour les quatre « races », il est possible, dans une vision dynamique de ce concept, de les ramener à l'unité :

- Vallois lui-même indique la continuité entre la « race » sud-mongole (en majorité mésocéphale) et la « race » « deutéro-malaise » (en majorité brachycéphale) :

« La race sud-mongole est celle de la région tropicale du Sud-Est de l'Asie : Sud de la Chine, Birmanie, Siam et Indochine. Elle se prolonge en Malaisie, où elle participe à la formation du type deutéro-malais. »⁵⁸

En effet, pour cet auteur, la « race » deutéro-malaise est issue d'un mélange entre des immigrants de type « sud-mongol » et un fonds insulaire antérieur, dit « proto-malais », c'est-à-dire de la même « race » (mésocéphale, parfois même dolichocéphale, et de caractère mongolique atténué) que l'on trouve en Indochine parmi les populations « Moï ».

- La pertinence de cette notion de « proto-malais » a été fort contestée. Entre ceux qui la nient, ne voyant que des différences culturelles entre « proto- » et « deutéro-malais »⁵⁹, et ceux qui au contraire veulent faire de la « race » des Moï une entité anthropologique radicalement différente de toutes celles qui l'entourent⁶⁰, d'autres auteurs, en particulier en France Georges Olivier, ont montré que la notion de « proto-malais » regroupe en fait des entités physiques fort distinctes. En particulier, le groupe dont font partie les Bahnar se rattache au type Khmer, incontestablement mongoloïde, quoique de manière atténuée par rapport aux Thaï et Viet-Namiens voisins⁶¹. Dès lors, Bahnar, Malais et Chinois du sud représentent trois étapes de l'évolution d'une même population.

- Le caractère relatif des classifications raciales se révèle dans l'histoire du concept de « race polynésienne ». Dans la critériologie de l'anthropologie classique, c'est une entité clairement définie. Les caractères en sont la haute taille (1,72 m en moyenne), une brachycéphalie majoritaire (indice céphalique de 85, à Hawaï et Tahiti ; mais les Maori de Nouvelle-Zélande sont dolichocéphales), traits mongoliques atténués, faible pilosité mais barbe assez forte, nez saillant, rectiligne et

large, etc. Certains auteurs, se fondant sur la « beauté » des Polynésiens, en tout ethnocentrisme bien senti les ont inclus dans la « race » blanche. Vallois, plus sagement, a vu en eux une « race » mongolique, mais si anciennement détachée du tronc mongolique asiatique que les caractères typiquement mongoliques sont chez eux très atténués. Vision correcte, sans doute, quant au schéma explicatif. Mais sa propre application aboutit à relativiser considérablement la notion même d'une « race » polynésienne. La mise en question du concept est venu d'abord de la découverte du peuplement tardif de la Polynésie : il s'est opéré depuis le début de notre ère, à partir de l'archipel des îles Samoa, selon les résultats des nombreuses fouilles désormais réalisées. La culture polynésienne s'était cependant individualisée auparavant, mais plus à l'ouest, hors de Polynésie. On associe en effet les mouvements polynésiens à l'expansion de certains types de poterie, en particulier celui dit « tradition Lapita-Watom », qui apparaît vers - 450 dans les îles Tonga (le plus occidental des archipels peuplés de Polynésiens), et plusieurs siècles auparavant dans des pays qui ont été, ultérieurement semble-t-il, occupés par des Mélanésiens : Nouvelle-Calédonie, Nouvelle-Bretagne, îles Fidji⁶². Cette population paraît donc être venue d'Indonésie, en contournant au nord la Nouvelle-Guinée (sur la côte de laquelle on a aussi découvert de la poterie Lapita), grâce à une maîtrise tôt acquise de la navigation maritime⁶³. Comme cette population polynésienne ressemble beaucoup, par nombre de caractères physiques, aux Malais, que la génétique confirme ces relations⁶⁴ et que les différences s'expliquent, sans difficulté, par un métissage avec des populations d'archipels fréquentés avant l'installation en Polynésie, il faut admettre que les Polynésiens sont un rameau, anciennement détaché, du courant d'origine asiatique appelé « sud-mongol » ou « deutéro-malais ».

Les quatre « races » de Vallois paraissent donc représenter des différenciations géographiques, et chronologiques (les Khmer et les populations apparentées des montagnes, c'est-à-dire les Bahnar au Viet-Nam et peut-être le peuple nord-thaïlandais dans lequel on a observé deux sœurs albinos, formant la strate la plus ancienne de ce courant), d'une seule et même couche anthropologique. C'est au sein de cette immense coulée humaine, qui n'est pas sans rappeler celle des brachycéphales ou mésocéphales au crâne bas en Amérique, que s'atteste l'albinisme asiatique.

Or, les généticiens ont souvent souligné les ressemblances qui existent entre les Amérindiens et les populations d'Asie du sud-est et malayo-polynésiennes.

A vrai dire, les ressemblances avec les peuples sibériens, souvent notées également, concernent essentiellement des ethnies d'Amérique du Nord, et en particulier celles de la famille Athabascaïne (ou Na-Dene) et les Eskimo⁶⁵. En revanche, en ce qui concerne les autres Amérindiens, c'est principalement en Chine du sud, Indochine, Indonésie, Polynésie que les faits d'ordre génétique trouvent leurs

parallèles, notamment dans les systèmes HLA et Rhésus, et autres antigènes érythrocytaires. Morphologiquement, on a comparé en particulier certains des « proto-malais » avec les Amérindiens ⁶⁶, et Hrdlicka, notant cela, avait suggéré de grouper les uns et les autres dans une couche de population « paléoasiatique » ⁶⁷.

Ces rapprochements entre populations pourtant lointaines ont reçu confirmation de rencontres précises entre des tribus de l'Amérique et des régions de l'Asie sud-est. Ainsi, une protéine, dite transferrine DChi, car décrite d'abord chez les Chinois de Canton, a été ensuite découverte dans le sang des Yúpka, et cela chez 58 % de ceux étudiés ⁶⁸. Plus remarquable peut-être, une maladie rénale d'origine génétique est aujourd'hui attestée chez les Zuñi, au Japon, et à Singapour ⁶⁹. On sait que les Japonais viennent, en partie au moins, de Chine méridionale, voire, a-t-on parfois supposé, d'Asie du sud-est ou d'Indonésie ⁷⁰. Tel est le contexte de la relation possible entre les albinismes amérindien et sud-asiatique-pacifique.

On ne saurait bien sûr tirer de ces données ni que les Amérindiens (et les Eskimo !) proviennent d'Asie du sud-est ⁷¹, ni que, selon la thèse rendue célèbre par Thor Heyerdahl, les ressemblances génétiques entre Polynésiens et Amérindiens relèvent d'une immigration des seconds dans le Pacifique, car ces ressemblances concernent tout autant l'Asie du sud-est, où nul, jusqu'à ce jour, semble-t-il, n'a songé à faire immigrer des Amérindiens... En revanche, plusieurs données convergent pour donner à penser que les populations asiatiques, dans leur ensemble, sont originaires d'une région située en Asie du nord-est – Chine du nord, Mongolie, Sibérie du sud-est, Mandchourie – d'où elles auraient émigré, les unes vers la Sibérie puis, par le territoire de Behring, souvent émergé durant les glaciations quaternaires, vers l'Amérique, les autres, vers l'Asie du sud, et au-delà, par les archipels, vers le Pacifique. De nombreux auteurs attribuent à cette origine septentrionale l'aspect même du faciès mongoloïde ⁷². Quelle que soit la valeur de cette dernière thèse, la première, celle d'une origine septentrionale des Mongoloïdes, progressivement répandus vers le sud, en Asie, s'appuie à la fois sur l'histoire anthropologique décelable – ainsi les populations primitives, négritos, mélanésiennes, souvent repoussées à l'intérieur des grandes îles indonésiennes par des populations malayo-polynésiennes, ou, cf. plus haut, l'antériorité des « proto-malais » par rapport aux « sud-mongols »-« deutéro-malais » – et sur des gradients dans la répartition des groupes sanguins ⁷³ et dans celle des dermatoglyphes palmaires ⁷⁴.

Du côté de l'Amérique, les choses sont certes plus complexes. Mais l'on ne saurait douter que les Amérindiens soient effectivement d'origine asiatique, et septentrionale. – Les conditions sont donc remplies, pour qu'un gène unique puisse être à l'origine des albinismes répartis de part et d'autre du Pacifique. C'est une induction, on ne saurait, avons-nous souligné, lui fournir de preuve décisive.

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

Si, à présent, nous tentons une synthèse des résultats obtenus, et des hypothèses vraisemblables, l'histoire de l'albinisme amérindien peut être résumée comme suit.

- Le gène de l'albinisme tyrosinase positif appartient au plus ancien patrimoine génétique des populations xanthodermes. A partir d'un centre de diffusion commun (Chine du Nord-Mongolie ?), il a été porté d'une part vers le sud, en Asie du Sud-Est et au-delà dans le Pacifique, d'autre part vers le nord-est, c'est-à-dire, à l'époque des glaciations würmiennes, en Amérique.

- Ses porteurs, dans ce dernier continent, appartenaient à la première nappe de population d'*Homo Sapiens Sapiens*, dite paléo-amérindienne. Extrêmement peu nombreux sans doute initialement, pourvus de moyens techniques rudimentaires, ils se sont progressivement répandus, à peu près depuis – 40 000 jusqu'à l'arrivée des vagues suivantes, près de 30 000 ans plus tard, à travers une immense surface. Dans ces conditions, outre une extrême division linguistique, les effets-fondateurs et ceux de sélection ont joué à plein. Le gène a disparu de la majorité des petites populations, et s'est maintenu aléatoirement dans un certain nombre.

- Il semble que les vagues amérindiennes qui ont pénétré dans le continent à la fin des temps würmiens, et plus tard, ne possédaient pas ce gène dans leur patrimoine génétique, ou l'ont éliminé précocément. L'absence d'albinos parmi l'immense majorité des Nord-Amérindiens et chez les Eskimo, leur absence dans le plus grand nombre des peuples « amazonides » et dans la partie méridionale du grand courant des brachycéphales centre-américains (« Andides »), favorisent cette hypothèse.

- La carte actuelle de répartition de l'albinisme amérindien résulterait du mélange entre ces vagues amérindiennes récentes et ceux des groupes paléo-amérindiens qui avaient gardé le gène dans leur patrimoine génétique. Cela expliquerait sa présence chez les peuples du Brésil oriental, chez les Yúkpa du nord de la Colombie, et peut-être chez les Arawak des affluents sud-occidentaux de l'Amazonie, chez les Zaparo, chez les Paravilhana. Surtout, une « rencontre » aux conséquences considérables pourrait s'être produite dans le sud-ouest des actuels États-Unis, entre des Paléo-Amérindiens lagides porteurs du gène de l'albinisme et des Amérindiens du courant brachycéphale, à une époque où il était en cours d'expansion vers le sud. Ce mouvement continuant, le gène fut porté par cette population, au fil des millénaires, jusqu'au sud de l'isthme de Panama.

Notes

1. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1124.
2. Cf. Imbelloni, 1948, pp. 72-73 ; Canals-Frau, 1953, pp. 194-201 ; Vallois, 1971, p. 100.
3. Cf. Harper, 1980.
4. Hamy, 1902, pp. 3-4.
5. Imbelloni, p. ex. 1948, pp. 77-82 ; sa classification est souvent reprise par les auteurs hispaniques, cf. Comas, 1974, pp. 90-95 ; Alcina, 1978, pp. 574-575.
6. Canals-Frau, 1953, pp. 502-510.
7. Ainsi Vallois, 1971, p. 101.
8. Cf. Comas, l. c.
9. Engel, 1969.
10. Sodi, 1989, p. 147.
11. Disselhoff, 1963, p. 319 ; Alcina, 1978, p. 342.
12. Sur cette question, cf. Lothrop, 1961.
13. D'après P. Rivet, G. Stresser-Péan, C. Loukotka, 1952, et cartes XVIII-XIXa.
14. Canals-Frau, 1953, pp. 257-262.
15. Imbelloni, 1948, carte p. 79 ; Vallois, 1971, carte p. 99.
16. Stewart, 1946 b, pp. 150-151.
17. Imbelloni, 1948, pp. 74-76.
18. Vallois, 1971, pp. 100-101.
19. Bosch-Gimpera, 1967, pp. 110-117 ; W. R. Wedel, J. B. Griffin, W. D. Lipe, 1978.
20. Hervé et Hovelacque, 1887, p. 516.
21. Hamy, 1902, pp. 3-4.
22. La Farge, 1956, p. 20.
23. Hodge, 1906 (1960), pp. 1003-1006.
24. Cf. Imbelloni, 1948, pp. 82-83 ; Canals-Frau, 1953, pp. 438-441 ; Vallois, 1971, pp. 102-103.
25. Losonczy, 1986, p. 174.
26. Catat, 1889, p. 405.
27. Joyce, 1904, note p. 106 ; et ci-dessus, p. 58 sur Yaviza.
28. Joyce, *id.*, n. p. 101 ; sur le curare des Choco, cf. Perez Arbelaez, 1959.
29. Cf. Schmidt, 1914, sur les Paressí, qui enlèvent ainsi des Nambikwára, au point que cela a modifié le type physique d'une de leurs tribus, les Guaiguakuré.
30. Cf. Rivet et Loukotka, 1952, pp. 1122-1123, 1149, 1120-1121.
31. Canals-Frau, 1953, p. 135.
32. Lacerda et Peixoto, 1876, *passim* pour les Botocudos, p. 72 pour le crâne de l'île du Gouverneur ; les fouilles de Lund avaient commencé en 1833, et ses rapports avaient été publiés de 1840 à 1844.
33. Cf. Rivet, 1908 ; Haddon, 1927, pp. 253-254 ; Eickstedt, 1934, pp. 756-758, 955 ; Imbelloni, 1938, pp. 240-243 ; 1948, pp. 84-88 ; 1958 ; Bastos d'Avila, 1950, pp. 73-76 ; Canals-Frau, pp. 133-143, 216-224 ; Biasutti, l, 1953, p. 452 ; Zerries, 1964, carte 3 et p. 48.
34. Imbelloni, 1938 ; 1958.
35. Bastos d'Avila, 1950, p. 73.

L'albinisme dans l'histoire anthropologique amérindienne

36. Imbelloni, 1948, p. 87 ; 1954 ; 1958, p. 128.
37. Vellard, 1969.
38. Sur le type desquels cf. Bastos d'Avila, 1950, p. 75 ; Newman, 1951, p. 90 ; 1953, pp. 133, 134 ; Lévi-Strauss, 1962 (1955), p. 241.
39. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1124 ; Gillin, 1946 (1960), p. 810.
40. Rivet et Loukotka, *id.*, p. 1140 ; cf. de même Métraux, 1946 (1960), pp. 861-862.
41. Cf. Zerries, 1964.
42. Rivet, 1909, *passim*, dont pp. 211-212, 229, 237, 242 ; cf. également Genovés, 1970, table 1.
43. Imbelloni, 1938, 240-243 ; 1948, p. 87.
44. Cf. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1001 ; Kroeber, 1925, p. 159 ; sur la culture San Dieguito, Lipe, 1978, pp. 336-345.
45. Rivet, Stresser-Péan et Loukotka incluent, après Brinton, les langues des Pericu et Guaycuru dans la famille Hoka, et, après Sapir, la langue Yuki aux côtés de celle-ci, au sein de la grande famille Hoka-Sioux, 1952, pp. 998 et 1001 ; mais la langue des Pericu est totalement inconnue, celle des Guaycuru, dont on n'a que quelques mots, est tenue pour isolée par Kroeber, 1915, p. 290, et Soustelle, 1978, p. 1239 ; celle des Yuki l'est également pour Kroeber, 1925, p. 159.
46. Rivet, 1942 (1947).
47. Cf. Gable, 1949, pp. 513-514, sur les crânes hyperdolichocéphales des niveaux pré-céramiques de Ventana Cave, dans le Grand Bassin ; Taylor, 1961, p. 71 ; Tyson, 1977, pp. 171-174.
48. Hooton, 1946, pp. 648-649.
49. Hooton, 1930, pp. 241-249, 262-266, 270-276 ; 1946, *l. c.*
50. Hrdlicka, dans Stevenson, 1901-1902, p. 483.
51. Pearson et al., 1911, I, pp. 50-51, et tableau n° 344.
52. *Id.*, p. 73.
53. *Id.*, p. 51.
54. *Id.*, pp. 63-64.
55. *Id.*, pp. 64-73 ; et Blumenbach, 1804, p. 276.
56. Blumenbach, *ibid.* ; Pearson et al., *op. cit.*, pp. 93-97.
57. Cf. Vallois, 1971, pp. 71-72, 74-78, 83-85, 91-93.
58. *Op. cit.*, p. 76.
59. P. ex. J. Cuisinier et P. E. Josselin de Jong, 1972, p. 1339.
60. P. ex. Blanc, 1982, pp. 933-934 - contre toute sa propre doctrine ; Biasutti, I, 1953, p. 435 ; et de nombreux auteurs d'avant-guerre.
61. Olivier et Moullenc, 1968, p. 296.
62. Garanger, 1972.
63. Cf. Dubois, 1977.
64. Cf. p. ex. Chen et al., 1985, p. 331.
65. Bibliographie immense sur ces questions ; p. ex. Hrdlicka, 1913, 1923, 1942 ; Birket-Smith, 1955, p. 53 ; Ruffié et Bernard, 1966, I, p. 322 ; Laughlin et al., 1976, pour les aspects anthropologiques physiques ; Mourant, 1961, p. 122 ; Lisker, 1964 (1966), p. 44 ; Blackwell et al., 1969 ; Harper, 1980 ; Williams et al., 1985, pour les aspects génétiques.
66. Ainsi p. ex. Huard et Bigot, 1938, p. 98 ; Huard et Maurin, 1939, p. 263.

TROISIÈME PARTIE

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Introduction

L'albinisme, phénoménologiquement spectaculaire, pose de plus un problème social dans les régions à fort ensoleillement – ce qui est le cas dans la quasi-totalité des parties de l'Amérique où il est attesté – du fait de l'invalidité dont sont victimes celles et ceux qu'il touche. Il interroge donc les sociétés, et ce d'autant qu'il s'agit de populations pigmentées.

Les sociétés répondent différemment à cette interrogation. Les unes réagissent très fortement à la présence des albinos en leur sein : c'est, par exemple, le cas de l'Afrique sub-saharienne, qui, en de nombreux cas, mythifie ses albinos, ou leur confère des fonctions sacerdotales, ou les sacrifie. A l'inverse, d'autres ignorent l'albinisme, c'est le cas de l'Europe ancienne, où l'on chercherait en vain, dans les sociétés connues, grecque, latine, celtique, germanique, trace d'un rôle rituel ou d'une intervention mythologique des albinos ; c'est toujours le cas de l'Europe médiévale, moderne et contemporaine, dans le folklore de laquelle, semble-t-il, ces derniers n'apparaissent nulle part ¹.

Les sociétés amérindiennes se situent, quant à cette question, en quelque sorte à mi-chemin de l'attitude européenne et de l'attitude africaine. Elles prennent largement parti au sujet des albinos, de manière ambiguë – acceptation, voire promotion, ou bien rejet – et naguère beaucoup plus dans le second sens que dans le premier. Comme l'Afrique, elles leur confèrent parfois, mais de manière moins nette, et finalement rare, un rôle rituel – quelquefois, comme en Afrique à nouveau, à leur corps défendant, puisqu'il s'agit, au Mexique, de sacrifices humains. Enfin, exceptionnellement, elles les ont utilisés dans leur pensée mythique. Nous allons, dans cette troisième et dernière partie, envisager successivement ces trois niveaux de valorisation.

1. Pour l'Afrique, cf. par exemple Blanchard, p. 1177 ; Dieterlen, 1965, p. 67 ; Palau Marti, 1964, pp. 16 et 28 ; Baumann et Westermann, 1967, p. 173 ; Eliade, 1968, p. 29 ; De Heusch, 1972, p. 156 ; 1982, pp. 391-393 ; 1986, pp. 224, 238, 240, 241, 253-256, 262-264, 266-267, 280, 316, 323, 330 ; Backe, 1979, pp. 29, 52, 53 (nous remercions le professeur Luc De Heusch de nous avoir communiqué ce texte) ; Ortega, 1983 ; Ogrizek, 1983.

9

Les sociétés amérindiennes face à l'albinisme

L'ambiguïté

Étudiant, avec Erland Nordenskiöld, l'albinisme chez les Tule, dans les années 30, Henry Wassén notait qu'il y avait à peu près deux attitudes des Tule pigmentés envers les Tule albinos : parfois, ils ne les aiment pas, parfois, au contraire, ils les estiment, et justifient cela par le fait qu'ils connaissent mieux Dieu, et que celui-ci les regarde comme ses propres enfants ¹.

La société Tule, à travers son histoire, illustre excellemment cette ambivalence, puisque d'un côté, on a pratiqué l'élimination des enfants albinos, on a cherché à éviter le mariage des albinos adultes, et jusqu'à nos jours les parents n'apprécient guère un gendre ou une bru albinos ; d'un autre côté, les albinos ont parfois été promus à des fonctions sociales éminentes, ils sont des médiateurs privilégiés entre ce monde-ci et le monde divin, on les tient pour efficaces dans certaines actions magiques, et les mythes leur confèrent un rôle tout à fait remarquable ².

Or, cette ambiguïté dans l'attitude n'est pas spécifique des Tule, on la retrouve, souvent avec des modalités analogues, dans d'autres sociétés amérindiennes, en fait, dans toutes celles sur lesquelles nous sommes relativement bien informés ; c'est celle des Pueblos, puisque les albinos sont chez eux acceptés, aidés, parfois valorisés, mais aussi, parfois, culpabilisés de leur état, et que la politique matrimoniale montre clairement, comme chez les Tule, la tentative d'éviter la perpétuation de la maladie ; c'est celle des Aztèques, lorsque, d'un côté, ils sacrifient des albinos, et d'un autre en conservent dans un palais de Motecuhzoma, celle aussi bien de leurs voisins et cousins les Tlaxcaltèques, qui sacrifiaient également

des albinos, mais gardaient les restes de ce qui en fut peut-être un, considérés comme ceux du héros Camaxtli.

Nous allons définir plus précisément chacune de ces attitudes, en examinant d'abord celles de rejet – infanticide, ségrégation, mépris, contrôle matrimonial – puis celle d'acceptation – entraide, valorisation – et, au-delà, le rôle rituel quelquefois dévolu aux albinos.

L'infanticide

La facilité avec laquelle nous avons, en de nombreuses occasions, invoqué la pratique de l'élimination des nouveau-nés, pour expliquer les faibles taux, ou les disparitions présumées, de l'albinisme, dans telle ou telle société, a pu choquer le lecteur. L'argument a pu paraître passe-partout, et la conception ethnocentriste. Ce n'est pourtant pas sans quelques garanties que nous avons pu, et de nombreux auteurs avant nous, user de cette possibilité. L'infanticide est une des pratiques les plus généralisées dans l'Amérique indigène, et constitue même l'une des constantes de « la » civilisation amérindienne, aux côtés de l'usage des parures de plumes, des peintures corporelles, de certaines formes d'homosexualité, de l'usage du chiffre symbolique 4 et de ses multiples, du chamanisme, etc. Voici, pour en mieux persuader le lecteur inquiet, un rapide survol géographique de la question.

En Amérique du Nord, l'infanticide a été largement pratiqué par les Eskimo, par plusieurs tribus des groupes Athabascains, Algonquins, Iroquois, par beaucoup de peuples de la côte du Pacifique, de l'Alaska à la Californie; meurtres de nouveau-nés et sacrifices d'enfants sont attestés chez les peuples du sud-est – Creeks, Natchez, Taensa, Timucua –, parmi les Sioux chez les Dakotah et les Menomini, dans le sud des Plaines chez les Pawnees, et dans le sud-ouest. Chez les Algonquins, cela a été observé chez les Potomac, par exemple, tandis que d'autres, comme les Pottawatomis ou les Pieds-Noirs, tenaient en horreur une telle pratique, de même les Aleut, voisins occidentaux des Eskimo³. En Més-Amérique, l'infanticide a été pratiqué par les Aztèques et par d'autres peuples du Mexique, au Nicaragua par les Sumo et les Misquito⁴, et, pour les Tule, les attestations sont proprement massives⁵. Dans le nord des Andes, l'infanticide est connu en plusieurs contrées de Colombie, par exemple dans la province de Popayan, et chez les Betoï⁶. Au Pérou il est signalé par divers chroniqueurs⁷. En Amazonie et nord de l'Amérique du Sud, nombre de peuples l'ont pratiqué, dans la partie occidentale et nord-occidentale, les Kunibo (du groupe Pano), les Sáliva, les Witóto, les Jivaro, les Záparo, les Tukáno, les Múra, les Yurukarès, les anciens

Roamayna, les Canelos⁸, dans le nord, les peuples des Guyanes⁹, de nombreux peuples Tupi-Guarani (Guarani du Paraguay, Tupi du versant oriental des Andes, Tapirapé, Chiriguano, Chané, Omagua, Oyampi)¹⁰, dans de nombreux peuples Arawak¹¹, par exemple les anciens Manáo, les Tukuna, les Achagua, les Kampa, et les tribus de la zone Bolivie orientale-Madeira¹². Le lecteur sera enfin édifié s'il sait que tout cela est peu de chose à côté de ce que faisaient les Indiens du Chaco. Selon Alfred Métraux, « aucun peuple au monde ne pratique l'infanticide d'une façon aussi systématique que les Indiens du Chaco. Tout enfant que sa mère se refuse à allaiter est condamné à mort. »¹³ La coutume est ainsi attestée chez les Mataco, Chorotí, Toba, Mbayá, Lengua, Lule, Mocoví¹⁴, chez les Guaná, les Guaykurú, les Machicuy¹⁵, et, plus au sud, chez les Patagons¹⁶.

Toute l'Amérique, donc, ou presque, du nord au sud.

Qu'il s'agisse d'un trait culturel réellement original est souligné par exemple par le fait que l'*Encyclopaedia of Religion and Ethic* n'enregistre le concept « meurtre d'enfants » que sous deux entrées, « Amérique » et « Inde ». Sans doute eût-elle pu le faire également pour les mondes européen et sémitique anciens¹⁷, mais elle ne le fait pas parce que les données sont notablement moins abondantes. Que le trait soit pertinent dans l'Amérique elle-même est marqué par le fait que l'infanticide n'est attesté, dans la longue liste ci-dessus, qu'à travers les cultures des « Néo-Amérindiens », et qu'il est absent chez les peuples les plus typiquement « paléo-amérindiens », il est absent, par exemple, chez les Yahgan de la Terre de Feu et chez les Botocudos¹⁸.

Les raisons de se débarrasser d'un nouveau-né sont multiples, et varient d'un peuple à l'autre ; passons rapidement, parce que ce n'est pas notre objet, sur l'élimination des filles, très largement pratiquée, par exemple, en Amérique du Sud, par les Guaná, les Achagua, les Bctoi, les Sáliva¹⁹ ou sur le meurtre des bébés illégitimes (enfants adultérins, ou de fiancés, ou d'une femme indigène et d'un étranger...), attesté chez les Cueva et les Tule, dans le Chaco par exemple chez les Mocoví et les Guaykurú, chez les Chiriguanos, Chané et peuples voisins, les Yurukarès, les Omagua, les Tukuna, les Bctoi et apparentés. Un cas particulier se rattachant au précédent est l'élimination d'un ou deux jumeaux, car on croit généralement que l'un, au moins, est adultérin, le responsable de l'adultère pouvait être un homme, certes, ou un esprit, un dieu, un animal ; cela s'est très largement fait en Amérique, aussi bien chez les Iroquois et Algonquins au nord²⁰, les Misquito et Sumo d'Amérique centrale, que chez les Indiens du Chaco (dont les Lule, les Guaykurú), de la Guyane, de l'ouest de l'Amazonie (Tukáno, Zaparo, Tupi, Roamayna, Canelos, Sáliva)²¹...

Une autre raison est la mort de la mère à la naissance. On enterre le nouveau-né avec elle, ainsi dans le Chaco, dans la région du fleuve Madeira, chez les Erig-

patsa²² ; chez les Oyampí, c'était en cas de décès du père pendant la grossesse de la mère.

Il y eut aussi les sacrifices d'enfants, pour des raisons religieuses ou funéraires, par exemple chez les Aztèques et Tlaxcaltèques, chez les Natchez, Taensa, et d'autres peuples d'Amérique du Nord. Il arrive qu'on tue les premiers-nés (chez les Pawnees, les Mataco et Lengua du Chaco, les gens de la province de Popayan en Colombie), ou tout enfant en surnombre (chez les Mbayá, Guaykurú, Lengua, Machicuy du Chaco, les Tapirapé et les Omagua parmi les Tupi-Guarani, les Yurukarès, les Zuñi). Évidemment la notion de « surnombre » varie selon les cultures, chez les Zuñi, on tuait les triplés²³.

On se rapproche en revanche du problème ici étudié avec les cas, nombreux, d'élimination des enfants difformes ou malades. Ainsi, les Guaykurú tuaient tous les enfants difformes, illégitimes et jumeaux²⁴. Les Manáo, les Witóto, les Jivaro, les Pima, les Chiriguanos et Chané, les Kunibo tuaient, peut-être, pour certains, tuent encore, les enfants difformes. Les Yurukarès tuaient les enfants illégitimes et les enfants paralysés, et limitaient le nombre d'enfants dans chaque famille ; les Cocama, Tupi amazoniens, tuaient les enfants paralysés, difformes, illégitimes ou non désirés²⁵. Chez les Indiens des Guyanes, tout enfant anormal, c'est-à-dire nain, bossu, boîteux, borgne, est enterré²⁶. Chez les Misquito et les Sumo, ce sont les seconds jumeaux, les enfants difformes, parfois les petites filles, qui étaient tués.

L'albinisme n'est pas une difformité ou une infirmité tout à fait au même titre que les exemples fournis ci-dessus, pour la Guyane, par Barrère. Il est cependant, très nettement, une anormalité. Cela a suffi, sans aucun doute, pour provoquer le meurtre de ses porteurs. Chez les Indiens du Chaco, les femmes tuaient leur bébé si sa couleur était anormale, par exemple noire²⁷, et de même les Aché (ou Guayakí) du Paraguay tuaient systématiquement les bébés trop noirs de peau²⁸ : pourtant, une peau foncée n'était nullement invalidante.

On ne doutera donc pas que les nouveau-nés albinos aient réellement été victimes, en de nombreuses sociétés amérindiennes, de pratiques infanticides, effectivement intensément observées et qu'il se soit agi là d'un cas particulier du principe général d'élimination des bébés anormaux. Deux recouplements vérifient la dernière assertion. Eleanor Bell notait que chez les Tule, « les enfants sont enterrés vivants ou noyés, s'ils sont illégitimes, ainsi que s'ils naissent difformes »²⁹. De fait, lors de son séjour chez les Cuna à la fin du XVII^e siècle, Lionel Wafer a constaté l'absence de tout individu difforme parmi eux. Or, c'est dans ce peuple que les témoignages ont le plus souvent fait état de l'élimination des albinos.

Au Mexique, on a pratiqué le sacrifice rituel des nouveau-nés (normaux !) et des albinos (v. plus loin). Les Toltèques ont précisément tué les bébés albinos,

selon Ixtlilxochitl. Or, les faits que nous avons rapportés (cf. p. 36) montrent que les albinos étaient insérés dans une série de cas tenus pour anormaux : les seigneurs du Mexique ancien aimaient rassembler autour d'eux « des nains, des bossus, et d'autres gens contrefaits » (Sahagún), c'est-à-dire par exemple ces albinos que Motecuhzoma gardait en l'un de ses palais. Ce sont ces mêmes individus que l'on sacrifiait lors des funérailles des grands³⁰, et ce sont eux aussi qu'on sacrifiait, nouveau-nés, en Guyane, selon Barrère (ci-dessus) : les albinos ne figurent pas dans cette dernière liste, parce que la maladie, tout simplement, est absente de Guyane.

Il appert donc que, réellement, les très basses fréquences observées parfois, ou même les fréquences nulles, mais avec traditions sur d'anciens « Indiens blancs » locaux, doivent avoir pour cause la pratique de l'élimination systématique. Pas d'albinos chez les Zaparo – mais des souvenirs... –, peu chez les Tupi et chez les Arawak riverains de l'Amazone, relativement peu chez les Tule des montagnes de l'intérieur, aucun, apparemment, sur l'Anahuac : toutes régions où l'infanticide a été pratiqué. Nous avons supposé que la mention, traditionnelle, d'un seul nouveau-né aux cheveux « couleur de lin » chez les Chickasaw tenait à la même cause : de fait, si l'infanticide n'est pas attesté précisément chez les Chickasaw, il l'est, de manière notable, chez plusieurs autres peuples, de la même région, de la même culture, du même groupe linguistique³¹. Fréquences élevées des îles San Blas, des villages Pueblos : régions où l'infanticide n'a pas été, ou n'est plus, pratiqué.

Le contrôle matrimonial

Disons tout de suite que nous avons peu de témoignages de mariages entre albinos : une union chez les Hopi sur la deuxième Mesa dans l'arbre généalogique publié par Dukepoo (cf. p. 161) et chez les Tule les témoignages de Markham, Araúz et Jelliffe (cf. p. 94).

Chez les Hopi, Hrdlicka notait déjà que les albinos sont mariés avec des partenaires normalement pigmentés : il y voyait une preuve de la bonne intégration sociale des premiers³². Il y a pourtant une nette réticence au mariage avec les albinos. Elle a d'ailleurs pu varier dans le temps. Entre 1850 et 1865, un albinos était chef à Oraibi (ci-dessous p. 237) : il ne fut jamais marié, « car en ce temps-là les femmes n'aimaient pas les albinos »³³. A l'époque de Titiev même, cependant, alors qu'il existait des albinos des deux sexes dans chaque village hopi, il ne connaissait qu'un homme demeuré célibataire à cause de son affection³⁴. Vingt-

L'albinisme dans la représentation amérindienne

cinq ans plus tard, Charles Woolf et Franck Dukepoo donnent une tout autre image de la situation. Ils citent l'opinion d'un jeune Hopi – « les filles albinos sont très jolies. Leur belle couleur me plaît. J'aimerais en épouser une, mais elles ne voudraient vraisemblablement pas de moi » – et commentent :

« Le mariage est important dans la vie d'un Hopi. Il est extrêmement rare de trouver un adulte, et surtout une femme, qui n'ait jamais été marié. Pour cette raison, le fait que de nombreux albinos soient demeurés célibataires entre en contradiction avec l'attitude d'acceptation complète (des albinos) dans la société Hopi traditionnelle. On tient un albinos masculin pour incapable de travailler aux champs, et il ne peut donc pas faire pousser du maïs pour son épouse et sa famille. Alors que cette incapacité à alimenter correctement une famille soit l'excuse généralement donnée au sujet des hommes, la raison n'est pas évidente en ce qui concerne les femmes. La réponse aux questions sur la raison pour laquelle les femmes albinos, spécifiquement, ne se marient pas, implique en général qu'il s'agit d'un refus des femmes. La difficulté à être un albinos dans une population pigmentée semble donc entraîner une action répressive, telle que les prétendants sont rejetés. »³⁵

Il est certain que dans des sociétés qui dégagent un faible « surproduit » économique, le non-producteur est une charge, et, là où les hommes sont les principaux producteurs, l'incapacité des albinos à travailler de jour rend difficile la constitution d'une économie domestique. Cependant, qu'il s'agisse ici d'une « excuse », comme le notent les auteurs, c'est-à-dire d'une rationalisation d'une attitude affective, est prouvé, non seulement par l'incohérence de la justification dès qu'on change de sexe, mais aussi par le fait qu'on trouvera la même « excuse » chez les Tule, où pourtant les conditions de production sont différentes. Qu'il s'agisse en réalité, effectivement, d'une répression, intégrée par les sujets, résultat d'une pression sociale, tout ce paragraphe et le suivant le montrent.

Tout à fait notable est le fait que, selon les derniers auteurs cités, on trouve dans les villages Hopi à la fois des célibataires albinos masculins et féminins, cette situation ne débouchant pas sur des unions entre eux. Au sujet des Zuñi, le tableau qu'on peut dresser est absolument comparable. On se rappelle qu'un des premiers témoignages – certainement indirect – sur les albinos Zuñi se trouve dans le journal *Baltimore Sun* du 22 janvier 1876. Selon cet article, les albinos Zuñi ne peuvent se marier entre eux, c'est bien ce que les renseignements ultérieurs, plus précis, confirment.

Hrdlicka, en 1900, étudie six albinos Zuñi, dont deux hommes, de 35 et de 45 ans : l'un a été marié à une Indienne normalement pigmentée, l'autre resta célibataire³⁶. A la même époque, Matilda Stevenson écrivait (cf. p. 28) : « Les (albinos) adultes sont mariés chacun à un Indien aux cheveux foncés, et leurs enfants sont sains. » C'est évidemment cette « santé » des enfants issus d'un albinos et

d'un Indien pigmenté, dans une majorité des cas, qui est à l'origine de l'exclusion du mariage entre albinos. Nous revenons sur ce point en conclusion de ce paragraphe.

Les indications sur la situation parmi les Pueblos du Rio Grande sont également concourantes. A Jemez, les arbres généalogiques dressés par Elsie Parsons montrent, comme le notait Jones, qu'il n'y a pas eu de discrimination à l'égard des albinos : ils se sont mariés – toujours, à des Indiens pigmentés (ci-dessus, pp. 30-31). A Isleta, Elsie Parsons fait la connaissance de trois albinos, une femme et ses deux fils ; cette femme et son mari étaient de « purs Isletiens », c'est donc que l'homme portait le gène à l'état récessif, mais était, phénotypiquement, normal (cf. p. 31). A Laguna, Woolf apprend l'existence de deux femmes albinos, l'une âgée de 37 ans en 1962, et vivant à Albuquerque, l'autre, de 31 ans à la même date, vivant aussi hors de la réserve. Elles n'appartenaient pas à la même famille, il est évident qu'elles étaient mariées – certainement pas à des albinos, en tout cas pas à des albinos de Laguna ! (cf. p. 32).

Chez les Tule, enfin, le tableau est étonnamment semblable, malgré l'éloignement qui exclut des influences culturelles directes entre les Pueblos et eux. Tous les auteurs qui ont parlé du mariage et des albinos chez les Tule mentionnent la proscription matrimoniale entre ces derniers. Selon les observations de Pérez Kantule, mises en anglais par Fred Phillips et publiées par Henry Wassén :

« Nous avons demandé aux anciens et aux anciennes de notre peuple s'il y eut jamais une époque où un Indien blanc épousait une Indienne blanche. Ils ont répondu qu'aussi loin qu'ils sachent, ils ne se sont jamais mariés entre eux. Nous pensons cependant qu'ils l'ont peut-être fait il y a plusieurs années, mais peut-être pas.

« Vous verrez parfois une Indienne blanche mariée à un Indien brun. Vous verrez cela occasionnellement.

« Les Indiens croient que si un Indien blanc se marie, c'est contre la volonté du Tout-Puissant dans le Ciel. Il a dit qu'ils ne devaient pas se marier, car les Indiens blancs sont, réellement, ceux que Dieu a envoyés pour habiter parmi nous... mais s'ils se marient, c'est contre la volonté de Dieu.

« Mais nous croyons que l'interdiction faite aux Indiens blancs de se marier dure en fait depuis des années. Les Indiens disent de ne pas épouser les Indiens blancs, afin qu'il n'y ait pas tant d'Indiens blancs parmi nous, différents de ceux qui sont bruns, et c'est la raison pour laquelle les Indiens disent que les Indiens blancs ne sont pas à marier, car ce serait contre la volonté de Dieu. Et dans le temps passé, ils ont enterré un grand nombre des enfants blancs. »³⁷

La connection ici établie, par le Tule Pérez Kantule, entre l'interdiction des mariages d'albinos et leur élimination pure et simple est tout à fait pertinente : l'interdiction du mariage, ou le mariage obligatoire avec des Tule pigmentés, visent une extermination lente.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Nordenskiöld notait de son côté :

« Il semble que de nos jours, les règles matrimoniales Cuna font qu'un albinos ne peut jamais se marier, et on dit qu'il est très rare qu'une femme albinos se marie. Roberto rapportait qu'il avait une tante qui était blanche. Elle mourut célibataire, vers 35 ans. Je n'ai entendu parler que dans un seul cas d'un homme à la peau de couleur normale qui avait épousé une Indienne blanche. C'était Olosagua, un vieil homme un peu anormal. Ils n'avaient pas d'enfants. Si l'on en juge par les témoignages d'anciens voyageurs, la loi contre le mariage des albinos n'était pas aussi stricte jadis qu'aujourd'hui. »³⁸

Ce à quoi Wassén, qui éditait le livre de Nordenskiöld, ajoutait en note :

« Les considérations faites ici par Nordenskiöld doivent, semble-t-il, être modifiées pour correspondre aux conditions présentes. Selon mes propres informations de 1935, des albinos peuvent se marier, mais la règle leur interdit le mariage entre eux, quoique durant les dernières années il est arrivé de plus en plus souvent qu'un albinos choisisse lui-même sa femme, laquelle peut être une Indienne blanche. Autrefois, il n'y avait généralement que les Indiens pauvres pour s'unir à une albinos, et vice-versa. »³⁹

Un autre observateur, Fred McKim, expose que ce sont les parents qui arrangent les premiers mariages, et ils excluent alors des partenaires albinos⁴⁰. De même, Stout note que l'intermariage n'est pas permis aux albinos,

« et beaucoup d'entre eux ont des difficultés à trouver des partenaires parmi les membres bruns de la tribu. Ils sont considérés comme faibles et comme incapables d'accomplir toutes les charges réclamées de la part d'un adulte. »⁴¹

On est proche, ici, de l'excuse donnée par les Pueblos pour limiter le mariage des albinos. Il y a pourtant une différence, et de taille, quant à la portée de l'explication : relativement fondée en pays Pueblo, elle l'est bien plus difficilement en pays Tule, puisque, traditionnellement, c'était, ici, les femmes qui se livraient au travail de production agricole⁴². Et, de même que chez les Pueblos, les femmes albinos trouvent plus de facilité à se marier que les hommes – bien qu'elles soient ici considérées comme laides⁴³. Les arbres généalogiques et divers témoignages le montrent⁴⁴.

Sur ces mariages, Stout fait encore la curieuse observation suivante :

« Le mariage entre albinos est interdit, mais celui entre un albinos et un Indien brun est permis (très exactement : mariage between one of them and a brown Cuna is permitted – on ne peut donc préciser le sexe des postulants). Ces mariages ne sont pas accomplis avec la cérémonie régulière. »⁴⁵

Ceci est confirmé récemment par Françoise Guionneau-Sinclair⁴⁶ :

« L'albinos est exclu du mariage traditionnel ; il peut avoir accès aux hommes ou aux femmes qui, pour des raisons sociales (mères célibataires par exemple), ont des difficultés à se marier ou si l'albinos a, lui-même, une position sociale remarquable (Saila ou Nèle). Nous n'avons pas observé de mariages entre albinos mais plutôt entre une femme et un Tule cuivré, ceci dans différentes îles et à Wala. »

On ne saurait mieux dire que la société tolère, mais à son corps défendant. Il faut que cette tolérance et cette organisation du mariage des albinos soient anciennes. Le chef Lacenta expliqua à Wafer, en 1681, que les enfants d'albinos sont cuivrés, et non blancs⁴⁷, ce qui implique que ces albinos s'étaient mariés et que leur époux (ou épouse) était normalement pigmenté. Mais l'observation de Lacenta fournit la clef de toute cette problématique matrimoniale et de la politique qui en découle : la grande majorité des unions entre un albinos et un partenaire normalement pigmenté donne des enfants pigmentés, puisqu'il suffit que le géniteur pigmenté soit homozygote. Dès lors, si l'enfant était néanmoins albinos (c'est-à-dire si le géniteur pigmenté portait le gène à l'état hétérozygote), il s'agissait, aux yeux des Tule, d'un « accident » – on verra ci-dessous, pp. 246-248, que les explications de l'albinisme par les Amérindiens étaient toutes de type « accidentel » – ; et cette conception ne pouvait être que confirmée par le fait que des albinos naissent parfois de deux géniteurs également pigmentés (c'est-à-dire tous deux hétérozygotes). Il est clair que cette problématique est en fait commune aux Tule, aux Hopi, aux Zuñi, aux Pueblos du rio Grande...

Le contrôle matrimonial se faisait donc, dans toutes ces sociétés, de deux manières, ou sur deux plans : d'une part, pression sociale pour empêcher, gêner, déconsidérer le mariage des albinos ; d'autre part, en cas d'acceptation, pression, voire obligation, pour que l'union ne se fasse qu'avec des partenaires pigmentés. Dans les deux cas, le but, patent, est l'élimination de l'albinisme. La finalité est ainsi la même que dans le cas de l'infanticide, par des moyens différés et moins violents (et peu efficaces...). Cela n'étonne pas chez les Tule, dont on sait qu'ils ont pratiqué l'infanticide des albinos ; c'est plus surprenant chez les Pueblos, dont tous les auteurs nous disent qu'ils acceptent et intègrent leurs albinos. On va voir toutefois, dès le prochain paragraphe, que la réalité est plus subtile.

La honte et le mépris

La sélection par le contrôle matrimonial se fonde en effet sur des moyens discrets, mais efficaces. Partout, nous trouvons les indices d'un *mépris* des Indiens pigmentés envers leurs compatriotes albinos, et bien des allusions montrent que ce mépris des autres était intégré par les albinos sous la forme d'une *honte* de leur situation. Chez les Hopi, lorsque le lieutenant Oscar Loew ose demander à une femme comment elle explique la couleur claire de son enfant, il suscite en elle la colère (cf. p. 24). On rappellera ici que la plupart des sociétés amérindiennes sont des sociétés fort pudiques – même si un très grand nombre pra-

tiquait la nudité complète, elles ne classent pas la pudeur et la grossièreté de la même manière que nous – et beaucoup de questions posées par des Européens y sont ressenties comme malséantes. Dans le cas présent, l'enquêteur allemand a mis le doigt sur un sujet qui, dans l'esprit de cette femme, devait demeurer dans la sphère du non-dit. C'est bien comme une tare honteuse qu'elle vivait la situation de son fils.

De fait, lorsque Hrdlicka, une trentaine d'années plus tard, se livre à une recherche plus approfondie sur le problème, ses conclusions sont les suivantes : les albinos Hopi sont bien acceptés par les autres, aucun ostracisme ne les frappe, et ils sont mariés à des Indiens pigmentés de l'autre sexe ; *ce sont eux* qui sont, en général, honteux de leur situation, ils sont timides et participent peu à la vie de leur village⁴⁸. Le court séjour de Hrdlicka en pays Hopi ne lui a pas permis de comprendre comment une acceptation apparente, formelle, cachait une hostilité sourde – et l'on a vu ci-dessus qu'il avait péché par optimisme au sujet du mariage. En fait la honte qu'on ressent ne tombe pas du ciel, elle résulte d'une culpabilisation, laquelle, comme l'exemple de Jemez nous le montrera dans un instant, s'opère par des moyens discrets, difficilement observables par un étranger.

A Zuñi également les parents sont honteux d'avoir des enfants albinos. On a vu comment Matilda Stevenson explique qu'une femme a refusé de laisser photographier son bébé : « ces gens sont si sensibles à leur situation, disait-elle, qu'ils évitent la présence des étrangers », surtout les femmes et les enfants. Cette différence d'acceptation doit expliquer la différence de protection, car, selon le même auteur, au dehors les hommes albinos mettent un grand chapeau, tandis que les femmes se couvrent entièrement le visage avec une couverture (cf. p. 28). Elsie Clewes Parsons expose de même que, selon son informateur, les parents Zuñi sont honteux d'avoir des enfants albinos, et cette honte rejaillit sur l'enfant⁴⁹.

Comment cette honte s'inscrit dans les consciences, comment elle se transmet, c'est J. Jones qui l'indique, trop vite malheureusement, au sujet des Towa de Jemez :

« Les enfants albinos sont rudement taquinés par les autres enfants, et parfois par les adultes : on dit d'eux qu'ils résultent de relations sexuelles avec des hommes blancs. »⁵⁰

Telle est la voie royale de la culpabilisation : ta mère est une p..., et tu en es la preuve, que tu portes indélébilement sur toi. Jones ne précise pas la forme de ce « taquinage rude », mais on comprend qu'il débouche sur la timidité et la discrétion observées chez les Hopi et chez les Zuñi. On devine alors que l'acceptation des albinos par les sociétés Pueblos tient à la pudeur des plus sages, qui, heureusement, sont les maîtres dans les villages ; les plus jeunes, les enfants, ne se gênent pas pour faire subir la réprobation sociale à leurs semblables albinos. Et

tout cela se retrouve, 3 500 kilomètres plus au sud, chez les Tule de Panama. Wafer, déjà, l'avait bien vu. Les Indiens pigmentés, disait-il, semblent ne pas respecter les albinos autant que ceux qui ont la même couleur qu'eux, et les regardent comme quelque chose de monstrueux (cf. p. 71). On a vu ci-dessus comment Wassén exposait les opinions divergentes, en pays Tule, au sujet des albinos, les uns ne les aiment pas (la raison de cette antipathie n'est pas précisée : mais Wafer l'avait fournie), les autres les acceptent et les respectent comme interlocuteurs de la divinité. Comme en pays Pueblo, il semble que la seconde opinion soit celle des plus « raisonnables », car elle suppose la domination de l'attitude la plus spontanée, qui est précisément celle des premiers. Ainsi, c'est un responsable politique contemporain et ami de l'informateur de Wassén, le chef suprême Nele Kantule, qui a dit et répété tout au long de sa vie qu'il ne fallait pas tuer les albinos parce qu'ils étaient en relation avec le dieu Soleil⁵². Inversement, selon ce dernier auteur, les enfants albinos s'associent peu à ceux de leur âge pigmentés, et vers 12-13 ans, âge auquel les jeunes filles « normales » se marient et ont des enfants, les albinos prennent conscience de leur rejet social – on se rappelle ce qui a été dit sur la limitation du mariage pour eux –, s'isolent davantage, et deviennent en quelque sorte non-sociaux⁵². Lorsque ce même auteur, alors, nous dit que les enfants albinos qu'il a observés sourient peu, ou bien faiblement, faut-il conclure, comme il le fait, que « les enfants de la Lune manquent décidément d'expression faciale »⁵³, ou ne vaut-il pas mieux rapprocher ces attitudes de la « timidité » notée chez les albinos Pueblos ?

Au sujet de la rupture qui se produit à l'adolescence, Marjorie Vandervelde a noté le rôle des rites d'initiation des jeunes filles, il s'agit en fait d'une préparation au mariage ; or cette signification, qui est d'ouverture vers la vie pour les Indiennes pigmentées, s'inverse, cruellement, pour les albinos, puisque le mariage sera difficile, sinon impossible, pour elles. Le même auteur observe que « les garçons et les filles albinos sont largement rejetés par ceux de l'autre sexe », on ne mentionne pas ici de « taquineries », mais, sur un tel sujet, le résultat est semblable, et la marginalisation sociale assurée. Elle note enfin que les enquêtes sur le terrain, à San Blas, sur les albinos, sont rendues difficiles justement par l'hostilité de certains Cuna⁵⁴.

On se rappelle, enfin, l'important témoignage de Karl Ranke sur l'attitude des Nahukwá au sujet de leur compatriote albinos Tajova (ci-dessus, pp. 118-119). Ce que cet auteur rapporte, à la fois du rejet par les autres, et de l'intégration de ce rejet par la victime, est bien proche de ce que nous savons de ce qui se passe chez les Pueblos et les Tule. Cette femme très claire de peau qui se repoint bien vite lorsque Ranke a souligné devant elle ce caractère exprime une honte semblable à celle de cette maman Hopi d'un bébé albinos questionnée par Oscar Loew sur la

couleur de celui-ci. Si Tajova s'est isolé, supposait Ranke, et s'il est devenu méfiant et inamical, c'est peut-être que les autres le raillaient, hypothèse fondée, car on a vu cela ailleurs. Que les autres Nahukwá l'aient englobé dans un concept, élargi pour la circonstance, d'« ennemi », fait beaucoup penser à ce que l'on dit de ces Tule qui tiennent les albinos pour « monstrueux ».

Les choses, il est vrai, vont plus loin ici, et nulle part en pays Pueblo ou Tule les albinos ne sont obligés d'aller vivre à l'écart et de se livrer aux travaux extérieurs qui entraînent sur leur peau des lésions cancéreuses ; nulle part non plus on ne les traite d'« ennemis ». Sans doute, mais tout ce que l'on constate chez ces Nahukwá n'est qu'une *aggravation* de *tendances* assurément attestées dans les autres peuples amérindiens. Nous supposons plus haut que l'unicité de cet albinos Nahukwá pouvait provenir de pratiques d'infanticide, en ce cas, il ne s'agirait de rien d'autre que ce qu'ont fait, longtemps, les Tule. Quant à l'isolement de Tajova, il n'est finalement que la traduction géographique d'une marginalisation sociale dont on a vu les causes et les effets chez les autres peuples. Ce dernier point amène à considérer un autre aspect, souvent allégué, du traitement réservé aux albinos amérindiens, leur – éventuelle – ségrégation.

La ségrégation

L'idée d'une ségrégation authentique des albinos, c'est-à-dire d'un isolement, d'une marginalisation géographique, semble être apparue dans les écrits de Richard O. Marsh. Selon cet auteur, et explorateur, il existait, dans la partie continentale du pays Tule, dans la haute vallée du rio Bayano, des villages entièrement peuplés d'Indiens blancs. Il précisait même que les enfants albinos nés de couples mixtes, à San Blas, quittaient leurs villages à la puberté pour aller vivre dans ces communautés de la montagne, tandis que les autres, pigmentés, demeuraient dans l'archipel⁵⁵. L'idée a traîné dans une littérature pseudo-scientifique, inspirée de l'œuvre de Marsh. Elle n'a, en revanche, été confirmée par *aucun* spécialiste, et un bon connaisseur, Fred McKim, qui explora ces régions en 1936, lui apporta un démenti formel : il n'y a aucun « village d'albinos » dans la vallée du Bayano⁵⁶. Ainsi, l'idée d'une ségrégation des albinos est davantage un fantasme européen qu'une pratique amérindienne.

Matilda Stevenson avait entendu exprimer la même chose au sujet des Zuñi, et déjà y opposait un démenti radical : « L'affirmation selon laquelle les albinos sont poussés à vivre à l'écart du reste de la tribu est erronée. » (cf. p. 28). Fausse, donc, en ce qui concerne les Pueblos ou les Tule, l'idée, cependant, n'était pas

absurde. Il y a bien eu ségrégation, parfois, et nous en relevons, dans la documentation rassemblée dans la première partie, deux exemples.

Le plus net, le moins incontestable, est bien celui de l'albinos Nahukwá. Le témoignage de Ranke est on ne peut plus explicite sur ce point. Cet albinos était isolé géographiquement, possédant une maison entre deux villages, abandonné à ses seules ressources, jamais visité, en raison d'une réputation d'homme inamical et peu accueillant, et ostracisé, puisque mis sur le même plan qu'un « ennemi » et traité de « mauvais homme ». Il y a bien là ségrégation, la différence avec les fantasmes européens étant qu'il n'y a pas regroupement de plusieurs albinos, mais marginalisation d'un seul.

On s'en rapproche toutefois, avec le second cas. C'est celui, assez mystérieux, des albinos Tarahumara. On se rappelle qu'il s'agit d'un groupe d'albinos, qui vivaient dans une caverne puis furent décimés par la variole, et, en 1890, deux explorateurs virent l'une des deux, ou l'unique, survivante(s) du groupe. Selon l'un de ces explorateurs (C. W. Hartman), il y avait eu là une trentaine d'albinos ; selon l'autre (C. Lumholtz), il y en avait dix, tous membres de la même famille. Dans le premier cas, il faut bien qu'il y ait eu un *regroupement*, une *concentration* d'albinos dans cet habitat. Dans le second, l'uniformité albinique de ce groupe de parents ne peut s'expliquer que parce qu'il s'agit des descendants d'un *couple d'albinos* – y compris, peut-être, dans les dix, ce couple lui-même. Il faudrait donc qu'il y ait eu tout d'abord mariage d'albinos, cas fort rare en Amérique, puis maintien d'un certain nombre de leurs descendants (ou de tous) dans le même habitat, sans qu'ils en sortent pour se marier ou qu'ils y accueillent d'autres Indiens pour les épouser.

Ces deux dernières opérations paraissent concourantes. Il se serait agi d'isoler, de mettre ensemble et de maintenir réunis, des albinos, dont les autres Tarahumara ne voulaient pas. Dès lors, aussi bien le groupe « familial » de Lumholtz que le groupe « non familial » de Hartman évoquent l'idée d'une ségrégation. Il faudrait avoir d'autres informations sur l'attitude des Tarahumara envers les albinos pour en être sûr. En tout cas, la maladie, d'importation européenne, a fait le reste.

Enfin, de la situation ici étudiée se rapproche beaucoup un autre traitement qu'ont eu à subir les albinos, nous voulons parler de la « collection » humaine que se constituaient les souverains aztèques, et en particulier du groupe d'albinos que Motecuhzoma entretenait, à côté d'une foule d'oiseaux, en un de ses palais. On a vu, et on revient là-dessus plus bas, que les Mexicains sacrifiaient parfois des albinos : les puisaient-ils dans les « zoos humains » de leurs princes ? Si oui, surgit la sinistre hypothèse qu'à Tlaxcalla, à Mexico et ailleurs, on avait constitué des « réserves » d'albinos à sacrifier... Ségrégation « positive », en quelque sorte.

L'acceptation

Nous avons examiné toute une face de l'ambiguïté signalée au début de ce chapitre. Nous entamons ici l'étude de l'autre face. Il s'agira de l'acceptation des albinos comme partenaires sociaux, de l'entraide, de la valorisation esthétique ; et, ultérieurement, des fonctions rituelles ou politiques à eux dévolues.

C'est chez les Pueblos – seule culture amérindienne où il n'a pas été question d'infanticide des albinos – que l'acceptation de ceux-ci est la plus nette.

Chez les Hopi, Hrdlicka notait qu'on ne constate aucun ostracisme à leur égard, et qu'ils ne sont pas considérés comme des inférieurs⁵⁷. Misha Titiev signale également qu'il a vu, en octobre 1933, une fille albinos à Hotevilla, sur la Troisième Mesa, et qu'elle était bien acceptée par la communauté⁵⁸.

Chez les Zuñi, Matilda Stevenson insiste sur le fait qu'« aucun n'est exclu des privilèges sociaux et religieux » (cf. p. 28), et Elsie Parsons, après avoir mentionné la honte que ressentent un enfant albinos et ses parents (ci-dessus, p. 224), ajoute que cela ne paraît pourtant pas causer de préjudice aux albinos⁵⁹.

Les choses sont plus complexes, plus ambiguës, chez les Tule, mais, d'Adrián de Santo Tomás et de Wafer jusqu'au temps présent, il y a eu tolérance à l'égard du mariage des albinos, malgré la tendance puissante qui s'oppose purement et simplement à cette forme d'union. On rappellera également ici le remarquable texte de Leonardo Gassó (cité p. 83) sur la stratégie des mères de bébés albinos pour les sauver : si elles ont réussi, dit-il, à les sauver, au lieu de les laisser entermer le premier jour, en les cachant dans la forêt et en leur donnant à têter, au bout de quelques jours, elles osent le laisser paraître. Alors, « après le premier mouvement de colère du père, la mère a gagné » : c'est la forme minima, mais suffisante, de l'acceptation.

L'entraide

Les Amérindiens parmi lesquels l'albinisme a été bien observé ont tous une diète essentiellement végétale. C'est l'agriculture qui fournit la plus grande part de l'alimentation, même si, éventuellement, la chasse a un plus grand prestige. Le travail de la terre commence tôt, chez les Tule d'autrefois, par exemple, dès l'enfance les fillettes allaient travailler aux plantations avec leurs mères⁶⁰. On comprend donc que pour que les albinos aient pu survivre, au moins jusqu'à l'âge adulte – et l'on en a signalé d'âgés – il faut que la société, d'une manière ou

d'une autre, les ait pris en charge pour leur épargner des expositions au soleil, génératrices de cancers cutanés. Le « degré zéro » de l'« entraide » est fourni par le récit de Ranke sur Tajova : cet albinos Nahukwá, abandonné, rejeté, par ses compatriotes, était couvert de plaies. Autrement dit, obligé de subvenir à ses propres besoins, il devait travailler aux plantations, et le soleil entraînait des lésions sur son corps.

Chez les Tule, la situation des albinos paraît avoir répondu à l'ambiguïté de sentiments que leur existence suscitait dans leur peuple. On ne parlera pas exactement d'entraide, chez les anciens Tule, à l'égard des albinos, mais plutôt d'un aménagement partiel. Si Wafer ne mentionne que les sorties nocturnes des albinos, d'autres observateurs notent leur présence au dehors en plein jour : ainsi Ringrose découvre des femmes blanches parmi celles qui sont venues commercer (cf. p. 69) ; c'est à neuf heures que Lionel Gisborne voit une femme avec un enfant albinos (p. 80). Au début de ce siècle, Forbin note que « les femmes n'aimaient pas à sortir en plein jour de leurs cases », tandis que « les hommes suivaient leurs camarades à la chasse, sans paraître trop incommodés par la lumière solaire » (p. 83) – ce qui s'explique par le fait que la chasse se pratique sous le couvert de la forêt – et Hyatt Verrill rencontre un vieil albinos aveugle : preuve qu'il avait dû avoir de longs séjours à l'extérieur à accomplir.

La division sexuelle du travail, qui confiait autrefois l'agriculture aux seules femmes, favorisait les hommes albinos, d'autant que certains des travaux réservés aux hommes – fabrication des paniers, des filets, des objets en bois⁶¹ – pouvaient se faire à l'abri, et d'autres – la chasse⁶² – sous une protection végétale ; et, peut-être, partiellement, de nuit. Seule la pêche était un travail impossible, ou dangereux, pour les albinos masculins. Cependant les femmes paraissent avoir été, dès l'époque de Wafer, relativement protégées. On ne s'expliquerait pas, autrement, que celui-ci insiste sur les sorties exclusivement nocturnes des albinos, car, dit-il, ils préfèrent demeurer le jour à l'intérieur de leurs maisons. Deux siècles plus tard, Forbin confirme l'acceptation, par la société Tule, du maintien des femmes à l'abri des rayons solaires durant la journée.

Il faut alors que l'entraide ait été réelle. On doutera qu'un mari, pigmenté, ait pu nourrir sa famille par le seul produit de sa pêche et de sa chasse, et que le couple ait été réduit à une diète animale. Nous n'avons malheureusement aucun renseignement sur la manière dont fonctionnaient les réseaux d'entraide qu'il faut supposer.

Au XX^e siècle, sous l'influence multiforme de l'Occident, les choses ont changé. Il ne nous appartient pas de raconter cette histoire⁶³, mais d'en relever les aspects qui concernent notre sujet. D'abord, le travail agricole est désormais largement assuré par les hommes⁶⁴. Ensuite, les albinos sont devenus plus nom-

breux, à San Blas en tout cas, et ils sont davantage protégés. Enfin, l'évolution économique les favorise, en créant de plus en plus d'emplois extérieurs à la production primaire.

Ainsi, les Tule actuels se groupent souvent en « sociétés », c'est-à-dire en unités de production supérieures à la famille et inférieures au village⁶⁵, et ces *sociudades* comprennent des emplois qui n'exposent pas au soleil : secrétaire, tenancier de la petite boutique (*tienda*) d'une *sociedad* agricole – tâches qu'une simple unité de production familiale ne peut assumer⁶⁶. D'autres emplois sont accessibles aux Tule à Panama, à Colón, ou dans la zone du Canal. Beaucoup sont également internes, que ce soit dans un hôtel, une boutique, un laboratoire... Ces emplois, tertiaires, réclament souvent une éducation développée. Les albinos ont été alors parmi les principaux profiteurs du système mis en place à partir de 1966, sur une décision du Congrès général Tule, et qui consistait à créer une école par île. Les albinos sont devenus des élèves studieux, ambitieux parfois, et certains sont même des musiciens, des chanteurs, des orateurs réputés. L'évolution sociale et économique les projette ainsi au devant de la scène, tandis que les facilités offertes à l'extérieur, ainsi que l'hostilité dont ils demeurent victimes chez eux, en engagent beaucoup à rejoindre les zones économiques actives, et à majorité européenne, de la région⁶⁷. On rappellera que la seule albinos Ngobe connue est... employée de maison à Panama (cf. p. 54) !

C'est chez les Pueblos que l'entraide est la plus certaine. Nous sommes malheureusement, là encore, très mal renseignés sur ses formes. Dans ces sociétés typiquement agricoles, il semble que les albinos ont été dispensés des travaux ruraux. C'est en tout cas une chose assurée chez les Hopi⁶⁸, et cette protection est ancienne, puisque le même auteur expose qu'autrefois, lorsque les Hopi subissaient les attaques d'Indiens ennemis, les albinos étaient laissés dans les maisons avec les femmes et les enfants, pendant que les hommes (pigmentés) organisaient la défense du village. On verra, dans un paragraphe ultérieur, que les albinos Pueblos étaient, eux, utilisés dans des fonctions religieuses.

Cela pose le problème de leur contre-prestation. Si entraide il y avait, il faut que les albinos aient fourni, en l'échange de biens alimentaires, un travail. Les sociétés amérindiennes n'avaient guère les moyens d'entretenir des bouches inutiles, et l'infanticide, par exemple (que les Zuñi, au moins, ont connu) a été expliqué comme un moyen de régulation démographique, dans des économies où la production n'aurait pu suivre une croissance⁶⁹. Or, les fonctions religieuses dévolues aux albinos n'ont pas été tellement nombreuses qu'elles aient pu satisfaire comme contre-prestation.

On sait qu'en 1876, un journal américain a prétendu que les albinos Zuñi étaient traités comme des esclaves par leurs compatriotes (cf. p. 28). Cela n'est

Les sociétés amérindiennes face à l'albinisme

confirmé par aucune autre source. Mais aucune, non plus, ne précise quelles étaient les tâches nécessairement accomplies par les albinos. Il n'est pas exclu qu'un observateur ait interprété comme une servitude une obligation à eux faite d'accomplir des travaux domestiques nombreux pour dédommager leurs fournisseurs de nourriture. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais il est bien dommage que les enquêteurs se soient montrés si peu curieux de la question du statut économique des albinos.

Il est enfin une autre société où il faut bien supposer, non seulement une acceptation, mais une forme d'aide, des albinos, et la seule dans ce cas en Amérique du Sud. Il est frappant en effet que *tous* les témoignages, pourtant souvent fort brefs, sur les albinos Kaingán du sud du Brésil composent une image convergente de leur statut. Azara, dès le début du XIX^e siècle, note qu'ils sont nombreux parmi les Guayaná, et qu'ils sont « plus gais et plus fiers » que les autres. Manizer, au début du XX^e siècle, entend parler d'un albinos Kaingán (célèbre, donc ?), et le docteur Paula Souza en rencontre un (peut-être le même, vu la coïncidence chronologique et géographique des deux témoignages), « renommé » et, surtout, à la fois clairement albinique, blond, et supportant la lumière du jour : pareille description correspond parfaitement à celle d'un albinos Tyrosinase positif d'âge moyen. On comparera alors, pour les opposer, les statuts de cet albinos Kaingán et de celui rencontré par Ranke chez les Nahukwá, 1 800 km plus au nord. Au rejet de ce dernier répond le « renom » du premier, et les plaies du Nahukwá disent son abandon, tandis que l'albinos Kaingán, parvenu à un âge assez avancé et apparemment sain, n'a pas pu ne pas bénéficier dans sa jeunesse d'une aide de la part de ses compagnons. Salzano, en dernier lieu, note les très fortes fréquences de l'albinisme dans deux villages, et remarque qu'il ne paraît pas y avoir de restrictions au mariage des albinos (mais sans préciser si c'est, comme ailleurs, uniquement avec des partenaires pigmentés ou si, exceptionnellement, ils avaient le droit de s'épouser mutuellement) (ci-dessus, p. 122).

Ces faibles indications se répondent tout de même, à un siècle ou un siècle et demi de distance. Les fortes fréquences observées par Salzano rappellent celles notées par Azara ; la renommée de l'albinos rencontré en 1916 évoque la gaieté et la fierté des albinos Guayaná.

En somme, chez les Kaingán : pas d'infanticide des bébés albinos ; contrôle matrimonial faible ou nul ; solidarité et entraide ; et, plus que cela, en fonction d'un système de valeur dont nous ignorons malheureusement tout, survalorisation des albinos. Cela rejoint des phénomènes observés dans d'autres peuples amérindiens, et qu'il convient d'étudier particulièrement.

La valorisation esthétique et morale

Certains Tule trouvent laides les femmes albinos (ci-dessus, p. 222) ; cette dévalorisation esthétique n'est pas partagée par tous les Tule. Quant aux Hopi, ils paraissent d'une opinion complètement opposée. En fait, chez ces derniers, et chez certains des Tule, les albinos font l'objet d'une valorisation, esthétique et/ou morale. Elle paraît naturelle chez les Hopi, elle s'appuie sur le mythe, et semble assez « politique », chez les Tule.

Lors de son enquête sur les albinos de sa nation, Franck Dukepoo a interrogé les Anciens, sur ce qu'ils pensaient d'eux. Voici quelques-unes des réponses qu'il a obtenues : – Les albinos sont élégants, propres, gentils et beaux. Il n'y a rien de mauvais en eux. Ils sont bons en toutes choses. Ils apprennent vite, quelquefois plus vite que les autres. Ils sont très forts. – J'en connais, et ce sont de bons Hopi. Ils sont honnêtes, ils peuvent les mêmes choses que les autres. Ils ne se vantent pas et sont gentils avec chacun. – J'aimerais adopter un albinos. J'en serais très fier. Ce n'est pas n'importe qui qui peut avoir un albinos. Ceux qui en ont ont beaucoup de chance. Les albinos sont spéciaux. – Je ne sais pas d'où viennent les albinos, ils naissent comme cela. Il n'y a rien de mauvais en eux, ils sont Hopi. Ils ont une peau claire qui est jolie et qui les rend beaux. J'aimerais avoir un enfant albinos. Il y avait des albinos quand j'étais enfant, c'est pourquoi je les connais. En fait, je suis parent de l'un d'eux. Il est mon frère (« frère » au sens classificatoire du terme). – Les filles albinos sont très jolies. J'aime leur jolie couleur. J'aimerais bien en épouser une, mais elle ne voudra sûrement pas de moi. Garçons et filles sont de bons travailleurs⁷⁰.

Don C. Talayesva, un autre auteur Hopi, dit préférer les femmes au teint clair, car on prétend qu'une femme au teint mat peut être à moitié homme ; il n'a jamais fait l'amour avec une albinos, mais cela ne lui déplairait pas⁷¹. On voit que les Hopi sont fiers de compter des albinos parmi eux, au point que, sur la Deuxième Mesa, cela devient un signe de reconnaissance :

« Il y en a plus ici que sur les autres Mesas. En outre, ils sont difficiles à obtenir. Les habitants de la Première Mesa n'en ont pas, ce sont des Tewa. »⁷².

La présence d'albinos dénote donc la pureté ethnique Hopi. Ils témoignent de l'intégrité du patrimoine génétique. Qui plus est, « ils sont difficiles à obtenir », car, on y reviendra, les Hopi, comme tous les Amérindiens, conçoivent la naissance d'albinos comme la conséquence d'événements, ou d'actes, particuliers. Nous avons alors ici le seul exemple de l'explication de la présence des albinos comme le résultat d'une « acquisition » à la suite d'actes méritoires. Les Hopi sont un peuple qui se veut scrupuleux en matière de ritualisme. C'est donc leur

perfection religieuse qui leur confère le *privilège* de compter des albinos en leur sein.

Nous n'avons pas connaissance d'idées analogues chez les Zuñi, les Navajo ou les cités pueblos du rio Grande. Il faut dire qu'il n'y a pas eu chez eux d'enquêteurs comme Franck Dukepoo.

Chez les Tule, un matériel important a été recueilli par Nordenskiöld et Wassén auprès de Pérez Kantule. Mais, bien auparavant, dès le XVII^e siècle, le premier mythe Tule livré par Adrián de Santos Tomás montre la place éminente des albinos dans la pensée religieuse Tule. On reviendra en détail, ci-dessous, sur la mythologie. Nous rassemblons ici les indications sur la place des albinos dans les conceptions religieuses de ce peuple, parce qu'elles en présentent une image d'êtres en quelque sorte supérieurs aux autres, plus purs, et, oserait-on dire, « élus ». Ces idées portent essentiellement sur la sphère eschatologique.

Les Tule pensent que sous la terre s'étend un univers chthonien fait de huit « étages ». Ces niveaux sont peuplés d'esprits malins. Mais l'un d'eux est réservé aux âmes des albinos⁷³. Alors que les morts « ordinaires » font un voyage vers l'au-delà rempli de dangers, et que les âmes de ceux qui ont été mauvais risquent d'y succomber, les albinos accomplissent ce voyage sans danger, sans punition. Dans cet au-delà, les albinos ont des demeures plus belles que les autres, dont l'entrée est gardée par des chiens. Si quelqu'un a maltraité un albinos dans sa vie terrestre, ces chiens le mordront⁷⁴.

Wassén a fourni des précisions sur ces privilèges des albinos – privilèges *post mortem*, mais qui valent comme mise en garde, aux autres, dans le présent vécu. L'âme d'un Indien pigmenté ne peut voir celles des albinos, ni entrer dans leurs maisons, à moins que sur terre il ne les ait aimés et ait pris soin d'eux. Il a fallu qu'il soit l'ami de huit albinos. S'il n'avait qu'un ou deux amis albinos sur terre, il est puni dans l'Autre Monde. Les Indiens blancs ont une maison à part, car Dieu les aime mieux et ils sont ses fils et ses filles⁷⁵. Dans une version partiellement christianisée, les mêmes idées s'expriment ainsi, les albinos ont au ciel une place meilleure que les autres. Leur blancheur fait qu'ils ne sont pas noircis par les péchés, et ils vont directement au ciel. Ils apportent la rédemption à leurs frères bruns⁷⁶.

Ces conceptions expriment assurément le choix favorable aux albinos d'une partie de la population Tule, représentée principalement, nous l'avons dit, à l'époque, par le chef Nele Kantule. Elles s'appuient néanmoins sur une tradition, ancienne, qui voit dans les albinos des spécialistes de la relation entre ce monde-ci et l'autre. Cela nous amène à examiner à présent les fonctions rituelles que plusieurs sociétés, en corrélation avec ce type d'idées, confèrent à leurs albinos.

Notes

1. Wassén, 1938, p. 156.
2. Cf. Wassén, *id.*, pp. 155-160, et le résumé de Björnberg, 1960, p. 266.
3. *E.R.E.*, III, pp. 526-527; Mac Leod, 1931; Malaurie, 1978, pp. 1095, 1099, 1102, 1116, pour les Eskimo.
4. *E.R.E.*, l. c.; Kirchhoff, 1963, p. 225.
5. Bell, 1909, p. 627, d'après Valdes Ramon, 1905; Harris, 1926, p. 26; Nordenskiöld, 1938, pp. 33, 34, 133, 418, 420; Wassén, 1938, p. 156; Stout, 1946, pp. 486, 488-489; Marshall, 1950, pp. 71, 178 (qui cite Hart, 1929), 237, 340; et déjà Oviedo (1840, p. 129, sur les Cueva); et v. p. 83, Gassó.
6. H. de Alba, 1963, p. 332; Steward, 1963, p. 36.
7. Mac Leod, 1931, p. 136, avec les références.
8. Respectivement: Domville-Fife, 1924, p. 240; Hernández de Alva, 1963, p. 406; Steward, 1963, p. 757; Steward et Métraux, 1963, pp. 624 et 645; Nimuendajú, *id.*, p. 261; Métraux, *id.*, p. 498; Steward, *id.*, p. 529.
9. Métraux, 1982 (1946), p. 70.
10. Selon Gutierrez Amaro, 1978, pp. 1752-1753; Steward, 1963, p. 529; Chiara, 1978, p. 1678; Métraux, 1963, p. 479; *Id.*, p. 698; Baue et Ferré, 1833, p. 278.
11. Gutierrez Amaro, *id.*, p. 1780.
12. Métraux, 1963, p. 710; Nimuendajú, 1963, p. 717; Steward, 1963, p. 37; *E.R.E.*, III, p. 526; Métraux, *id.*, p. 419.
13. Métraux, 1982 (1946), p. 70.
14. Métraux, 1963, I, pp. 319-320.
15. Wied-Neuwied, 1921, II, p. 269, d'après Azara, 1809.
16. *E.R.E.*, l. c.
17. Cf. Sergent, 1989.
18. *E.R.E.*, III, p. 527.
19. V. aux références citées ci-dessus.
20. Lafitau, 1983, I, p. 170.
21. Cf. les remarques de Lévi-Strauss, 1983, p. 277.
22. Cf. Chiara, 1978, p. 1678.
23. Stevenson, 1904, p. 296.
24. Southey, 1810, p. 113.
25. Métraux, 1963, III, p. 698.
26. Barrère, 1743, p. 227.
27. Métraux, 1963, I, p. 320.
28. Clastres, 1972, pp. 133, 214, 324.
29. Bell, 1909, p. 627.
30. Par exemple à Tlaxcalla, Camargo, 1843, I, p. 192.
31. Creeks, Natchez, Timucua: famille Muskogee, cf. Rivet, Stresser-Péan, Loukotka, 1952, 1009-1012.
32. Hrdlička, 1908, p. 194.
33. Titiev, 1944, p. 72.

Les sociétés amérindiennes face à l'albinisme

34. Id., 1944, p. 39.
35. Woolf et Dukepoo, 1969, p. 36.
36. Hrdlička, 1908, pp. 196-197.
37. Wassén, 1938, pp. 155-156.
38. Nordenskiöld, 1938, p. 420.
39. *Ibid.*, n. 1 ; pour les mariages entre albinos, cf. aussi Araúz, 1973, p. 53 ; Markham, 1923, p. 14 ; Jelliffe et al., 1961, p. 283.
40. Mc Kim, 1947, p. 112.
41. Stout, 1948, p. 262.
42. Reclus, 1876, p. 211 ; Viguier, 1877, pp. 414-415 ; Catat, 1889, p. 402 ; Stout, 1947, p. 21 ; il en était déjà de même chez les Cueva, cf. Oviedo, 1840, p. 129.
43. Nordenskiöld, 1938, p. 648, n. 3.
44. Ci-dessus Nordenskiöld et Torres de Araúz, 1973, pp. 55-56.
45. Stout, 1947, p. 32.
46. Guionneau-Sinclair, 1989, p. 49.
47. De Schmidt, 1948, p. 81 ; Wafer, éd. Joyce, 1934, p. 82 ; ci-dessus p. 71.
48. Hrdlička, 1908, p. 194.
49. Parsons, 1915, p. 382.
50. Jones, 1964, p. 265.
51. Keeler, 1963, p. 115.
52. Keeler, 1953, p. 166.
53. *Ibid.*
54. Vandervelde, 1973, p. 17.
55. Marsh, 1924, pp. 484, 486, 489 ; cf. aussi Fairchild, 1924, p. 236, et ci-dessus p. 91.
56. McKim, 1947, p. 111 ; cf. aussi les remarques de Stout, 1941, p. 489.
57. Hrdlička, 1904, p. 194.
58. Titiev, 1972, p. 88.
59. Stevenson, 1915, p. 382.
60. Viguier, 1877, pp. 414-415.
61. Cf. Pinart, 1887, p. 53 ; Viguier, 1877, p. 415.
62. Cf. Oviedo, 1840, pp. 130-131, Viguier, 1877, p. 414.
63. Stout, 1947, l'a fort bien fait.
64. Stout, *ibid.*, p. 21.
65. Shatto, 1969.
66. Shatto et Keeler, 1971, p. 11.
67. Shatto et Keeler, *ibid.* ; Vandervelde, 1973, p. 17.
68. Dukepoo, 1968, p. 35.
69. Lévi-Strauss, 1983, p. 33.
70. Dukepoo, 1968, p. 31.
71. Talayesva, 1982, p. 390.
72. Dukepoo, 1968, p. 33.
73. Marshall, 1950, p. 204 ; Stout, 1947, p. 100.
74. Nordenskiöld, 1938, p. 292.
75. Wassén, 1938, p. 157.
76. Wassén, 1949, p. 127.

Les fonctions rituelles

On se rappelle comment John G. Bourke s'étonnait, à la fin du siècle précédent, de ne pas rencontrer d'« homme médecine » chez les Navaho, ni d'en avoir entendu parler au sujet des albinos « Zufii » et « Jusayans », car, notait-il pertinemment, « chez beaucoup de peuples sauvages ou barbares de la terre, des albinos ont été réservés pour des offices religieux »¹ (cf. pp. 29 et 33).

Que n'est-il allé voir cela de plus près chez ses « Jusayans », c'est-à-dire chez les Hopi ! Car, à son époque justement, il est question, dans plusieurs textes, d'albinos Hopi engagés précisément dans des actions religieuses. Ainsi, en 1906, un chef de la société Antilope, à Oraibi ; en 1908, un albinos participant à la cérémonie de la Flûte à Mishongnovi². Ces albinos-ci font ce que fait tout Hopi adulte de sexe masculin, et cela vérifie ce que disait Hrdlicka sur l'absence d'ostracisme envers les albinos chez les Hopi. Il y a plus. La tradition Hopi parle au moins d'un albinos particulièrement éminent. Nakwaiyamptiwa fut chef à Oraibi dans une période comprise entre 1850 et 1865 ; il était surnommé *Qötctaka*, « homme blanc ». Pendant une sécheresse, il fit exécuter une danse *kacina* de Masau'u, et cela amena un véritable orage qui inonda les champs (*Masau'u*, *Masaw*, est le dieu du Monde d'En-Dessous). C'est cet albinos que nous mentionnions plus haut pour être resté célibataire, car en ce temps-là les femmes n'aimaient pas les albinos³.

Chef, donc, et faiseur de pluie.

A Zuñi également (les « Zufii » de Bourke), les albinos participent à toutes les activités religieuses de la communauté⁴.

Au total, il reste vrai que les fonctions spécifiques d'intermédiaires entre les hommes et la transcendance ne sont pas très marquées, pour les albinos, en pays Pueblo. Outre Nakwaiyamptiwa, on mentionne, sous la domination espagnole, à Pecos, un « gouverneur » nommé Perez, qui était albinos ; il fut assassiné en août

1837, l'année qui précéda l'abandon de Pecos par ses derniers habitants (cf. p. 31) – l'accusait-on de n'avoir pas pu empêcher, par ce que l'on aurait attendu de ses dons surnaturels, l'épidémie qui décima cette population ? Nous n'avons relevé aucun autre exemple, d'un pouvoir politique, ou religieux, des albinos.

Les choses sont de nature différente chez les Tule. Les albinos ont chez eux une fonction religieuse spécifique : intervenir en cas d'éclipse, pour sauver l'astre menacé. Ce rôle est mentionné à notre connaissance pour la première fois par Erland Nordenskiöld, sur la foi d'informateurs Tule, en 1929. Les auteurs sont, depuis, souvent revenus sur ce sujet. En 1947, Fred McKim publie le mythe fondateur de cette fonction des albinos, recueilli à Tupile, dans les îles San Blas, où il séjourna en 1935 avec Henry Wassén :

« Sibü est blanc. Il est différent par d'autres aspects encore. Il est protégé par Dieu, qui le fit différent. Je vais vous raconter l'histoire de Sibü et de la Lune. De temps en temps, Ni (la Lune) est attaquée par un gros animal. Peut-être l'appellez-vous un dragon. Il prend Ni dans sa mâchoire et commence à mordre. La nuit, quand le dragon vient mordre la Lune, les Indiens doivent rester dans leurs maisons. Les garçons bruns doivent rester dans les maisons, sinon c'est très mauvais pour eux, mais Sibü est différent. Le dragon mord de plus en plus la Lune et Ni est plus petite, plus plate. Sibü sort au dehors. Son père lui dit : "Va dehors, prends un arc, le dragon ne peut te blesser." Sibü met une flèche sur l'arc. Il tire fort et lance la flèche sur le dragon qui mord la Lune. La flèche ne va pas très loin, mais l'esprit de la flèche atteint le dragon. Cela prend du temps. Le dragon mord de plus en plus et la Lune est toute petite. Quelquefois, la Lune est presque toute mangée avant que l'esprit de la flèche n'atteigne le dragon. Mais la flèche lui fait arrêter de mordre. La Lune va mieux. La flèche fait ouvrir la bouche du dragon et la Lune redevient grosse. Le garçon brun ne peut faire cela, mais Sibü est différent. »⁵

Sibü est évidemment ici la personnification de l'ensemble des albinos Tule. *Sibü* veut dire « blanc » dans cette langue, et c'est un des termes qui désignent les albinos. Il y a un *Nele Sibü* mythique, sur lequel nous reviendrons.

Le comportement attribué à Sibü est exactement celui des albinos Tule au moment d'une éclipse. Des éclipses de lune se produisent en moyenne deux fois par an. Le devoir des albinos, hommes et femmes, est alors de sortir, et d'envoyer dans la direction de la lune des flèches minuscules, avec un arc miniature⁶. Mme Torres de Araúz a publié une photo montrant un jeune couple Tule, d'Ikantí, dans la région du haut Bayano, où l'on voit le mari apprendre à son épouse albinos, Reina, comment viser et tirer avec le petit arc au moment d'une éclipse. En ce cas, dit-elle, les albinos, et seulement eux, doivent sortir, lancer des flèches, et imiter des coups donnés au monstre. La jeune Reina se consacrait résolument à sa tâche, portant des coups en direction du dévoreur de la lune avec un instrument en bois, car, outre les arcs et les flèches faits exprès, on peut utiliser n'importe quel objet domestique pour chasser le dragon⁷.

Les traditions sur la nature exacte de ce dernier varient. Wassén dit que c'est un « dragon » ou une grenouille énorme⁸ ; antérieurement Nordenskiöld rapportait que c'était en fait *Chichipáchu*, le chien de la nuit, mi-chien, mi-femme, qui se tient habituellement sur le bateau qui transporte la Lune au ciel, et se jette parfois sur elle pour la dévorer⁹. « Chien » signifie en fait ici « jaguar »¹⁰. Si les albinos échouaient dans leur mission à faire cesser l'éclipse, ce serait la fin du monde¹¹ : de fait, le carnassier céleste menace déjà l'humanité pendant l'éclipse, et s'il réussissait à engloutir l'astre, le reste de l'univers y passerait tout aussi bien. Notons pour terminer que ce pouvoir des albinos peut se déléguer : si l'« Indien blanc » est un petit enfant, son père peut le remplacer¹².

Tout ce que l'on vient de voir a des parallèles en d'autres lieux. L'idée qu'une éclipse est causée par un monstre qui s'attaque à l'astre est universelle, et, en bien des lieux, la méthode pour le chasser est de faire un énorme vacarme (coutume attestée en Chine, en Birmanie, en Inde, en Malaisie, en Afrique occidentale, en Amérique du Canada au Chaco, en Europe ancienne et moderne)¹³. Le langage scientifique contemporain garde trace de cette conception, lorsqu'il appelle *révolution dragonitique* le mouvement de la lune d'un nœud à l'autre, car c'est à ces moments où elle franchit l'écliptique, pour ce nommê, qu'elle est susceptible d'entrer dans le cône d'ombre de la Terre. Que le monstre soit une gigantesque grenouille se retrouve chez les Witoto, chez les Cherokees, les Creeks et leurs voisins, chez les Maidu de Californie, et trouve une analogie au Mexique, où, selon certaines figurations, c'est une grenouille qui avale le Soleil au moment de son coucher¹⁴. Que ce soit un carnivore s'atteste aussi ailleurs. Les anciens Tupi de la côte brésilienne nommaient *januaré*, « chien », une étoile rouge qui poursuivait la Lune pour la dévorer¹⁵. Chez d'autres peuples Tupi-Guarani ou d'autres Sud-Américains, c'est un jaguar¹⁶.

Le mythe de la pirogue des astres n'est pas très fréquent en Amérique, mais il s'atteste sur une vaste étendue : Tukuna riverains de l'Amazone, Jivaro des confins péruvo-équatoriens, Yaruro du Venezuela, Maya, Déné Pcaux-de-Lièvres du nord-ouest du Canada, Iroquois... Les mythes amérindiens formant autant d'expressions d'une même problématique, comme l'a montré Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*, l'alternance grenouille - carnivore de la mythologie Tule se retrouve d'une autre manière : le bateau du Soleil et de la Lune des figurations Maya comprend un « chien hirsute », et puis un singe et un iguane, tandis que chez les Déné, le premier bateau, du demiurge Ekka-dékhiné, contient un brochet et une grenouille¹⁷. Bien entendu, la grenouille dévoreuse, substituée à un chien ou à un jaguar, n'est autre qu'une transformation de la grenouille-lune, ou grenouille-tache de la lune, considérablement plus répandue en Amérique¹⁸.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Les arcs miniatures existent ailleurs, comme jouets pour les petits enfants¹⁹. Les Tule ne sont pas les seuls Amérindiens à avoir lancé des flèches vers la lune en cas d'éclipse. Selon un Hidatsa (ou Gros-Ventre), « à l'occasion d'une éclipse de lune, les Gros-Ventre se lamentent, tandis que les Sioux tirent des flèches »²⁰. Les deux méthodes distinctes – le bruit et l'usage de l'arc – sont en revanche conjointes chez les Aché du Paraguay : « pour chasser le jaguar céleste, ils frappèrent les arbres avec leurs arcs »...²¹ Arc et flèches minuscules se retrouvent dans un mythe Wayāpi pour flécher des esprits²². L'usage des ustensiles domestiques pour chasser le monstre rappelle d'autres pratiques amérindiennes : plusieurs populations, en cas d'éclipse, cachent ou retournent les récipients, ou cachent les tisons du foyer. Lévi-Strauss a montré que « cette antipathie entre l'éclipse et les ustensiles culinaires » se relie au thème, largement répandu en Amérique, de la révolte des objets ménagers²³. Enfin l'utilisation même des albinos en cas d'éclipse trouve un sinistre parallèle au Mexique, comme on l'indique ci-dessous.

La synthèse Tule est pourtant originale, et il est à remarquer que c'est en grande partie parce qu'elle repose sur les variantes *les plus rares* : grenouille dévoreuse de la Lune (et non identique à la Lune), pirogue céleste, envoi de flèches (et non vacarme) par des spécialistes (et non par tout le monde), « antipathie » des instruments ménagers et de l'éclipse, ce qui est la « variante faible » (et rare) d'un mythe fort répandu. L'utilisation des albinos elle-même n'a qu'un parallèle connu de nous. Elle se comprend pourtant fort bien. La couleur des albinos les met en relation avec les astres²⁴. Cette blancheur des albinos les oppose, en quelque sorte par définition, aux ténèbres, on verra que la mythologie fait des albinos les survivants du deuxième cataclysme cosmique, qui vit l'univers s'obscurcir. Autrement dit, de même que les albinos décédés traversent sans encombre l'espace entre ce monde-ci et l'autre, ils traversent (cette fois au sens temporel) les ténèbres des jours d'éclipse sans risquer d'être eux-mêmes engloutis.

Ont-ils eu également des fonctions politiques, ou politico-religieuses ? Les traditions mythologiques présentent plusieurs des Nêle légendaires, c'est-à-dire des chefs religieux du peuple Tule, comme des albinos. Les Tule prétendent que les grands Nêle d'autrefois étaient albinos, car ils avaient le temps d'étudier au village²⁵. On a soutenu que cela n'avait aucune vérification historique²⁶. Il y a cependant ce cas étrange d'un vieux chef Tule de Rio Diablo, signalé par Lionel Gisborne (cf. p. 80), aux cheveux « blancs comme neige », ce qui, on l'a dit, étonne pour un Amérindien. Certaines fonctions religieuses ont effectivement été confiées à des albinos, selon quelques auteurs :

« Des travaux particuliers, fondés sur les pouvoirs occultes dont on gratifie les albinos, comprenaient les fonctions d'« exorcistes » ou de voyants, mais ces tâches réservées aux

Les fonctions rituelles

albinos s'effacèrent à l'arrivée des missionnaires et des écoles, ce qui marquait le premier impact de la civilisation. »²⁷

Les sources ne sont pas données ici, ni les professions définies dans les termes précis du vocabulaire religieux Tule : les auteurs voulaient-ils dire que des albinos ont été *nêlé* (car les « voyants » sont des *nêlé*), ou des médecins, soit *innatuledi*, soit *apsogedi*, c'est-à-dire guérissant par les plantes ou bien par les chants ? En tout cas ces fonctions s'adaptent effectivement à leur disponibilité, et correspondraient à leur rôle de médiateurs : outre leur action lors des éclipses, on se rappellera les assertions selon lesquelles les albinos sont les protégés de la Divinité, ses amis, ses « enfants » (ci-dessus, p. 233).

Puis, la christianisation ayant produit quelques effets, un albinos est de nos jours célèbre en tant que « moine » « blanc », pour une activité idéologique et politique intense, à Kunayaba, dans l'archipel San Blas²⁸.

En conclusion, on dira que la participation des albinos Tule au domaine politico-religieux est certaine, mais mal documentée. Seul leur combat, spécialisé, contre le monstre des éclipses est actuellement abondamment illustré par les textes.

On ne saurait achever cette étude sur l'insertion des albinos amérindiens dans les rituels sans revenir sur un autre aspect de celle-ci, le plus cruel, mais non sans analogies avec les pratiques Tule. On se rappelle en effet comment Sahagún pour les Aztèques, Camargo pour les Tlaxcaltèques, parlent de sacrifices d'albinos en cas d'éclipse. Chez les premiers (p. 39), lors d'une éclipse de *soleil*, hommes et femmes font le plus de bruit possible, et on sacrifie divers captifs, dont des hommes à la peau et aux cheveux blancs. Chez les seconds (*ibid.*), en cas d'éclipse de *soleil*, on sacrifiait des gens *cuivrés* (sans doute *très cuivrés*, comme ceux mentionnés après les albinos), et en cas d'éclipse de *lune*, on sacrifiait des hommes et des femmes blanches, « qu'ils appelaient devineresses ». Sacrifier un être, c'est l'offrir à la divinité. Ici, il s'agissait d'apaiser le démon qui dévorait l'astre, ou, peut-être, de nourrir le soleil et la lune pour leur redonner des forces. L'homologie avec le rite Tule est donc forte, même si dans un cas les albinos sont les agents de l'opération, et dans l'autre les patients.

Où trouvait-on ces albinos ? Les textes sont imprécis, mais ils laissent entrevoir deux sources. Selon Sahagún, « on se procurait des hommes » blancs, « et on les sacrifiait au Soleil, avec d'autres captifs » ; on a déjà dit comment cela évoque les « zoos humains » des seigneurs mexicains, qui auraient donc, dans cette perspective, servi de « réserves » pour les cas d'éclipse. Selon Camargo, les femmes albinos sacrifiées étaient des « devineresses », il s'agirait donc d'autre chose. Dans ce peuple où le héros ancestral Camaxtli fut vraisemblablement un albinos, d'autres, échappés à l'infanticide, pouvaient vivre librement dans la cité. Et la fonction

indiquée rejoint ce que l'on a dit plus haut des professions de « voyants » et d'« exorcistes » des albinos Tule : l'ambiguïté physiologique confère un rôle d'intercesseur²⁹.

Ces analogies entre Mexicains et Tule, et d'autres que nous avons soulignées (p. ex. p. 65, et ci-dessous, pp. 281-282), autorisent une hypothèse : sachant que Tule et Mexicains ont, les uns et les autres, pratiqué l'élimination directe des albinos par infanticide, et qu'ils ont également connu les sacrifices humains destinés à nourrir le Soleil (cf. p. 65), il n'est pas audacieux de supposer que les Tule ont pu, jadis, utiliser aussi leurs albinos pour des raisons et selon des modes identiques à ceux des Mexicains. Les sacrifices humains Tule ne sont pas attestés au-delà du milieu du XVII^e siècle ; le rite de fléchage en cas d'éclipse ne l'est pas avant la première moitié de ce siècle-ci. Dès lors, le second ne serait-il pas la transformation de l'autre, sous l'influence des courants « modérés », favorables au maintien en vie des albinos ? Ce n'est certes qu'une supposition, mais elle rendrait compte du caractère unique de la coutume Tule.

Par Tezozomoc, on connaît un autre usage rituel des albinos dans l'ancien Mexique. En cas de famine, expose-t-il (cf. p. 40), ou de manque de pluie, on sacrifiait des albinos, ou d'autres anormaux, ou plutôt des monstres, ayant deux têtes ou bien une « tête fendue » ; on plantait leurs têtes sur des pieux dans le temple de Huitzilopochtli, et on jetait les corps dans la lagune centrale, près du rocher Tepetzinco ou dans le gouffre Pantitlan. Cette lagune Pantitlan était un lieu de communication avec le monde souterrain, et avec Tlaloc, dieu de la pluie³⁰. De là étaient censées sortir les eaux montantes lors de la saison des pluies³¹. Les rituels qui y étaient pratiqués sont bien connus, par Sahagún. Lors de la fête des Tlaloques, dieux de la pluie, écrit-il, on célébrait un repas rituel, puis on emportait tout, matériel de décoration et du repas, « vers un trou qui se trouvait au fond de la lagune de Mexico, qu'on appelait *Pantitlan*, et on le jetait en cet endroit »³². Plus loin, il décrit le sacrifice fait pour les Tlaloques, Chalchihuitlicuè et Quetzalcoatl (divinités, respectivement, de la pluie, de l'eau et du vent ; Chalchihuitlicuè est la mère de Quetzalcoatl) durant le premier mois :

« On tuait un grand nombre d'enfants dans ce mois. On les sacrifiait, en beaucoup d'endroits, sur le sommet des montagnes, en leur arrachant le cœur, pour honorer les dieux de l'eau, afin d'obtenir des pluies abondantes. »³³

On menait les enfants aux lieux de sacrifices dans des litières ornées de plumes et de fleurs. Si les enfants pleuraient, on se réjouissait, car les pluies seraient ainsi encouragées. Et ailleurs³⁴, l'auteur ajoute qu'on arrachait à leur mère des enfants à la mamelle, selon le critère suivant :

« Ils choisissaient de préférence ceux qui portaient deux remous de cheveux sur la tête et qui étaient nés sous un bon signe. »

Les fonctions rituelles

Sahagún ne mentionne pas ici d'albinos, mais le moyen de reconnaissance des enfants à sacrifier est également un élément de leur physique. Ces enfants, on les conduisait donc d'abord sur des montagnes,

« A quelques-uns d'entre eux, on arrachait le cœur sur ces montagnes ; à d'autres, c'étaient en certains points de la lagune de Mexico. Un de ces points s'appelait *Tepetzinco*, monticule bien connu dans le lac ; pour d'autres on faisait choix d'une élévation différente de la lagune appelée *Tepepulco*. Quelques-uns étaient sacrifiés sur le trou absorbant de *Pantitlan*. On tuait un bien grand nombre d'enfants chaque année sur les lieux que je viens de dire, et après leur avoir donné la mort, on les faisait cuire et on les mangeait. »

Il est visible que le mythe du Bébé blanc, apparu à la fin du règne de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl à Tula, fonde, quant aux albinos, ce groupe de rituels. En effet, d'une part, dans Torquemada et dans l'« Anonyme mexicain », on mène l'enfant blanc à une lagune ; c'est en vain, selon le premier de ces auteurs, tandis qu'il disparaît dans l'eau, selon le second : cela évoque à la fois les sacrifices d'albinos (Tezozomoc) et d'enfants (Sahagún) dans la lagune à Pantitlan ; d'autre part, Tezozomoc ne précise pas l'âge des albinos et autres « monstres » jetés à Pantitlan, mais le texte de Sahagún laisse penser que, contrairement à ce qui se passait en cas d'éclipse, il s'agissait d'enfants ; d'ailleurs, les mots de Tezozomoc évoquent bien un infanticide (on tuait « des personnes nées blanches, afin qu'on ne vît pas de purs blancs »), et l'association d'êtres monstrueux le confirme ; or, le mythe du Bébé blanc est censé fonder une loi ordonnant l'élimination des enfants albinos à cinq ans. Des enfants de cet âge doivent être effectivement arrachés à leurs mères, et sont assez grands pour pleurer s'ils savent qu'ils vont mourir... ; enfin, c'est sur une montagne qu'on découvre l'Enfant blanc, et c'est ensuite qu'on veut, selon les deux textes cités, le mener à la lagune. Cela évoque le trajet de certains des enfants sacrifiés aux Tlaloques, portés d'abord sur une montagne, puis en l'un des points de la lagune.

Le contexte est ici tout différent de celui des éclipses, mais il est remarquable que si, aux sacrifices d'albinos au Mexique en cas d'éclipse correspond, chez les Tule, l'intervention active des albinos pour les combattre, aux sacrifices d'enfants albinos pour obtenir la pluie répond, chez les Hopi, le personnage d'un albinos faiseur de pluie au XIX^e siècle (ci-dessus) ! En fait, le blanc, le pourri et l'humide forment une série continue, comme l'attestent de nombreux mythes amérindiens ; l'examen de certains de ceux-ci montrera précisément, à l'occasion de l'étude du motif du Bébé blanc et de celle des mythes équatoriens, quelques-unes de ces liaisons.

Notes

1. Bourke, l. c.
2. Forrest, 1961, p. 58.
3. Titiev, 1944, p. 72.
4. Stevenson, citée ci-dessus, p. 28.
5. McKim, 1947, p. 113.
6. Nordenskiöld, 1929a, p. 150 ; p. 20 ; 1938, p. 395 ; Wassén, 1934b, p. 640 ; 1938, pp. 156-157 ; Stout, 1947, p. 32 ; Marshall, 1950, pp. 71-73 ; etc.
7. Torres de Araúz, 1973, pp. 55-57, et photo p. 57.
8. Wassén, 1934b, p. 640.
9. Nordenskiöld, 1929, p. 150 ; 1930, p. 20.
10. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 487 ; 1989, p. 48.
11. Shatto et Keeler, 1971, p. 11.
12. Wassén, 1938, p. 156.
13. Cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 293.
14. Wassén, 1934b, pp. 640-641.
15. Claude d'Abbeville, ch. LI.
16. Lévi-Strauss, 1968, p. 71.
17. Lévi-Strauss, 1968, pp. 110-119.
18. Cf. Lévi-Strauss, *ibid.*, à l'index, s. v. *grenouille*.
19. Par exemple chez les Lacandons, Soustelle, 1967, pp. 64-65 ; les Hopi, Waters, 1978, p. 222 ; les Botocudos, Manizer, 1919, p. 258 ; les Kayapó, Dreyfus, 1963, pp. 52, 73.
20. Beckwith, 1938, pp. 133-134, cité par Lévi-Strauss, *id.*, p. 233.
21. Cadogan, *ms.*, cité par Lévi-Strauss, 1966, p. 381.
22. Grenand, 1982, p. 373.
23. 1964, pp. 304-305.
24. La lune est blanche, pour les Tule, Herrera Porras, 1978, p. 53, comme pour plusieurs autres ethnies ; et par ailleurs *ibe*, en Tule, signifie à la fois « Soleil » et « albinos », Nordenskiöld, 1938, p. 421.
25. F. Guionneau-Sinclair, 1989, communication personnelle.
26. Stout, 1947, p. 32.
27. Shatto et Keeler, 1971, p. 11.
28. Information de Françoise Guionneau-Sinclair, 1989.
29. Cf. Eliade, 1968, p. 29 ; Lévi-Strauss, 1964, p. 51.
30. Cf. Graulich, 1987, pp. 232, 239, 401.
31. Durán, 1967, I, p. 89.
32. Sahagun, I, 21, 1880, p. 46.
33. II, I, 1880, p. 57.
34. II, 20, 1880, p. 84.

Les mythes

Nous avons noté plus haut (p. 213) comment les sociétés amérindiennes se situent dans une position intermédiaire entre celles d'Europe et celles d'Afrique quant au rôle symbolique attribué aux albinos. En particulier, l'Afrique a beaucoup utilisé la notion d'albinos dans ses mythes, l'Europe pas du tout, et l'Amérique exceptionnellement.

On se méprendrait certainement à voir dans cette situation « médiane » de l'Amérique le reflet de sa situation « médiane », quant à la pigmentation, entre l'Europe et l'Afrique. Sans doute, pour ces deux dernières, la faible pigmentation des indigènes dans un cas, la forte dans l'autre, rendent compte respectivement de l'absence et de la présence des albinos dans leurs mythologies et traditions. Mais, sur ce point, l'Amérique aurait dû se situer dans une position analogue à celle de l'Afrique. En effet, la différence de pigmentation, d'une part, est notable entre albinos et Indiens normaux, et constituait ainsi un motif prégnant, d'autre part, les difficultés de la vie des albinos dans la zone inter-tropicale, qui consistent parfois en maladies graves, ou en rythmes quotidiens opposés à ceux de leurs compatriotes, les proposaient comme terme fortement marqué dans le cadre d'une pensée mythique.

L'origine du faible rôle des albinos dans les mythologies du Nouveau Monde tient donc à une autre cause. On ne saurait douter qu'il s'agisse en fait du *rejet* de l'albinisme par la pensée amérindienne. Perçu comme monstrueux, il n'a pas été pensable. Le dossier qui suit met bien en évidence le phénomène. On envisagera trois choses. En premier lieu, l'origine (mythique) de l'albinisme : les sociétés dans lesquelles il existe ont été amenées à lui trouver une cause. On verra qu'il s'agit toujours d'un accident (mais pouvait-il en être autrement ?), et souvent d'une *faute*, ou parfois d'une *catastrophe*. En second lieu, on étudiera le fragment de mythe mexicain révélé par trois textes, où l'on voit la tête d'un

enfant albinos déclencher une sorte d'épidémie mortelle. Enfin, après l'examen de la mythologie équatorienne, la seule, finalement, qui fasse une place aux albinos, et n'y exprime nul rejet, celle des Tule nous retiendra plus longuement.

Les origines de l'albinisme

Chez les Hopi, on a recueilli à Hano l'explication selon laquelle manger un épi de maïs blanc cause la naissance d'un albinos. Mais est-ce bien une opinion Hopi ? Hano est cette localité de la Première Mesa partiellement peuplée de Tewa, alors qu'à Sichumovi, sur la même Mesa, on ignore cette théorie. On rappellera qu'il n'y a pas d'albinos sur la Première Mesa (cf. p. 25), en sorte que l'informatrice d'Elsie Parsons et ses deux filles, n'étant jamais allées sur la Seconde Mesa – distante d'une dizaine de kilomètres – n'en ont jamais vus. Parsons ajoute que ce ne peut cependant guère être une théorie Tewa, puisqu'il n'y a pas d'albinos dans ce peuple ¹ (ce n'est qu'en 1965 qu'on en a observés à San Juan).

Lorsqu'en 1933 Misha Titiev voit une jeune albinos à Hotevilla, sur la Troisième Mesa, il s'enquiert, en vain, d'une explication de la part des Hopi. Oscar Loew avait pareillement échoué à Mishongnovi, sur la Seconde. Vingt ans plus tard, un informateur expose à Titiev qu'il n'y a effectivement pas d'explication générale, mais il ajoute qu'il connaît le cas d'un homme qui a eu un enfant albinos parce qu'il avait volé une poupée sacrée ².

Frank Dukepoo, ayant interrogé les Anciens de son propre peuple, a obtenu les réponses suivantes : les albinos ont toujours été là ; une femme précise : il y avait déjà des albinos quand elle était petite, et il devait y en avoir aussi dans les temps anciens. L'albinisme est le résultat d'un événement particulier au cours de la vie d'un des parents. Par exemple : un homme, lorsqu'il était jeune, possédait un âne blanc, et il l'emmenait partout. Il l'aimait tellement que son enfant est né blanc ; un autre aimait faire le portrait d'Eototo (*kacina*, c'est-à-dire divinité, du Clan de l'Ours, blanche) ; c'est pourquoi sa fille est née blanche ; un troisième travaillait avec du sable blanc à l'époque de la conception de son fils. Une dernière explication est que la mère, ou le père, a dormi avec un homme (ou une femme) blanc ³.

Chez les Zuñi, Ruth Benedict a recueilli le mythe suivant :

« Chaque jour, les Navaho venaient pour échanger leur moutons contre des produits agricoles. Ils devaient payer le prix fort, car Zuñi et Navaho avaient été ennemis. Une famille Zuñi, qui convoitait les colliers et les couvertures qu'un couple Navaho portaient, égorgea ses membres. Deux jours après, deux neveux de ces Navaho arrivèrent, et demandèrent aux Zuñi s'ils avaient vu leurs parents. Les Zuñi répondirent que leur oncle avait fait le projet d'aller chez les Hopi. Les neveux y allèrent, mais l'oncle n'y était pas. Ils pensèrent que les Zuñi avaient tué leur oncle, et les Navaho n'osèrent plus aller

Les mythes

chez les Hopi pendant un mois. Un Navaho albinos vint. Il avait une très jolie femme. Ils se rendirent dans la maison où les Navaho avaient été tués. A nouveau, le Zuñi tua le Navaho, mais la femme de celui-ci put sortir de la maison et s'enfuir à cheval. Les Zuñi ne purent la rattraper. La femme de l'assassin était enceinte. Les Zuñi cachèrent le corps dans les montagnes. Le meurtrier prit la plus grande partie du butin du Navaho. Quand sa femme accoucha, ce fut d'un albinos, et c'est pourquoi les Navaho n'ont plus d'albinos, mais que nous les avons chez nous. »⁴

L'informateur précise que cela est arrivé il y a deux générations (donc vers 1880) ?) – mais cela ne l'empêche pas de donner les noms d'albinos qui sont nés bien avant cette date présumée. Ruth Benedict le lui fit remarquer, mais n'obtint pas de réponse⁵. L'apparition de l'albinisme chez les Zuñi est donc conçue comme le résultat de fautes horribles, et il est « passé » de chez les Navaho chez les Zuñi (alors qu'historiquement, c'est assurément l'inverse !).

Elsie Parsons avait recueilli de son côté, dans le même pueblo, une explication de l'albinisme plus proche de celles des Hopi : il faut qu'un des parents ait mangé la feuille blanche qui se trouve à l'intérieur d'un épi de maïs, avant la conception pour le père, après pour la mère⁶. On a vu qu'à Jemez, les enfants albinos, chahutés par les autres, sont accusés d'être issus de relations sexuelles entre leur mère et un Blanc⁷. Cela rejoint l'une des explications Hopi indiquées ci-dessus. Dans le cas de l'enfant blanc « aux cheveux blond filasse » né un jour chez les Chickasaw (cf. p. 7), ce genre d'explication est rejeté, puisque la tradition précise que cela se produisit longtemps avant l'arrivée des Européens. En revanche, selon un type d'explication que l'on retrouvera chez les Cuna, les Chickasaw dirent à Adair que cette naissance se produisit à la suite d'un rêve, envoyé par la divinité, de la mère.

Or, cela est bien proche de ce que le chef Tule Lacenta exposa à Lionel Wafer quant à l'origine des albinos : ils naissent à la suite d'un effort d'imagination de la mère, si elle regarde la lune au moment de la conception (cf. p. 71). Dans cette société où l'on pratiquait jadis, sinon encore, l'infanticide des albinos, l'explication de Lacenta équivaut à un reproche adressé aux mères ; on se rappelle d'ailleurs comment, d'après Gassó, c'est grâce aux manœuvres de certaines jeunes mères que des albinos sont sauvés. On remarque aussi que l'idée est analogue, en son principe, à l'interprétation Chickasaw, puisque la Lune est une divinité, et qu'elle se rattache aux conceptions Tule selon lesquelles la lune est blanche et les albinos spécialistes de la lutte contre le dragon qui tente périodiquement de l'engloutir.

D'autres « théories » Tule sont, elles, voisines de celles évoquées en pays Pueblo : selon Wassén, les Tule croient que lorsqu'ils rêvent qu'ils mangent de la canne à sucre, ou qu'ils voient du coton, ou qu'ils attrapent un crabe blanc, si c'est une femme enceinte qui fait ce rêve, elle aura un enfant blanc⁸.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Une originalité des Tule est qu'ils possèdent des recettes pour avoir... des enfants blancs ! L'une d'elles est un mélange d'herbes : fleur de coton, balsa, feuille de canne à sucre – qui est fragile –, feuilles de vigne et de divers arbres. On broie tout ceci, et on donne une forme de « pierres rondes » à la pâte obtenue. Puis on rajoute de l'eau, et l'on boit. L'homme et la femme doivent l'un et l'autre consommer ce produit, longtemps avant la conception⁹. Il existe une « médecine » inverse, destinée aux parents qui n'ont que des enfants blancs et désirent en avoir de bruns. C'est un mélange de *Genipa americana* (l'arbre qui fournit la teinture noire des Amérindiens des zones intertropicales) et de charbon de bois dur, broyé et pris avec de l'eau¹⁰.

Il n'est pas précisé par l'auteur si ces « médecines », l'une blanche et l'autre noire (ne pas prendre ces termes aux sens de « magie blanche » et de « magie noire » ! les deux méthodes exposées sont également positives) sont couramment employées, et l'une plus que l'autre. Mais il est remarquable, dans ce peuple qui a toujours tendu à éliminer ses albinos, qu'il y ait eu une recette destinée explicitement à produire des bébés blancs ! Nordenskiöld en donne d'ailleurs une autre : elle consiste à prendre un bain dans une eau mêlée de fruits et de morceaux de bois d'*ukuruuala*, ou *palo balsa*, lequel est un arbre blanc. Une femme qui avait pris des bains avec ce bois pour devenir blonde eut depuis lors des enfants albinos, alors qu'elle avait eu jusque là des enfants bruns¹¹.

Nous opposons naturellement, dans notre pensée, les moyens en quelque sorte « mécaniques », conçus par les Pueblos et par les Tule, tels que l'ingestion d'un produit blanc, ou le contact avec un être blanc, qui amènent la naissance d'un albinos, et les moyens « mystiques », exposés par les Chickasaw à Adair ou par le chef Lacenta à Wafer. Cette différence n'est cependant pas pertinente pour les Amérindiens, car il y a une nette analogie entre la femme Tule qui ingère une « médecine » blanche pour avoir un albinos, et celle qui pense à la lune (blanche) dans le même but, au moment de la conception. L'opposition est plutôt entre contiguïté et discontinuité, les albinos ayant le pouvoir de surmonter cette dernière, puisque leurs flèches, « en esprit », atteignent la lune.

Le bébé blanc

On se rappelle le récit d'Ixtlilxochitl : dans les dernières années du règne de Ce Acatl Topiltzin à Tula, des présages inquiétants annoncent la fin du royaume toltèque, et l'un d'eux est la découverte, dans la montagne, d'un enfant blanc et blond, dont la tête commence bientôt à pourrir et cause la mort du plus grand nombre des Toltèques (cf. pp. 37-38). C'est un mythe court mais important – rapporté encore par deux autres auteurs – et qui appelle les remarques suivantes.

Les mythes

Tout d'abord, c'est un mythe fondateur, étiologique. Eugène Goupil l'avait vu, cet épisode est donné comme raison à l'élimination des enfants albinos. Il justifie donc l'infanticide. Mais il fonde également un rituel, puisque, on l'a vu, la précipitation d'enfants, aux caractères physiques particuliers, dans le gouffre Pantitlan de la lagune de Mexico, durant toute l'époque aztèque, prolonge cet acte primordial. D'ailleurs, Quetzalcoatl est l'un des dieux à qui l'on faisait ces sacrifices, et il est aussi, à la fois, la victime de l'enfant blanc et le roi des Toltèques qui le conduisirent à la lagune. On a vu enfin que la double fondation ici distinguée, aux fins d'analyse, n'en faisait sans doute qu'une, car les sacrifices aux Tlaloques paraissent avoir été l'occasion même de l'élimination de tous les enfants anormaux, maintenus en vie quelques années.

Ensuite, ce bébé blanc n'est qu'une des formes prises par l'être appelé, dans les textes du XVI^e siècle, le « Démon ». Dans l'économie du récit, celui-ci nous paraît être le dieu Tezcatlipoca. En effet, en premier lieu, immédiatement après cet épisode, Tezcatlipoca arrive avec deux comparses pour renverser Topiltzin et ruiner la cité de Tula¹². En second lieu, c'est par une épidémie de peste que le petit enfant se fait le fossoyeur de l'empire toltèque, et, dans la religion des anciens Mexicains, Tezcatlipoca était le dieu – entre autres – des épidémies¹³. En troisième lieu, le récit, moins christianisé que les autres, de Sahagún (parce que, prêtre espagnol, il n'avait pas à protester de sa foi !), montre bien Tezcatlipoca maître des illusions durant le drame final de Tula : « nécromancien », il fait des « tours ». Par exemple, il prend la forme d'un danseur, couvert de riches plumes, et oblige les Toltèques à danser ; il les mène ainsi à la rivière Texcaltlahco, où, à minuit, ils tombent tous, et ils y sont changés en rocher. L'extermination par la danse est aussi ce que pratiquent les géants dont, disent les textes, l'enfant blanc était une autre forme. Puis, continue Sahagún, il prend la forme d'un guerrier valeureux, et massacre les Toltèques. Enfin, une dernière ruse citée par le même auteur rappelle de très près notre motif : Tezcatlipoca, ayant pris le nom de Tlacauepan, se tient sur une place, et il fait danser sur sa main un tout petit enfant, à savoir le dieu Huitzilopochtli. Les Toltèques se pressent pour voir, et s'étouffent. Alors ils lapident à mort le nécromancien et le petit enfant. Mais « après qu'ils l'eurent tué, le corps du nécromancien commença à sentir mauvais et les émanations corrompaient l'air et apportaient aux Toltèques une mauvaise odeur dont plusieurs mouraient ». On voulut le traîner hors de Tula, mais les cordes se cassèrent et cela tua des gens... Enfin, en chantant, on parvint à le porter sur une montagne¹⁴.

On remarque dans ce dernier récit que le petit enfant étant identifié à Huitzilopochtli (qui intervient aux côtés de Tezcatlipoca dans la ruine de l'État toltèque), c'est au nécromancien, à Tezcatlipoca, que sont attribuées la pestilence et

la quasi-impossibilité de s'en débarrasser. Que le bébé blanc soit une manifestation de Tezcatlipoca paraît recouper encore par le fait que ce dernier, arrivant à Tula, est marqué précisément par la *blancheur*. Selon Sahagún toujours,

« on vit se présenter trois nécromanciens appelés Uitzilopochtli, Titlacauan et Tlacauapan, qui firent un grand nombre de supercheries dans la ville. Ce fut Titlacauan qui commença, sous le déguisement d'un vieillard aux cheveux blancs »¹⁵.

Titlacauan est le nom de Tezcatlipoca dans ce récit (Tlacauapan aussi, d'ailleurs !). La canitie * étant fort rare en Amérique, le « déguisement » du dieu n'est pas indifférent. Le roi Topiltzin est comme pris au piège entre un bébé et un vieillard tous les deux caractérisés par la blancheur. Sans doute Tezcatlipoca a-t-il pour couleur habituelle le noir – son nom signifie le « Miroir fumant », lequel miroir est d'obsidienne, et il est le maître du nord (qui est noir, selon les Mexicains), de la nuit, du froid – mais l'on verra ci-dessous que le jeu des couleurs dans la symbolique mexicaine autorise bien des subtilités.

Enfin, le motif du bébé blanc ne paraît guère avoir retenu l'attention des commentateurs. En dernier lieu, Michel Graulich a étudié le thème de la pourriture. Causée par les pièges de Tezcatlipoca, dans lesquels tombent d'abord des personnages de l'entourage de Quetzalcoatl, puis le souverain lui-même, elle est la réponse aux péchés des Toltèques¹⁶. De fait, on voit, par le récit de Sahagún, qui a la peste mais point le bébé blanc, que celle-là est plus importante que celui-ci. Non nécessaire *a priori*, ce bébé est en réalité la forme locale d'un mythe largement répandu en Amérique (et dans la proche Asie), et dont les deux formes les plus importantes sont celles du « bébé brûlant » (qui tue sa mère en naissant) et du « bébé pleurard », dont le comportement amène l'apparition de la mort.

Le premier est connu par exemple chez les Kavina, Takana du Madre de Dios (extrême nord de la Bolivie, cf. ci-dessus, p. 116), chez les Maçiganga de la vallée de l'Ucayali au Pérou, chez les Witoto. Chez les premiers, le « bébé brûlant » est un fils du Soleil ; chez les seconds, c'est un « soleil nocturne », invisible aux hommes, mais dont la lumière fournit celle des étoiles (et cela rappelle beaucoup les idées mexicaines sur Tezcatlipoca, car celui-ci, tout nocturne qu'il fût, était fêté à Mexico en mai, lorsque le soleil était au zénith de la ville¹⁷ ; il représente un soleil nocturne, selon Eduard Scler et d'autres chercheurs) ; pour les Witoto, c'est un soleil brûlant, qui consume sa mère adultère¹⁸. Le motif se retrouve au Japon, où le dieu du Feu tue en naissant sa mère Isanami¹⁹.

Le mythe du « bébé pleurard » est attesté principalement dans l'ouest de l'Amazonie : chez les Peba, riverains de l'amazone dans l'ouest du Brésil, chez les Kasinawa, du groupe linguistique Pano, vers les confins péruviens du Brésil, chez les Cimane et les Mosen de la région du rio Beni, dans le nord de la Bolivie.

Une variante, recueillie par le Père Tastevin en Amazonie occidentale, est ainsi résumée par Claude Lévi-Strauss :

« Le jaguar noir Yuwaruna avait épousé une femme qui ne songeait qu'à séduire les frères de son mari. Irrités, ceux-ci la tuèrent et comme elle était enceinte, ils ouvrirent le ventre du cadavre d'où sortit un petit garçon qui sauta dans l'eau.

Capturé non sans peine, l'enfant ne cessait de pleurer et de hurler « à l'instar d'un bébé qui vient de naître ». On convoqua tous les animaux pour le distraire, mais la petite chouette réussit seule à le calmer en lui révélant le mystère de sa naissance. Dès lors, l'enfant ne songea plus qu'à venger sa mère. Il tua l'un après l'autre tous les jaguars, puis il s'éleva dans les airs où il devint l'arc-en-ciel. C'est parce que les humains endormis n'entendirent pas ses appels que la durée de leur vie est désormais abrégée. »²⁰

Dans la version des Ciméne et des Moscten, un enfant, abandonné par sa mère, ne cesse de pleurer. Ses larmes se changent en pluie. Ce n'est que lorsqu'il est changé lui-même en arc-en-ciel qu'il peut arrêter cette pluie²¹. Or, en Amérique du Sud, l'arc-en-ciel apporte la mort²². Pourquoi le bébé pleurard, devenant arc-en-ciel, amène-t-il la mort ? – Citons l'analyse du motif par C. Lévi-Strauss :

« Tous ces mythes restent étonnamment fidèles à un même schème : l'enfant pleurard est un bébé abandonné par sa mère, ou posthume, ce qui avance seulement la date de l'abandon ; ou bien encore, il s'estime délaissé indûment, bien que déjà parvenu à un âge où un enfant normal n'exige plus l'attention continuelle de ses parents. Ce désir immodéré d'une conjonction familiale, que les mythes situent volontiers sur le plan horizontal (quand il résulte de l'éloignement de la mère), entraîne partout une disjonction de type cosmique, et verticale : l'enfant pleurard monte au ciel où il engendre un monde *pourri* (pluie, souillure, arc-en-ciel cause des maladies, vie brève) ; ou, dans les variantes symétriques, pour *ne pas* engendrer un monde *brûlé*... On ne sera pas embarrassé pour reconnaître, derrière le personnage de l'enfant pleurnicheur, celui du héros asocial (en ce sens qu'il refuse de se laisser socialiser), tenacement attaché à la nature et au monde féminin. »²³

On a là, synthétisés, les éléments de plusieurs mythes amérindiens. Or, il est clair que plusieurs se retrouvent dans le fragment mexicain d'Ixtlilxochitl : enfant abandonné (et doublement, puisque Topiltzin le fait *remettre* sur la montagne où on l'a *trouvé*), *pourrissant*, et origine de l'épidémie. Il faut dire qu'il est pire qu'*asocial* : il est monstrueux, et c'est Topiltzin, le tenant pour un mauvais présage, qui refuse de le socialiser. La *puanteur* de la tête pourrissante offre aussi des parallèles sud-américains : dans un mythe des Krahô, Ze du Brésil oriental, les hommes capturent au jour un enfant des Kokridhô, « esprits aquatiques que les danseurs masqués incarnent dans les cérémonies... La nuit suivante, les Kokridhô sortirent de l'eau et envahirent le village pour reprendre leur fils. Mais ils exhalaient une telle puanteur que tout le monde en mourut. »²⁴. Un mythe des Ofaié du sud du Brésil attribue l'origine de la mort à la puanteur d'un homme *jara-tataca*, nom qui désigne une espèce de mustélidé²⁵. Ici se perçoit le lien entre la

puanteur, les cris du bébé, et la mort. D'un point de vue syntagmatique, la puanteur exprime la pourriture, et celle-ci connote la mort – enchaînement de concepts. D'un point de vue paradigmatique, on sait, depuis les démonstrations excellentes du dernier auteur cité, que, d'un mythe à d'autres, des motifs semblables s'attestent, mais articulés sur des codes différents : code visuel, code olfactif (ainsi, la puanteur), code auditif (ainsi, les cris désagréables). C'est pourquoi, à côté des mythes qui parlent d'un bébé causant la mort par la puanteur, d'autres, tel celui, amazonien, du jaguar noir Yuwaruna, cité plus haut, ou un mythe analogue des Kasiñawa, les hommes meurent faute d'avoir entendu l'appel du héros au moment où il montait au ciel²⁶. Refus d'accepter le bébé blanc, de la part de Topiltzin, refus d'entendre les appels de l'enfant à la fois issu et meurtrier des jaguars, le résultat de l'un et l'autre refus est la mort. Il est notable ici que Tezcatlipoca, que nous pensons devoir identifier à l'enfant blanc néfaste, non seulement a pour domaine le nord, la nuit, le noir, mais aussi, pour animal, le jaguar²⁷. La solidarité des mythes ici comparés est nette.

Les lignes précédentes étaient d'ailleurs déjà écrites, lorsque nous avons pris connaissance d'un ouvrage récent, d'Emmanuel Désveaux, sur la mythologie des Ojibway septentrionaux. L'un des récits là consignés offre des analogies certaines avec ceux du Mexique et d'Amérique du Sud jusqu'ici envisagés. Deux femmes, après avoir épousé deux Étoiles, s'enfuient du ciel et aboutissent sur un arbre. Elles demandent aux animaux qui passent de les aider à descendre, leur promettant de les épouser. Finalement, un seul, Kigahoke, c'est-à-dire le Glouton, accepte. Citons la suite :

« Cela ne dura pas longtemps avant que la plus âgée des deux sœurs ne le déteste. Les deux sœurs s'échappèrent et se cachèrent en appelant : « Par ici », « Par là ». Ce jeu dura tout l'été. Cela ennuya l'homme qui finit par abandonner la partie et s'en aller.

Les femmes délaissées marchaient dans la brousse quand elles entendirent un enfant qui pleurait. "La première à trouver l'enfant, le gardera pour en faire son homme quand il sera grand !" se dirent-elles l'une à l'autre. Elles coururent toutes les deux en direction de l'enfant mais l'aînée trébucha et ainsi la plus jeune obtint le petit garçon. Un garçon blanc ? Alors elles élevèrent le garçon. Un jour la plus jeune des sœurs demanda : "Voudrais-tu le surveiller pendant que je vais chercher du bois ?" La sœur aînée fit alors danser le petit garçon sur ses genoux, mais il essaya de la repousser. "Que fait le petit homme ? On dirait qu'il aura de l'expérience très tôt." Elle riait et lui sortit. Tout d'un coup elle cria : "Kigahoke (glouton) est en train de me tuer !" La sœur cadette entendit les cris et se précipita. Le pénis de Kigahoke était en train de manger la femme. Il dévora la femme sauf la peau »...

Kigahoke s'enfuit avec la peau et l'accroche à un arbre, mais la sœur cadette parvient à ressusciter son aînée.²⁸...

Nous voyons dans ce mythe une confirmation des analyses qui précèdent : ici le *bébé pleurard* est *blanc* ; et il n'est autre qu'une métamorphose porteuse de mort de Glouton qui, dans la séquence précédente, était un époux, victime des supercheries de ses compagnes. Le bébé blond mexicain est également une manifestation d'un carnivore, ici le jaguar (il n'y a pas de jaguar en pays Ojibway, et pas de glouton en pays Nahuatl), qui punit lui aussi des fautifs – dont les fautes, d'ailleurs, ont le même être, Tezcatlipoca, comme responsable.

On dirait alors une sorte d'écho, très lointain et très affaibli, du mythe toltèque. La blancheur du bébé, notée scrupuleusement par l'enquêteur, étonne, ne se rattache à rien d'autre (il n'y a pas d'albinos, semble-t-il, en pays Ojibway, cf. p. 16), et l'auteur, dans son commentaire du mythe²⁹ ne se penche pas sur le motif.

Cela dit, si une influence mexicaine sur les Ojibway ne peut être exclue, malgré la distance (tant les civilisations méso-américaines ont marqué celles des Grandes Plaines d'Amérique du Nord), l'exemple serait unique et singulier (pourquoi ce minuscule fragment de mythe aurait-il circulé, et non les grands mythes mexicains ?), alors que la mythologie Ojibway est connue pour représenter une variante de la mythologie amérindienne : le mythe des épouses des astres, motif qui précède celui du Glouton dans le mythe cité, est ainsi pan-américain, et d'autres des mythes se retrouvent également jusqu'à l'Amérique du Sud³⁰. Il faut dès lors penser que le mythe cité est une variante locale d'un motif également pan-américain. Cela a une conséquence mythologique : la couleur blanche du bébé mortifère ne repose pas sur l'existence concrète d'albinos. Elle lui est antérieure, et c'est parce qu'au Mexique existaient réellement des bébés qui naissaient blancs que ce mythe a pu prendre valeur de cause étiologique des rituels aztèques de sacrifices d'albinos.

Il faudrait à présent passer à un niveau supérieur d'enquête, et expliquer pourquoi, en Amérique, la couleur blanche (indépendamment de l'existence éventuelle d'albinos) connote la mort. Immense problème, que nous aborderons encore en discutant de la mythologie Tule. Contentons-nous ici de quelques indications. « Si nous pensons que les nègres sentent mauvais, a écrit Antonin Artaud, nous ignorons que pour tout ce qui n'est pas l'Europe, c'est nous, blancs, qui sentons mauvais. Et je dirai même que nous sentons une odeur blanche, blanche comme on peut parler d'un « mal blanc ». Comme le fer rougi à blanc, on peut dire que tout ce qui est excessif est blanc, et pour un Asiatique la couleur blanche est devenue l'insigne de la plus extrême décomposition. »³¹ Cela est le sentiment de l'Asie orientale – et en Chine, le deuil se porte en blanc, et il dure le temps de la décarnation du mort car les proches, « tant que dure la période où se dissipe l'impureté mortuaire, doivent participer en toute chose à l'état du mort »³² – mais il est cer-

tain que ce fut aussi celui de l'Amérique. Selon les Wayana, ou Roucouyennes, Karib de Guyane française, le dieu Yolock, qui est blanc, comme tant de dieux ou personnages mythiques amérindiens, a pour fils Couroum, et

« Ce Couroum est blanc-gris, à moitié Indien ; il est vieux, il n'a pas de cheveux... (Il) est petit, il ne travaille pas. Il pue énormément. Il dévore les mauvais piayes (chamanes), sauf le ventre qu'il ne mange pas ». « Couroum est toujours dansant, il est parti au ciel en dansant. »³³

Ce n'est pas une lubie des Wayana. L'idée de l'union entre blancheur et dégénérescence, pourriture, se retrouve ailleurs. Dans un mythe des Timbira, du Brésil oriental, appartenant à la famille linguistique Ze, un garçon « rencontre un vieillard occupé à faire cuire un sarigue – l'animal qui connote la puanteur ! cf. ci-dessous, p. 260 –. Malgré la défense du vieillard, le garçon insiste pour le manger. Aussitôt ses cheveux blanchissent, il lui faut une canne pour soutenir ses pas chancelants. »³⁴

On trouverait facilement d'autres textes établissant le même syntagme. Ils rendent compte, en amont en quelque sorte, de la raison pour laquelle le bébé porteur de mort est, au Mexique, albinos, ou, sous un autre angle de vue, de la forme de bébé blanc que prend, aussi bien chez les Ojibway qu'en pays Nahuatl, le carnivore meurtrier.

Lorsqu'on étudiera la mythologie des Tule, on vérifiera à nouveau que la place symbolique et mythique des albinos a été largement prédéterminée par une pensée, pan-amérindienne, accordant un rôle primordial aux oppositions et significations des couleurs (ci-dessous, pp. 284-289). Autrement dit, les albinos ne sont pas à l'origine des mythes qui font état de leur existence.

Nous avons vu (cf. p. 42) qu'un autre personnage de la mythologie mexicaine, Camaxtli, fut un « homme blanc », c'est-à-dire fut incarné par un chef téochichimèque peut-être du XIII^e siècle, qu'on a quelques raisons de soupçonner d'avoir été albinos.

Il faudrait connaître les traditions et mythes de ce peuple, absorbé en fait, avant le XVI^e siècle, par les Nahuatl, pour déterminer le sens exact de la « blancheur » de Camaxtli. L'étymologie du nom est inconnue³⁵. Dans la théologie aztèque, où ce dieu a été introduit secondairement³⁶, il a été identifié soit à Tezcatlipoca³⁷, soit au dieu de la chasse, Mixcoatl³⁸. Pourtant, dieu national des Téo-Chichimèques, dieu guerrier présidant aux batailles et à qui l'on offrait le cœur de chaque premier prisonnier, il rappelle surtout Huitzilopochtli, le dieu national et guerrier des Aztèques³⁹. En gros, Mixcohuatl, Camaxtli et Huitzilopochtli représentent trois étapes dans la transformation d'un ancien dieu de la chasse des peuples prédateurs du nord du Mexique en un dieu guerrier, chez leurs descendants conquérants de l'Anahuac.

La théologie de Mixcoatl est donc au mieux susceptible de fournir des indications sur la blancheur de Camaxtli. Ce dieu, dont le nom signifie en nahuatl « Serpent de nuage », apparaît aussi dans des récits pseudo-historiques comme ancêtre tribal des Otomi (dont les Téo-Chichimèques étaient une tribu), sous le nom d'*Iztacmixcoatl*, le « Blanc Serpent de nuage », et comme père de Quetzalcoatl⁴⁰. Ces données appellent trois remarques.

D'une part, Mixcoatl, comme Camaxtli, comme Huitzilopochtli, a certainement été incarné dans un ou plusieurs hommes réels⁴¹. D'autre part, la blancheur caractérise non seulement Camaxtli et Mixcohuatl, mais aussi, on l'a dit (p. 37), Quetzalcoatl. Mais cette blancheur a, dans la théologie, une connotation astrale précise. Mixcoatl est généralement interprété comme évoquant la Voie Lactée⁴², mais les Aztèques l'ont aussi identifié à l'Étoile polaire⁴³. Quetzalcoatl, de son côté, est Vénus, l'« étoile » la plus brillante du ciel. Dans les manuscrits dessinés, Mixcoatl porte « le demi-masque noir orné de cercles blancs des dieux du ciel »⁴⁴.

Nous ignorons si ces représentations sont transposables sur le personnage de Camaxtli. Si cela était le cas, on comprendrait que son incarnation humaine ait été albinos : la Voie Lactée et les étoiles sont des taches blanches sur un fond obscur, en sorte que, dans une race pigmentée, les albinos sont aux autres hommes ce que les étoiles sont à la nuit.

Enfin, identifications théologiques mises à part, Camaxtli, l'homme historique, rappelle le phénomène social et religieux, examiné précédemment, de la « promotion » des albinos. Si les peuples Nahuatl ont massivement pratiqué l'élimination des albinos, on a vu qu'il y a quelques indices que les peuples de la famille Otomang, comme les Pueblos, les épargnaient (cf. p. 43). Ils ont pu alors, comme les Hopi naguère, en faire, occasionnellement, leurs chefs.

Volcans et albinos

Nous signalions, p. 108, qu'on a recueilli en Ecuador deux mythes sur la naissance, l'un, explicitement, du premier albinos, l'autre, d'un enfant blanc aux cheveux blonds-rouges, fort semblable au premier donc. Le premier traite de l'origine de l'albinos :

« Fort longtemps, les Indiens de l'Équateur naquirent avec la peau sombre comme la terre. Mais les divinités des Neiges éternelles furent mécontentes qu'ils naquissent tous ainsi. Elles désiraient une descendance qui leur ressemblât, c'est-à-dire dont la peau fût blanche comme neige de la tête aux pieds.

Dans une version recueillie par l'archéologue Jacinto Jijón y Caamaño, il est dit qu'en des temps immémoriaux, les deux voisins enneigés s'épousèrent : le Chimborazo étant mâle, et le Tungurahua femelle. Mais du fait de la distance qui les séparait, ils ne purent jamais avoir de vie conjugale, et ils durent se contenter d'un échange de messages pour

L'albinisme dans la représentation amérindienne

satisfaire leurs amours. C'est ainsi que naquirent les éclairs, missives lumineuses de la vie amoureuse de ces deux déités gigantesques.

Or, voici qu'un beau jour, l'épouse reprocha à son mari l'absence de progéniture divine. Et de ce moment-là, petite mère Tungurahua se mit à cracher sur petit père Chimborazo. Ce fut le début de la période de ses éruptions, crachant boue et fumée sur "Samson et ceux qui ne le sont".

Le Chimborazo, qui avait beaucoup d'amour-propre, et une virilité qui n'était pas moindre, ne put accepter que son épouse continuât de le tourmenter de ses crachats infernaux. Alors, il consentit à ce qu'une Indienne féconde passât sur ses flancs à la poursuite d'un troupeau de lamas, ou, qui sait, à la recherche d'un troupeau de songes maternels. Voici comment les choses se passèrent. Cette Indienne trouva à ses pieds un joli petit haricot à la peau blanche. Elle le ramassa avec ravissement et précaution, et le garda bien serré à la taille entre l'étoffe de laine et son corps virginal. C'est ensuite que s'opéra le divin prodige. Le petit haricot se chercha un chemin et s'introduisit dans le ventre de la mère élue. Et à partir de ce moment-là, le ventre de celle qui avait été imprégnée se mit à grossir de jour en jour, de mois en mois, jusqu'à ce qu'au bout de neuf mois, elle mit au monde un enfant qui ressemblait au père : peau blanche et cheveux roux, en tous points semblable au Dieu de la Neige, qui, à la lumière, en plein jour, arbore une magnifique chevelure dorée.

Ce fut le premier albinos, c'est-à-dire, "le fils de la montagne", comme encore aujourd'hui la tradition populaire nomme l'albinos. Ce n'est pas tout : l'Indien qui partage ces croyances soutient que le haricot gonfle encore plus le ventre si on le mange cuit et froid. D'autre part, selon mes souvenirs d'enfance, il y a à la campagne des grand-mères qui conseillent à leurs petites-filles adolescentes de ne point s'endormir sur le flanc des monts, car ceux-ci ont l'art d'engrosser les jouvencelles. »⁴⁵

Le second mythe a été recueilli par Elsie Parsons à Peguche :

« Une fois, la mère de ma *mamacita* se rendit sur le rivage du rio Guachala (ou Cangahua), vers trois heures de l'après-midi, le soleil traversait des nuages, et il y avait un arc-en-ciel. Ma petite grand-mère (*abuelita*) alla à une source. Quelle ne fut pas sa surprise de voir là quelques petits goretts, jolis et grassouilleux, avec leur crin très clair et des bandes de différentes couleurs sur leurs flancs. Ils grognaient et jouaient dans l'eau, et, alors qu'elle les regardait, ils disparurent dans l'orifice de la source. Ma petite grand-mère devint enceinte. L'enfant qui naquit était très blanc, avec des cheveux roux comme la flamme d'une chandelle ; il était très intelligent et perspicace. Sa mère déclara qu'elle avait dû être enveloppée par l'arc-en-ciel (le *cuichic*) pour donner naissance à un enfant de cette sorte. Les voisins dirent que le père était un Blanc. L'enfant mourut vers quatre ans, de la variole qui, à cette époque, frappait les enfants et les jeunes. »⁴⁶

Le Chimborazo, l'un des plus hauts sommets des Andes (6 267 m), se trouve dans le centre de la République équatorienne. C'est un volcan, mais assoupi depuis longtemps. Le mont Tungurahua, 5 033 m, se trouve un peu à l'est ; c'est un volcan actif dont les cendres, lors d'une éruption en 1886, atteignirent Guayaquil. Il domine la région de Canelos, où l'on a signalé une femme vraisemblablement albinos (ci-dessus, p. 109). Mais le mythe veut expliquer la présence d'albi-

Les mythes

nos dans les hautes Andes, et non pas dans les vallées amazoniennes. Les peuples amérindiens de cette région étaient les Puruhua, des actuelles provinces de Chimborazo et de Bolivar – ils avaient donc le Chimborazo au nord, et le Tungurahua au nord-est – et les Quito, ou Panzaleo, qui « habitaient les provinces de Pichincha, Cotopaxi et Tungurahua, au cœur de la zone andine équatoriale »⁴⁷ – ils avaient donc les deux montagnes au sud de leur territoire. Il est à remarquer que la province équatorienne de Pichincha est juste au sud d'Otavallo, ville près de laquelle E. C. Parsons a relevé le second de nos deux mythes. Les Quito font donc en quelque sorte jonction entre les deux.

Cela dit, le nord de cette province de Pichincha et la province d'Imbabura, où se trouvent Otavallo et Peguche, étaient du domaine d'un autre peuple, les Kara⁴⁸. – Rivet et Loukotka⁴⁹, donnent 0° 31' nord comme limite méridionale des Kara, ce qui mettrait Otavallo – 0° 13' nord – dans le pays des Quito. Il est à noter que ces derniers donnaient le mont Tungurahua comme lieu d'origine de leur peuple⁵⁰. Les Kara sont de langue Cibça⁵¹. Les Quito, kicuaisés dès le XVI^e siècle, ne peuvent être rattachés à une famille linguistique particulière. La langue des Puruhua ou Puruha est tenue pour indépendante par Rivet et Loukotka⁵²; Jijón y Caamaño la rattache, avec plusieurs autres langues équatoriennes, à la famille à laquelle appartient le Chimu.

Il est intéressant de noter que l'on trouve également des albinos dans des populations de langue cibça, ou cibçaïsées (les Tule, les Ngobe, peut-être les Huatusos et les Blancos), et que c'est avec les Chimu que Hrdlička comparait, quant aux mensurations, les Tule.

Le premier mythe se fonde sur un codage chromatique simple, dont on a vu d'autres illustrations, chez les Pueblos, les Tule, les Mexicains : une même couleur permet de corréler les montagnes enneigées, les haricots blancs, les albinos. Les motifs s'en retrouvent ailleurs en Amérique. Dans un conte raconté par un Pipil hondurien, le héros rencontre, près de l'entrée du monde souterrain, une jeune fille aux longues tresses blanches, en train de se baigner : c'était la fille du dieu de la montagne⁵³. Rien n'indique que le conte soit ancien, ni que la jeune fille ait été conçue comme une albinos. Le motif rappelle néanmoins celui du fils du Chimborazo. L'idée d'accoupler les montagnes se retrouve aussi au Mexique, où, selon Camargo, Gomara, etc., le volcan Popocatepetl (« Montagne Fumante ») avait pour épouse le mont Ixtaccihuatl, « Femme Blanche », situé un peu au nord. Comme en Équateur, il s'agit de deux énormes montagnes, la « masculine » étant un peu plus élevée que la « féminine » (5 522 et 5 286 m). Mais, contrairement à ce qui se passe dans le mythe cité, le volcan actif est masculin, la montagne inactive est féminine. Les Péruviens de la région de Huarochir (à l'est de Lima) opposaient, mais cette fois dans un combat, deux montagnes, masculines, l'une, le

mont Pariacaca, couverte de neige, et l'autre, le mont Wallallo, un volcan⁵⁴. La fécondation par un objet glissé sous la robe est aussi un mythe très répandu en Amérique. L'exemple le plus célèbre est celui de la naissance de Huitzilopochtli, chez les Aztèques :

« Coatlicue balayait chaque jour sur la sierra de Coatepec, pour faire pénitence. Il arriva un jour que, tandis qu'elle balayait, une petite boule de plumes, semblable à une pelote de fil, tomba sur elle. L'ayant prise, elle la plaça sur son sein, près du ventre, au-dessous de ses jupons. Après avoir fini de balayer, elle voulut la reprendre et ne la trouva plus. Or on prétend qu'elle en devint enceinte... »

et la pauvre Coatlicue, poursuivie par ses enfants, les Centzon Huitznahua (« Quatre Cents Nahuatl du Sud ») et leur sœur Coyolxahuqui, se désespère, mais l'enfant qu'elle porte lui parle et la rassure. Lorsque sa tante et ses oncles parviennent à la sierra de Coatepec, Huitzilopochtli naît, et les massacre⁵⁵.

Comme dans le cas du fils du Chimborazo, il y a homologie entre le « germe » et le rejeton : Huitzilopochtli, le « Colibri du Sud », naît d'une boule de plumes, telle Athèna, « portant une rondache bleue, avec un dard de même couleur ; sa figure était peinte et sa tête surmontée d'un ornement en plumes qui s'y trouvait collé ; sa jambe gauche était frêle et couverte de plumes... ». Huitzilopochtli est le modèle des guerriers, le fils du Chimborazo, l'ancêtre des albinos. On voit donc que les créateurs du mythe noté par Jijón y Caamaño dans le centre de l'Équateur ont utilisé des mythes classiques en Amérique pour rendre compte d'un phénomène original, l'albinisme.

Le détail que la future mère cherchait un troupeau de lamas ou un « troupeau de songes maternels » est tout à fait intéressant : parcourir, seul, une zone sauvage, si possible montagneuse, pour y chercher le songe qui orientera leur vie, est une pratique initiatique commune à de nombreux Amérindiens. Il s'agit souvent, par exemple en Amérique du Nord, de déterminer une identification animale, et l'on change de nom à l'occasion de la vision révélatrice. Pour une femme, on conçoit que le songe ait porté sur la conception d'enfants – avec un *s*, car le texte parle bien d'un « troupeau » de songes, employant le même mot que pour le « troupeau » de lamas.

Le contexte indique que le songe attendu vient de la montagne, le petit haricot ne servant qu'à matérialiser l'opération de fécondation, un peu comme les cailloux qu'utilisent les chamanes concrétisent l'éviction, toute mystique, du démon par le médecin. Cela rappelle donc les « inspirations », d'origine divine ou lunaire, de certaines mères d'albinos Chickasaw ou Tule.

Le second mythe équatorien, qui ne mentionne pas explicitement un albinos, quoiqu'il décrive un individu qui a les mêmes caractères que le fils du mont Chimborazo, se présente comme le récit d'un événement réel, « historique », sans

Les mythes

prétention à expliquer ou justifier quoi que ce soit. Les motifs qu'il utilise n'en sont pas moins intéressants.

La naissance paraît provenir d'un événement double : à la fois la vision de quelques carcasses, marbrés de bandes sombres, et l'« imprégnation » par l'arc-en-ciel. On reconnaît là une jonction de faits analogue à celle du mythe précédent, où la fécondation résultait, en même temps, du « songe » envoyé par la montagne, et du ramassage du petit haricot blanc.

C'est le codage chromatique qui est, lui, original. Dans le premier mythe, les couleurs respectives de la divinité (le mont Chimborazo), de l'objet ramassé, du bébé, étaient le blanc, le blanc, le blanc. Dans le second, celles de la divinité (l'Arc-en-ciel), des animaux vus (les carcasses), du bébé, sont le multicolore, le bicolore (noir sur fond rose), le blanc. Les lamas, animaux du premier mythe, sont également blancs. Que les carcasses bicolores, objets d'une vision, amènent la naissance d'un bébé blanc, rappelle que les albinos, comme on l'a vu ci-dessus, sont à leurs compatriotes pigmentés ce que les étoiles sont à la nuit – autrement dit, un élément discontinu clair sur un fond continu obscur. Les marques des jeunes gorettes sont l'inverse. La naissance d'un bébé albinos (ou présumé tel) est alors comme le résultat « en négatif » de la vision. – Que la même naissance soit, en revanche, le résultat d'une fécondation par l'arc-en-ciel évoque... la découverte de Newton ! selon laquelle la lumière blanche solaire se décompose dans le spectre en les couleurs même de l'arc-en-ciel... On doutera cependant que la pensée mythique amérindienne se fonde sur la physique newtonienne. L'arc-en-ciel est déjà apparu dans ce chapitre sur la mythologie : le bébé pleurard des mythes de l'ouest amazonien se change en arc-en-ciel, amenant à la fois la fin de la pluie et l'apparition de la mort (ci-dessus, p. 251). Nous avons vu que ce bébé pleurard est proche du bébé blanc refusé par Topiltzin, à Tula, et semant la mort par sa puanteur.

Or, le passage du polychromatique – discontinu – au blanc – continu –, dans la dialectique du code des couleurs, est un trait récurrent des mythes amérindiens. Plusieurs montrent que les oiseaux, qui étaient originellement tous blancs⁵⁶ ou tous sombres⁵⁷, ont acquis leurs couleurs à la suite du meurtre d'un serpent colossal, et multicolore, qui est ensuite devenu l'arc-en-ciel⁵⁸. Mais ces mythes, opérant le passage d'un code à un autre, expliquent par la même occasion la diversité des cris des oiseaux, et celle des types humains : un mythe des Toba du Chaco, par exemple, raconte que l'Arc-en-ciel, offensé parce qu'une jeune fille, indisposée, avait bu de son eau, déclencha un déluge où tout le monde périt. « Les cadavres devinrent jaunes, verts ou noirs, et des oiseaux de toutes les couleurs, noirs, blancs, verts, s'envolèrent. »⁵⁹ « L'ordre zoologique, écrit Lévi-Strauss, lié à l'arc-en-ciel, y est donc doublement qualifié : quant aux hommes, et quant aux oiseaux. »

L'albinisme dans la représentation amérindienne

On aura une idée du symbolisme mis en jeu par ces courts fragments mythiques si l'on sait que, dans toute l'Amérique tropicale et équatoriale, la puanteur – si importante dans l'histoire du bébé albinos mexicain – est symbolisée par la sarigue⁶⁰; or, les Indiens de Guyane appellent l'arc-en-ciel *yawarri*, c'est-à-dire « sarigue », parce que, disent-ils, la couleur rougeâtre de la fourrure de cet animal évoque pour eux celle de l'arc-en-ciel⁶¹, et, observe Lévi-Strauss,

« la valeur sémantique prêtée à ce chromatisme est d'autant plus curieuse que le nom nord-américain du sarigue, "opossum", est dérivé d'un dialecte indien de Virginie où le mot : *apasum*, signifie "l'animal blanc". Les Indiens Delawares appellent l'opossum *woap/ink*, qui a exactement le même sens. On serait tenté de comparer ce renversement des valeurs chromatiques du sarigue et celui qui semble parfois affecter, quand on passe d'Amérique du Sud en Amérique du Nord, les fonctions respectives de l'arc-en-ciel et de la Voie lactée, s'il n'était par ailleurs constant que l'opossum d'Amérique du nord est généralement gris, parfois blanc, et qu'on a rencontré des vrais albinos⁶². »⁶³

On dit en français qu'une affaire louche « sent mauvais ». Pour les Amérindiens, l'arc-en-ciel, qui connote la mort et la vie brève, et l'albinos, parce qu'il est monstrueux, « sentent mauvais ». « Tout se passe, écrit encore Lévi-Strauss dans le même ouvrage⁶⁴, comme si la pensée sud-américaine, résolument pessimiste par son inspiration, diatonique * par son orientation, prêtait au chromatisme une sorte de malfaisance originelle. » Le petit mythe de Peguche suggère alors que l'albinisme, ou absence de toute pigmentation, est la face inverse, et non moins mauvaise, du polychromisme. A ce sujet, il faut noter que si l'idée selon laquelle l'arc-en-ciel est un serpent est attestée effectivement en Équateur – dans sa partie amazonienne, les Jivaro voient en lui la queue immense et recourbée d'un serpent d'eau⁶⁵; elle est remplacée, dans la région andine, par celle qui voit en lui, ou l'associe, au sanglier : à Peguche, on dit de l'arc-en-ciel qu'*es una forma de puerco*. A Pelileo, dans les montagnes de l'Équateur central, selon R. Karsten, une femme avait accouché d'un monstre, moitié homme-moitié cochon recouvert de poils. On expliqua cela en disant qu'elle s'était exposée à l'arc-en-ciel pendant ses règles. Chez les montagnards équatoriens de langue kichua, chez les Canelos, chez les Jivaro, l'arc-en-ciel est considéré comme un énorme sanglier d'eau⁶⁶.

En revanche, en Équateur comme en Amazonie, l'arc-en-ciel envoie des maladies⁶⁷, trait qu'il partage avec les montagnes⁶⁸. Cette parenté entre les divinités fécondatrices des deux mythes équatoriens doit être notée. D'autant qu'on signale près de Peguche, à Hato, une chute d'eau appelée *Chimborazo* – comme la montagne située à une certaine distance plus au sud – et les hommes qui ont été en contact avec son eau peuvent causer du tort à ceux qui n'ont pas reçu cette sorte d'initiation⁶⁹. Ces maladies causées par l'arc-en-ciel peuvent être guéries grâce à l'intéressante méthode suivante : on prend des fils de laine de diverses couleurs –

Les mythes

rouge, rose, jaune, lie de vin, bleu, noir, c'est-à-dire de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel – et on les fixe sur... un porc complètement blanc, sans un seul poil d'une autre couleur !⁷⁰ Ainsi, pour les Indiens de Peguche, il y a une correspondance entre l'arc multicolore et les êtres vivants rigoureusement blancs. De ce point de vue, on pourrait dire que les marçassins bicolores vus par l'héroïne du mythe font transition entre le formidable « sanglier » arc-en-ciel et le bébé tout blanc.

Mais le nom de l'arc-en-ciel ouvre d'autres horizons. Elsie Parsons le donne sous les formes *cuichic*⁷¹ et *cuichi*⁷². Le mot existe aussi en *kiçua*, dans Garçilaso, ailleurs sous la forme *kuchi*. En Jivaro, *cuichi* désigne le sanglier d'eau – ce qui n'étonne pas. Parsons déclare le mot « sans étymologie », en tout cas pas *kiçua*⁷³.

Une piste s'ouvre ici, quand on sait qu'un intéressant personnage mythique, féminin, largement répandu en Amazonie – sans doute par les Tupi-Guarani – a nom *Ceucy*⁷⁴. Précisément, le mot, et ses variantes, *cyucy*, *ceixu*, désignent les Pléiades⁷⁵ ; c'est aussi, chez les Guarani du Paraguay, une guêpe ou une abeille au miel toxique, qui cause des vomissements. Dans les mythes, c'est, selon des variantes dont Lévi-Strauss a montré qu'elles représentent des transformations à l'intérieur de la même problématique, soit une ogresse, soit une vierge *fécondée miraculeusement*, et, parfois, transformée en étoile (par exemple, les Pléiades). Deux de ces mythes concernent l'origine du grand rituel initiatique masculin des Indiens du Uaupes, dit « culte de Jurupari ».

Autrefois les femmes régnaient sur la société humaine. Le Soleil voulut remédier à cet état de chose. Il fit en sorte qu'une vierge, *Ceucy*, fut fécondée par la sève de l'arbre *cucura*, ou *puruman*. L'enfant fut Jurupari, qui créa donc son propre culte, réservé aux hommes, en décidant que toute femme qui l'espionnerait serait mise à mort. Or, *Ceucy*, la première, mit les yeux sur les flûtes sacrées, et on dut l'exécuter. Alors le Soleil la fit monter au ciel, et elle y devint la constellation des Pléiades⁷⁶.

Outre la ressemblance des noms *Ceucy* et *cuichi*, ce mythe offre, avec ceux de l'Équateur, une homologie dans le processus de la fécondation de l'héroïne : Jurupari est à la fois issu de la volonté du Soleil et d'un agent matériel. On rappellera que le récit de Peguche expose d'abord que le soleil perçait un ciel brumeux, ce qui créait un arc-en-ciel. Le Uaupes est dans le nord-ouest du Brésil et le sud-est de la Colombie, à une certaine distance à l'orient de la région andine considérée.

Dans une autre version, de la même région, le législateur mythique raconte l'histoire de son propre père, Pinon, né d'une vierge cloîtrée, miraculeusement fécondée par le Soleil. Pinon décida de mettre fin à la claustration des filles, sauf en ce qui concernait sa sœur Meënspuin, « dont la chevelure s'ornait de sept étoiles. Comme la jeune fille se languissait de n'avoir point de mari, pour la guérir de

L'albinisme dans la représentation amérindienne

ce désir et préserver sa vertu, Pinon la fit monter au ciel où elle devint Ceucy, la Pléiade, et lui-même se changea en une constellation pareille à un serpent »⁷⁷.

Dans un mythe des Anambé (Tupi vivant au sud du delta de l'Amazone, cf., sur eux, ci-dessus, p. 112), Ceucy est une ogresse qui capture un adolescent alors qu'il pêchait au bord d'un ruisseau. Après moult aventures, le héros parvient à rentrer au village « où, malgré ses cheveux *blanchis par les ans*, il se fit reconnaître de sa mère »⁷⁸. Il est singulier de découvrir, aux deux extrémités du monde amazonien, le nom propre *Ceucy*, *cuiciuc*, associé à la blancheur (la canitie, répétons-le, étant aussi rare en Amérique que l'albinisme).

Le second mythe sur l'origine de Jurupari expose que le législateur Pinon, après avoir transformé sa sœur en Pléiade, devint une « constellation pareille à un serpent », soit la version nocturne d'un arc-en-ciel, puisque celui-ci est par définition diurne, et est, dans la conception sud-américaine, un serpent céleste.

Voici donc quatre motifs (c'est beaucoup pour les deux brefs récits équatoriens cités !) communs à ceux-ci et au cycle amazonien de Ceucy : un nom propre, la fécondation miraculeuse, la blancheur, le serpent céleste. Mais tous ces motifs sont comme basculés, dans les mythes équatoriens, par rapport au cycle amazonien :

Amazonie	Équateur
<ul style="list-style-type: none"> • Ceucy est la vierge fécondée • par le soleil • la blancheur est celle d'un adolescent que veut engloutir Ceucy-ogresse (Anambé) • le serpent est une constellation nocturne 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Cuichic</i> (Pc.) est le fécondateur • qui est un arc-en-ciel (Pc), causé par le soleil, ou une montagne (Ch.), que le soleil illumine • la blancheur est celle d'un bébé (Pc., Ch.) qu'enfante la femme fécondée • le « serpent » est l'arc-en-ciel, diurne

Ch. = mythe du Chimborazo ; Pc = mythe de Peguche.

Ici se confirme la *solidarité* des deux mythes équatoriens. Elle se marque également dans le rôle des *visions* animales, qui sont absentes des mythes amazoniens cités.

Il resterait à rendre compte de la transformation observée. De fait, divers mythes sud-américains montrent le passage de l'arc-en-ciel aux Pléiades, et, la démonstration en ayant été faite par l'auteur si souvent cité dans ce chapitre, on

Les mythes

nous permettra de renvoyer pour elle à ses magistrales *Mythologiques*, et de rapporter seulement ici sa conclusion, à savoir que les mythes révèlent une affinité entre l'arc-en-ciel et les Pléiades,

« sous réserve d'une double opposition : *diurne/nocturne*, et : *journalier/saisonnier*. L'un et l'autre annoncent l'arrêt de la pluie, soit pendant un moment de la journée, soit pendant une période de l'année. On pourrait presque dire qu'à une échelle temporelle plus restreinte, l'arc-en-ciel est une constellation des Pléiades diurne »⁷⁹.

Ainsi sont explicitées les lignes de force de la pensée amérindiennes, qui ont permis de passer de mythes expliquant une *tache blanche nocturne* (les Pléiades) à d'autres, chargés de justifier l'existence, dans le continu pigmenté humain, de « taches » blanches (cf. sur ce, ci-dessus, p. 261) humaines (les albinos).

La mythologie Tule

Les brefs mythes, ou fragments de mythes, du Mexique et de l'Équateur, au sujet de personnages blancs ou explicitement albinos, ont offert l'occasion d'assez amples développements, parce que tous les mythes amérindiens forment comme un réseau, et que l'élucidation des motifs de l'un passe par l'exploration de quantité d'autres. Cependant, au total, il s'est agi de bien peu de choses.

A côté de cette pauvreté mexicaine et andine, et *a fortiori* comparée à l'absence de toute mythologie sur l'albinisme chez les Pueblos, l'abondance des traditions des Tule sur cette question, absolument unique en Amérique, est un véritable sujet d'étonnement. Nous allons rapporter ici l'ensemble des mythes Tule concernant des albinos et cela pour la première fois en français. Nous suivrons l'ordre chronologique de leur publication dans une langue occidentale.

On a signalé plus haut (p. 68) que c'est à l'occasion d'un mythe qu'il raconte que le Père Adrián de Santo Tomás mentionne, pour la première fois de l'histoire, les albinos Tule. C'est dire qu'inversement, les premiers mythes Tule recueillis font état des albinos. Voici celui où il est question d'eux :

« Ils disent que leur origine est la plus noble de toutes les nations, et qu'un *mohan*, ayant été chéri du soleil pour ses bonnes actions, leur dit que (celui-ci) leur avait promis un fils comme cacique, et qu'on n'attendait plus que leur accord ; ils l'acceptèrent alors, et il leur ordonna de jeûner pendant trois jours, en priant le soleil pour qu'il tienne promesse. Alors qu'ils faisaient cela, ils virent un enfant blanc, blond et beau, de deux ans, qui descendait du ciel avec une fillette un peu plus âgée, chantant et jouant de la maraca (instrument qu'on utilise pour faire taire les enfants). Tous ceux présents, rendant grâce au soleil, élevèrent les deux enfants dans des palais, avec tout le luxe qu'ils purent. Lorsqu'ils leur lavaient le corps, ainsi qu'ils en avaient coutume, deux fois par jour, il en sortait comme des boutons et des excroissances en or, et de même lorsqu'on les peignait. Pendant de nombreuses années, les deux enfants ne s'alimentèrent que grâce à l'odeur

L'albinisme dans la représentation amérindienne

des mets qu'on leur donnait, et les laissaient sans jus. Ils évacuaient par le nombril. Adultes, on les maria, mais comme beaucoup d'occasions s'offraient au garçon, il s'unit à beaucoup d'autres femmes, et sa sœur à un Indien originaire de cette province. C'est pourquoi le soleil, fâché, lui retira le privilège de se nourrir par l'odorat et le rendit semblable aux autres, tant pour l'absorption de la nourriture que quant à l'évacuation par les voies normales. Ils déplorent que ce cacique, de qui ils descendent, n'ait pas su préserver son rang comme il le devait, car tous, sinon, auraient joui du privilège de se nourrir seulement par l'odorat et d'évacuer par le nombril. C'est, par tradition, grâce à lui qu'ils ont pu vaincre les Cuevas, leurs ennemis, qu'ils ont épuisés par des guerres incessantes et qu'ils ont obligés à se retirer sur les monts de Chcpo, près de Panama. Quand les Espagnols pénétrèrent dans ce pays, ils virent un petit-fils de ce cacique, mais il mourut en leur pouvoir, sans héritier, en leur laissant beaucoup d'or ; c'est la raison pour laquelle les indigènes et les descendants de cet homme-ci se mirent d'accord pour qu'il n'y ait plus de lutte pour le cacicat, mais que chacun fût maître de ses terres et de ses immuables, sans reconnaître la loi d'un autre, et aussi, puisqu'ils sont tous nobles, sans reconnaître une loi majoritaire. »⁸⁰

C'est immédiatement à la suite que l'auteur mentionne, le premier, des Cuna « blancs et blonds comme des Flamands » (cf. p. 68), et

« ils attribuent cela à ce qu'ils sont les descendants du premier cacique qui descendit du ciel, et depuis aucun ne naît différent des autres, mais foncés ».

Quelques décennies plus tard, Lionel Wafer ne recueille pas à proprement parler un mythe, mais une explication, déjà citée (p. 71) et étudiée (p. 247), de l'albinisme, à savoir une pensée de la lune, de la part de la future mère.

Ensuite, il fallut attendre 1925 pour découvrir un nouveau mythe, ou une nouvelle version du même, sur l'origine des albinos Tule – soit deux cent quatre-vingt-huit ans depuis le récit d'Adrián de Santo Tomás ! Les circonstances du surgissement de ce discours mythique sont d'ailleurs singulières. Nous avons parlé plus haut (pp. 92-94) de la révolte Tule de 1925, et de l'adoption, le 12 février de cette année, de la « Déclaration d'Indépendance du peuple Tule de San Blas et du Darien ». Le mythe dont nous faisons état à présent se trouve dans le texte en question, à titre de justification, parmi d'autres, des droits Tule. On y lit en effet :

« L'arrivée des Espagnols apparut comme une visite miraculeuse à notre peuple. Nous avions déjà un grand nombre de personnes de type blanc parmi nous. Nos légendes rapportent que dans un passé très ancien, un peuple de type blanc se mêla à notre peuple brun.

Le mélange fut si complet qu'il naquit, dans presque toutes nos familles, continuellement, des enfants blancs. Notre grand enseignant et législateur divin légendaire, Aoba, est tenu pour avoir été blanc.

Dans notre mythologie, après le grand Déluge, un homme et une femme blancs, et un homme et une femme bruns, descendirent à travers les nuages jusqu'au sommet du

Les mythes

mont Tacarcuna, et ils repeuplèrent le monde. C'est notre seule explication de l'origine de couleurs différentes dans notre peuple. Du fait qu'Aoba était blanc, nous en sommes venus à considérer les hommes blancs comme particulièrement favorisés des dieux.»⁸¹

Le rédacteur du texte est vraisemblablement Richard O. Marsh soi-même⁸², cela explique la contradiction entre la notion d'un « mélange » des Tule bruns avec un « peuple blanc » (§ 1 et 2) et, à la fois, la suite de ce même texte (§ 3) et tous les autres mythes Tule sur l'origine des albinos.

On a vu comment les aventures de Marsh, et les événements de 1925, attirèrent l'attention des savants sur ce peuple jusque là passablement ignoré. Dès 1925, l'un d'eux, Reginald Harris, a l'heureuse idée de questionner les Tule sur la manière dont ils expliquent la présence d'albinos parmi eux (sur Harris et son voyage à Panama, cf. p. 91). Voici son récit :

« Nous avons demandé à Colman, chef de plusieurs îles de la région du cap San Blas, l'origine des Indiens blancs. Sa réponse fut la suivante.

Il y a de nombreuses années, la terre entière était couverte d'eau. Lorsque les eaux se retirèrent, le mont Tacarcuna, le plus haut de la région, fut découvert le premier. Un brouillard blanc flottait autour de la montagne, et, en se dissipant, il découvrit un homme blanc, un sage, se tenant debout sur le sommet. Sur une autre montagne, dont les eaux s'étaient à présent retirées, flottait un brouillard foncé, qui, disparaissant de la même façon, découvrit un sage brun. De même, sur d'autres collines, des brouillards de différentes teintes, se dissipant à leur tour, laissaient leur couleur à des sages soumis à leur influence. En tout, il y eut quatre docteurs, de quatre teintes différentes : blanc, blond, brun clair et brun foncé. Lorsque les eaux eurent reculé davantage, les sages descendirent des montagnes jusque dans une vallée, où l'homme blanc trouva une femme brune, et l'épousa.

De cette union naquirent six cents hommes, tous blancs, et six cents femmes, toutes brunes. Ceux-ci à leur tour se marièrent entre eux, et il en résulta des naissances fréquentes d'enfants blancs, mais il n'y en avait jamais plus de deux ou trois par famille.»⁸³

A partir de 1927, Erland Nordenskiöld commence à recueillir les matériaux rassemblés ensuite dans le grand rapport ethnologique de 1938. On a vu ci-dessus (pp. 238-239) que c'est à lui que remonte la mise en relief du rôle des albinos Tule dans les mythes et dans les rites concernant les éclipses. Mais sa longue fréquentation des Tule et les discussions avec certains d'entre eux, à San Blas ou à Göteborg, ont permis de mettre en évidence un aspect essentiel du problème, à savoir, que les mythes recueillis par Santo Tomás, par Harris, ou dans la « Déclaration d'indépendance », ne sont que des fragments d'un récit mythique beaucoup plus ample et plus complexe, déroulé dans la diachronie d'une histoire du monde, et dans lequel des dieux ou des héros auxquels on attribue les traits des albinos interviennent à plusieurs reprises.

Le texte principal est un grand récit, dicté, en Tule, par le chef Nèle Kantule, le successeur, à partir de 1926, de Colman à la tête de la « République » Tule, à

L'albinisme dans la représentation amérindienne

ses secrétaires, qui le transcrivirent en espagnol et en anglais. L'un de ces secrétaires, Ruben Pérez Kantule, apporta le manuscrit à Göteborg en 1931, et Nordenskiöld l'utilisa pour divers travaux. Il fut enfin publié en entier, en 1938, par Wassén, sous le nom de son maître et ami, à titre posthume. Nous ne pouvons que résumer ce texte fort long (il couvre les pages 125-321 du livre de 1938, les deux versions, espagnole et anglaise, étant face à face sur chaque page), assurément l'un des plus grands récits amérindiens, hormis ceux fournis par les hautes civilisations. Nous développerons les parties consacrées aux albinos, sans que cela, si possible, ne préjuge de leur importance par rapport aux autres personnages du récit.

Il commence à *Mu-osis*, le grand déluge, après lequel apparaît Ibeorgun, qui va être le grand héros culturel des Tule. Il fait émerger les Tule d'en-dessous la terre, en un lieu appelé *Mom-mon*, ou encore *Akuapirmai*, ou *Abyayala*, ou *Abia*, ou *Yonega Tacargun*, ou *Cualagun*, que Pérez Kantule dit se placer au sud du mont Tacarkuna⁸⁴. En même temps, Ibeorgun enseigne les hommes : règles de mariage, cérémonies initiatiques, fabrication de la chicha, travail de l'or, construction des maisons, règles morales, cuisine, dénomination des parties du corps, du paysage, etc. Cela dure cinquante ans. Puis survient un grand brouillard, selon les endroits blanc (*sibu*), jaune (*pogortikitti*), bleu (*poarratti*) et rouge (*pokinitti*). Il demeure huit jours. Alors, les hommes entendirent le cri d'un nouveau-né. Ils le cherchèrent, et on le trouva déposé dans un plat d'or, sur un arbre – il venait du ciel – avec un puma à côté de lui, et toute une série d'objets culturels : flûtes, bols, couteau, cire, bois, cuillère, etc. C'est une vierge qui est chargée de l'allaiter, et il grandit grâce à l'emploi d'herbes appropriées. « Et chaque année, huit enfants naissaient de la même façon que le premier. Ils devinrent chefs dès leur jeunesse. » Cela fait en tout neuf *Nêle*, ou chefs religieux. Le premier s'appelait *Tiêgun*, et le huitième (le texte donne leurs noms à tous) est *Sibu*, c'est-à-dire « Blanc, Albinos » – projection mythique des albinos, comme on l'a vu ci-dessus, pp. 238-239. Ces neuf personnages ont en commun d'être devins, sages et médecins, d'avoir une affinité (chamanique) avec les félins, de dominer les éléments (ouragans, séismes).

Ces *Nêle* légendaires ont eu pour mission d'explorer le monde, pour en livrer la connaissance aux Tule. Chacun a eu son domaine d'investigation, et les Tule possèdent des récits pour chacun d'entre eux. Deux de ces *Nêle*, à savoir *Sibu*, le huitième, et *Pailibe*, qui avait été le quatrième, ont eu pour fonction d'explorer le monde des morts.

La période est close par un nouveau cataclysme cosmique, à savoir le massacre des hommes par des chauves-souris et des moustiques grands comme des perroquets. Une nouvelle humanité se forme, composée... d'animaux. Les

« hommes » sont des singes, les chefs des animaux divers. C'est une période de désordre, au cours de laquelle on pratique l'infanticide, jusqu'à ce que Nuskesu l'interdise. Ce Nuskesu serait... Jésus-Christ ! Le texte mentionne Piler (ailleurs, Olopilipilele) et ses fils-animaux, parmi lesquels Kana, Inue, Kuchuka..., puis les enfants de Mago, à savoir Olonitalipilele (la future Lune) et sa sœur Mukabayay, leur enfant Olouaipilèle, ou Ibclele, et ses aventures, l'oppression de son peuple par celui de Masar Akban, son apport de biens culturels – des rites, des colorants, etc. –, l'abattage de l'Arbre cosmique *Pâlu-uâla* sur son ordre, son retour au ciel, l'arrivée de quatre nouveaux Nêle, puis de deux autres, Dada ou Nêle Karban et Nêle Akban. Alors l'humanité dégénère, et... le récit revient à son point de départ : Dieu envoie un déluge, suivi de l'arrivée d'Ibeorgun, porteur, cette fois... du Nouveau Testament, puis, peu après, de quatre Nêle (dont Tiçgun, comme auparavant), qui organisent la répartition des Tule en villages, le long des rivières. Cette longue séquence⁸⁵ ne mentionne pas d'albinos ; au plus, l'un des villages fondés *in fine*, Yârpiwila, sur le rio Taimdi, l'a été par le Nêle Yarbikananusibugana, dans le nom duquel figure le mot pour « albinos ». Il n'a aucun rôle mythique par ailleurs.

L'histoire est encore racontée une troisième fois, dans l'un des textes dictés par Nêle Kantule à son secrétaire Ruben Pérez, et publié, en suédois, dès 1932, par Nordenskiöld⁸⁶ ; c'est alors un récit centré sur le personnage d'Ibeorgun. De nouveau il est question de l'apparition de huit Nêle, Sibû étant le huitième⁸⁷. Puis Ibeorgun enseigne à son peuple l'histoire de trois chefs légendaires, Karban, Kalib et Akban. Le premier, à cause des motifs rattachés à lui, et le second, parce qu'il est albinos, nous intéressent.

D'abord, sous Dad Karban, qui était un grand chef, l'ordre régnait : pas de vols ni de meurtres, pas de grossièretés ni de médisance. Puis les hommes oublient les sages consignes de Karban, ils se mettent à désobéir, à lutter entre eux, à copuler en public, à parler du sexe des hommes et des femmes, de leur physique, de la couleur de leur peau. Dieu décide de les punir, et envoie une grande tempête, précédée pendant huit jours de huit rangées de nuages barrant l'horizon. La tempête, appelée *tuibepurua* ou *kelipurua*, submerge la terre pendant huit jours. Quelques personnes, avec un nêle, essayent d'échapper, mais elles se heurtent au nouveau peuple envoyé sur terre, qui les attrape avec des nœuds lancés de loin, pour éviter que les mots mauvais d'avant le déluge ne soient transmis à la nouvelle humanité.

« Le chef de ces nouveaux hommes était Dada Kalib, dont la peau était blanche. Kalib était un albinos, *ibegua*, et aussi un Nêle (*lelepa*, « grand nêle »). Il dit à son peuple ce qui était arrivé à Karban, expliquant que Karban était très mauvais pour son peuple, et que les gens n'obéissaient plus à leurs chefs ou à leur propre famille. Ils usaient de mots

L'albinisme dans la représentation amérindienne

sales, et donc Dieu punit le peuple de Karban, et dès lors nous ne devons pas suivre Karban, qui livra la terre au vent (*purua*). »

Comme à l'accoutumée, les choses ne durent qu'un temps, et les hommes commencent à devenir mauvais. Kalib prédit qu'une grande obscurité va venir, et conseille de prendre des précautions pour s'en prémunir, il faut construire une maison, avec quatre murs et huit couches de feuilles comme toiture, huit couches de supports.

« Il dispose le peuple de sorte que les plus mauvais se trouvent au plus près des murs, les meilleurs à l'intérieur, et au centre les enfants et l'*ibegua* blanc. Ce dernier invoqua Dieu, disant : "Nous vivons encore sur la terre". En dehors de la maison on n'entendait rien, hormis les cris des bêtes sauvages. Sur le foyer ils ne brûlèrent qu'un *sabduruala* (arbre Génipa), ainsi ils furent sauvés. »

« Quand l'obscurité revint, ils construisirent la maison identiquement, et firent aussi un énorme bassin d'argile, qu'ils enterrèrent ; un orifice lui permettait de communiquer avec la surface pour renouveler l'air. Kalib leur dit également de cueillir du bois de Génipa, car c'était le seul arbre qui pouvait brûler dans l'obscurité. Ainsi ils ramassent du bois et préparent toutes sortes de nourritures... Quand vint l'obscurité, ils allèrent tous dans le bassin, *mete* (par le tunnel). L'obscurité couvrit la terre, tout fut noir, vinrent les vampires, *ucil*, et les dragons *achunibat*, et toutes sortes d'espèces de mauvais esprits. Les méchants furent emportés par les esprits (*poni*), et les esprits emportèrent tout de la terre. Ceux qui étaient dans le bassin d'argile n'entendaient que les cris des animaux sauvages et les hurlements des esprits au dehors. »⁸⁸

Les documents « Nèle Kantule » comprennent aussi la vie des principaux Nèle. Celle de Nèle Sibü a d'abord été publiée en suédois⁸⁹, puis en anglais et espagnol par Wassén, à la suite des documents précédents⁹⁰. Là encore, il nous faut résumer – d'autant qu'en fait, comme l'a noté ce dernier auteur, le récit est surtout une description de l'Autre Monde, que toute âme, d'homme ou d'animal, finit par rejoindre, et Sibü est le premier explorateur, l'ouvreur des voies, vers cet Autre Monde. Les passages qui concernent directement le héros en question ne sont pas très nombreux :

« Vers le haut rio *Cââpdi*, tributaire du rio *Tapalis*, Nèle Sibü fut découvert pour la première fois par une femme. Il était couché au milieu d'une plante *ouakinit*, loin du village. Comme la femme était sur le chemin, elle entendit les cris du nouveau-né, venant d'au milieu de ces plantes. Elle prit l'enfant, l'emmena au village, et le confia à une *punolo nupai malit* (jeune fille qui vient juste de commencer à produire du lait), pour qu'elle l'éleve. L'enfant était blanc, avec des cheveux aussi blanc que la neige ou comme la pointe d'une flèche en roseau, et des yeux foncés comme ceux d'un Indien foncé. Pour ces raisons, nous disons que c'était un *ibêgua*, un albinos. Le village où l'enfant grandit était *Cââpdi*, situé sur la rivière du même nom. Quand Nèle Sibü fut grand, il devint clairvoyant (devin), et constamment il voyait des *masalgama*, des esprits tutélaires. Pour cela, on dit qu'il descendit sur terre avec des cheveux blancs comme ces esprits. »

Les mythes

« On raconte que lorsque Nêle Sibû atteignit la maturité, il alla dans un *surba* (loge à initiation) pour se baigner en médecine (*sic*), ayant placé dans l'eau (les herbes médicinales) *bîsep*, *koke*, *nôbal*, *achuelyala*, etc. Au bout de quelques jours il dit à son peuple : "J'ai vu comment les esprits tutélaires descendent vers moi et j'ai entendu ce qu'ils me disaient, nous avons pour tâche d'aller chercher et de conduire les âmes des morts le long du chemin de Dieu". Lorsque quelqu'un meurt, ce sont ces esprits tutélaires, *mâsal-tûlegan*, qui le voient les premiers. Ils sont quatre, et se nomment, l'un *Olouuidur*, un autre *Kalubdur*, un autre *Kikadur*, un autre *Tulupâligualel*. Ils me conduisirent au cimetière, et me dirent : "Allons au village des morts (*ûuan*), pour voir toutes les choses qui s'y trouvent", et ces choses étaient splendides... »

et commence alors la description de l'Autre Monde, longue et détaillée : ce n'est que le double de ce Monde-ci, en plus brillant et riche ; beaucoup des êtres qu'on y rencontre portent des noms dont le premier élément est *Olo*, « or » ; et là se trouvent les « villages » des animaux, et les lieux d'origine des choses terrestres – par exemple ⁹¹, « dans une cité splendide, se trouve l'endroit des plats d'or, dans lesquels les *nêlegana* descendent sur le mont Takargun. Ces plats d'or sont appelés *ôkiki* ».

Tel est l'extraordinaire matériel livré par Nêle Kantule et recueilli par Erland Nordenskiöld. L'impression de fouillis qui s'en dégage, avec les redites, les récits à tiroir, les interférences chrétiennes, ne doit pas cacher l'unité profonde des récits sur les albinos, que l'on montrera ci-dessous, ni même la cohérence de la mythologie Tule, qui apparaîtra mieux dans des travaux publiés après ceux, pionniers, de Nordenskiöld et Wassén.

David Stout, qui avait été l'élève de Wassén à Göteborg en 1939-1940 et se rendit chez les Tule cette dernière année, fournit peu après une autre expression du mélange entre christianisme et religion Tule, due à un *innatuledi* (phytothérapeute) du village de Carti-Sugtup :

« Cet homme avait été marin sur des navires où l'on parlait espagnol, et il avait appris un peu de la vie du Christ. Il expliquait à présent la présence d'albinos comme un signe envoyé par Dieu pour rappeler que les Juifs avaient sacrifié le Christ, et disait que les Cuna avaient appris cela de la part de Nele Sipu (Nele Blanc), un important personnage mythologique. » ⁹²

La même année, Fred McKim, officier américain de la zone du Canal qui, on l'a dit, avait accompagné Wassén en pays Tule en 1935, publie le récit de la transposition mythique du rôle des albinos lors des éclipses : Sibû tue, par une flèche, le dragon qui dévore la Lune (ci-dessus, pp. 238-239).

En 1956, Rafael Girard, spécialiste des Maya, recueille, à Nargana, l'une des îles San Blas, des récits, de la part de Rubén Pérez Kantule (à ce propos voir ci-dessus) et de Tomás Herrera (cf. ci-dessous) et les publie sous le titre « Les trois âges de la mythologie Cuna ».

Une première humanité, dit-il, formée d'animaux, est détruite par un ouragan, suscité par Ibelele, ou Olopilibebele ou Piler, premier né d'Oba ou Paba, le dieu créateur. Quelques-uns parviennent à se sauver, en se réfugiant dans des jarres. Olopilibebele a pour successeur son premier né Caana, dont la mère était Oloquilesob. Son frère cadet Inue enseigne aux hommes l'agriculture, et leur fait découvrir le lieu des fruits les meilleurs, où il installe sa résidence. La seconde humanité, qui vit alors, a pour chef Aiban. Deux jumeaux, les troisième et quatrième fils d'Olopilibebele, et leurs épouses, enseignent aux hommes la médecine et l'usage des plantes médicinales. Mais, à son tour, cette humanité cesse de « vivre bien ». Une inondation la détruit. Seule une famille survit, sur le sommet du mont Tacarkuna. C'est d'elle que descend la troisième humanité, l'actuelle. Or, sur le sommet du mont, deux femmes étaient descendues du ciel, pour apprendre aux hommes à « bien vivre » : l'une était blanche, l'autre cuivrée. C'est alors qu'Oba envoie aux hommes Ibeorgun, pour les sauver et leur donner, une fois pour toutes, les règles nécessaires à une vie bienséante ⁹³.

Du même Tomás Herrera, une Américaine, Anita McAndrews, recueille à nouveau des récits mythologiques, et les publie en 1978. Par la force de son esprit, le Créateur, ici Olocupinele, suscite le monde, l'aménage, puis fait surgir l'humanité. Les trois premiers Tule masculins sont de peau bronzée, avec des cheveux noirs. Puis on mentionne quatre femmes : à l'une, il donne le parfum du jasmin, à une autre, l'odeur des fleurs d'oranger, à une troisième, une peau pâle comme le coton, à la quatrième, le goût de danser ⁹⁴. Dada Mago, qui sera le premier marié, a, lui, la peau couleur de sable ensoleillé, et les cheveux bruns comme le revêtement de la noix de coco ⁹⁵. Son fils aîné, Olowaipinele, naît coiffé : cela le prédestine à être *nêle*, car « les *Nêles* sont déterminés, à la naissance, par la présence d'une coiffe » ⁹⁶. Il est donc le premier *nêle*. Après avoir commis l'inceste avec sa sœur, il devient la Lune. Il n'est pas dit albinos, mais « il avait des yeux verts rêvassant » ⁹⁷.

Plus tard, après le déluge ⁹⁸, Olocupinele crée cinq *Nêle* :

« *Nêle* Tiecun, qu'il fit comme un arbre Pixbae, un épineux aux fruits jaunes. Il avait des poils sur tout le corps, et de la barbe – tous ses poils étant de la couleur de l'arbre Pixbae », et « il fit de *Nêle* Tiecun un barde » ;

« *Nêle* Uaguibnele, un homme brun et fort comme le banyan. La tâche de ce *Nêle* était de parler de l'amour et de la fraternité » ;

« *Nêle* Baiglibe, qu'il "érigea de l'arbre Guayaba..." Ce *Nêle* savait tout ce qu'il faut savoir sur les jardins et sur la récolte des fruits » ;

« Le quatrième *Nêle* fut créé du cotonnier. Son nom était *Nêle* Sibú, et il avait la peau blanche, les cheveux blonds. Il était l'âme de la bienveillance ».

Le cinquième *Nêle*, leur chef et instructeur, Olocanacunquenele, naquit de l'eau salée, et le dieu lui donna un grand amour pour la vie ⁹⁹. L'histoire se pour-

suit par le voyage initiatique de ces cinq *nêle*, et, entre autres, leur ascension de la Montagne Sacrée, couronnée d'un brouillard « blanc comme du coton ».

Enfin, après une obscurité de huit jours, correspondant à une éclipse (et nulle mention n'est faite ici du rôle des albinos ou de Sibü), apparaît le héros culturel Ibeorcuna, venu de l'est dans un brouillard blanc : donnée nouvelle, il aurait eu les yeux bleus ¹⁰⁰.

Grâce à Françoise Guionneau-Sinclair, nous savons aujourd'hui que l'ensemble des mythes Tule forme un immense récit, le *Pab Ikar* ou *Pab Igala* (de *pab*, l'un des noms du dieu suprême, et *ikar*, « chemin », au sens de « moyen d'accès à la connaissance »), transmis, de manière rigoureuse, et en entier, de maître en disciple, dans une langue ésotérique, au sein des spécialistes du sacré ; un interprète, l'*arkar*, le traduit en langue vernaculaire pour les autres Tule ¹⁰¹. De larges parties du *Pab Ikar* ont été recueillies par elle à Ustup et Mulatup, dans les îles San Blas, en 1988 ¹⁰². C'est ce *Pab Ikar* qui forme la base des récits, malheureusement emmêlés, entachés d'interprétations chrétiennes, transmis de Nêle Kantule à Erland Nordenskiöld. Il est en fait immense, et nul auteur ne l'a encore transcrit entièrement et, *a fortiori*, traduit dans une langue occidentale. De ce qui, au moment où nous écrivons, nous a été transmis par Françoise Guionneau-Sinclair, nous extrayons les données suivantes, qui, à la fois, précisent, complètent et corrigent celles qui précèdent.

Le Créateur, Olokupiler (en langue ésotérique) ou Pabdummat (en langue vernaculaire), crée une première humanité, à partir du couple Olonaikabaler (vernaculaire : Piler) et Olonailasob (v. : Pursob). Ils ont cinq fils, dont Kaana et Inue ¹⁰³, pères à leur tour d'animaux ¹⁰⁴. Piler était à la fois *sayla* (chef) et grand nêle. Puis cette humanité se corrompt (*piler* signifie « tordu », au sens de « déformé, corrompu, qui ne suit pas le droit chemin »). Pour tenter de l'amender, Olokupiler lui envoie neuf hommes-étoiles, auxquels il enjoint de retourner au ciel, une fois leur mission accomplie, sans s'être uni par mariage aux hommes de la Terre. L'un d'entre eux est Dadibemago (de *Dada*, « père », *Ibe*, « Soleil », *Mago*, « qui-tient-la-lumière ») et il « est le premier personnage mythique qui présente le phénotype de l'albinos » ¹⁰⁵. Un autre de ces neuf hommes-étoiles est Nuskesusa, qu'on a vu (ci-dessus, p. 267) malencontreusement identifié à Jésus-Christ.

Olokupiler envoie une épouse à Dadibemago, du ciel : il est donc, comme dans la version publiée par Anita McAndrews, le premier marié. Leurs premiers enfants sont un garçon et une fille, jumeaux, futur couple incestueux dont on a déjà vu l'élément masculin devenir la Lune ¹⁰⁶. Dadibemago et son épouse ont ensuite un autre fils, IImagun, lui aussi albinos. Sa mère meurt en couches, ce qui constitue un autre signe annonçant la naissance d'un grand nêle ¹⁰⁷. C'est

donc lui le premier nêle de la « bonne » humanité, et non son frère incestueux, comme le prétend A. McAndrews. Les trois enfants poursuivent d'abord l'œuvre de civilisation de leurs parents. Puis Ilamagun meurt jeune, et « aujourd'hui, ilamgun ou ilamago est, en langue ésotérique, le terme correspondant à ibegua ou sipu qui, en langue vernaculaire, signifient *albinos* »¹⁰⁸. C'est ensuite que les jumeaux commettent l'inceste. Des œuvres de son frère, la femme, Mekeryay, a huit enfants. L'aîné est Olowailibpileler, ou Ibeler, ou Dad Ibe Ololele. C'est à nouveau un albinos, et, avec ses frères, il apporte la civilisation aux Tule¹⁰⁹. Ibelele est donc le grand héros culturel des Tule, et ceux qui viendront plus tard – en particulier, Ibeorgun – ne feront que répéter ses préceptes, restaurer ses apports. C'est lui qui, faisant abattre l'Arbre cosmique, ordonne par là le monde. Lui qui apporte la langue, les chants, les coutumes, la chicha. Il envoie la première humanité, celle de Piler, aux huit chefs qui résident sous terre, et c'est de cette humanité animale déçue que viennent désormais les maladies. Puis Ibeler devient le soleil, et ses frères les étoiles¹¹⁰.

Ainsi, deux « humanités » s'affrontent : celle, pervertie, de Piler (cuivrée), et celle des héros culturels issus de Dadibemago (dominée par des albinos). Celle-ci s'organise ainsi, un récit en quelque sorte juxtaposé à celui de l'affrontement entre Ibelele et la famille de Piler, et qui s'achève par la transformation d'Ibelele et des siens en astres, par celle de Piler et de ses descendants en esprits animaux hypochthoniens néfastes, montre cette dernière, modèle négatif de l'actuelle humanité Tule, récurremment corrompue, et régulièrement exterminée, à quatre reprises, mais à chaque fois sauvée par un grand nêle envoyé par Olokupiler :

Catastrophe		Nêle salvateur
Voir note 111	Voir note 112	
ténèbres	feu et vent	Oltubyaliler
	feu et obscurité	Karban
ouragans	obscurité et vent	Kalib
esprits négatifs		Tuiren
déluge	déluge	Aiban

Le matériel de F. Guionneau-Sinclair ne contient pas toutes les péripéties des récits rapportés par des auteurs précédents, en particulier Nordenskiöld, le *Pab Ikar* est, nous l'avons dit, immense, et aucun auteur n'a livré sa totalité. Au plus apprenons-nous ici que Nêle Tuiren protégea son peuple des *ponikana* en le faisant baigner dans des eaux médicinales, et que Nêle Aiban se réfugia avec quelques survivants sur le mont Tacarkuna. Ni de Kalib, ni d'Aiban il n'est ici rapporté qu'ils aient été albinos.

Les survivants du déluge, avec Aiban, se mêlèrent à la nouvelle humanité qui apparaît alors avec la seconde série de héros culturels. Le principal de ceux-ci est Ibeorgun – et F. Guionneau-Sinclair note ¹¹³ : « A notre avis, c'était également un albinos. Il existe sur ce point de nombreuses divergences entre les *sayla*. En tout cas, le préfixe *ibe* (= « soleil, lumière ») autorise cette hypothèse. » La version de Tomás Herrera Porras lui donnait effectivement des yeux bleus.

Ibeorgun, descendu du ciel avec un homme, Olowikudur, et une femme, Nana Kikadiriai, reprend point par point l'enseignement d'Ibelele, et le précise, l'interprète, le complète ¹¹⁴. Puis il annonce aux hommes la venue d'une nouvelle vague de nèle-étoiles. Il s'agit de huit hommes et d'une femme ; parmi eux se trouvent Tiegun, Paylibe, Nersipu (*ner* = nèle). De ce dernier seul il est dit qu'il était albinos. Une réunion eut lieu, dans le village de Yeye, entre Ibeorgun et les nèle-étoiles, pour organiser l'exploration des couches supérieures et inférieures du monde ¹¹⁵. Les récits des voyages de ces huit héros forment un nouveau cycle, le *Masar Ikar*, complément et prolongement du *Pab Ikar*. Le plus important, de loin, est celui du voyage de Nersipu ¹¹⁶, seul du groupe des huit à avoir été capable d'atteindre la huitième couche inférieure : c'est, normalement, le privilège des morts uniquement. Le voyage de Tiegun est également rapporté ¹¹⁷. Nous ne citerons ici que les débuts de ces deux mythes, pour leur intérêt dans les comparaisons à venir.

Sipu :

« Sur le fleuve Gabde ou Kopti, affluent du fleuve Tapalis, descend Nèle Sipu enfant. Il est recueilli par une femme.

Elle confie le bébé à une jeune fille (*punolo*), appelée Nupak Paste. Il commence, très tôt, à avoir des visions, ainsi il révèle à son peuple les événements du passé »,

et découvre les *Masarkana*, esprits qui guident l'âme du mort vers sa demeure éternelle (et qui sont symbolisés lors de l'enterrement par quatre roscaux emplumés ; ce sont les *masalgana* du texte de Nordenskiöld, ci-dessus, pp. 268-269, malencontreusement définis comme des « esprits tutélaires ») ; ce sont eux qui mènent Nersipu à travers le monde inférieur ¹¹⁸.

Tiegun :

« Il descend, nouveau-né, sur un plateau d'or, et atterrit sur un arbre blanc, *ibesia sipu* (*ibe* = "soleil", *sia* = "cacao", *sipu* = "blanc"). Le grand-père Mogue sème auparavant des cacaoyers en forme de cercle, il sème aussi des palmiers (*maluppa*) et du basilic (*nulup*). Mogue voit passer (Tiegun) de nuage en nuage, blanc, jaune, bleu, et descendre de l'arbre *ibesia* à la hauteur de deux échelles (*absan pokwa*).

Il descend avec le *sianar* (encensoir), le *war suit* (la feuille de tabac enroulée, le cigare), et le *warso* (la cendre), et recouvert de soie (= la membrane placentaire)...

Mogue l'emmène au village sacré de Yeye où il prend des bains médicinaux, puis poursuit sa formation de nèle en devenant disciple d'un grand nèle.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Il révèle ensuite au peuple Tule ses visions (à savoir) son voyage dans les couches inférieures de la Terre »...¹¹⁹

Ces récits ouvrent au monde actuel. En effet, c'est pour dominer les forces mauvaises qui avaient tant corrompu les humanités antérieures que cette vague de héros culturels se doit de parcourir le monde, pour le connaître¹²⁰.

De cet extraordinaire ensemble de mythes, dont tout ce qui précède montre le caractère unique en Amérique – les Tule sont les seuls Amérindiens connus qui ont délibérément mythifié leurs albinos – nous voulons considérer trois points : la solidarité des différentes versions, le statut en fait prédéterminé, dans la pensée amérindienne, des albinos et la spécificité de leur rôle dans l'ensemble mythique exposé.

La solidarité des versions

Pour faciliter les discussions qui suivent, nous désignerons les différentes versions par un code simple, fondé autant que possible sur les sources premières, à savoir :

- version « Santo Tomás » : ici pp. 263-264¹²¹ ;
- version de la « Déclaration » d'indépendance : ici pp. 264-265¹²² ;
- version « Colman » : ici p. 265¹²³ ;
- version « N.K. I » : c'est-à-dire la première partie du premier récit de Nele Kantule porté par Ruben Pérez Kantule à Nordenskiöld, du « premier » déluge et du « premier » Ibeorgun au « second » déluge et au « second » Ibeorgun ; ici pp. 266-267¹²⁴ ;
- version « N.K. II », la suite de la précédente, c'est-à-dire une autre version des mêmes événements enchâssés dans la première, ici p. 267¹²⁵ ;
- version « N.K. III », ou Histoire d'Ibeorgun, comprenant en particulier le récit concernant Dad Karman et Dada Kalib, ici pp. 267-268¹²⁶ ;
- version « N.K. IV », ou Histoire de Nèle Sibü, ici pp. 268-269¹²⁷ ;
- version Stout : ici p. 269¹²⁸ ;
- version « Girard », du nom de l'auteur, les sources étant en fait Ruben Pérez et Tomás Herrera Porras ; ici p. 270¹²⁹ ;
- version « McAndrews », la source étant à nouveau Tomás Herrera Porras, mais manifestement déformée (v. ci-dessous), ici pp. 270-271¹³⁰ ;
- versions « G.S. I » et « II », ici pp. 271-274¹³¹.

L'ensemble de ces textes se répartit naturellement en deux groupes, l'un, du XVII^e siècle, comprenant la seule version Santo Tomás, tous les autres, du XX^e siècle, et représentant, quant aux sources, une remarquable continuité, puisque, d'une part, Colman était le principal chef de la Révolution de 1925, et les auteurs de la Déclaration d'indépendance ses partisans ; Ruben Pérez Kantule avait été

son secrétaire, avant de devenir celui de Nêle Kantule ; la majorité des textes antérieurs à 1988 provient du discours de ce Nêle Kantule, transmis et commentés par ce même Ruben Pérez ; en 1956 Rafael Girard recueille ses textes à Nargana, de la bouche de Ruben Pérez, âgé, et de Tomás Herrera, plus jeune, qui apparaît ainsi comme son continuateur (Herrera dit avoir connu le chef Simral Colman - mort lorsque lui-même avait quinze ans - et Nêle Kantule - mort lorsqu'il avait vingt-et-un ans ¹³²), et, d'autre part, ce sont manifestement des parties des mêmes *Pab Ikar* et *Masar Ikar* qu'ont recueillies à soixante ans d'écart, indirectement, Erland Nordenskiöld, et directement, Françoise Guionneau-Sinclair.

Les deux groupes de mythes sont séparés par trois siècles de tradition orale (l'« écriture » des phytothérapeutes Tule n'en étant pas une au sens exact), et le problème est celui de leur relation. Le plus simple examen la montre étroite, et la continuité du premier au second groupe paraît directe. Tous les éléments du récit de Santo Tomás, en effet, ont un répondant à l'intérieur du matériel recueilli chez les Tule depuis 1925.

- La provenance céleste des Nêle est un des traits principaux du *Pab Ikar* : c'est le cas de Mago et de la première génération d'hommes-étoiles ¹³³, puis d'Ibeorgun et de la seconde série de nêle-étoiles ¹³⁴, et le motif est repris dans les textes concernant Tiêgun, Sibû, Pailibe... Il se précise aussi de la notion du plat d'or (*ôriki*) dans lequel se présentent les bébés destinés à devenir nêle ¹³⁵, et la descente se fait systématiquement dans un arbre - lequel connote les Nêle eux-mêmes ¹³⁶ (ci-dessus, p. 270).

- Le motif de la sœur plus âgée que le petit garçon et porteuse d'une maraka ne se retrouve pas tel quel ensuite, mais :

- les Nêle provenant du ciel sont régulièrement accompagnés d'une femme. Ainsi les neuf Nêle primordiaux de N. K. I - « une femme arriva, par la même voie que les hommes, et elle s'appelait *Pûnauâgaðlonakediryai* » ¹³⁷ - mais ils sont en fait ceux de la dernière vague d'hommes-étoiles ¹³⁸ ; en N. K. II, après la mort et le retour au ciel d'Olôuaipipilêle, cinq Nêle descendent du ciel, et « leurs épouses et leurs sœurs vinrent » ¹³⁹ ; en N. K. III, après le déluge, Ibeorgun arrive, avec une femme, Kikkadir, puis (à nouveau !), les neuf Nêle, avec en dixième Olonikdiligua, sur quoi Wassén précise en note ¹⁴⁰ : « un Nêle féminin est appelé *nêlegua* ». En G. S. I ¹⁴¹ et II ¹⁴², les Nêle de la première vague d'hommes-étoiles ne devaient pas se marier, sauf un, Mago, à qui Olokupiler envoie, du ciel, une femme, Nana Olokwadule ;

- de Tiêgun il est dit, en N. K. I, qu'il a pour compagnon dans l'arbre, non pas une sœur, mais un puma, et celui-ci a avec lui toute une série d'objets à usage

essentiellement rituel, en particulier plusieurs instruments de musique, et des récipients en calabasse (ci-dessus p. 266) – or les maraka des Tule sont faites à partir de calabasses ¹⁴³ ;

– chez les Tule du XX^e siècle, la maraka est utilisée au cours des cérémonies d'initiation féminine ¹⁴⁴ : il est donc logique, mais remarquable, que, dès le XVII^e siècle, un récit nous montre une jeune fille apporter la maraka ;

• L'âge de deux ans attribué au petit garçon de la version Santo Tomás trouve des échos au XX^e siècle : dans N. K. II, Ibeorgun arrive deux ans après le déluge ¹⁴⁵ (il descend du ciel à sept ans ¹⁴⁶). Et, curieusement, Tiêgun descendant du ciel sur un arbre s'arrête « à la hauteur de deux échelles, G. S. I ¹⁴⁷.

• L'alimentation extraordinaire du garçon et de sa sœur dans le récit de Santo Tomás n'a pas de parallèle exact, mais on note d'une part que Tiegûn et ses semblables sont, en N. K. I, allaités par une vierge, et Sipu, en G. S. I, par une jeune fille : c'est une double inversion par rapport à la version Santo Tomás (un allaitement paradoxal, de la part de la donneuse, remplace des modes de nutrition et d'évacuation paradoxaux, chez les récepteurs), et d'autre part que dans des versions de la vie de Tiêgun, à savoir dans N. K. I ¹⁴⁸, et dans G. S. I ¹⁴⁹, celui-ci apparaît accompagné du brûleur à encens, du cigare et de la cendre, ce qui évoque l'alimentation faite exclusivement par l'odeur des deux enfants de la version Santo Tomás.

• Ces deux enfants suintent l'or quand on les lave ou qu'on les peigne. Ce rapport de consubstantialité à l'or s'exprime autrement dans les versions du XX^e siècle, par la préfixation du nom de l'or (*olo-*) ou son infixation (ainsi dans *Ibe-orgun*) ¹⁵⁰, qui marquent tant les noms mythologiques Tule, y compris ceux des femmes (ci-dessus Punauagaôlonakdiryai, Olonikdiligua, Olokwadule). Le dieu suprême lui-même est Olokupile ; les noms ésotériques des héros sont généralement en *Olo-*. C'est que l'or, produit de la Terre, exprime la production de la vie, et par là toute la vie elle-même ¹⁵¹ ; mais, métal brillant, il est assurément aussi une métaphore du soleil, comme l'est le cuivre chez certains Nord-Amérindiens ¹⁵². Il peut donc être issu de la fécondation de la Terre par le Soleil : à Olokupile répond son épouse Olotililisob, qu'il créa avec son cœur ¹⁵³.

Par tous ces liens, la version Santo Tomás apparaît comme une variante du mythe de naissance des Nêle tel qu'il a été recueilli au XX^e siècle. Est-il alors possible d'en identifier le héros à un personnage déterminé des versions récentes ? – Question importante pour l'histoire même de la religion Tule : si oui, en effet, il en résulte que le *Pab Ikar* était déjà pour l'essentiel constitué dès le XVII^e siècle ; si non, si le garçon de ce récit présente des liens indifférenciés avec plusieurs personnages des versions récentes, il faut conclure qu'il est leur précurseur, et que la différenciation d'Ibelele, Ibeorgun, Mago, Sipu, Tiêgun... s'est faite secondairement.

Les mythes

Or, il est aisé de voir que ce héros n'est, par exemple, ni Sipu, ni Kalib. Sans doute est-il albinos comme eux, et le récit de sa naissance rappelle celle du premier, mais c'est tout. Leurs mythes n'ont rien d'autre de commun (Sipu explore l'Autre Monde, il combat le jaguar dévoreur de Lune ; Kalib assure la traversée de l'obscurité cataclysmique qui menaçait d'anéantir le monde). Et toutes les naissances de Nêle célestes se ressemblent.

Des faits plus précis rapprochent, en revanche, le héros du XVII^e siècle de Tiêgun, d'Ibelele et d'Ibeorgun. Tiêgun est le premier Nêle, dans une série de neuf. On a vu ci-dessus comment sa naissance l'associe, d'une part, à des instruments de musique, d'autre part, au tabac à encens. Aux Neuf Nêle s'ajoute, on l'a dit, une femme. Tiêgun n'est pas dit albinos, mais, dans la version McAndrews, il est associé à un arbre aux fruits jaunes (en fait, plutôt orange), il est barbu et couvert de poils (ci-dessus, p. 270), et, en G. S. I¹⁵⁴, il descend sur un *ibesia sipu*, c'est-à-dire un « cacaoyer lumineux et blanc ». Pourtant, seul le point de départ des deux mythes rapproche Tiêgun du héros de Santo Tomás ; pour le reste, les voyages et découvertes de Tiêgun dans le monde animal¹⁵⁵ ou sa fonction de « Raconteur d'histoires » (McAndrews) le distinguent tout à fait de l'autre héros. Des affinités entre ce dernier et Ibeorgun ont été évoquées plus haut. Elles doivent être envisagées en relation, et en opposition, avec celles que le même héros offre avec l'autre personnage central du système mythologique Tule, Ibelele.

Henry Wassén a inclus dans le livre de 1938, à la suite des textes mythologiques, un lexique des principaux personnages. Voici la définition qu'il donne pour Ibelele (nous insérons des lettres pour coder les rapprochements subséquents) :

« (a) Envoyé par Dieu. (b) Changé en soleil. (c) Invente les armes de guerre. (d) Plaça un anneau dans le nez de sa sœur. (e) Enseigne aux Cuna l'*absogêdi*, ainsi que l'origine d'*ina, sia, akuanele, masar*, etc. (f) Donne aux Cuna de nombreux commandements moraux. (g) A abattu l'arbre du monde, *pâlu-uâla*, et ainsi a créé la mer et d'autres choses. (h) Envoie les autres chefs dans le monde souterrain. (i) A des ennemis. (j) Marche à travers le feu. (k) Est marié. (l) S'intéresse aussi à d'autres femmes. »¹⁵⁶

Cette description est fondée sur un grand nombre de textes, répartis dans le reste de l'ouvrage. Il est donc remarquable que la plupart des traits notés s'attestent également dans le mythe, comparativement beaucoup plus court, rapporté par Santo Tomás. En effet, (a) le héros est envoyé par le soleil (dieu suprême des Cueva et Tule anciens, ci-dessus, p. 65) ; (b) il en est le fils ; (c) (h) (i) c'est un héros guerrier, vainqueur des Cueva, qu'il a obligés à se retirer au-delà des montagnes ; (d) il a une sœur, caractérisée par un autre objet typique des initiations féminines, la maraka ; (k) il est marié ; (l) il s'intéresse à de nombreuses autres femmes.

Seuls les faits religieux (les savoirs d'Ibelele indiqués en (e) et (j)) sont sans parallèles dans le récit du XVII^e siècle. L'abattage de l'Arbre du monde n'y est pas non plus mentionné. Pour le reste, l'identité est complète. Un autre trait d'Ibelele, non retenu par Wassén dans la définition citée, est qu'il « fit un surba (enclos pour activités religieuses, médicales, initiatiques) pour sa sœur au moment de ses menstrues »¹⁵⁷ : ce qui rappelle la maraka, instrument concernant les initiations féminines, tenue par la sœur du héros de Santo Tomás.

Comparons maintenant la définition donnée par Wassén d'Ibeorgun¹⁵⁸ :

« (a) Enseigne aux Cuna les termes de parenté, les rites de puberté, la fabrication de la chicha, celle des anneaux de nez, le travail de l'or et son adoucissement grâce à certaines plantes, la construction des maisons. (b) Leur enseigne des règles morales aussi bonnes que celles de Dieu. (c) Donne des noms aux parties du corps, enseigne aux gens les règles de santé, de préparation de la nourriture, ce qu'ils peuvent manger, et les manières de table. (d) A des compagnons. (e) Voyage dans les villages voisins du mont Takarkuna. (f) Prophétise l'arrivée des Espagnols. (g) Donne des noms aux montagnes et rivières. (h) N'accomplit pas de miracles. (i) N'a pas d'adversaires. (j) N'est pas marié. »

On voit ici qu'Ibelele et Ibeorgun ne sont pas des doublets, malgré la parenté de leurs noms et de leurs rôles, car, si Ibeorgun est censé répéter et faire appliquer l'enseignement d'Ibelele, on constate qu'il s'en distingue par une série de traits définis. Or, ce qui est essentiel pour l'enquête ici menée, c'est que sur trois points par lesquels Ibeorgun et Ibelele s'opposent (ici, (h), (i) et (j)), le héros du XVII^e siècle ressemble au second.

Une confirmation qu'ils sont bien proches, invisible dans les définitions de Wassén, se tient dans la question de l'or. Ibeorgun en enseigne la fabrication, l'industrie, aux Tule. Les deux enfants de la version Santo Tomas le suintent. Quant à Ibelele, il est responsable de l'abattage de l'Arbre cosmique, dont l'une des conséquences est l'apparition de l'or sous forme de rivière d'or¹⁵⁹, et, voyageant au ciel, Ibelele avait découvert de telles rivières (avant l'abattage de l'Arbre, en N. K. I) dans la huitième couche supérieure¹⁶⁰. Ainsi Ibelele et les héros du XVII^e siècle sont en rapport avec l'origine de l'or, non avec son industrie¹⁶¹.

On rapprochait plus haut le héros de Santo Tomás et Ibeorgun par deux points : la provenance céleste, et la durée de deux ans (p. 276). Seul ce dernier point est à notre connaissance sans parallèle dans les récits concernant Ibelele. Car, face à la version qui fait naître celui-ci, par définition, sur terre, de jumeaux incestueux¹⁶², une autre veut qu'Olônaipipilê (= Ibelele) « descendit sur cette terre dans le plat d'or »¹⁶³, et, lors de son exploration du ciel, il s'élève sur le plat d'or, en compagnie de son épouse¹⁶⁴ (ce qui forme une inversion exacte du mouvement et de la relation de parenté par rapport au héros de Santo Tomás). Enfin, si Ibeorgun descend du ciel à 7 ans¹⁶⁵, ce qu'on a comparé aux 2 ans attribués au

jeune héros du XVII^e siècle, c'est au même âge qu'Ibelele reçoit ses premières armes ¹⁶⁶. La conclusion est que ces deux derniers ne font qu'un.

Il s'ensuit que le *Pab Ikar*, dans l'essentiel de sa structuration, devait exister dès le XVII^e siècle. Adrián de Santo Tomás n'a pas rapporté un proto-mythe, mais un fragment d'un très vaste ensemble, cela n'a rien de bien surprenant. Et, dès le XVII^e siècle, le grand héros culturel des Tule et sa sœur étaient des albinos. Ce point est essentiel. Pour le reste, les décalages entre les versions, au XX^e siècle, ne paraissent porter que sur des glissements ou sur des différences d'accents – sans compter les erreurs des transpositeurs occidentaux ¹⁶⁷. Il y a différence d'accent, par exemple, quand les héros culturels sont pourvus d'yeux clairs (yeux verts d'Olowaipipinele et bleus d'Ibeorcuna, dans la version McAndrews), ou de cheveux bruns ¹⁶⁸, ou quand ils sont franchement albinos ¹⁶⁹; ou lorsque les fils de Kaana, fils de Piler, sont à la fois gratifiés d'avoir apporté aux hommes l'agriculture ou les médicaments ¹⁷⁰ et tenus pour maléfiques, pour avoir dégénéré et mal utilisé leurs pouvoirs ¹⁷¹; ou enfin lorsque Piler et son petit-fils Ikalopandule, fils de Kaana, sont identifiés au jaguar ¹⁷², tandis que l'on exprime les pouvoirs des neuf grands Nèle compagnons d'Ibeorgun en disant qu'ils étaient « tigres, léopards (*sic* !), pumas, jaguars (*re-sic*), etc. » ¹⁷³.

Ces différences tiennent à l'éclatement du savoir, du *Pab Ikar* et des autres chants, entre les Nèle et les *sayla* d'une multitude de communautés villageoises. Elles ne remettent pas en cause l'armature remarquablement cohérente de l'ensemble.

Mythologie Tule et mythologies amérindiennes

On ne saurait évidemment prendre le moindre récit concernant des héros albinos pour de l'histoire. La mythologie, et la théologie, sont œuvre de pensée, et ce que l'on explore ici, ce n'est pas une hypothétique réalité dans laquelle des albinos auraient été d'authentiques Nèle (ce qui a d'ailleurs bien dû arriver, pourvu que l'un d'eux soit né coiffé, ou que sa mère soit morte en couches), mais la place dévolue aux albinos dans le système de significations Tule – place visible et analysable, alors que l'histoire, elle, se décroche. On se convaincra aisément de ce point en considérant les autres mythologies amérindiennes. Non seulement les motifs observés dans celle des Tule se retrouvent dans beaucoup, mais il va apparaître que ceux-ci ont accordé une place symbolique aux albinos en fonction d'un codage sémantique qui existe, en Amérique, un peu partout, et sans que la présence d'individus réels n'aient eu à le susciter. En clair, la mythologie a prédéterminé la place des albinos dans le système de pensée.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Par exemple, Ibelele devint le Soleil, car Dada Kuchuka, qui allait devenir son beau-père, le poussa dans une fosse pleine de feu. Ibelele connaissait la *purba* (« âme ») du feu, il se changea en Soleil et marcha huit fois à travers le brasier. Il invita Kuchuka à en faire autant, et l'infâme beau-père brûla¹⁷⁴. Ce mythe se retrouve au Mexique : Soleil et Lune y naquirent de la précipitation de deux dieux dans un bûcher, à Teotihuacan¹⁷⁵. Celui qui devint Lune est le dieu qui avait eu peur. Mais, chez les Tule, Kuchuka ne devient pas la Lune, car un autre mythe¹⁷⁶ fait de celle-ci la métamorphose du frère qui visitait sa sœur la nuit jusqu'à ce qu'elle le tache, avec du génipa, pour le reconnaître, et cause ainsi sa fuite. Or, c'est là peut-être le mythe le plus répandu de l'Amérique, et le plus étendu en latitude puisqu'il s'atteste des Eskimo jusqu'au sud de l'Amérique du Sud¹⁷⁷. Dans beaucoup de versions, la sœur incestueuse devient, de son côté, le Soleil. Les Tule ont fait éclater le motif, et les deux astres, expliqués par deux mythes différents, sont désormais le père et le fils.

On peut prendre aussi comme exemple le thème des périodes du monde, ponctuées par des catastrophes cosmiques. Chez les Tule, les versions N. K. laissent percevoir quatre périodes (y compris l'actuelle), ce que confirme Stout, tandis que les versions Girard et Herrera Porras connaissent trois périodes, y compris l'actuelle, avec deux catastrophes intermédiaires. L'un et l'autre comptes se retrouvent dans plusieurs mythologies amérindiennes, en général celui à quatre périodes et trois catastrophes, au nord des Tule, celui à trois périodes et deux catastrophes, au sud.

Chez les Arikona (Warikyana, Urukuna), tribu Karib vivant aux confins du Brésil et de la Guyana (ex-britannique), le dieu Purá – conçu comme un petit homme à peau rouge et à longue barbe – donne aux hommes les lois morales, puis va au ciel ; bientôt les hommes désobéissent à ces lois, et Purá crée d'abord un incendie cosmique, ensuite un déluge. Nous sommes donc dans une troisième période, mais Purá a de bonnes raisons de détruire, dans l'avenir, ce monde-ci, par un nouvel incendie universel¹⁷⁸. Dans un mythe des Yurukarès, qui vivent au pied des Andes, à l'est de La Paz, une première humanité est détruite par un mauvais génie, qui met le feu au monde. Un homme, unique survivant, avait eu l'heureuse idée de se cacher au fond d'un trou profond, et d'attendre quatre jours durant la fin de l'incendie. Sa fille, née d'une femme d'origine non précisée, est la mère du grand héros culturel des Yurukarès, Trini. Celui-ci se crée un compagnon, Karu, mais, par inadvertance, ce dernier renverse un vase de *chicha*, et cela inonde la terre. Trini et Karu, seuls survivants, doivent ensuite épouser des femmes hokko (des gallinacés arboricoles), dont ils ont chacun un homme et une femme, ancêtres des Yurukarès¹⁷⁹. Mais ce sont les peuples de la famille Tupi-Guarani qui ont, plus que les autres en Amérique du Sud, développé l'idée d'un

Les mythes

cycle de régénérations périodiques, débouchant, pour le présent vécu, sur une attente eschatologique. Les anciens Tupinamba de la côte brésilienne connaissaient à la fois l'incendie généralisé, allumé par le dieu Monan qui résidait alors parmi eux et qu'ils avaient fini par mépriser, puis le déluge, causé par la rivalité de deux frères¹⁸⁰. Les Apapokuca-Guarani, du Paraguay, racontent que le dieu Nanderiquey retira l'un des étais qui soutenaient la terre ; il s'en suivit d'abord de grands feux, puis une inondation d'origine marine. Les Chiriguano, Tupi ayant émigré en Bolivie au XVI^e siècle, ont d'un côté le mythe du feu universel, suivi d'une grande pluie, et d'un autre celui d'un déluge proprement dit, sans que se distingue là une périodisation. Il en est de même chez les Tembé, Tupi du Brésil, de la même région que les Anambé (cf. p. 112), chez qui l'on connaît un mythe du déluge, et le mythe d'une rivière enflammée par un enfant et mettant le feu au monde, jusqu'à ce que des pluies torrentielles transforment l'incendie universel en déluge. Selon les Sipaia, riverains du Xingú, deux jumeaux ont brisé le vase qui contenait toute la réserve d'eau de la terre, pour les punir leur père noie la terre, puis la transforme en brasier¹⁸¹. Les Wayãpi (Oyampi) de Guyane française offrent une périodisation nette : une première humanité périt par le feu, une seconde par le déluge¹⁸². Nous avons discuté plus haut (p. 64) les rapprochements faits par Donald Marshall entre les Tule et les Tupi : en voici un autre, et beaucoup plus net¹⁸³.

Avec quatre périodes, et trois catastrophes, les parallèles les plus notables se trouvent dans l'ancien Mexique, et chez les Hopi contemporains. Les premiers divisaient l'histoire en une série de grands cycles, dans chacun desquels un dieu particulier faisait fonction de soleil. On distingue (l'ordre varie) *Chalchiuhtonatiuh*, « Soleil des Pierres précieuses », ou *Atonatiuh*, « Soleil de l'eau », qui s'achève par un déluge ; *Ocelotonatiuh*, « Soleil des Jaguars », ou *Tlatonatiuh*, « Soleil de feu », qui met fin à une humanité de géants, que les jaguars, issus de Tezcatlipoca, dévorèrent ; *Quiatonatiuh*, « Soleil de pluie » (clos par une pluie de sable) ou encore *Yahualtonatiuh*, « Soleil de l'obscurité » ; enfin *Ehecatonatiuh*, « Soleil du Vent »¹⁸⁴. La périodisation Hopi, dans l'exposé de Franck Waters, comprend aussi quatre mondes. Le Premier Monde est *Tokpela*, caractérisé par l'Ouest comme point cardinal, par la couleur jaune, et encore par un animal terrestre, par un oiseau et par une plante particuliers. Mais bientôt certains des « hommes » de ce temps oublient les commandements de Sotuknang, le démiurge, et il décide de détruire le monde par le feu, en effet, les chefs d'alors avaient été membres du clan du feu. Les purs sont sauvés, car il les fait se réfugier dans un local souterrain (ce Premier Monde était celui où hommes et animaux étaient encore confondus). Le Second Monde, *Tokpa*, a pour corrélats le Sud, le bleu, l'argent, etc. C'est l'époque de l'aménagement du monde, du début

L'albinisme dans la représentation amérindienne

des techniques, et, hélas, des premières guerres. Devant cette décadence, Sotuknang décide une nouvelle fois de détruire le monde, il est renversé, les montagnes tombent dans la mer, les eaux débordent, et la terre devient un bloc de glace. Le Troisième Monde, *Kuskurza*, a pour caractères l'Est, le rouge, le cuivre, le tabac, le corbeau, l'antilope. Les premières villes apparaissent, mais avec elles la prostitution, et de nouvelles guerres – Sotuknang décide une troisième destruction ; c'est alors un vrai déluge, à la fois chthonien (les eaux débordent) et céleste (les pluies sont ininterrompues), et les rescapés, réfugiés dans des tiges creuses de grandes plantes, aboutissent finalement sur le sommet de la plus haute montagne. Commence le Quatrième Monde, le nôtre, *Tuwaqachi*, le Monde Achievé, marqué par le Nord, le jaune blanchâtre, le genévrier, le hibou, le puma ¹⁸⁵...

Il est aisé de voir que cette mythologie, malgré les distances géographiques, malgré les différences d'affiliations linguistiques, est la même. L'incendie universel précède le déluge, chez les Hopi comme chez les Tupi-Guarani. Partout, la première « humanité » est une sorte d'Age d'Or, qui réunit dans l'harmonie hommes et animaux (c'est, chez les Tule, l'époque de Piler/Ibelele). Chez les Hopi, chez les Tule, chez les Tupi-Guarani, les catastrophes sont les conséquences d'un déclin, d'une décadence morale, s'exprimant par l'oubli des consignes du demiurge ou héros culturel. Chez les Hopi comme chez les Tule, ce sont les plus purs, ceux qui n'avaient pas dégénéré, qui, dans certaines versions du moins, sont sauvés. Il est remarquable que, durant les deux premiers cataclysmes du cycle Hopi, les hommes élus se réfugient dans des chambres souterraines rectangulaires, des *kiva*, et toute *kiva*, dans la civilisation Pueblo, est une image microcosmique du monde ; alors que dans N. K. III, Kalib fait construire une maison rectangulaire ou carrée, pourvue de huit couches de feuilles comme toiture, et huit couches de support – ce qui est une image du monde, puisque l'univers, selon les Tule, comprend huit niveaux au-dessus de la terre et huit niveaux au-dessous ¹⁸⁶, et que, dans une version concurrente, Kalib fit cacher les hommes dans un grand vaisseau d'argile souterrain (ci-dessus, p. 268).

Que les thèmes mythiques Tule soient des modalités de mythèmes panamérindiens se vérifie ailleurs. Comparons d'abord les catastrophes cosmiques Tule entre elles :

N. K. I	N. K. III	Stout	Girard	McAndrews	G. S.
déluge	tempête	feu	ouragan	déluge	(v. p. 272)
brouillard	obscurité	obscurité	déluge	obscurité	
chauves-souris et moustiques géants	(déluge)	déluge			

Comme dans d'autres mythologies amérindiennes, il est clair ici que le massacre des hommes par les chauves-souris et les moustiques grands comme des perroquets de N. K. I équivalait à l'obscurité des versions N. K. III, Stout, McAndrews et G.S. Selon un mythe des Mbya-Guarani du Paraguay, « Ñanderuvusu, notre père le grand, vint seul, au cœur des ténèbres il se laissa voir. Les chauves-souris originaires existaient déjà et l'affrontèrent au cœur des ténèbres »¹⁸⁷ : il ne s'agit pas ici de catastrophe cosmique, mais les chauves-souris connotent une obscurité primordiale. Plus près des Tule, le *Popol Vuh* des Quiché du Guatemala expose qu'une première humanité est détruite par une pluie « de résine » (ou « couleur de résine »), en même temps que les animaux se jettent sur les hommes, « Chauve-Souris de la Mort leur vint couper la tête, Sorcier-Dindon vint manger leur chair, Sorcier-Hibou vint broyer, briser leurs os, leurs nerfs... A cause de cela s'obscurcit la face de la terre, commença la pluie ténébreuse, pluie de jour, pluie de nuit »¹⁸⁸. L'histoire de Kalib vérifie cette équivalence entre animaux meurtriers et ténèbres : le vaisseau souterrain d'argile, pendant la grande obscurité, est entouré d'animaux sauvages, des vampires, des dragons (*achunibat* : des carnassiers, comme ceux du Bateau lunaire), et de toutes sortes de mauvais esprits (ci-dessus, p. 268). Dès lors, le brouillard, qui apparaît, isolé, dans la version Colman, et, comme l'une des catastrophes, en N. K. I, correspond à la tempête ou ouragan de N. K. III, Girard, G. S. – et qu'il ne s'agisse pas d'une invention des Tule est prouvé par le parallèle mexicain, où l'une des quatre catastrophes est *Ehecatonatiuh*, « Soleil de vent ».

On a mentionné les huit ciels de l'univers Tule. On a vu (p. 233) que l'un d'eux était réservé aux albinos décédés. Mais ce n'était là qu'un cas particulier. Au XVII^e siècle, en effet, les Tunucunacs attribuaient les ciels spécifiques aux âmes de ceux qui étaient morts soit de morsure de serpent, soit de maladie, soit à la guerre, soit après avoir été sacrifiés au soleil¹⁸⁹, en sorte que le privilège *post mortem* des albinos apparaît comme une survivance¹⁹⁰. Or, les Tule n'ont inventé ni la division du ciel en couches horizontales, ni les attributions fonctionnelles de celles-ci. Ainsi, dans la mythologie aztèque, Quetzalcoatl et Huitzilopochtli sont chargés de créer l'univers :

« Laissant le treizième ciel pour la demeure de Tonacatecuhtli [le dieu suprême], ils créèrent d'autres ciels. Dans le premier étaient les étoiles Citlaltona et Citlamina, la première mâle et la seconde femelle. Dans le second ciel étaient les Tezauhcihuame, "femmes épouvantables", appelées aussi Tzitzinime, simples squelettes destinés à descendre sur la terre et à manger les hommes lorsque serait venue la fin du monde... Dans le troisième ciel étaient à titre de gardiens quatre cents hommes que Tezcatlipoca avait créés et qui étaient de cinq couleurs, jaunes, noirs, bleus, blancs et rouges. Dans le quatrième ciel étaient les oiseaux qui de là descendaient sur la terre. Dans le cinquième s'abritaient les serpents de feu, d'où provenaient les comètes et les météores incandescents. Le sixième

L'albinisme dans la représentation amérindienne

ciel était la région du vent. Le septième, celle de la poussière. Dans la huitième les dieux se réunissaient et personne ne montait plus haut. On ignorait ce qu'il y avait du neuvième au douzième ciel »¹⁹¹.

Ce système à treize ciels répond à des considérations calendaires, et il a remplacé un précédent, à neuf ciels. Symétriquement, il y a sous terre neuf mondes, en pyramide inversée, qui sont domaines des morts et où passe la nuit le soleil¹⁹². Le système à neuf ciels était effectivement le plus répandu en Mésoamérique, car on le décèle chez les Maya de l'Ancien Empire¹⁹³, et il a survécu chez les Tlaxcaltèques¹⁹⁴. La parenté est évidente avec la conception Tule, d'autant que le huitième ciel, chez les Aztèques, formait une limite, comme on vient de le voir, et que chez les Tule, où il est question de huit couches, l'âme de tout décédé commence par traverser les quatre premières couches du monde inférieur, puis gagne le ciel¹⁹⁵.

Echo de la même conception chez les Hopi, Taiowa, le dieu suprême, crée Sotuknang, à charge pour celui-ci d'être le démiurge :

« Dans l'espace infini il rapprocha tout ce qui devait devenir solide, le mit en forme, et le disposa en neuf royaumes universels : un pour Taiowa le Créateur, un pour lui-même, et sept pour la vie à venir »¹⁹⁶.

Si la notion Hopi de neuf ciels peut être d'origine mexicaine, celle des huit ciels Tule, par contre, ne saurait avoir la même source, puisque le huit, continuellement employé dans la pensée Tule, est une simple duplication du quatre, qui, lui, est le chiffre essentiel à travers la quasi-totalité des civilisations amérindiennes. Autrement dit, le huit est assurément antérieur au neuf, et la conception Tule représente un stade antérieur à celui de la conception mexicaine. En conséquence, l'idée des huit ciels Tule et celle des neuf (puis treize) ciels mexicains ne découlent pas l'une de l'autre, mais représentent un héritage idéologique commun. Dès lors, il faut admettre que la notion de couches célestes spécialisées ne doit rien à la présence d'albinos, au contraire, cette image du monde étant constituée, les Tule y ont fait une place à leurs albinos, cela à une date inconnue, éventuellement très ancienne.

Les mêmes conclusions s'imposent si l'on considère, enfin, la question des couleurs. On a pu voir que les albinos Tule jouent un rôle très précis dans un système fondé sur le chromatisme. Dans le cas le plus simple, leur blancheur en fait les meilleures antidotes contre le danger de submersion par les ténèbres, aussi bien dans le rite, où ils interviennent en cas d'éclipse (ci-dessus, pp. 238-239), que dans le mythe, où Kalib l'albinos assure la traversée sans encombre de l'obscurité cosmique (ci-dessus, pp. 267-268) – laquelle correspond d'ailleurs à une éclipse de huit jours, selon Herrera Porras¹⁹⁷. Dans un cas plus complexe, le blanc des albinos sert à marquer le terme d'une série chromatique, à l'opposé de la pigmenta-

tion complète. Curieusement, cela se produit dans deux textes situés, l'un tout au début, l'autre à la fin, des publications de mythes Tule du XX^e siècle, à savoir, dans les versions Colman et Herrera Porras. Autrement dit, ce codage nuancé a été ignoré de Nele Kantule et de son secrétaire Ruben Pérez.

Selon la première de ces versions, après le déluge, quatre sommets de montagnes se dégagent progressivement – le mont Tacarcuna n'étant que le premier – et tous sont surmontés d'un brouillard d'une couleur particulière, qui marque le « sage » (le Nèle) installé sur le sommet correspondant. Les couleurs des brouillards, et des sages, sont le blanc, le blond, le brun clair et le brun foncé (ci-dessus, p. 265).

Dans le texte d'Herrera Porras, on a, d'un côté, une répartition des nuances chromatiques tout à fait semblable à celle exposée par Simral Colman : les cinq Nèle créés après le déluge par Olocupinle comprennent d'une part leur chef, Olocanacunquinle, dont aucune couleur n'est précisée, et d'autre part quatre Nèle mis en relation avec des arbres et, trois fois, avec la couleur de ces arbres : Tiegun avait des poils de la couleur de l'arbre Pixbae, c'est-à-dire, à en croire le texte, blonds (ci-dessus, p. 270) ; Uaguibnele était brun ; la couleur de Baiglibe n'est pas précisée ; Sibü était blanc comme le cotonnier, ses cheveux étaient blonds. Par ailleurs, disons dans la diachronie, des dépigmentations partielles caractérisent un grand nombre de héros : Dada Mago a les cheveux bruns, couleur de noix de coco ; Olowaipinle a des yeux verts ; Ibeorcuna (Ibeorgun), qui sort d'un brouillard blanc, a les yeux bleus.

Il serait tentant de voir dans la version Colman une simple explication des diverses nuances de pigmentation que présentent les Tule bruns d'un côté, les albinos d'âges différents de l'autre, et c'est bien ainsi que Harris interprétait le mythe qu'il avait recueilli de la bouche du chef Colman. Mais l'espèce de dilution des traits albiniques dans la version Herrera Porras montre bien que ces nuances, indépendamment de leur degré de réalité, ont été utilisées dans un codage chromatique : des traits, empruntés à l'image des albinos, sont appliqués à des héros dont il s'agit de souligner l'originalité, et l'on obtient d'ailleurs le même résultat en prêtant à l'un d'eux (Tiëgun) une pilosité empruntée, cette fois, au monde animal.

Dans un troisième cas, la couleur des albinos n'est plus, ni l'opposé du noir, ni un terme dans une gradation chromatique, mais entre dans un système de classement de l'univers en fonction d'une opposition de quatre, ou x, couleurs. Ainsi, on a vu que dans la version N. K. I, la seconde catastrophe cosmique est un grand brouillard de huit jours, selon les endroits, il est blanc, jaune, bleu, rouge. Ce brouillard coloré est évidemment l'équivalent de celui de Colman, mais le moment et la distribution des couleurs ne sont pas les mêmes. Et ces couleurs ne

L'albinisme dans la représentation amérindienne

caractérisent plus des hommes. Les Nèle qui naissent alors, Tiêgun en tête, ne sont pas caractérisés par des teintes diverses, hormis Sibû, qui est blanc.

Une autre version de la naissance de Tiêgun ¹⁹⁸ commence ainsi :

« Tiêgun est né en un lieu appelé Kunua. A minuit, Mague (l'un des compagnons d'Ibcorgun) entendit le cri d'un nouveau-né qui était descendu sur un plat d'or dans un cacaoyer blanc (*siasibu* ou *ebesia* : *sia* = "cacaoyer", *sibu* et *ibe* = "blanc"). Avant que Tiêgun ne descende sur terre, Mague avait planté des cacaoyers en cercle autour de sa maison, et dans le même cercle le *nâlup* (un palmier), puis le *nûnap* (?), et des herbes comme le basilic (esp. *albahaca*). Chaque jour ils balayaient le sol, et ils virent bientôt descendre diverses sortes de nuages, blancs, jaunes, bleus, etc. »

Or, ce codage chromatique se retrouve dans toutes les sphères de la pensée Tule, et point seulement en relation avec les albinos, les nuages ou les arbres. Selon des notes, prises par un autre Tule, Charles Slater, et dictées par un autre chef, Ignanigdipipi, d'Ailigandi (une autre des îles San Blas), et publiées en 1930 par Nordenskiöld, une femme, créée par Dieu, vit des âmes de plusieurs couleurs - blanches, jaunes, noires, foncées, tachetées, vertes... - et cela la mit en mesure de procréer. En effet, ces différentes âmes signifient une série d'aspects de la menstruation, liés à des épisodes de la parturition. Une des âmes blanches est le liquide spermatique de la Divinité. Cette première femme, Olotililisp, a d'abord un fils, puis une fille, dont les naissances sont suivies de l'émission d'un caillot de sang : Dieu en fait une matière colorante rouge, *mâgêba*, qui servira de peinture de visage pour séduire l'autre sexe. « Après cela, Olotililisp eut des règles blanches, et alors elle fut enceinte d'une tortue blanche qui ressemblait à celles de maintenant. Elle était grosse d'un mâle et d'une femelle, et chacun d'eux avait un cordon ombilical. Puis la femme de Dieu eut des règles rouges, à partir de quoi elle donna naissance à des tortues rouges, d'abord le mâle, puis la femelle, et chacun avait son cordon ombilical. Ensuite, les règles d'Olotililisp furent jaunes », et elle a des tortues jaunes ; puis ses règles sont noires, et elle enfante le premier couple de singes noirs ¹⁹⁹... Dans la version McAndrews, Aiban, qui est l'équivalent de Kalib de N. K. III, est accompagné d'une tortue blanche ²⁰⁰...

Une telle insistance sur les couleurs est l'un des traits les plus importants de la culture (au sens global) amérindienne. Au nord comme au sud, on a appelé les Amérindiens des « Peaux-Rouges », car, d'un bout à l'autre du Nouveau Monde, ils se peignaient. Ici même, on a vu les quatre mondes successifs de la mythologie Hopi mis en relation chacun avec une couleur et avec un point cardinal, et, chez les Aztèques, les quatre cents gardiens créés par Tezcatlipoca, jaunes, noirs, bleus, blancs, rouges. On multiplierait aisément les exemples. Il nous suffit cependant de montrer que les Tule participent ici de l'ensemble de la culture amérindienne, et

que donc les albinos ont pris place dans un système symbolique antérieur à eux (conceptuellement parlant, bien entendu).

En Amérique du Nord, écrivent René Thévenin et Paul Coze, où l'on se peignait partout le visage et souvent aussi le corps, « chaque couleur était symbolique. Le rouge évoquait les sentiments violents, la flamme dévastatrice du combat, aussi bien que le feu de l'amour. C'est dans cette dernière acception que, chez plusieurs tribus du Nord, la fiancée se couvrait entièrement le visage de vermillon. Le bleu était la couleur de la paix, du bonheur. Le blanc était la couleur de la jeunesse, de la pureté. Il était parfois aussi signe de deuil, de même que le noir était souvent signe de malheur... »²⁰¹. Or ces valeurs, tirées de l'ethnologie de la partie septentrionale du Nouveau Monde, se retrouve presque intégralement chez les Tule : le rouge a les mêmes connotations à la fois guerrières – ceux qui sont morts à la guerre portent des vêtements rouges²⁰² – et érotiques²⁰³. Le blanc évoque la pureté, ne dit-on pas que les albinos sont plus purs que les autres ? Kalib, lui-même albinos, place les plus purs, c'est-à-dire les albinos, au centre de la maison qu'il fit construire pour protéger son peuple des ténèbres. Le noir, assurément, est signe de danger, toute la mythologie Tule l'atteste.

On a parlé des couleurs liées à l'accouchement, dans la tradition Tule. Le rite répond à la tradition. Lorsqu'une femme Tule accouche, on place quatre fils de couleur sur la table de pierre où elle doit prendre place : un blanc, un jaune, un noir, un rouge²⁰⁴. – Chez les Hopi, si un enfant naît pendant la nuit, « au matin on peint sur les quatre murs et au plafond quatre lignes de bouillie de maïs [donc, blanches]. S'il est né pendant le jour, ces lignes sont tracées le lendemain matin »²⁰⁵. Les quatre lignes de maïs moulu sont aussi utilisées, dans le rituel Hopi, pour fermer (symboliquement, et efficacement) les routes. Or, il y a quatre routes, en principe, vers les quatre directions – lesquelles répondent à quatre couleurs²⁰⁶.

Ni Colman, avec ses quatre montagnes et ses quatre brouillards, ni Nêle Kantule, avec les quatre brouillards, ne répartissent les couleurs indiquées en fonction des quatre points cardinaux, mais les travaux récents²⁰⁷ ont confirmé qu'aussi bien le quatre que le huit, dans la pensée Tule, connotaient les directions de l'espace, ce que Nordenskiöld avait déjà soupçonné²⁰⁸. Or, partout, en Amérique, le quatre évoque les points cardinaux, et, en plusieurs cultures, il est multiplié par deux, comme c'est le cas ici – rappelons sur ce point que le déluge ou l'obscurité durent, selon les versions, quatre ou huit jours ; que lorsque Tiċgun va visiter le monde des esprits, il découvre une maison ayant quatre étages au-dessus et quatre étages en-dessous²⁰⁹ – évidemment image microscopique du monde, comme la maison de Kalib, à quatre murs, et huit couches de feuilles et de supports ; d'ailleurs Tiċgun, qui a eu accès à la quatrième couche inférieure, découvre qua-

tre montagnes, puis les quatre maîtres de la pluie ²¹⁰, tandis que Sibü, seul, a-t-on dit, à pouvoir atteindre la huitième couche inférieure, découvre les réservoirs de la pluie, dans le calcul de la capacité desquels c'est le nombre huit qui intervient ²¹¹; l'homme qui meurt voit d'abord ses guides, les quatre esprits *masar-gana* ²¹², mais le chantre (*absôgedi*) qui se livre à une cure chamanique, entouré de huit personnes qui brûlent de l'encens, huit qui fument du tabac, huit qui fument la pipe et soufflent de la fumée, le chantre, donc, est bientôt entouré de huit mille esprits ²¹³, la cérémonie durant huit jours si l'esprit néfaste était puissant ²¹⁴. Selon Alphonse Pinart, l'isolement des filles dans la loge à initiation, lors des premières règles, durait « environ huit jours » ²¹⁵, tandis qu'il s'agit de quatre jours selon les observateurs de ce siècle ²¹⁶. Une autre cérémonie, post-pubertaire, concernant les jeunes filles, fait intervenir quatre autres jeunes filles peintes au génipa, quatre coupes de chicha, huit fruits, etc. ²¹⁷. On pourrait multiplier les exemples.

Les mêmes phénomènes de dédoublement s'attestent ailleurs, en particulier au nord du pays Tule : au Mexique, les pyramides ont quatre faces tournées vers les points cardinaux, et neuf ou treize étages connotant les cicux de la même façon que les huit couches de feuilles de la maison de Kalib (cf. ci-dessus). Chez les Chorti, peuple Maya vivant à cheval sur la frontière du Guatemala et du Honduras, les responsables de la pluie sont quatre serpents géants, vivant aux quatre points cardinaux. Lors de la fête de la pluie, fin avril, huit personnes, à savoir quatre jeunes gens et quatre jeunes filles, vont chercher de l'eau en secret, pendant que le maître de cérémonie, après avoir jeûné pendant huit jours, dépose des offrandes de nourriture à chacun des quatre coins de la maison des rites ²¹⁸, etc.

Il est probable, alors, que les quatre brouillards colorés, à l'origine, aient connoté les quatre points cardinaux. On a pu voir plus haut que les Hopi mettent ceux-ci en rapport à la fois avec un âge du monde et, ce qui nous intéresse à présent, avec une couleur. Ils n'ont point été les seuls à le faire. Dès 1877, Hyacinthe de Charencey, l'un des fondateurs de la Société des Américanistes de Paris, pouvait intituler un article « Des couleurs considérées comme symboles des points de l'horizon chez les peuples du Nouveau Monde ». Voir, dans le tableau ci-contre, les classifications qu'il cite (nous ajoutons celles des Ojibway et de divers groupes Pueblos).

Le propre d'un système de signes étant de varier en fonction des cultures, on ne cherchera pas, comme l'avait fait H. de Charencey dans l'ouvrage cité, le ou les systèmes « primitifs ». L'association du blanc avec l'est, attestée chez les Pueblos et chez les Ojibway, nous retiendra seulement, parce que dans la version Herrera Porras, Ibeorgun sort d'un brouillard « blanc comme le cœur d'une noix de coco » et situé à l'est, au petit matin ²²⁰. Le système est ancien : sa vaste extension, en des

Les mythes

	Sud	Est	Nord	Ouest	Centre
Mexicains	bleu	rouge	jaune	vert	rouge-orange
Chacta	bleu	bleu	rouge et jaune	noir	
Dindjié	rouge	jaune	noir	blanc	
Nahua	rouge	jaune	blanc	bleu ou vert	
Maya	jaune	rouge	blanc	noir	
Guatemala	jaune ou vert	rouge	bleu	noir	
Hopi	bleu	rouge	jaune blanchâtre	jaune	
Zuñi	rouge	blanc	jaune	bleu	multicolore
Ojibway	vert	blanc	noir	rouge	
Acoma ²¹⁹	rouge	blanc	jaune	bleu	
Sia ²¹⁹	rouge	blanc	jaune	bleu-vert	
Tewa ²¹⁹	rouge	blanc	bleu	jaune	

groupes sans contacts historiques, le prouve (les Ojibway habitent le nord-est du Canada, les Dindjié, ou Kucin, ou Loucheux, à cheval sur la frontière entre Alaska et Canada du nord-ouest, les Chacta, de la famille Muskogee, dans le sud-est des États-Unis, etc.). De plus, qu'il soit connu dans la Chine ancienne ²²¹, incline à penser qu'il remonte à une époque antérieure à l'installation de la dernière vague amérindienne (à la fin du Paléolithique). Les couleurs des brouillards Tule - rouge, blanc, jaune, bleu - correspondent particulièrement aux systèmes pueblos, surtout si, comme chez eux, le brouillard blanc était oriental. Or, s'il y a héritage commun entre les Pueblos et les Tule (comme le suggère le fait même de la répartition des hauts pourcentages d'albinisme, cf. ci-dessus, chapitre 2 de la seconde partie), leur séparation remonte à plusieurs millénaires. Voici donc un code symbolique panamérindien, et dans lequel le blanc joue un rôle en tant que couleur, indépendamment de tel ou tel support matériel. Dans la pensée Tule, les albinos ont pu trouver une place dans ce système, qui est antérieur à eux.

Les rôles mythologiques des albinos Tule

Ce dernier paragraphe vient en quelque sorte en conclusion et en synthèse d'observations dispersées dans les chapitres précédents. Il ressort du corpus de mythes concernant les albinos que les occurrences de leurs apparitions correspondent assez nettement à trois registres. Dans un premier cas, les Tule ont

simplement forgé des hypothèses pour expliquer et justifier l'existence en leur sein de ce type humain si singulier. Dans un second, plus intéressant, ils lui ont attribué un rôle spécifique : celui du maître des ténèbres et de traverseur des mondes opaques. Dans un troisième, de loin le plus remarquable, ils ont pourvu de ses traits leurs héros culturels, d'origine céleste.

Les mythes d'« origine des albinos » correspondent à un modèle assez uniforme à travers les différentes versions ; au début des temps, ou bien immédiatement après le déluge, apparaissent les premiers représentants d'une humanité. Ils sont anonymes, et comptent parmi eux une femme ou un homme blanc. Ainsi, dans la version Santo Tomás (un blanc venu du ciel, avec sa sœur, anonymes l'un et l'autre, et de lui descendent les albinos), dans la version Déclaration (après le déluge, un couple blanc, un couple brun, anonymes, ancêtres des Tule ; le héros culturel, Aoba, ne s'identifie pas à l'homme blanc), dans la version Harris (après le déluge, quatre montagnes, quatre brouillards, quatre sages, dont un blanc ; tous sont anonymes ; c'est le blanc, et lui seul, qui trouve une femme – brune – et leurs douze cents enfants descendent de Tule), dans la version Girard (après le déluge, une famille, installée sur le mont Tacarkuna, va être l'ancêtre de l'actuelle, et troisième, humanité, mais deux femmes, l'une brune, l'autre blanche, descendent du ciel ; il n'est pas dit, mais il est implicite, que les albinos descendent de la blanche ; tous sont anonymes, et le héros culturel, Ibeorgun, est nommé immédiatement après), dans la version Herrera Porras (à l'origine des temps, cette fois, Olocupinele crée trois premiers Tule et quatre femmes, dont une blanche ; tous sont anonymes), enfin et surtout dans G. S. 1 et 2, où les albinos sont issus du premier homme-étoile marié, Dadibemago.

Dans tous ces récits – que seul, curieusement, Nordenskiöld ignore, des couples, tétrades, ennéades de personnages comprennent un seul élément blanc (deux, dans la version Déclaration – mais Marsh, le rédacteur, voulait une origine *géographiquement* et *racialement* distincte pour les albinos Tule !). Les deux femmes venues du ciel, dans la version Girard, rappellent un mythe amérindien assez répandu, dans lequel des hommes, dépourvus de femmes, en trouvent d'origine animale ou surnaturelle. On citait par exemple plus haut le mythe Yurukarès selon lequel deux personnages, Trini et Karu, seuls survivants du déluge, doivent épouser des femmes hokko²²². Le motif se retrouve dans un mythe des Cañari, de la région de Quito : deux frères, survivants du déluge – grâce à la montagne sur laquelle ils s'étaient réfugiés, et qui s'élevait ou s'abaissait avec les eaux – sont aidés et servis par deux femmes – aras ; ils parviennent à en attraper une, l'épousent, et en ont six fils et six filles²²³ ; on comparera ces naissances sextuples aux six cents filles et six cents fils issus du premier couple, dans la version Colman. Par ailleurs, le récit Cañari, avec deux femmes-oiseaux dont

l'une qui s'échappe, rappelle le mythe Lilloet suivant, où au contraire les deux femmes-animales s'accrochent à un seul des deux hommes (les Lilloet sont des Salish, du sud-ouest du Canada) :

« Castor et son ami Serpent courtoisaient les sœurs Grenouilles qui étaient leurs voisines. Mais elles les trouvaient si laids qu'elles les rebutèrent. Coyote provoqua un déluge pour se venger. Quand le dernier pouce de terre ferme fut submergé, les grenouilles bondirent et s'accrochèrent au front de Lune où on peut les voir aujourd'hui »²²⁴.

Autre inversion, par rapport au mythe Tule cette fois, chez les Katawisi, qui vivent dispersés sur un immense territoire du Brésil occidental, entre les fleuves Madeira et Jurua : Tini, l'arc-en-ciel de l'est, et Mawali, l'arc-en-ciel de l'ouest, font un déluge qui anéantit toute l'humanité, sauf deux jeunes filles, qu'ils décident de garder comme compagnes²²⁵. Inversion, donc, puisque chez les Tule des femmes célestes épousent des survivants terrestres, alors que chez les Katawisi des survivantes terrestres épousent des êtres célestes.

En effet, l'affinité céleste des albinos est toujours affirmée. Elle tranche avec le sort souvent réservé à eux dans la réalité – « l'albinos est positif transcendalement, note Françoise Guionneau-Sinclair, et négatif dans son aspect quotidien »²²⁶. Et nous parlions d'ambivalence ! Voici un pays où l'on a pratiqué l'infanticide des albinos – mais le même auteur note que si certains y ont échappé, c'est peut-être parce qu'on s'attendait, de la part de tel ou tel, à ce qu'il pouvait s'agir d'un *Néle*...²²⁷. Et ladite affinité céleste va loin. Ibelele, qui devint le Soleil, était albinos. Or, chez les anciens Tule, du XVII^e siècle, et chez les Cueva leurs parents, le principal dieu était le Soleil ; *ibe* signifie « soleil, lumière », et s'applique aux albinos. Cela ouvre de curieux horizons : certes, dans la religion Tule actuelle, le Créateur, Olokupiler/Pabdummat, n'est pas dit albinos ; mais l'un de ses noms, Oba (ci-dessus, p. 270) ressemble singulièrement à celui d'Aoba, donné dans la « Déclaration d'indépendance » au grand « enseignant et législateur divin légendaire ». Le jeune héros albinos du XVII^e siècle, que l'on a vu proche d'Ibelele, est fils du Soleil : il semble qu'ici le père et le fils aient échangé à la fois leur caractère solaire et leur blancheur albinique. Une comparaison extérieure nous permettra plus loin de vérifier ces inductions.

L'autre manifestation mythique des albinos, celle de maîtres des ténèbres, nous l'avons déjà étudiée, lorsque nous avons parlé du rôle de Sibü et des albinos réels lors des éclipses (ci-dessus, pp. 238-239), et nous avons vu que le rôle mythique de Dada Kalib, autre héros albinos, s'adapte exactement à celui-ci, puisque Kalib assure à son peuple la traversée victorieuse de la période de ténèbres. On notera ici comment N. K. III oppose de la manière la plus radicale le salvateur Kalib à son prédécesseur, Dad Karban. Le point de départ est semblable : Dad Karban et Dada Kalib sont l'un et l'autre des grands chefs, éducateurs de leurs peuples res-

pectifs. Puis, dans l'un et l'autre cas, une décadence se produit, amenant bientôt la catastrophe cosmique (tempête, précédée de nuages sombres barrant l'horizon, plus tard obscurité). Mais les conséquences en divergent totalement. *Karban et son peuple* sont anéantis, *Kalib et son peuple* sont tous sauvés. Pire, la mémoire de Karban est noircie, il est co-responsable de l'échec de son peuple, Kalib au contraire, malgré la décadence des siens, est gratifié d'avoir sauvé l'humanité, et son « vaisseau d'argile » existe encore quelque part en pays Tule. Mieux, le texte mentionne, lors de la tempête de huit jours, « quelques personnes » qui, « avec un Nêlé », tentent de se sauver : ce sont les stricts équivalents de Kalib, grand Nêlé protégeant son peuple. Mais eux se heurtent à un « nouveau peuple » – celui de Kalib, précisément – qui, motif curieux, « les attrape avec des nœuds lancés de loin » et les extermine (le lasso a été introduit en Amérique par les Européens ; le détail, donné par Nêlé Kantule dans les années 20, peut avoir pour origine l'observation des Ngobe méridionaux, chez qui l'élevage des bovins et des chevaux, avec lasso, fouet, selle, s'est développé à partir du début du siècle, et surtout durant la Première Guerre mondiale²²⁸ ; d'un autre côté, si le motif était ancien, il faudrait songer à ces appareils employés chez certains Indiens du Brésil, par exemple les Coroados, et formés d'une longue gaulle avec un nœud coulant à une de ses extrémités, pour attraper les oiseaux²²⁹ ; si l'on retient la première explication, il faut en conclure que le peuple de Kalib attrape les gens de Karban comme du bétail !). Le résultat de cette différenciation entre les humanités de Karban et de Kalib est que la première a disparu, tandis que la seconde est directement l'ancêtre de l'actuelle.

L'aptitude des albinos à s'opposer aux ténèbres a une autre conséquence : la « Vie de Sibü » montre ce héros explorer l'Autre Monde, c'est-à-dire en particulier, et en priorité, le monde inférieur jusqu'à la huitième couche. C'est un monde sombre, infernal, et que le soleil traverse d'ouest en est la nuit²³⁰. Pourtant, le voyage de Sibü est banal, c'est celui qu'accomplit tout chamane au cours de la séance de guérison, lorsque sa propre âme parcourt les couches inférieures et supérieures du monde à la recherche de l'âme du malade, prises par les démons. D'ailleurs, dans le mythe, Nêlé Tiëgun ou Nêlé Pailibe, qui ne sont pas albinos, se livrent aux mêmes explorations que Nêlé Sibü. Alors, pourquoi le mythe donne-t-il cette fonction à Sibü – d'autant que Tiëgun, Pailibe, et les chamanes ne dépassent pas, eux, la quatrième couche ? La réponse à cette question est contenue dans le récit (N. K. IV, ici p. 269) : Sibü découvre les esprits *masargana* qui « voient les premiers » les décédés – c'est-à-dire qui accueillent l'âme de celui qui vient de mourir, pour la conduire dans l'Autre Monde. Or, les albinos sont des spécialistes de la traversée d'un Monde à l'Autre : on a signalé plus haut (p. 233) que le voyage des âmes vers l'Au-delà est dangereux, hormis pour les

Les mythes

albinos, qui l'accomplissent sans encombre. Les albinos ont une affinité particulière avec l'Autre Monde, puisqu'ils y disposent de maisons plus belles et plus grandes (souvenir de la maison de Kalib ?), d'un « étage » propre. Mais que Sibü découvre les esprits tutélaires protecteurs des âmes des décédés, qu'il voyage dans l'Autre Monde, que les albinos envoient une flèche miniature qui atteint le dragon dévoreur de Lune, qu'enfin ils voyagent sans encombre jusqu'à leur destin final, tout cela compose un tableau unique : les albinos sont les spécialistes de la traversée des épaisseurs opaques.

Les mythes signifient en quelque sorte que, si naïtre coiffé confère la fonction de *Nêle*, naïtre albinos confère pouvoir sur la mort et fonction de passeur des morts. Tout se passe comme si l'albinos Tule était un chamane implicite. C'est bien évidemment à la même fonction que ressortit le petit « mythe moderne » rapporté par Stout (ci-dessus, p. 269), et que nous avons négligé jusqu'à présent : selon un chamane de Carti-Sugtup, les albinos sont un signe de la mise à mort du Christ par les Juifs, et c'est Nele Sibü qui a révélé cela. Il faut comprendre : les événements fondateurs du Christianisme, révélés par les Espagnols, et localisés de surcroît de l'autre côté de l'Atlantique, appartiennent, aux yeux d'un Tule, à l'Autre Monde. Cet Autre Monde s'est avéré peuplé de Blancs, et Sibü, par sa double fonction d'albinos et de messenger entre les deux Mondes, s'est vu ici investi d'un rôle en quelque sorte... angélique (puisque grec *angelos* = « messenger » !). Les albinos deviennent alors la conséquence du retour de Sibü, d'un voyage (chamanique !) chez les Blancs de l'Autre Monde. Nous n'insisterons pas davantage sur cette mixture idéologique.

Le discours des Tule est différent de la réalité sociale où d'un côté il y a valorisation et de l'autre ambiguïté avec interdiction des unions entre albinos et tolérance des mariages mixtes. Cette simple tolérance multiplie les hétérozygotes et donc les albinos. La réponse sociale « involontaire » des Tule, face à l'albinisme, est concourant avec le discours mythique.

Il faut en revanche signaler, au sujet de Sibü, un petit problème d'histoire religieuse. *Sibü* signifie « blanc » en Tule. C'est le nom du personnage mythologique important qu'on a vu. La langue Tule (Cuna) est rattachée, traditionnellement, à l'ensemble dit « Talamank-Barbakoa » de la famille Cibéa (cf. p. 63). Le groupe Talamank se trouve à l'ouest des Tule, en majorité au Costa-Rica. Or, le principal dieu des populations du groupe Talamank se nomme *Sibü*, et il n'est pas sans quelques points communs avec le *Sibü* Tule. La question du rapport entre les deux vaut d'être posée.

Selon Gabb, dans son étude des Indiens du Costa Rica,

« le "grand esprit" ou principal être surhumain est appelé *Si-bu'* par les Bris-bris et par les Cabecars ; par les Tiribis il est appelé *Zi-bo'*, par les Terrabas *Zü-bo'*, et par les Boruca,

L'albinisme dans la représentation amérindienne

Si-büh. C'est un esprit bon, dont il n'y a rien à craindre, il reçoit une sorte de respect passif, mais ni adoration ni culte. Il est plutôt regardé comme le maître de ce bon pays, du futur, mais ne se troublant pas pour les affaires quotidiennes... (Ces Indiens) sont donc monothéistes, et ils affirment l'unité de ce dieu avec la dignité et l'emphase des Musulmans, et cela bien que leurs prêtres lui donnent vingt noms dans leurs chants. Ces noms, pour autant que je puisse être certain, se réfèrent tous à ses qualités. »²³¹

Selon un enquêteur plus récent, H. Pittier, les Bribri ont deux dieux, *Si-bú*, le bien, et *Bí*, le mal. « Comme chez tous les Indiens du Costa-Rica, qui l'appellent de la même façon, avec des variations insignifiantes, le principe du bien, *si-bú* », est identifié au Dieu des Chrétiens. La Création a été le résultat d'une rivalité et d'une lutte entre *Si-bú* et *Bí*. Puis *Sibu-surá* choisit quatre familles pour en faire des dignitaires, à savoir les *Tkëbi-ri-uák*, les *Kós-uák* (qui fournissent les *auá* ou sorciers), les *Sark-uák* (à qui est dévolue la royauté), les *Kórmue* (qui fournissent les *stsúkur*, autres dignitaires religieux, à moins qu'ils ne soient pris chez les Cabecar); en même temps, *Sibu* divisa les Bribri en deux moitiés exogames, les *Túbor-uák* et les *Kork-uák*²³².

Sans vouloir ici épuiser le sujet, nous citerons encore les indications données par Doris Stone dans son enquête sur les tribus Talamank, publiée en 1962 : *Sibu*, le grand dieu, a « au moins » vingt noms différents. Son domaine souterrain contient quatre mondes : un pour les maladies, un autre pour les maîtres des animaux, un troisième pour les âmes des Indiens, le dernier pour les esprits du mal. Sa naissance se déroula ainsi, selon les Cabecar : sous forme d'air ou de vent, il se glissa sous le ventre d'une femme, « mais il retourna sous terre, et revint quatre jours après ». *Sibu* est capable de changer la Mer en un arbre. Il le fit un jour, mais l'arbre grandit, perça le ciel, et *Sibu* dut le faire renverser, cela créa la mer²³³. Il a un fils, *SuLá*, qu'il eut de *Sibu Amí* (littéralement, « Dieu-Mère »), et ce fils enseigna aux hommes l'agriculture et la fabrication de la chicha, la construction des maisons (circulaires, ici), et installa les tribus dans leurs pays respectifs. *Sibu* avait aussi quatre femmes, toutes désagréables, sauf une qui elle était bonne. Pour la féliciter de son attitude, il la rendit belle. Et c'est pourquoi il y a quatre sortes de cacao, dont l'une meilleure que les autres²³⁴.

Enfin, selon des informations communiquées par un Costa-Ricien, M. Dobles, a l'un de nous, les Bribri-Cabecar adorent principalement une triade de divinités : *Sibu*, qui est blanc, brillant, dont la création opère par la pensée, et qui a apporté la culture aux hommes ; *Ala*, dieu de la force, qui est rouge ; il boit du chocolat, ce qui lui donne du sang ; enfin la déesse *Nai*, qui est à la fois la Mer et la Lune, et est responsable du cycle menstruel. Ajoutons que les Cabecar connaissent le mythe du Soleil et de la Lune issus d'un couple de jumeaux incestueux²³⁵, et que le blanc joue un grand rôle dans leur symbolique : l'animal primordial, par exem-

ple, est blanc (le premier cochon fut un cochon blanc, ou bien un enfant armé d'une flèche ; le premier oiseau *danta* fut un *danta* blanc, etc.)²³⁶.

Les motifs mythologiques réunis dans ce rapide dossier offrent des points de rencontre précis avec le matériel Tule : les quatre couches spécialisées du monde inférieur répondent aux « étages » autrefois également spécialisés de l'Autre Monde Tule, et aux quatre couches (mentionnées dans la cure chamanique et les voyages dans l'Autre Monde, à la place des huit attendues) du monde inférieur. L'Arbre du monde, devenu dangereux, renversé, et donnant naissance à la mer, est l'un des plus grands mythes Tule (ci-dessus, p. 267)²³⁷. Enfin et surtout, ce Sibü cabecar, homonyme d'un important héros Tule, régnant sur l'Autre Monde, est blanc.

Quel est donc le rapport entre eux ? On notait ci-dessus comment, entre les grands héros culturels Tule et leur père le Créateur, Olokupiler, Pabdummat, Oba, il y avait des interférences, portant précisément sur leur caractère solaire, lumineux, albinique. Voici que les données Bribri-Cabecar engagent à pousser le rapprochement plus loin. Si, en effet, Sibü n'apparaît pas dans les mythes recueillis au XX^e siècle comme un héros culturel de même ampleur qu'Ibelele et Ibeorgun, et n'a pas leurs affinités solaires, deux ordres de faits indiquent qu'il est néanmoins fondamentalement leur homologue. D'une part, il figure dans une série de huit, ou de neuf, ou de quatre Nêle, et il y est le seul albinos, de la même façon qu'Ibelele et Ibeorgun le sont dans d'autres séries identiques ; et tous naissent de la même façon que l'enfant blanc de Santo Tomás. D'autre part, le personnage de Kalib, dans N. K. III et G. S. II, conjoint les rôles de Sibü – la victoire sur les ténèbres – et des grands Nêle héros culturels, puisqu'il apparaît avec son peuple à l'issue de la terrible tempête de huit jours, comme les hommes-étoiles, et qu'il a apporté de bonnes lois à son humanité et que c'est elle qui a survécu jusqu'au présent – deux faits qui le mettent en coïncidence avec Ibeorgun.

Ainsi, tous ces héros sont des expressions du divin, rythmées par la périodisation de l'histoire du monde et spécialisées selon les rôles et les fonctions : c'est pourquoi le divin lui-même, Soleil ou créateur invisible, a pu être blanc ou albinos, comme l'indiquent de manière convergente la place mythique et le nom (*ibe*) du Soleil, l'équation Oba-Aoba, et l'homonymie entre le Sibü Tule et le Sibü des Bribri-Cabecar. Bien qu'il y ait sans doute eu des albinos parmi ces derniers (cf. p. 54), rien n'incline à penser que leur dieu Sibü ait eu les traits d'un albinos, et nous devons expliquer la ressemblance des noms et des attributs par un emprunt, très ancien, des Bribri-Cabecar aux Tule. Dès lors, si les héros culturels et les dieux dits « blancs » sont nombreux en Amérique, ce sont bien les seuls Tule dont nous pouvons affirmer qu'ils ont mythifié leurs albinos au point de pouvoir de leurs traits des héros culturels, le Soleil ou le grand dieu créateur.

Ce livre aurait dû s'appeler « Les enfants du Soleil »...

Notes

1. Parsons, 1921, p. 99.
2. Titiev, 1972, p. 88.
3. Dukepoo, 1968, p. 31.
4. Benedict, 1935, p. 207.
5. *Ibid.*, p. XLIII.
6. Parsons, 1915, p. 382.
7. Jones, 1964, p. 265.
8. Wassén, 1938, p. 158.
9. Wassén, *ibid.*
10. Wassén, *ibid.*
11. Nordenskiöld, 1938, p. 488.
12. Ixtlilxochitl, éd. Chavero, I, 1891, pp. 50 ss.
13. Sahagún, VI, 1, 1880, pp. 320-323.
14. Sahagún, III, 7-9, 1880, pp. 213-215.
15. *Ibid.*, III, 4, 1880, p. 209.
16. Graulich, 1988, pp. 181-232.
17. Krickeberg, 1962, p. 75.
18. Lévi-Strauss, 1966, pp. 273-274 et n. 1, avec les références.
19. *Kojiki*, section VII.
20. Lévi-Strauss, 1966, p. 327, d'après Tastevin, 1925, pp. 188-190.
21. Lévi-Strauss, *id.*, p. 328, d'après Nordenskiöld, 1924, p. 146.
22. Lévi-Strauss, 1964, pp. 169-170, 252-253, 1966, pp. 328-329, etc.
23. Lévi-Strauss, 1966, pp. 328-329.
24. Lévi-Strauss, 1964, p. 162, d'après Schultz, 1950, pp. 151-152.
25. Nimuendajú, 1914, p. 378 ; Lévi-Strauss, *ibid.*
26. Lévi-Strauss, 1964, pp. 169-170.
27. Kricskeberg, l. c.
28. Désveaux, 1988, pp. 77-78.
29. *Ibid.*, pp. 174-177.
30. Cf. Désveaux, *op. cit.*, pp. 15 et 207 ; *Id.*, 1983 ; et Sergent, 1990, pour un parallèle avec la mythologie Tule.
31. Artaud, 1964 (1938), pp. 12-13.
32. Granet, 1968 (1929), p. 241.
33. Coudreau, 1893, pp. 549-550.
34. Lévi-Strauss, 1964, p. 174, d'après Nimuendajú, 1946, p. 245.
35. Robelo, 1980 (1911), s. v., I, p. 61.
36. Graulich, 1987, p. 58.
37. Graulich, *ibid.*, et Robelo, *id.*, pp. 61-63, d'après H.M.P., éd. de 1941, p. 209.
38. Robelo, *id.*, p. 64 ; Krickeberg, 1962, p. 65.
39. Sur son culte, cf. Camargo, 1843, III, pp. 141, 145, 158-160 ; Robelo, *op. cit.*, pp. 63-65 ; sur la ressemblance entre Camaxtli et Huitzilopochtli, Sahagún, I, 1, et Soustelle, 1937, p. 540.

Les mythes

40. Cf. Genet, 1929, p. 138 ; Soustelle, 1937, p. 530 ; ainsi dans Camargo, 1843, II, p. 145.
41. Cf. Davis, 1976.
42. Soustelle, 1937, p. 530.
43. Krickeberg, 1962, p. 65.
44. Krickeberg, *ibid.*
45. Guevara, 1954, pp. 53-54 ; traduction de Chantal Rabineau.
46. Parsons, 1945, p. 191.
47. Lahmeyer-Lobo, 1978, p. 1469.
48. Lahmeyer-Lobo, *id.*, p. 1470.
49. Rivet et Loukotka, 1952, p. 1114.
50. Lahmeyer-Lobo, *l. c.*
51. Rivet et Loukotka, *l. c.*
52. *Ibid.*, 1952, p. 1139.
53. Hasler, 1974, p. 147.
54. Berge, 1948, p. 83.
55. Sahagún, III, 1, 1880, pp. 201-203.
56. Ainsi dans un mythe Kaduveo, Lévi-Strauss, 1964, p. 308.
57. Par exemple dans un mythe Arowak, *Id.*, pp. 309-310.
58. Lehmann-Nitsche, 1924-1925 ; Lévi-Strauss, *id.*, 308-311.
59. Lévi-Strauss, *id.*, p. 311, d'après Métraux, 1946, p. 26.
60. Lévi-Strauss, *id.*, pp. 172-195, et *passim*.
61. Roth, 1908-1909, p. 268.
62. Carter, (1957), p. 209.
63. *Op. cit.*, p. 255, n. 1.
64. Lévi-Strauss, 1964, p. 286.
65. Stirling, 1938, p. 129.
66. Parsons, 1945, p. 92 et n. 58, avec les références.
67. *Id.*, pp. 63, 91-92.
68. *Id.*, p. 63, et p. 93, où Mme Parsons cite comme exemple la montagne Cotacachi, « Femme Blanche ».
69. *Id.*, p. 93, n. 72.
70. *Id.*, Appendice, p. 197.
71. *Id.*, pp. 191, 197.
72. *Id.*, pp. 64, 91.
73. *Id.*, p. 91, n. 54.
74. Lévi-Strauss, 1966, pp. 231-235, 243-246, 256.
75. *Id.*, p. 231.
76. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 232, d'après Stradelli, 1929, p. 497, et Orico, 1937, pp. 65-66.
77. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 232-233, d'après Rodrigues, 1890, pp. 93-127 ; 1899, II, pp. 13-16, 23-35, 50-71.
78. Lévi-Strauss, *id.*, p. 233, d'après Couto de Magalhaes, 1940, pp. 270-280 ; souligné par nous.
79. Lévi-Strauss, *l. c.*, p. 245 et cf. 230.
80. Santo Tomás, dans Salcedo, 1640 (1908), pp. 129-130 ; traduction de Chantal Rabineau.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

81. *Star & Herald*, 27 février 1925 : publié en annexe au Manuscrit de W. Markham, pp. 1-2.
82. Nordenskiöld, 1938, p. 419.
83. Harris, 1925b, p. 212.
84. Nordenskiöld, 1938, pp. 127 et 137.
85. *Ibid.*, pp. 149-168 du livre de 1938.
86. *Ibid.*, 1932 b ; = 1938, pp. 225-263.
87. *Ibid.*, 1938, p. 229.
88. Nordenskiöld, 1938, pp. 257-263 ; le bassin d'argile a été dessiné par Pérez Kantulé, *ibid.*, p. 274, sous la forme d'une énorme voûte souterraine, avec son ouverture à claire voie en haut et son tunnel d'accès à la base ; on assure qu'il existe encore, dans le pays Tule.
89. Nordenskiöld, 1931.
90. Nordenskiöld, 1938, pp. 295-321.
91. *Ibid.*, pp. 305-306.
92. Stout, 1947, p. 100.
93. Girard, 1956, pp. 4-5.
94. 1978, p. 2.
95. *Id.*, p. 9.
96. Stout, 1947, p. 32 ; plus exactement, c'est un des signes de cette vocation, Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 478 et 512.
97. McAndrews, 1978, p. 13.
98. *Ibid.*, pp. 31-34.
99. *Ibid.*, p. 43.
100. *Ibid.*, p. 58.
101. Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 411-413, 488-499.
102. *Id.*, p. 470.
103. Cf. ci-dessus, dans Nordenskiöld, p. 259, et dans Girard, p. 4.
104. Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 413-414 ; 1989, p. 45.
105. *Id.*, 1989, p. 46 ; 1988, p. 416.
106. p. 259, dans Nordenskiöld, p. 264, dans McAndrews. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 417 ; 1989, p. 46.
107. 1988, pp. 417 et 431 ; 1989, p. 46.
108. 1989, p. 46.
109. 1988, pp. 419-421 ; 1989, pp. 46.
110. *Id.*, 1988, pp. 422-427, 432-439 ; 1989, p. 46.
111. 1988, p. 439.
112. 1989, p. 47.
113. 1989, p. 47.
114. 1988, pp. 440-442 et 479 ; 1989, p. 47.
115. 1988, p. 444.
116. 1988, pp. 445-472.
117. *Id.*, pp. 473-477.
118. 1988, pp. 445-446.
119. 1988, p. 473.
120. 1988, p. 479.

Les mythes

121. Salcedo, 1908, pp. 129-130.
122. *Star & Herald*, 27-02-1925.
123. Harris, 1925b, p. 212.
124. Nordenskiöld, 1938, pp. 127-167.
125. Nordenskiöld, 1938, pp. 167-224.
126. Nordenskiöld, 1938, pp. 225-263.
127. Nordenskiöld, 1938, pp. 291-319.
128. Stout, 1947, p. 100.
129. Girard, 1956, pp. 4-5.
130. McAndrews, 1978, *passim*.
131. Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 411-477, et 1989, pp. 45-47.
132. McAndrews, 1978, pp. IX et XII.
133. N. K. II, McAndrews, G. S. I et II.
134. N. K. I, Girard, G. S. I et II.
135. Nordenskiöld, 1938, pp. 141, 175, 281, 283, 295 ; G. S. I, p. 473.
136. Cf. McAndrews, p. 43.
137. p. 141.
138. G. S. II, p. 47, où ce sont huit Nèle et une femme, Nana Nakediryai ; I, p. 443, où les huit Nèle sont accompagnés de quatre femmes.
139. p. 179.
140. p. 229.
141. p. 417.
142. p. 46.
143. Stout, 1948, p. 264.
144. Stout, *id.*, p. 265.
145. 1938, p. 167.
146. Girard, p. 8.
147. p. 479.
148. 1938, pp. 283-285.
149. p. 453.
150. McAndrews, p. 59.
151. McAndrews, p. VII, d'après Herrera Porras.
152. Cf. Lévi-Strauss, 1979, p. 119.
153. G. S. I, p. 413.
154. p. 473.
155. Nordenskiöld, 1938, pp. 285-289 ; G. S. I, pp. 473-478.
156. Dans Nordenskiöld, 1938, p. 324.
157. Nordenskiöld, 1938, p. 239.
158. *Ibid.*
159. G. S. I, p. 427.
160. Nordenskiöld, 1938, p. 159.
161. Cf. *id.*, p. 267 : après avoir fait faire des moules pour des anneaux en or, lbeorgun dit aux Tule : « Maintenant vous devez aller aux rivières et y chercher de l'or, car il y a beaucoup d'or dans les rivières ».

L'albinisme dans la représentation amérindienne

162. Issus d'un Nèle descendu du ciel, et nés chez Mère-Grenouille, Girard, 1956, pp. 5-7, McAndrews, 1978, pp. 13-23, G. S. I, pp. 419-421.
163. Nordenskiöld, 1938, p. 175.
164. *Id.*, p. 157.
165. Girard, p. 88.
166. Nordenskiöld, 1938, p. 7.
167. Par exemple Girard, 1956, p. 4, confond Piler et lbelele, moyennant quoi il ignore, p. 7, le nom du fils aîné de la sœur incestueuse ! Anita McAndrews regroupe, sous le nom d'*Olowaipipinele*, le frère incestueux, future Lune, et le grand Nèle qui portait réellement ce nom et était son fils, lbelele ; le frère incestueux s'appelle en fait *Olotwalipilele* : confusion dans les notes manuscrites ?...
168. Dada Mago, *Id.*
169. G. S. II.
170. Cf. version Girard, ci-dessus, p. 273.
171. Cf. G. S. I, p. 415, 444.
172. *Id.*, p. 428.
173. Nordenskiöld, 1938, p. 143.
174. Nordenskiöld, 1938, p. 153.
175. Sahagún, VII, 2, 1880, pp. 478-481.
176. C'est aussi l'un des plus fréquemment racontés : Santo Tomás, dans Salcedo, pp. 128-129, Wassén, 1934 a, p. 17 ; puis Alba, 1928, pp. 26-30 ; Wassén, 1934 a, pp. 5-6 ; 1937, pp. 16-23 ; 1938, pp. 98-102 ; Girard, 1956, pp. 5-6 ; McAndrews, pp. 13-19 ; G. S. I, pp. 419-420 ; II, p. 46.
177. Cf. Lévi-Strauss, 1964, pp. 302-305 ; 1968, pp. 73, 183-184 ; en dernier lieu, variante Ojibway, dans Désveaux, 1988, pp. 15, 153-154 ; et, pour des comparaisons asiatiques, Lévêque, 1988, pp. 70-74.
178. Zerries, 1962, pp. 346-347.
179. Péret, 1960, pp. 133-138, d'après Koch-Grünberg, 1927.
180. André Thévet, dans Métraux, 1928, pp. 229-230 ; on trouvera aussi ce texte dans la réédition toute récente de Péret, 1960, pp. 129-132.
181. D'après Métraux, 1928, pp. 45-47.
182. Grenand, 1982, pp. 67-125.
183. Cf. aussi, sur ces mythes Tupi-Guarani, et leur liaison avec l'eschatologie, Clastres, 1974, pp. 44-99 ; Clastres, 1975, pp. 29-31.
184. Berge, 1952, p. 79 ; Péret, 1960, pp. 87-91, d'après Robelo, 1911.
185. Waters, 1978, pp. 23-35.
186. Stout, 1947, p. 40.
187. Clastres, 1974, p. 77.
188. Raynaud, 1980, p. 10.
189. Salcedo, 1908, pp. 132-133.
190. Stout, 1947, p. 100.
191. Péret, 1960, pp. 87-88, d'après Robelo.
192. Krickeberg, 1962, p. 60.
193. *Ibid.*, p. 97 : les neuf dieux des mondes inférieurs.

Les mythes

194. Camargo, 1943, II, p. 192.
195. Stout, 1947, p. 40.
196. Waters, 1978, p. 15.
197. Herrera Porras, 1978, p. 57.
198. « La vie de Tiëgun », Nordenskiöld, 1938, p. 283 – et cf. G. S. I, p. 473.
199. Nordenskiöld, 1930 ; repris dans *Id.*, 1938, pp. 373 et 385-386 ; *mâgêba* est le piment rouge.
200. McAndrews, 1978, p. 34.
201. Thevenin et Cauze, 1929, p. 44.
202. Nordenskiöld, 1938, p. 292.
203. Ci-dessus, le colorant *mâgêba* ; cela se retrouve en Amérique du Sud, par exemple chez les Yurukarès, Péret, 1960, p. 133.
204. Herrera Porras, 1978, p. 83.
205. Waters, 1978, p. 20.
206. *Ibid.*, p. 154.
207. Guionneau-Sinclair, 1988, p. 435 ; 1989, p. 46.
208. Nordenskiöld, 1929a, p. 155.
209. Nordenskiöld, 1938, p. 285.
210. *Id.*, *ibid.*
211. *Id.*, p. 309.
212. *Id.*, p. 295.
213. *Id.*, pp. 497-498.
214. Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 517, 529.
215. Pinart, 1887, p. 54.
216. Stout, 1947, p. 35-36 ; Guionneau-Sinclair, 1988, p. 553.
217. *Id.*, pp. 555-558.
218. Soustelle, 1978, p. 1342.
219. D'après Sebag, 1971, pp. 77, 250, 429.
220. Herrera Porras, 1978, pp. 57-58.
221. Avec le sud rouge, l'est vert, le nord noir, l'ouest blanc, le centre jaune, Charencey, *op. cit.*
222. Ce sont des oiseaux, aussi appelés *mutum*, *Crax alector* L., importants dans les mythologies d'Amérique du Sud, cf. Lévi-Strauss, 1964 et 1966, aux *indices*.
223. Lammel, 1981, p. 146, d'après Molina de Cuzco, 1916, pp. 123-124.
224. Lévi-Strauss, 1968, p. 83, d'après Teit, 1912, p. 298.
225. Lévi-Strauss, *id.*, p. 135, d'après Tastevin, 1925, p. 191.
226. Guionneau-Sinclair, 1989, p. 48.
227. *Id.*, p. 48.
228. Johnson, 1963 (1946), p. 234.
229. Leroi-Gourhan, 1945, p. 85.
230. Stout, 1947, p. 40.
231. Gabb, 1875, pp. 505-506.
232. Pittier, 1938, pp. 16 et 19.

L'albinisme dans la représentation amérindienne

233. De même Bozzoli de Wille, 1982, pp. 8-10.
234. Stone, 1962, pp. 51-53, 65, et texte de la naissance de Sibü, p. 75.
235. Stone, 1962, p. 55.
236. Pittier, 1938, p. 21.
237. Et Wassén, 1932, pp.235-236 ; Nordenskiöld, 1938, pp.177-179 ; Wassén, 1938, pp. 114-116 ; McAndrews, 1978, pp. 35-42 ; Guionneau-Sinclair, 1988, pp. 422-427.

Lexique

Allèle : C'est une forme différente que peut prendre un même gène tout en restant au même locus. Ainsi pour l'albinisme (voir p. 171), **A** et **a** sont deux variantes différentes ou allèles d'un même gène. Ils représentent un couple de caractères hérités l'un du père, l'autre de la mère. Si ces deux gènes sont semblables, l'individu est dit homozygote sain pour **AA**, homozygote malade pour **aa** ; s'ils sont deux variantes différentes ou allèles, l'individu est dit hétérozygote pour **Aa**.

Allotype : Nom par lequel on désigne l'existence de déterminants antigéniques différents sur les immunoglobulines d'individus normaux d'une même espèce.

Anamnèse : Ensemble des renseignements recueillis par le médecin auprès d'un malade et de son entourage. C'est l'histoire de la maladie.

Canitie : État de blancheur plus ou moins complète des cheveux.

Carcinome : Cancer à structure épithéliale prédominante, on peut ainsi parler de carcinome baso ou spino-cellulaire. Voir définition ci-après.

Diatonique : Expression employée par Lévi-Strauss (p. ex. 1964 : 286-287-325-326), par emprunt au langage musical, pour désigner une conception des éléments constituant le monde où ils sont séparés par de grands intervalles. Dans la pensée amérindienne, par exemple, le passage de la nature à la culture consiste souvent en une fragmentation d'un continu primordial, donc en l'imposition d'un ordre *diatonique* sur le *chromatisme* initial.

Dominance : On dit qu'un gène est dominant s'il se manifeste chez un hétérozygote. Une simple dose suffit pour que la maladie s'exprime.

Epithélioma baso-cellulaire : Cancer qui se développe dans la couche basale de l'épiderme, à envahissement lent avec peu de métastases.

Epithélioma spino-cellulaire : Cancer qui se développe dans la couche de Malpighi située au-dessus de la basale de l'épiderme, à envahissement rapide avec beaucoup de métastases.

Fovea : Partie de la rétine du pôle postérieur de l'œil en forme de dépression qui occupe la partie centrale de la région maculaire, faite d'un même type de cellule et responsable de la vision fine.

Fratrie : Ensemble des frères et sœurs d'une famille.

Génotype : C'est l'ensemble de la constitution génétique d'un sujet.

Haplotype : Chaque parent transmet à son enfant un des deux groupes de deux gènes qu'il a lui-même reçus, le matériel génétique présent aux deux loci sur un même chromosome est désigné par le terme « haplotype » ; chaque parent transmet donc un des deux haplotypes qu'il possède.

Homozygotie : Les deux gènes reçus de chacun des parents par un individu en un locus donné sont identiques. Ici, chaque parent a transmis le gène de l'albinisme qui se retrouve en double dose, le sujet est albinos (cf. p. 154).

Immunoglobuline : Les substances, dites anticorps, qui ont pour rôle de reconnaître les sites antigéniques présents sur toute substance introduite dans le sérum, sont des molécules constituées d'un assemblage de chaînes polypeptidiques que l'on appelle donc immunoglobulines.

Lentigine : Petite tache pigmentaire de la peau ; synonymes : éphélide, tache de rousseur.

Locus : C'est la place occupée par un gène sur un chromosome. Dans une cellule somatique, c'est-à-dire non germinale, deux loci homologues existent sur une paire de chromosomes homologues. En d'autres termes, pour une fonction ou un caractère attachés à un gène, il existe dans chaque cellule somatique une « double assurance », deux ouvriers susceptibles d'accomplir un travail identique. C'est ainsi que chez l'hétérozygote albinos on a un ouvrier sain qui travaille et qui empêche la maladie de s'exprimer.

Macula : Partie de la rétine du pôle postérieur de l'œil en forme d'ellipse à grand axe horizontal de 2 mm de large et de 1,5 mm de haut, siège d'une dépression, la fovea.

Microphtalmie : Œil de taille ou de volume anormalement petit, d'origine congénitale.

Nystagmus : Mouvements oscillatoires involontaires et saccadés du globe oculaire.

Phanère : Dérivé protecteur de l'épiderme comme les poils chez l'homme ou les plumes chez l'animal.

Phénotype : C'est la manifestation observable du génotype.

Polymorphisme : Caractéristiques d'une population possédant au moins deux phénotypes donc au moins trois génotypes, le plus rare ayant une fréquence supérieure à 1 % ; ainsi sur le locus qui contrôle l'albinisme, nous avons les deux phénotypes suivants : sujet albinos ou sujet normal et les trois génotypes **aa**, **Aa** et **AA**.

Lexique

Récessivité : On dit qu'un gène est récessif s'il ne se manifeste que chez un homozygote. Il faut une double dose pour que la maladie s'exprime.

Reticulum endoplasmique : C'est un vaste système intracytoplasmique formé de cavités tubulaires reliées entre elles par un riche réseau anastomosé. Il est constitué de deux feuillettes qui sont le prolongement des deux feuillettes de la membrane nucléaire permettant ainsi une communication entre le noyau, le cytoplasme et l'extérieur de la cellule.

Simple dose ou Hétérozygote : Les deux gènes reçus de chacun des parents par un individu en un locus donné sont différents. Ici, un des deux parents a transmis le gène de l'albinisme ; l'autre, un gène sain. La maladie ne s'exprime pas (cf. p. 154).

Tokelau ou Ringwurm : Maladie causée par *Tinea imbricata*, et répandue dans le Pacifique. L'une de ses formes laisse de petits points clairs sur les parties de la peau touchées.

Uvea ou uvée : Couche pigmentaire de l'iris.

Bibliographie

Abréviations

AA	: American Anthropologist (Menesha)
AHG	: Annals of Human Genetics (Londres)
AJHG	: American Journal of Human Genetics (Chicago)
AJPA	: American Journal of Physical Anthropology
BMSAP	: Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris
BSAP	: Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris
BSG	: Bulletin de la Société de Géographie (Paris)
CA	: Current Anthropology (Chicago)
CIA	: Congrès International des Américanistes (Actes, Proceedings, etc.)
ERE	: Encyclopaedy of Religion and Ethic, éd. par J. Hastings, Londres, 13 vol.
ES	: Comparative Ethnological Studies ; puis Ethnologiska Studier (Göteborg)
HMP	: v. Historia de los Mexicanos...
HNAI (2)	: Handbook of the North American Indians, Washington : t. IX, Pueblos, 1979 ; t. X, Southwest, 1983 (pour le HNAI (1), v. Hodge, dans la bibliographie)
HSAI	: Handbook of the South American Indians, éd. par J. H. Steward, SIB n° 143, 7 tomes, 1946-1950 ; rééd. 1963 (nous avons cité la première ou la seconde édition en fonction du contexte)
IJAL	: International Journal of American Linguistics (Baltimore)
JAF	: Journal of American Folklore
JH	: Journal of Heredity
JRAI	: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland (Londres)
JSA	: Journal de la Société des Américanistes de Paris
L'Anth.	: L'Anthropologie (Paris)
L'Ho.	: L'Homme
L.M.	: Les langues du monde, par un groupe de linguistes, sous la direction d'Antoine Meillet et Émile Cohen, CNRS, Paris, 1952
MAFLS	: Memoirs of the American Folklore Society
MSAP	: Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris
NEJM	: New England Journal of Medicine
PPMAAE	: Papers of the Peabody Museum in Anthropology, Archaeology and Ethnology
Rech.	: La Recherche, Paris
RE	: Revue d'Ethnographie, Paris
SI	: Smithsonian Institution
SIB	: SI, Bureau of American Ethnology, Bulletin

Bibliographie

SI AR	: SI, Annual Report
SI MC	: SI, Miscellaneous Collections
TES	: Transactions of the Ethnological Society (Londres)
UCPAAE	: University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology (Berkeley)
ZE	: Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig)

- ABBEVILLE C. d'** : Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines. Paris, 1614.
- ABDEL-MALEK Z.A.** : Endocrine factors as effectors of integumental pigmentation. *Dermatologic Clinics* 1988, 6, 2 : 175-183.
- ABERLE S.B.D.** : Frequency of pregnancies and birth interval among Pueblo Indians. *AJPA* 1931, 16, 1 : 63-80.
- ABERLE S.B.D.** : Maternal mortality among the Pueblo. *AJPA* 1934, 18, 3 : 431-435.
- ACOSTA J. de** : Historia natural y moral de las Indias. Séville, 1590 ; Mexico, 1940 ; trad. angl., Londres, 1604 ; trad. franç., Paris, Payot, 1979, 405 p.
- ADAIR J.** : The history of the American Indians, particularly those Nations adjoining the Mississippi East and West Florida, Georgia, South and North Carolina and Virginia, Londres, 1775. Reprint Johnson Corporation, New York et Londres, 1968.
- ALBA CARRANZ M.M.** : Hombres y dioses cuna : la creacion del mundo cuna. Panama, 1928 ; 2^e éd., 1947.
- ALBA**, 1963 : v. Hernandez de.
- ALCINA J.** : L'art précolombien. Mazenod, Paris, 1978.
- ALLEN G.** : Reactions of eight San Blas Indians to performance tests. *AJPA* 1926, 9, 1 : 81-85.
- ANDERSON C.L.G.** : Old Panama and Castilla de Oro. Washington, 1911 (rééd. New York, 1944 ; dans Markham, 1923, Notes taken from -, pp. 1-6).
- ANGEL L.** : Early skeletons from Tranquillity, California, S.I. Contributions to Anthropology, 1966, 2, 1.

Bibliographie

- ANONYME MEXICAIN** : Anonimo Mexicano, publié par Alfredo Chavero, *Anales del Museo Nacional de México*, 1903, 7 : 115-132.
- ARAUZ R. TORRES de** : v. Torres de.
- ARTAUD A.** : *Le théâtre et son double*, Paris, 1938 ; rééd., Paris, 1964.
- ARTAUD A.** : *Œuvres complètes*, IX, Les Tarahumaras, *Lettres de Rodez*. Gallimard, Paris, 1971, 186 p.
- AVIAS J.** : Les groupes sanguins des Néo-Calédoniens (A, B, O, M, N, Rh) et des Océaniens en général du point de vue de l'anthropologie raciale. *L'Anth.* 1949, 53 : 209-239 et 434-477.
- AYRES de CAZAL M.** : *Corografia brasileira ou Relação historico-geographica do reino do Brazil*. Rio de Janeiro, 1817, 2 vol.
- AZARA Don F. de** : *Voyages dans l'Amérique méridionale depuis 1781 jusqu'en 1801*, publiés d'après les manuscrits de l'auteur par C.A. Walckenaer. Paris, 1909.
- BAEKE V.** : *L'autre école des femmes, ou l'initiation des jeunes filles bantoues en Afrique australe*, Mémoire, Université libre de Bruxelles, 1979.
- BARKOW J.H.** : The distance between genes and culture. *J. Anthrop. Research* 1986, 42, 3 : 373-385.
- BARNICOT N.A.** : Climatic factors in the evolution of human populations. *Cold Spring Harbor symposium on quantitative biology*, 1959, 24 : 115-129.
- BARNICOT N.A.** : Albinism in south-western Nigeria. *AHG* 1952, 17 : 38-73.
- BARRANTES R., SMOUSE P.E., NEEL J.V., MOHRENWEISER H.W., GERSHOWITZ H.** : Migration and genetic infrastructure of the central american Guaymi and their affinities with other tribal groups. *AJPA* 1982, 58 : 201-214.
- BARRERE P.** : *Nouvelle relation de la France équinoxiale*. Paris, 1743.
- BASTOS d'AVILA J.** : Anthropometry of the Indians of Brazil. *HSAI*, 1950, t. VI : 71-84.
- BAUMANN H., WESTERMANN D.** : *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, traduction française par L. Homburger. Payot, Paris, 1967.
- BAUVE A. de, FERRE P.** : *Voyage dans l'intérieur de la Guyane*. *BSG* 1823, 20 : 201-227 et 265-283 ; suite dans *Id.*, 2^e série, 1834, 1 : 105-117 et 165-178.
- BEAUVOIS E.** : *La découverte du Nouveau Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an 1000*. 1^{er} CIA, Nancy, 1875, t. I : 41-93.

Bibliographie

- BEAUVOIS E. : L'Élysée transatlantique et l'Eden occidental. Revue de l'Histoire des Religions, 1883, 7 : 273-318 ; 1883, 8 : 672-727 ; édition séparée, 1884.
- BEAUVOIS E. : Migrations d'Europe en Amérique pendant le Moyen Age : les Gaëls, Mémoires de la société bourguignonne de géographie et d'histoire, 1891.
- BECKWITH M.W. : Mandan-Hidatsa myths and ceremonies. MAFL 1938, 32.
- BELL E. Y. : The republic of Panama and its people with special reference to the Indians. Smithsonian Report for 1909, 1910 : 607-637.
- BELT Th. : The Naturalist in Nicaragua. Londres, John Murray, 1874.
- BENEDICT R. : Zuñi mythology. Columbia University Contributions to Anthropology, 1935, 21, I : 342 p., II : 345 p.
- BERGE F. : Les légendes du Déluge, dans Histoire générale des religions, sous la direction de M. Gorce et R. Mortier. Paris, 1948 (1952, t. V : 59-101).
- BERGSMA D.R., KAISER-KUPFER M. : A new form of albinism. Am. J. Ophthalmology 1974, 77 : 837-844.
- BERNARD J., RUFFIE J. : Hémostypologie géographique, I, Écologie humaine, Caractères héréditaires du sang. Flammarion, Paris, 1966.
- BIASUTTI R. : Le razze e i popoli della Terra, I. Turin, 1953.
- BIRKET-SMITH K. : Mœurs et coutumes des Eskimos. Payot, Paris, 1955.
- BJÖRNBERG O. : Total albinos among the Cuna Indians. J. of the history of medicine and allied sciences 1960, 15, 3 : 265-267.
- BLACKWELL R.Q., RO I.H., WANG Ch.-Ch., TUNG-HSIANG-HUANG J. : Hemoglobin variant found in Korean, Chinese, and North American Indians. AJPA 1969, 30 : 388-391.
- BLANC M. : Les races humaines existent-elles ? Rech., juillet-août 1982, 135 : 1003-1005.
- BLANC M. : L'histoire génétique de l'espèce humaine. Rech., mai 1984, 155 : 654-669.
- BLANCHARD R. : Albinisme. In La Grande Encyclopédie (sans date), t. I, pp. 1174-1181.
- BLUMENBACH J.F. : De l'unité du genre humain et de ses variétés, traduit du latin pour la troisième édition par Frédéric Chardel, chez Allut, imprimeur-libraire, Paris, an XIII (1804) (De generis humanis varietate nativa, 1775 et 1794).

Bibliographie

- BOBAN E.** : Catalogue raisonné de la collection de M. Eugène Goupil, 2 tomes. Paris, 1899.
- BOISSY R.E.** : The melanocyte. *Dermatologic Clinics*, 1988, 6, 2 : 161-173.
- BOLENS J.** : Introduction. In Sebag, 1971, pp. 11-20.
- BOSCH-GIMPERA P.** : L'Amérique avant Christophe Colomb, traduction française de R. Lantier. Payot, Paris, 1967.
- BOURKE J.G.** : Medecine-men of the Apaches. *SIAR (1887-1888)*, 1892, 9 : 451-603.
- BOZZOLI de WILLE M.E.** : Narraciones Talamanquenas, *Vinculos*, 1982, 8, 1-2 : 1-12.
- BRAGHINE A.** : L'énigme de l'Atlantide. Payot, Paris, 1939.
- BRASSEUR de BOURBOURG C.E.** : Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale, Paris, 1857, t. I : 440 p., 1858, t. II : 616 p., t. III : 692 p., 1859, t. IV : 851 p.
- BRINTON D.G.** : American Hero-myths. A study in the Native Religion of the Western Continent, Philadelphie, 1882.
- BRINTON D.G.** : American Race. New York, 1891.
- BROCA P.** : Sur un œil d'albinos. *BSAP*, 1864, t. IV : 141-145.
- BROWN C.B., LIDSTONE W.** : Fifteen Thousand Miles on the Amazon and its Tributaries. Londres, 1878.
- BROWN K.S., HANNA B.L., DAHLBERG A.A., STRANDSKOV H.H.** : The distribution of blood group alleles among Indians of South-West North America. *AJHG*, 1958, 10 : 175-195.
- BUFFON G.L. de** : De l'homme. Maspero, Paris, 1971, 407 p. (extraits de *Histoire Naturelle*, 1749-1789).
- BUSK P.H.** : Remarks on a collection of 150 ancient Peruvian skulls, presented to the Anthropological Institute by Th. H. Hutchinson. In Hutchinson R.J., *Two years in Peru with exploration of its antiquities*, Londres, 1873, t. II : 309-318.
- CAMARGO M.D. de** : Histoire de la République de Tlaxcalla, traduit de l'espagnol sur le manuscrit inédit de la bibliothèque de M. Ternaux-Compans, *Nouvelles Annales des voyages et des sciences géographiques*, t. 99, deux tomes, II, mai 1843, et III, août 1843, en 1 vol. (édition en langue espagnole : Diego de Munoz Camargo, *Historia de Tlaxcalla*, éditée et annotée par Alfredo Chavero, Mexico, 1892).

Bibliographie

- CANALS-FRAU S. : Prehistoria de America, Buenos Aires, 1950 ; traduction en français, Préhistoire de l'Amérique. Payot, Paris, 1953.
- CARTER T.D. : The Opossum - Our only pouched animal. Natural History, New York, 1957, 56, 4.
- CASTILLA E. : Albinism at Aicuna. 1985, 63 p. Communication personnelle.
- CATAT L. : Les habitants du Darien méridional. RE, Paris, 1889, 7 : 397-421.
- CAZENEUVE J. : Les dieux dansent à Cibola. Le shalako des Indiens Zuñi. L'espèce humaine, NRF, Gallimard, 1957.
- CHAKRABORTY R. : Gene admixture in human populations : models and predictions. Yearbook of physical anthropology, 1986, 29 : 1-43.
- CHARENCEY H. de : Des couleurs considérées comme symboles des points de l'horizon chez les peuples du Nouveau-Monde. E. Leroux, Paris, 1877.
- CHARLEVOIX F.X. de : Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale, chez la veuve Ganeau, Paris, avec approbation et privilège du Roi, 1744.
- CHARNAY D. : Les anciennes villes du Nouveau-Monde, Voyages d'exploration au Mexique et dans l'Amérique Centrale. Hachette, Paris, 1885.
- CHARROUX R. : Histoire inconnue des hommes depuis 100 000 ans. Paris, 1963.
- CHAUVERO A. : Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, publiées et annotées par A. Ch. Mexico, 1891, I, 1892, II.
- CHEN K.N., CANN H., CHEN T.C., Van WEST B., CAVALLI-SFORZA L. : Genetic markers of an Aboriginal Taiwanese Population. AJPA, 1985, 66 : 327-337.
- CHENEVIÈRE A. : Amériques : les héritiers des dicux. Nathan Image, Paris, 1988.
- CHIARA V. : Le Brésil. In Poirier dir., 1978, pp. 1618-1714.
- CIEZA de LEON P. de : La Crónica del Perú (Séville, 1553). Madrid, Esapasa Calpe, 1922.
- CLASTRES H. : La Terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani. Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- CLASTRES P. : Chronique des Indiens Guayaki. Plon, Paris, 1972.
- CLASTRES P. : Le Grand Parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Éditions du Seuil, Paris, 1974, 141 p.
- CLINE D.J. : Changes in hair color. Dermatologic Clinics, 1988, 6, 2 : 295-303.

Bibliographie

- COLE G.F., CONN P., JONES R.B., MOORE V.R.** : Cognitive functioning in albino Children. *Developmental Medecine and Child Neurology*, 1987, 29, 5 : 659-665.
- COLLEWIJN H., APKARIAN P., SPEKREIJSE H.** : The oculomotor behaviour of human albinos. *Brain*, 1985, 108 : 1-28.
- COLOMB Ch.** : La découverte de l'Amérique, I, *Journal de bord*, 1492-1494. La Découverte, Paris, 1979, 235 p.
- COMAS J.** : The problems of physical anthropology with respect to the origin of man in America, *séparé de Origines do homem Americano*. Sao Paulo, 1964 (1961).
- COMAS J.** : Significando de la presancia del antígeno Diego entre los Amerindios, *Anales de Antropologia*. Mexico, 1965, 2.
- COMAS J.** : Antropologia de los pueblos iberoamericanos, *Biblioteca Universitaria Labor*. Barcelone, 1974.
- CONLEE J.W., CREEL D.** : Role of cochlear pigment in ototoxicity. First international colloquium on the genetic and neurological aspects of albinism. Oxford, England, 27-30th September 1989.
- CONZEMIUS E.** : Une tribu inconnue du Costa Rica : les Rama. *L'Anth.*, 1930, 40 : 93-108.
- COON C.S.** : The origin of races. New York, 1962.
- COON C.S., GARN S.M., BIRDSSELL J.B.** : Races, a study of the problems of race formation in Man. Springfield (Ill.), 1950.
- CORRAIN C.** : Caractères hémotypologiques de groupes d'Indiens Caingáng du Parana (Brésil). *L'Anth.* 1977, 81 : 327-334, traduit de l'italien par I. Brahim.
- COSSIGNY J.F., CHARPENTIER de** : Histoire de l'Académie des Sciences de Paris. Paris, 1744 et 1760 (publié en 1766).
- COUDREAU H.** : Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française. Paris, 1893.
- COURTNEY G.R., KEELER C.E.** : Albinism, visual defects of the Caribe Cuna moon-child. *American J. of Optometry*, 1964, 41 : 283-292.
- COUTO de MAGALHAES J.V.** : O Selvagem. 4^e éd., Sao Paulo-Rio de Janeiro, 1940.
- CREEL D., GARBER S.R., KING R.A., WITKOP C.J.** : Auditory brainstem anomalies in human albinos. *Science*, 1980, 209 : 1253-1255.

Bibliographie

- CUISENIER J., JOSSELIN de JONG P.E. : Le monde malais. In Poirier dir., 1972, pp. 1330-1407.
- CULLEN E. : Isthmus of Darien Ship Canal. 2^e édition, 1853.
- CULLEN E. : The Darien Indians. TES, 1866, n.s., 4 : 264-267.
- CUSHING F.H. : Outlines of Zuñi creation myths. Rept Bur Amer Ethnol. 1891-1892, 13 : 325-447.
- CUSHING F.H. : Zuñi, selected writings of F.H. Cushing edited by J. Green. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1979, 440 p.
- DAVENPORT G.C., DAVENPORT C.B. : Heredity of skin pigment in man. Am Natur. 1910, 44 : 641-647.
- DAVIS H. : Mixcoatl : Man and God. XLII^e CIA, Paris, 1976, t. VI : 19-26.
- DAWSON W.R. : Mummification in Australia and in America. JRAI 1928, 58 : 115-138.
- DEGOS L. : Migrations des peuples primitifs : la réponse des généticiens. Rech., juillet-août 1974, 47 : 683-685.
- De HEUSCH L. : Le roi ivre ou l'origine de l'État. Gallimard, Paris, 1972.
- De HEUSCH L. : Rois nés d'un cœur de vache. Gallimard, Paris, 1982.
- De HEUSCH L. : Le sacrifice dans les religions africaines. Gallimard, Paris, 1986.
- DEIMEL C. : Les Tarahumaras au présent et au passé, traduit de l'allemand par Béatrice et Jacques Dexmier. Fédération, Paris, 1980.
- DEMANET Abbé : Nouvelle histoire de l'Afrique française. Paris, 1767, t. I : 266 p., t. II : 352 p.
- DENIKER J. : Les races et les peuples de la Terre. 2^e éd., Paris, 1926.
- DENSMORE F. : Music of the Tule Indians of Panama. SIMC, 1926, 77, 11 : 1-39.
- De ROCHAS : Sur les Néocalédoniens. BSAP, 1860, t. I : 389-416.
- De ROCHAS : Sur les maladies des Néocalédoniens. BSAP, 1861, t. II : 48-49.
- De SMIDT L.S. : Among the San Blas Indians of Panama, giving a description of their manners, customs and beliefs. Troy, New York, 1948, 95 p.
- DÉSVEAUX E. : La mythologie des Indiens du Big Trout Lake : un point de bouclage du système des mythes amérindiens. L'Ho., 1983, 23, 1 : 91-110.
- DÉSVEAUX E. : Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibways septentrionaux. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1988.

Bibliographie

- DICTIONNAIRE DES SCIENCES MÉDICALES PAR UNE SOCIÉTÉ DE MÉDECINS ET CHIRURGIENS.** Paris, 1812, t. I : 290-292.
- DICTIONNAIRE DE MÉDECINE.** Paris, 1821, t. I : 492-497.
- DICTIONNAIRE ABRÉGÉ DES SCIENCES MÉDICALES.** Paris, 1824, t. X : 414-416.
- DICTIONNAIRE DE MÉDECINE OU RÉPERTOIRE GÉNÉRAL DES SCIENCES MÉDICALES CONSIDÉRÉES SOUS LES RAPPORTS THÉORIQUE ET PRATIQUE.** Paris, 1833 : 120-127.
- DICTIONNAIRE DES DICTIONNAIRES DE MÉDECINE FRANÇAIS ET ÉTRANGERS**
ou traité complet de médecine et chirurgie pratiques. Paris, 1840, t. I : 100-108.
- DICTIONNAIRE DE MÉDECINE, DE CHIRURGIE, DE PHARMACIE, DES SCIENCES ACCESSOIRES ET DE L'ART VÉTÉRINAIRE.** Paris, 1845, 854 p.
- DICTIONNAIRE D'ETHNOGRAPHIE MODERNE** par M. X. Paris, 1853, 1 927 p.
- DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DES SCIENCES MÉDICALES,** Raige-Delorme, Dechambre, Paris, 1865, t. II : 401-415.
- DICTIONARY OF MEDECINE.** Quain ed., Londres, 1883 : 20.
- DIDEROT D., d'ALEMBERT L. :** Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Pergamon Press, New York, 1969, vol II : 1013-1015 (1^{re} édition, 1751-1772).
- DIETERLEN G. :** Textes sacrés d'Afrique Noire, textes choisis et présentés par G.D. Gallimard, Paris, 1965.
- DISSELHOFF H.D. :** Les grandes civilisations de l'Amérique ancienne, traduction française de P. Stephano. Arthaud, Paris, 1963.
- DOMVILLE-FIFE Ch.W. :** Among wild tribes of the Amazons. Londres, Seeby, Service and Co., 1924.
- DORP D.B. van, HAERINGEN N.J. van, DELLEMAN J.W., APKARIAN P., WESTERHOF W. :** Albinism : phénotype or génotype. Documenta Ophthalmologica, 1983, 56 : 183-194.
- DORP D.B. van :** Shades of grey in human albinism, Amersfoort, 1985, 175 p.
- DORP D.B. van :** Albinism or the NOACH syndrome. Clinical Genetics, 1987, 31 : 228-242.
- DRÄGER U.C. :** Albinism and visual pathways. NEJM, 1986, 314, 25 : 1636-1638.
- DREYFUS S. :** Les Kayapo du Nord, État de Para, Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gé. Mouton & Co, Paris-La Haye, 1963.

Bibliographie

- DUBOIS M.J. : Le peuplement du Pacifique. *Rech.*, janvier 1977, 74 : 47-66.
- DUKEPOO F.C. : Albinism and inbreeding among the Hopi Indians of Arizona. Tempe, these, Arizona State University, 1968, 42 p.
- DURAN D. : Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme, con un atlas de estampos, notas y ilustraciones, Jose F. Ramirez. Mexico, 1867 (dernière édition en espagnol, A.M. Garibay K., 2 vol., Mexico, 1967 ; en anglais, Fernando Horcasitas et Doris Heyden, Norman (Okl.), 1971).
- ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES, La Pléiade, Gallimard, 1987, 1905 p.
- EGGAN F. : Pueblos : Introduction. In HNAI (2), 1979, t. IX : 224-235.
- EHRENREICH P. : Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens vornehmlich der Staaten Mato Grosso, Goyaz und Amazonas (Purus Gebiet). Braunschweig, 1897.
- EICKSTEDT E.F. von : Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1934.
- EICKSTEDT E.F. von : Die Forschung am Menschen, t. II. Physiologische und Morphologische Anthropologie. Stuttgart, 1944.
- ELIADE M. : Traité d'histoire des religions. Payot, Paris, 1965.
- ENCISO M.F. de : La suma de Geografia, 1919 ; traduction anglaise de Roger Barlow, A brief sumae of geography. Hakluyt Society, Londres, 1932, series II, LXIX.
- ENGEL F. : On early man in the Americas. CA, 1969, 10.
- ERCILLA y ZUNIDA A. de : La Araucania (1590), éd. de Marcos A. Morinigo et I. Lerner, Madrid, 1979 (il existe une traduction française, A. Nicolas, Paris, 1869).
- FAIRCHILD H.L. : White Indians of Darien. *Science*, 1924, 60 : 235-237.
- FARABEE William Curtis : The Central Caribs. Univ. of Pennsylvania Anthropological Publ. X, 1967.
- FAWCETT P.H. : Explorations in Bolivia. *Geographical Journal*, 1910, 1 : 513-532.
- FAWCETT P.H. : Bolivian exploration, 1913-1914. *Geographical Journal*, 1915 : 219-228.
- FAWCETT P.H. : Lost Trails, lost Cities, from his manuscripts, letters and other records, selected and arranged by Brian Fawcett. New York, 1953 ; traduction française de M. Bourdet-Pléville, Mémoires du colonel Fawcett, Amiot-Dumont, Paris, 1953.

Bibliographie

- FEWKES J.W.** : The prehistoric culture of Tusayan. AA, 1896, 9 : 151-174.
- FEWKES J.W.** : Two ruins recently discovered in the red rock country, Arizona. AA, 1896, 9 : 263-283.
- FEWKES J.W.** : Pacific coast shells from prehistoric Tusayan Pueblos. AA, 1896, 9 : 359-367.
- FITCH W.M., NEEL J.W.** : The phylogenic relationships of some Indian Tribes of Central and South America. AJHG, 1969, 21 : 384-397.
- FITZPATRICK T.B., EISEN A.Z., WOLFF K., FREEDBERG I.M., AUSTEN K.F.** : Update: dermatology in general medicine. Mc Graw-Hill book company, 1983, 273 p.
- FITZPATRICK T.B., SOBER A.J.** : Sunlight and skin cancer. NEJM, 1985, 313, 13 : 818-820.
- FORBIN V.** : Nègre blanc. La Nature, 37^e année, 1909, 2 : 384.
- FORREST E.R.** : The snake dance of the Hopi Indians. Westernlore Press, Los Angeles, 1961, 170 p.
- FREIRE-MAIA N., CAVALLI I.J.** : Genetic investigations in a Northern Brazilian Island. Human Heredity, 1978, 28 : 386-410.
- FRENK E., CALAME A.** : Hypopigmentation oculocutanée familiale à transmission dominante due à un trouble de la formation des mélanosomes. Schweizerische Medizinische Wochenschrift, Bâle, 1977, 107 : 1964-1968.
- FREZAL J., FEINGOLD J., TUCHMANN-DUPLESSIS H.** : Génétique, maladies du métabolisme, embryopathies. Pathologie Médicale de Pasteur Vallery Radot, Hamburger et Lhermitte. Flammarion, Médecine-Sciences, Paris, 1971 : 17.
- FROGGATT P.** : Albinism in northern Ireland. AHG, Lond., 1960, 24 : 213-238.
- GABB W.M.M.** : On the Indian tribes and languages of Costa Rica. Proceedings of the American philosophical Society, 1875, 14 : 483-602.
- GABEL N.E.** : A comparative racial study of the Papago, Univ. New Mexico Publications in Anthropology, Albuquerque, 1949, 4.
- GAFFAREL P.** : Les Phéniciens en Amérique. 1^{er} CIA, Nancy, 1875, I : 93-130.
- GALLATIN A.** : Hale's Indians of North-West America. Trans. of the Amer. Ethnol. Soc., 1848, II, XXIII : 130.
- GANDIANO Giocondo** : Moon children tale. 16^e congrès de dermatologie, Tokyo, 23-28 mai 1982 In Quotidien du Médecin, suppl. n° 2719, 30 juin 1982 : 4.
- GARANGER J.** : Archéologie et mise en place des populations de l'Océanie. In Poirier dir., 1972 : 1007-1023.

Bibliographie

- GARCIA G. : Origen de los Indios del Nuevo Mundo (1607). Madrid, 1729.
- GARCILASO de la VEGA I. : Histoire des Incas, rois du Pérou. Trad. française, Paris, 2 vol., 1744 (première partie des Comentarios reales de los Incas, Madrid, 1723).
- GARN S.M. : Human Races. Springfield (Ill.), 1961.
- GASSO L. : La Mision de San Jose de Narguna entre los Karibes, Las Misiones Catolicas. Barcelone, 1910-1914, vols. XVIII-XXII.
- GATES R.R. : Albinism. Human Genetics, New York, 1952 (3^e édition, 1946), 2 vol., 1518 p.
- GENET J. : Histoire des peuples shoshones-aztèques. Éditions Genet, Paris, 1929, 351 p.
- GENOVES T.S. : Some problems on the physical anthropological study of the peopling of America. CA, 1965, 84 : 297-312.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE I. : Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux. J.B. Baillière, Paris, 1832, t. I : 293-323.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE I. : Sur l'albinisme et le mélanisme. La Lancette Française, gazette des hôpitaux civils et militaires, Paris, 1835, 128, t. IX : 332.
- GILLIN D. : Tribes of the Guianas. HSAI, 1946, t. III (1947) : 799-860.
- GIRARD R. : Las tres edades de la mitologia Cuna. Tirada aparte de la Miscelanea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discipulos, colegas y amigos. La Havane, 1956.
- GISBORNE L. : The Isthmus of Darien en 1852. Saunders and Stanford, Londres, 1853.
- GLOOR P.A. : A propos de la xénophobie et du racisme. L'Anth., 1980, 84 : 583-601.
- GOMARA F.L. (de) : Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido en ellas desde que se ganaron hasta el año 1551. Con la conquista de México y de la Nueva España (Saragosse, 1553), Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1852, t. 22.
- GRANDE ENCYCLOPÉDIE (La), Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts par une société de savants et de gens de lettres. Paris, t. I (v. Blanchard).
- GRANET M. : La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée. La Renaissance du Livre, 1929 ; Albin Michel, 1928.

Bibliographie

- GRAULICH M.** : Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique. Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1987.
- GRAULICH M.** : Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan. Institut voor Amerikanistiek, Anvers, 1988.
- GREELY A.W.** : The origin of Stefansson's Blond Eskimo. *Nat. Geog. Magazine*, 1912 : 1225-1238.
- GREENBERG J.H., TURNER C.G., ZEGURA S.L.** : The settlement of the Americas : a comparison of the linguistic, dental and genetic evidence. *CA*, 1986, 27 : 477-497.
- GRENAND F.** : Et l'homme devint jaguar. L'Harmattan, Paris, 1982, 436 p.
- GRIFFIN J.B.** : The Midlands and Northeastern United States. Jennings ed., 1978 : 221-279.
- GUEVARA D.** : Tradiciones etiológicas del Ecuador, *Folklore Americano*. Lima, 1954, 2 : 51-64.
- GUEVARA T.** : Historia de la civilización en Araucanía, I. *Antropología araucana*. Santiago du Chili, 1898.
- GUIONNEAU-SINCLAIR F.** : Le chamanisme chez les peuples amérindiens de Panama. Thèse doctorat Anthropologie sociale, Sorbonne, Paris, novembre 1988, 754 p.
- GUIONNEAU-SINCLAIR F.** : El albinismo entre los Amerindios de Panama. *Scienta (Revista de investigación de la Universidad de Panama)*, décembre 1989, 4, 2 : 41-50.
- GUTIERREZ A.L.M.** : Les Indiens du Bassin Moyen et Inférieur du Rio de la Plata. In Poirier dir., 1978 : 1722-1797.
- HADDON A.C.** : Les races humaines et leur répartition géographique. Trad. française par A. Van Gennep, Paris, 1927.
- HAKLUYT R.** : The principal navigations, voyages, trafiques and discoveries of the English Nation made by sea or overland to the Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compass of these 1600 years. Londres et New York, 1600.
- HAMY E.** : Observations d'albinisme recueillies dans l'Amérique du Sud par M. Porte. *Revue d'Anthropologie*, 1872, 1 : 160-161.
- HAMY E.** : Décades américaines, *Mémoires d'archéologie et d'ethnographie américaines*. Paris, 1890, I ; 1898, II ; 1902, III.

Bibliographie

- HAMY E. : Les Tchouang, esquisse anthropologique. *Analecta Historica-Naturalia*, Paris, 1902-1906, LXVIII = Bull. Mus. d'Hist. Nat., 1905, n° 1.
- HARLAN H.V. : Early references to the white Indians of Panama. *JH*, 1932, 23 : 319-322.
- HARPER A.B. : Origines and divergence of Aleuts, Eskimos and American Indians. *Annals of Human Biology*, 1980, 7 : 547-554.
- HARRIS R.G. : The white Indians of the San Blas and Darien. *Science*, 1925, 61 : 460-461 (= 1925 a).
- HARRIS R.G. : The scientific importance of the white Indians. *World's Work*, 1925, 50, 2 : 211-217 (= 1925 b).
- HARRIS R.G. : The San Blas Indians white Indians. *AJPA*, 1926, 9, 1 : 17-63.
- HARRISON T.R. : Principes de médecine interne. Flammarion Médecine-Sciences, Paris, 1982, réédition 1987.
- HARTMAN C.W. : The Indians of north-western Mexico. X^e CIA, Stockholm, 1894 : 115-135.
- HASLER J.A. : Cuentos de Anahuac. *Ethnica*, Barcelone, 1974, 7 : 123-198.
- HEIM R.A., DUNN D.S., CANDY S.E., ZWANE E., KROMBERG J.G.R., JENKINS T. : The tyrosinase-positive oculocutaneous albinism locus is not linked to the B-globin locus in man. *Hum. Genet.* 1988, 79, 1 : 89.
- HELMS M.W., LOVELAND F.O. : Frontier adaptations in lower Central America. Institute for the study of human issues, Philadelphia, 1976, 178 p.
- HENCKEL C. : The anthropometry of the Indians of Chile. *HSAI*, 1950, t. VI : 129-133.
- HENTZE C. : Die Regenbogenschlange : Alt-China und Alt-Amerika. *Anthropos*, 1966, 61 : 1-2.
- HERNANDEZ de ALBA G. : Tribes of the North Colombia Lowlands. *HSAI*, (1946), 1963, IV : 329-338.
- HERRERA PORRAS T. : Cuna cosmology, legends from Panama, collected and translated from Cuna into Spanish by Tomas Herrera Porras, translated into English, edited, and discussed by Anita McAndrews. Three Continents Press, Washington-New York, 1978, 105 p.
- HERRERA Y TORDESILLAS A. de : Historia general de los hechos de los Castellanos, en quatre décadas. Madrid, 1730, 4 vol.
- HERVÉ C. et HOVELACQUE A. : Précis d'anthropologie. Paris, 1887.

Bibliographie

- HEUVELMANS B.** : Sur la piste des bêtes ignorées, II, Amérique, Sibérie, Afrique. Plon, Paris, 1955.
- HEYERDAHL Th.** : The American Indians in the Pacific. Stockholm, 1952.
- HEWETT E.L.** : Studies on the extinct pueblo of Pecos. AA, 1904, 6, 4 : 426-439.
- HIERNAUX J.** : La diversité biologique humaine. Masson, Paris, 1980, 420 p.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS.** In Garibay K. Angel Maria, Teogonia e historia de los mexicanos : tres opusculos del siglo XVI. Mexico, 1965.
- HODGE F.W.** : Handbook of American Indians north of Mexico. New York, 1906-1910, S. I. Bulletin n° 30 ; rééd. 1959-1960, 2 vol.
- HODGE F.W.** : Pueblo snake ceremonies. AA, 1896, 9 : 133-136.
- HODGE F.W.** : Pueblo indian clans. AA, 1896, 9 : 345-352.
- HOLBE** : Albinos blonds roux en Extrême-Orient. BMSAP, 1915, 6 : 27-33.
- HOLMER N.** : A Critical and Comparative Study of the Cuna Language. ES 14, Göteborg, 1947.
- HOLMER N.M., WASSEN H.** : Inatoippiler or the adventures of three cuna boys. New cuna myths. ES 20, Göteborg, 1952 : 1-106.
- HOMES G.E.** : The San Blas Indians. Tioga Point Museum, Bulletin, Athens, Pa., 1925, 1, 2 : 1-3.
- HONORÉ P.** : L'énigme du dieu blanc précolombien, traduit de l'allemand par Denis Meunier. Paris, 1962.
- HOOTON E.A.** : The Indians of Pecos Pueblo. New Haven, 1930.
- HOOTON E.A.** : Up from the ape. McMillan Company, New York, 1946, 788 p.
- HORNABROOK R.W., Mc DONALD W.I., CARROLL R.L.** : Congenital nystagmus among the red-skins of the Highlands of Papua New Guinea. British J. of Ophthalmology, 1980, 64 : 375-380.
- HOWE J., SHERZER J.** : Friend hairyfish and friend rattlesnake or keeping anthropologists in their place. Man (n.s.), 1986, 21 : 680-696.
- HOWELLS W.W.** : Explaining Modern Man : Evolutionists versus Migrationists. Journal of Human Evolution, 1976, 5 : 477-495.
- HOY W.E., MEGILL D.M., HUGHSON M.D.** : Epidemic renal disease of unknown etiology in the Zuñi Indians. Amer. J. Kid. Dis., 1987, 9 : 485-496.
- HRDLČKA A.** : Physiological and medical observations among the Indians of south-western United States and northern Mexico. SIB, Washington, 1908, 34, 460 p.

Bibliographie

- HRDLČKA A. : A search in eastern Asia for the race that peopled America. *SIMC*, 1913, 60 (30) : 10-13.
- HRDLČKA A. : The origin and antiquity of the American Indians. *SI AR*, 1923 : 481-494 (= XIX^e CIA, Washington, 1917, 559-568).
- HRDLČKA A. : The Indians of Panama, their physical relation to the Mayas. *AJPA*, 1926, 9, 1 : 1-15.
- HRDLČKA A. : The races of Man. In Jennings H.J. et al., *Scientific aspects of the race problem*, Washington, 1941 : 160-187.
- HRDLČKA A. : Crania of Siberia. *AJPA*, 1942, 39 : 435-481.
- HUARD P., BIGOT A. : Les caractères anthropo-biologiques des Indochinois. *Travaux de l'Institut Anatomique de l'École Supérieure de Médecine d'Indochine*, 1938, IV.
- HUARD P., MAURIN A. : *Les Muong du Plateau Central Indochinois*, 1939.
- HUETHER C.A., MURPHY E.A. : Reduction of bias in estimating the frequency of recessive genes. *AJHG*, 1980, 32 : 212-222.
- HUMBOLDT A. de : *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804, par Alexandre de Humboldt et Aimé Bonpland*, Paris, 1817, t. III ; 1824, t. VIII.
- IMBELLONI J. : *Tabla clasificatoria de los Indios, regiones biologicas y grupos raciales humanas en America*. *Physis*, 1938, 12, 44 : 229-249.
- IMBELLONI J. : *De historia primitiva de America. Los grupos raciales aborigenes, Cuadernos de Historia Primitiva*, Madrid, 1948, 4 : 71-88.
- IMBELLONI J. : *Sobre los constructores de Sambaqui: yacimientos de Parana y Santa Catarina*. XXXI^e CIA, Sao Paulo, 1954, II : 965-997.
- IMBELLONI J. : *Nouveaux apports à la classification de l'homme américain*. *Miscellanea Paul Rivet, Mexico*, 1958 : 107-136.
- IXTLILXOCHITL Don F. de ALVA : *Relación de la fundación de Tula* (mss. 224 de la collection Aubin, Fonds Mexicain), dans A. Chavero, *Obras historicas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, 2 vol. Mexico, 1891-1892, t. I : 11-16.
- IXTLILXOCHITL Don F. de ALVA : *Relation sommaire de tous les événements qui se sont passés dans la Nouvelle-Espagne et de beaucoup de choses que les Toltèques connurent ou acquirent, depuis la création du monde, jusqu'à leur destruction, et arrivée des troisièmes émigrants chichimèques jusqu'à la venue des Espagnols* (= Chavero, id., t. I, p. 22).
- JACQUARD A. : *Génétique des populations humaines*. PUF, 1974, 220 p.

Bibliographic

- JACQUARD A. : L'étude des isolats, espoirs et limites. Association anthropologique internationale de langue française, École pratique des hautes études, I.N.E.D., 1976.
- JACQUARD A. : Éloge de la différence, la génétique et les hommes. Éditions du Seuil, Paris, 1978, 221 p.
- JAHN A. : Los aborígenes del occidente de Venezuela. Caracas, 1927 (rééd., 1973).
- JEAMBRUN P. : L'albinisme et sa représentation chez les Amérindiens. Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Paris X-Nanterre, octobre 1986, 104 p.
- JELLIFFE D.B., JELLIFFE E.F.P., GARCIA L., de BARRIOS G. : The children of the San Blas Indians of Panama. *J. Pediat.*, 1961, 59, 2 : 271-285.
- JELLIFFE D.B., JELLIFFE E.F.P. : Albinism among the San Blas Indians. *Lancet*, 1972, 1, 748 : 487-488.
- JENNINGS J.D. : Ancient Native Americans. W.H. Freeman and Company, San Francisco, 1978.
- JOHNSON F.J. : The Caribbean Lowland tribes: the Talamanca Division. *HSAL*, 1963 (1946), t. IV : 231-252.
- JONES J. : Rio Grande pueblo albinism. *AJPA*, 1964, 22 : 265-270.
- JOYCE : (1904), 1934 : v. Wafer.
- KEELER C.E. : The caribe cuna moon-child and its heredity. *JH*, 1953, 44 : 163-171.
- KEELER C.E. : Secrets of the cuna earthmother. Exposition press, New York, 1960.
- KEELER C.E. : The incidence of cuna moon-child albinos. *JH*, 1963, 55 : 115-120.
- KEELER C.E. : The cuna moon-child syndrome. *Dermatologia Tropica*, 1964, 3 : 1-11.
- KEELER C.E. : Cuna moon-child physiognomy. *Dermatologia Internationalis*, 1966, 5 : 12-15.
- KEELER C.E. : Odds and ends of the moon-child albino study. *Dermatologia Internationalis*, 1967, 6 : 1-10.
- KEELER C.E. : Note on sweating and odor of cuna albinos. *Dermatologia Internationalis*, 1968, 7 : 78-80.
- KEELER C.E. : Cuna moon-child albinism, 1950-1970. *JH*, 1970, 61, 6 : 272-278.
- KELLEY J.C. : Mesoamerica and the south-western United States. In *Handbook of Middle American Indians*, 1966, 4 : 95-110.

Bibliographie

- KESSEL J.L.** : Kiva, cross and crown, the Pecos Indians and New Mexico, 1540-1840. Washington, 1979, 587 p.
- KING R.A.** : Autosomal dominant oculocutaneous albinism with a mild phenotype. *AJHG*, 1979, 31, 6 : 75A.
- KING R.A., LEWIS R.A., TOWNSEND W., ZELICKSON A., OLDS D.P., BRUMBAUGH J.** : Brown oculocutaneous albinism. *Ophthalmology*, 1985, 92, 11 : 1496-1505.
- KING R.A., OLDS D.P.** : Hairbulb tyrosinase activity in oculocutaneous albinism : suggestions for pathway control and block location. *Am. J. Med. Genet.*, 1985, 20 : 49-55.
- KING R.A., SUMMERS C.G.** : Albinism. *Dermatologic Clinics*, 1988, 6, 2 : 217-228.
- KINNEAR P., JAY B., WITKOP C.J.** : Albinism. *Surv. Ophthalmol.*, 1985, 30, 2 : 75-101.
- KIRCHOFF P.** : The Caribbean Lowland Tribes : the Mosquitos, Sumo, Paya and Jicaque. HSAI, (1946), 1963, t. IV : 219-230.
- KITTLITZ F.H. von** : Denkwürdigkeiten einer Reise nach dem russischen Amerika, nach Mikronesien und durch Kamchatka. Gotha, 1858.
- KNOX E.** : Inherited enzyme defects in Medical genetics, Mc Kusick and Clairborne R., H.P. Publishing Co, Inc. Publishers, New York, 1973 : 63-71.
- KOCH-GRÜNBERG Th.** : Indianermärchen aus Südamerika. Iena, 1927.
- KRICKEBERG W.** : Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique. In Krickeberg W., Trimborn H., Muller W., Zerries O., Les religions amérindiennes (Die religionne des alten Amerika, W. Kohlhammaer Verlag, Stuttgart), traduit de l'allemand par L. Jospin. Payot, Paris, 1962 : 75-117.
- KRIEGER H.W.** : Material culture of the people of south-eastern Panama based on specimens in the United States National Museum. SIB 134, 1926 : 1-141.
- KROEBER A.L.** : Serian, Tequistlecan and Hokan. *UCPAAEt.*, 1915, 10, 4 : 279-290.
- KROEBER A.L.** : Handbook of the Indians of California. SIB 78, Washington, 1925.
- KROEMER G.** : Guxiurra. O Purús dos Indigenas. Edições Loyola, São Paulo, 1985.
- KROMBERG J.G.R., JENKINS T.** : Albinism in the South Africa Negro. *J. Biosoc. Sci.*, 1984, 16 : 99-108.

Bibliographie

- KROMBERG J.G.R., CASTLE D.J., ZWANE E.M., BOTHWELL J., KIDSON S., BARTEL P., PHILLIPS J.I., JENKINS T.** : Red or rufus albinism in Southern Africa. *Ophthalmic Paediatrics and Genetics*, 1990, 11, 3 : 229-235.
- KURZ E.** : Aus dem Tagebuch des Malers Friedrich Kurz über seinem Augenhalt bei den Missouri-Indianer, 1848-1852. Berne, 1894.
- LACERDA F., PEIXOTO R.** : Contribuições para o estudo anthropologico dos raços do Brazil. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, 1876, I : 47-75.
- LA FARGE O.** : A pictural History of the American Indians, 1956 ; trad. française de J. Hersch, F. Alphanhéry. Édition des Deux Coqs d'or, Paris, 1961.
- LAFITAU J.F.** : Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps (Paris, 1724). Édition partielle *La Découverte*, introduction, choix et notes d'Edna Hindie Lemman, Paris, 1983.
- LAHMEYER-LOBO E.M.** : Les Indiens du Nord et du Centre de l'Amérique du Sud. In Poirier dir., 1978 : 1459-1547.
- LALOUEL J.M.** : Concentrations locales d'affections héréditaires rares. Monographic. *Annales de Génétique*, 1970 : 1-190.
- LAMING-EMPERAIRE A.** : Le problème des origines américaines. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Presses Universitaires de Lille, 1980, 157 p.
- LAMMEL A.** : Historical changes as reflected in South American Indian Myths. *Acta Ethnographica*, 1981, 30, 1-2 : 143-158.
- LANGANEY A.** : Les hommes : passé, présent, conditionnel. Armand Colin, Paris, 1988, 252 p.
- LARSEN M. et H.** : Bois de Panama. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1962, 168 p.
- LAS CASAS B. de** : *Historia Apologetica de las Indias*. Nueva Biblioteca de autores espanoles, Madrid, 1909, t. XIII.
- LAUGHLIN W.S., OKLADNIKOV A.P., DEREVYANKO A.P., HARPER A.B., ATSEV I.V.** : Early Siberians from Lake Baikal and Alaskan population affinities. *AJPA*, 1976, 45 : 651-660.
- LAURENSICH-MINELLI L.** : Amerindi Guaymi di Costa Rica. *Archivio de Antropologia y Etnologia*, 1974, 104 : 67-78.
- LE CAT C.N.** : *Traité de la couleur de la peau humaine en général*. Amsterdam, 1756.

Bibliographie

- LEHMAN W. : Zentral-Amerika I Teil : Die Sprachen Zentral-Amerikas Bd. 1. Berlin, 2 vol., 1920.
- LEHMAN-NITSCHKE R. : La Astronomia de los Vilclas. Revista del Musco de la Plata, Buenos Aires, 1924-1925? t. 28 (3^e série, t. 4).
- LEON A.B. : Columbia : "the Cuna" : between cultural decline and racial extinction. *Iwgia Newsletter*, 1984, 40 : 15-22.
- LEROI-GOURHAN A. : Évolution et technique, t. II, Milieu et technique. Albin Michel, Paris, 1945.
- LEVEQUE P. : Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens. Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1988.
- LEVI-STRAUSS C. : Tristes tropiques. Terre Humaine, Plon, Paris, 1955, 504 p.
- LEVI-STRAUSS C. : Mythologiques. Plon, Paris, I, Le cru et le cuit, 1964, 402 p., II, Du miel aux cendres, 1966, 450 p., III, L'origine des manières de tables, 1968, 478 p., IV, L'homme nu, 1971, 688 p.
- LEVI-STRAUSS C. : La voie des masques. Plon, Paris, 1979.
- LEVI-STRAUSS C. : Le regard éloigné. Plon, Paris, 1983, 398 p.
- LEY W., SPRAGUE de CAMP L. : Lands Beyond. Rinchart and Co., New York, 1952, trad. française, De l'Atlantide à l'Eldorado, Plon, Paris, 1957.
- LIPE W.D. : The Southwest. Jennings éd., 1978, pp. 327-401.
- LIPPMAN S.M., MEYSKENS F.L. : Treatment of advanced squamous cell carcinoma of the skin with isotretinoïn. *Annals of Internal Medicine*, 1987, 107 : 499-501.
- LIPTÁK P. : On the taxonomic method in Palaeoanthropology, historical anthropology. *Acta Univ. Szegediensis, Acta Biologica*, 1965, II, 1-2 : 169-183.
- LISKER R. : El origen de los grupos humanos en America. *Serologia y hematologia en general de los Amerindios y sus posibles relaciones transpacificas*, XXXVI^e CIA, Séville, 1964, I, 1966 : 43-51.
- LIVINGSTONE C. : Principles and practice of medical genetics. Emery and Rimoïn ed., Edinburgh, London, Melbourne and New York, 1983 : 534-535.
- LOEW O. : Lieutenant Wheeler's expedition nach Neu-Mexiko und Arizona, Petermans Mittheilungen, Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischen Anstalt überwichtige Neue Erforschungen, 1874, 20 : 409.
- LOSONCZY A.-M. : Le destin des guerriers. Agression chamanique et agression guerrière chez les Embera du Choco. *JSA*, 1986, 122 : 157-174.

Bibliographic

- LOTII J.** : Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch, traduits du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques. Paris, 1913 ; réimpression Slatkin Reprint, Genève, 1975.
- LOTHROP S.K.** : Coclé, an archacological study of Central Panama, Part I, Memoirs of the Peabody Museum of Arch. and Ethn., Harvard Univ., vol. VII, VIII.
- LOTHROP S.K.** : Early migrations to Central and South America : an anthropological problem in the sight of other sciences. The Huxley Memorial Lecture, 1961, reprinted from JRAI, 1961, 91, 1 : 97-123.
- LOUKOTKA Ć.** : La parenté des langues du bassin de la Madcira. *Lingua Posnensis*, 1950, 2 : 53-82.
- LOUKOTKA Ć.** : Ethno-linguistic distribution of South American Indians. Los Angeles, 1967, Supplément 48 aux *Annals of the Association of American Geographers* (carte linguistique de l'Amérique du Sud).
- LOWIE R.** : The History of Ethnological theory. New York, 1937 ; trad. française par H. Grémont et H. Sadoul, *Histoire de l'ethnologie classique*. Payot, Paris, 1971.
- LUANDE J., HENSCHKE C.I., MOHAMMED N.** : The Tanzanian human albino skin, natural history. *Cancer*, 1985, 55 : 1823-1828.
- LUCKY A.W.** : Pigmentary abnormalities in genetic disorders. *Dermatologic Clinics*, 1988, 6, 2 : 193-203.
- LUKESH Anton** : Bearded Indians of the Tropical Forest. Akademische Druck Verlaganstalt, Graz, 1968.
- LUMHOLTZ C.** : Unknown Mexico : a record of 5 years' exploration of the western Sierra Madre, in the Sierra Caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascos of Michoacan. *Scribners'sons*, New York, 1902, 34 : 530 p.
- LUNDMAN** : *Geographische Anthropologie, Rassen und Völker der Erde*. Stuttgart, 1967.
- Mc ANDREWS** : 1978 : v. Herrera Poras.
- Mc GEARY J.** : Gone, but not forgotten. *Time*, 1986, april 14th : 26-27.
- Mc KIM F.** : San Blas, an account of the cuna Indians of Panama. The forbidden land, reconnaissance of upper Bayano river, R.P. in 1936. *ES 15*, Göteborg, 1947 : 186 p. (œuvres posthumes, éditées par et préface d'H. Wassén).
- Mc LEOD W. Ch.** : Child sacrifice in North America, with a note on suttee. *JSA*, 1931, 23 : 127-137.

Bibliographic

- MADSEN W.** : The Nahua. In Handbook of Middle American Indians, E.Z. Vogt ed., Austin, University of Texas Press, 1969, 8 : 602-637.
- MAGALHAES B. de** : Indios do Brasil. Americana Indígena, 1946, 6 : 67-82.
- MAHIEU J. de** : Drakkars sur l'Amazone. Paris, 1977.
- MAHIEU J. de** : Der weisse König Ipir. Tübingen, 1978 ; trad. espagnole, El Rey Vikingo del Paraguay. Buenos Aires, 1979.
- MALAURIE J.** : Les civilisations esquimaudes. In Poirier dir., 1978, pp. 1033-1076.
- MANGANYL N.C., KROMBERG J.G.R., JENKINS T.** : Studies on albinism in the South African Negro. J. Biosoc. Sci. 1974, 6 : 107-112.
- MANIZER H.H.** : Les Botocudos d'après les observations récentes pendant un séjour chez eux en 1915. Archivos do Museu Nacional, 1919, 22 : 243-273, traduit du russe par A. Childe.
- MANIZER H.H.** : Les Kaingangs de Sao Paulo. XXIII^e CIA, Sao Paulo, 1928 : 760-791.
- MARCHAM C.R.** : A list of the tribes of the Valley of Amazon, including those on the banks of the main stream and of its tributaries. JRAI, 1895, 24 : 236-284 ; réimpr. JRAI, 1910, 40 : 73-140.
- MARKHAM W.** : "Unpublished manuscript on San Blas Indians". Tioga Point Museum, Athens, Pa., 1923, 28 p.
- MARKHAM W.** : Letter to president Porras. Tioga Point Museum, Athens, Pa., 1^{er} février 1924, 3 p.
- MARKHAM W.** : Récit de sa participation aux négociations entre Tule, Panamécens et Nordaméricains pendant la révolte Tule en février 1925. Tioga Point Museum, Athens, Pa., 1925, 9 p.
- MARSH R.O.** : The White Indians of the primitive people of south-eastern Panama, Manuscrit. Division of Ethnology U.S. National Museum, octobre 1923 (transféré aux Archives du Bureau of American Ethnology, S.I., mars 1959).
- MARSH R.O.** : Blond Indians of the Darien jungle. World's Work, 1925, 49, 5 : 483-490 (= 1925a).
- MARSH R.O.** : The mystery of the white Indians. World's Work, 1925, 49, 4 : 633-645 (= 1925b).
- MARSH R.O.** : White Indians of Darien. Putnam's sons, New York, 1934, 276 p.
- MARSHALL D.S.** : Cuna folk : a conceptual scheme involving the dynamic factors of culture, as applied to the Cuna Indians of Darien. Unpublished manus-

Bibliographic

- cript presented in partial fulfillment of the requirements for the A.B. degree with honors (anthropology). Cambridge, Harvard University, 1950, 436 p.
- MARTIUS C. von** : Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's, Zur Ethnographie Amerika's, zumal Brasilians. Leipzig, 1867, t. I.
- MARTYR d'ANGHIERA P.** : De orbe novo (Paris, 1536), trad. française par P. Gaffarel, Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie. Paris, 1907, t. XXI.
- MASON J.A.** : The native languages of Middle American Indians. In C.L. Hay et al. (Eds) : The Maya and their neighbours. Londres, New York, pp. 52-87.
- MASON J.A.** : The languages of South American Indians. HSAI, (1950), 1963, t. VI : 157-317.
- MATSON G.A.** : Blood groups and agcusia in Indians of Montana and Alberta. AJPA, 1938, 24 : 81-89.
- MAUPERTUIS MOREAU P.L. de** : Venus physique, dissertation sur l'origine des Noirs. J.M. Bruyset, Lyon, 1745, 168 p., seconde partie, Variétés dans l'espèce humaine, 1756, pp. 97-133.
- MEDINA J.T.** : Los aborígenes de Chile. (1882), rééd. Santiago du Chili, 1952.
- MENDIETA Frère J. de** : Historia ecclesiastica indiana. (1596) Mexico, S. Chavez Hauhoc, 4 vol., 1945.
- METCALF M.M.** : A propos the "white Indians" of Darien. Science, 1926, 63 : 597.
- METRAUX A.** : La religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guaranis. Ernest Leroux, Paris, 1928.
- METRAUX A.** : The Caingáng. HSAI, 1946, t. I : 445-475 (= 1946 a).
- METRAUX A.** : Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco. Memoirs of the American Folklore Society, 1946, 40 (= 1946b).
- MICHEA J.** : Les Nord-Amérindiens. In Poirier dir., 1978, pp. 1134-1201.
- MOLINA Frère A. de** : Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana (1571). Mexico, 1880 (dernière rééd., Mexico, 1970).
- MOLINA de CUZCO** : Relación de las fabulos y ritos de los Incas. Lima, 1913.
- MONOD-BECQUELIN A.** : Le tour du monde en quelques couplets. - Le parallélisme dans la tradition orale Maya. In Jocelyne Fernandez-Vest éd., Kalevala et traditions orales du monde, Colloque des 18-22 mars 1985, Éditions du CNRS, 1987, pp. 467-488.

Bibliographic

- MOREIRA NETO C. de ARAUJO** : Indios da Amazonia. De maioria a minorie (1750-1850). Editora Vozes Ltda., Petropolis (Brésil), 1988.
- MORTILLET A. de** : Notes du Dr. de Paula Souza sur les Indiens Caingangs du Brésil. BMSAP, 1920 : 139-145.
- MOURANT A.E.** : Blood groups, dans G. Harrison ed., Genetic variation in Human populations. Oxford-New York, 1961.
- MOURANT A.E., KOPEC A.C., DOMANIEWSKA-SOBCZAK K.** : The distribution of the human blood groups and other polymorphisms. Oxford University Press, London, 1976.
- MURRA J.** : The historic tribes of Ecuador. HSAI, (1946) 1960, t. II : 785-821.
- NANCE W.E., JACKSON C.E., WITKOP C.J.** : Amish albinism : a distinctive autosomal recessive phenotype. AJHG., 1970, 22 : 579-586.
- NEWMAN M.T.** : The sequence of Indians physical types in South America. In WS Laughlin (Ed.) : Papers on the Physical Anthropology of the American Indians, New York, 1951.
- NEWMAN S.** : Comparison of Zuñi and Californian Penutian. IJAL, janvier 1964, 30, n° 1.
- NEW YORK TIMES** : Scientists declare white Indians real. Wednesday july 9th, 1924 : 5.
- NEW YORK TIMES** : Scientists differ on white Indians. Thursday july 10th, 1924 : 14.
- NEW YORK TIMES** : Find white Indians are albino type. Saturday july 12nd, 1924 : 9.
- NIMUENDAJU C.** : Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. ZE, 1914, 46.
- NIMUENDAJU C.** : The Eastern Timbira. UCPAAE, 1946, 41.
- NIMUENDAJU C.** : The Tucuna. HSAI, (1946), 1963, t. III : 713-726.
- NORDENSKIÖLD E.** : Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart, 1924.
- NORDENSKIÖLD E.** : Les Indiens de l'isthme de Panama. La Géographie, 1928, 50 : 299-319.
- NORDENSKIÖLD E.** : Cuna Indian religion. XXIII^e CIA, 1928, 23 : 668-677 (= 1928 a).
- NORDENSKIÖLD E.** : Picture-writings and other documents by Nele and Ruben Perez Kantule. ES 7, Göteborg, 1928, 1 : 1-94 (= 1928b).

Bibliographic

- NORDENSKIÖLD E.** : Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les Indiens Cuna et Choco. *JSA*, 1929, n.s., 21 : 141-158 (= 1929a).
- NORDENSKIÖLD E.** : Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco, éd. revue par l'auteur, traduit de l'anglais par Mme de Luppé. Éditions Genet, Paris, 1929, 310 p. (= 1929 b).
- NORDENSKIÖLD E.** : Picture-writings and other documents by Nele Charles Slater, Charlie Nelson and other cuna Indians. *ES* 7, Göteborg, 1930, 2 : 1-77.
- NORDENSKIÖLD E.** : Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna. Tucuman, Universidad Nacional, Instituto de Etnologia, Revista, 1931, 2 : 459-469.
- NORDENSKIÖLD E.** : La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'isthme de Panama. *JSA*, 1932, n. s. 24 : 5-30 (= 1932a).
- NORDENSKIÖLD E.** : Ibcorgun - Cunaindianernas största kulturhero. Jorden Runt, avril 1932, Stockholm (= 1932b).
- NORDENSKIÖLD E.** : An historical and ethnological survey of the Cuna Indians. Wassén ed., *ES* 10, Göteborg, 1938.
- NOUVEAU DICTIONNAIRE DE MÉDECINE ET DE CHIRURGIE PRATIQUES.** Paris, 1864, t. I : 506-514.
- OGRIZEK M.** : Les albinos, enfants surnaturels des sirènes (approche ethnomédicale de l'albinisme en Afrique Centrale). *Bul. Ethnoméd.*, 1983, 19 : 3-49.
- OLIVIER G., MOULLENC J.** : Anthropologie des Cambodgiens. Paris, 1968.
- OPLER M.E.** : The Apachean Culture Pattern and its origins. *HNAI* (2), 1983, t. X : 368-392.
- ORBIGNY A. d'** : L'homme américain, considéré sous les rapports physiologiques et moraux. Paris, 2 vol., 1839, 1840.
- ORICO O.** : Vocabulario de Crendices Amazonicas. Sao Paulo-Rio de Janeiro, 1937.
- O'ROURKE D.H., SUAREZ B.K.** : Patterns and correlates of genetic variation in South Amerindians. *Annals of Human Biology*, 1985, 13 : 13-31.
- OROZCO Y BERRA M.** : Historia Antigua y de la Conquista de Mexico. 4 vol., Mexico, 1880.
- ORTEGA F.** : Archétypes universels des rapports entre êtres humains et êtres surnaturels. *Bull. Ethnoméd.*, 1983, 23 : 49-59.
- ORTONNE J.P.** : Piebaldism, Waardenburg's syndrome and related disorders. *Dermatologic Clinics*, 1988, 6, 2 : 205-216.

Bibliographie

- OVIEDO y VALDEZ F.F. de : Mœurs et coutumes des habitants de la Province de Cueba (extraits d'Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, 1526, chap. XXIX, 26-31), traduit et publié par M. Ternaux Compans, dans *Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique*. Librairie de Gide, Paris, 1840, pp. 114-145.
- OWENS J.G. : Natal ceremonies of the Hopi Indians. *J. Amer. Ethnol. Archeol.*, 1892, 2 : 161-175.
- PALAU MARTI M. : *Le roi-dieu au Bénin*. Berger-Levrault, Paris, 1964.
- PARES R. : *War and Trade in the West Indies*. Oxford, 1936.
- PARMENTIER : The mythological triangle: Poseyemu, Montezuma and Jesus in the Pueblo. *HNAI* (2), 1979, IX : 603-622.
- PARSONS E.C. : Zuñi conception and pregnancy beliefs. *XIX^c CIA, Proceedings*, Washington, 1915, 19 : 379-383.
- PARSONS E.C. : Notes on Zuñi. *Memoirs of the American anthropological association*, 1917, 4 : 227-327.
- PARSONS E.C. : Mothers and children at Laguna. *Man*, 1919, 18 : 34-38 (= 1919a).
- PARSONS E.C. : Mothers and children at Zuñi, New Mexico. *Man*, 1919, 86 : 168-173 (= 1919b).
- PARSONS E.C. : Notes on Isleta, Santa Anna and Acoma. *AA*, 1920, 22 : 56-69.
- PARSONS E.C. : Hopi mothers and children. *Man*, 1921, 58 : 98-104 (= 1921a).
- PARSONS E.C. : Further notes on Isleta. *AA*, 1921, 23 : 149-169 (= 1921b).
- PARSONS E.C. : The Hopi buffalo dance. *Man*, 1923, 12 : 21-26.
- PARSONS E.C. : Tewa mothers and children. *Man*, 1924, 112 : 148-151.
- PARSONS E.C. : The pueblo of Jemez. Department of archeology, Phillips academy, Andover, Ma., Yale university Press, 1925, 144 p.
- PARSONS E.C. : Isleta, New Mexico. *SI AR*, 1932, 47 : 93-466.
- PARSONS E.C. : Peguche, canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador. A study of andean Indians, University of Chicago Press, 1945.
- PAUW C. de : *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. 1774, t. I : 406 p., t. II : 363 p., t. III : 400 p.
- PEARSON K., NETTLESHIP E., USHER C.H. : *Albinism in Man*, a monograph. Londres, I, 1911 ; II-IV, 1913.

Bibliographic

- PERET B.** : Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique. Albin Michel, Paris, 1960 ; réimpr. 1988. 411 p.
- PEREZ ALBELAER E.** : Curares in North Western Colombia. In *Curare and Curare-like agents*, Elsevier, Amsterdam, 1959.
- PERRIN du LAC F.** : Voyage dans les deux Louisianes et chez les nations sauvages du Missouri par les États-Unis, l'Ohio et les Provinces qui le bordent, en 1801, 1802 et 1803, Paris, 1805.
- PINART A.** : Les Indiens de l'état de Panama. *RE*, Paris, 1887, 6 : 33-56, 117-132.
- PITTIER H.** : Apuntaciones etnológicas sobre los Indios Bribri. Museo Nacional, San Jose, *Serie Etnologia*, vol. I, parte I, septembre 1938 : 3-28.
- POESCHE F.** : Blondheit und Albinismus. *Archiv für Anthropologie*, 1882, 14.
- POIRIER J.** : L'élément blond dans l'ethnie polynésienne. *Journal de la Société des Océanistes*, 1952, 8 ; édition séparée, 1952, avec un Appendice sur l'Amérique.
- POIRIER J.** (sous la direction de) : *Ethnologie régionale 1, Afrique-Océanie*, Collection de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1972.
- POIRIER J.** (sous la direction de) : *Ethnologie régionale 2, Asie-Amérique-Mascareignes*. Collection de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1978.
- POPPIG E.** : Reise in Chile, Peru und auf den Amazonenstromme, während die Jahre 1827-1832. Leipzig, 1835, t. 1 ; réimpr. 1960.
- PORTE** : Observations d'albinisme recueillies dans l'Amérique du Sud. *Revue d'anthropologie*, Paris, 1872 : 1-160.
- PRESCOTT W.H.** : Histoire de la conquête du Mexique avec un tableau préliminaire de l'ancienne civilisation mexicaine et la vie de Fernand Cortes publiée par Amédée Pichot. Didot éd., (éd. v.i. : 1847), 1863.
- PRICHARD J.C.** : *Researches into the Physical history of mankind*, 3^e éd., 5 vol. Londres, 1846-1847.
- PRINCE J.D.** : Grammar and glossary of the Tule Language of Panama. *AA*, 1913, n.s. 15, n° 3.
- PRUNER-BEY R.** : Discussions sur les Américains. *BSAP*, 1862, 3 : 417-437 (séance du 17 juillet 1862).
- RAIMONDI A.** : Apuntes sobre la provincia de Loreto. Lima, 1862.
- RAMOT B.** : Genetic polymorphisms and diseases in man. *Proceedings of Sheeba international symposium*. *Israel J. Medical Sciences*, 1973, 9 : 1129-1533.

Bibliographie

- RANKE K.E.** : Ueber die Hautfarbe der Südamerikanischen Indianer. ZE, 1898 : 61-73.
- RAYNAL G.T.F. Abbé** : Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, 1774, t. III, 154 p.
- RAYNAUD G.** : Le Popol Vuh. Les dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala d'après le Livre du Conseil. Paris (1925), réimpr. Maisonneuve, 1980.
- RECLUS E.** : Les Indes Occidentales. Nouvelle Géographie Universelle, Paris, 1891, t. XVII.
- REED S.C.** : Speculation about human albinism. JH, 1965, 56 : 64-70.
- RESTREPO TIRADO E.** : La Vida en el Istmo de Panama y las Invasiones de los Buccaneros en el siglo XVII, Appendice dans Restrepo éd., Viaje del Lionel Wafer. Bogota, 1888.
- RINGROSE B.** : The Dangerous voyage and Bold Attempts of Capt. Bartholomeus Sharp, Watlin, Sawkins, Coxon and others, in the South Sea. In H. Powell (Ed) : The History of the Buccaneers of America, Londres, 1893.
- RIVET P.** : La race de Lagoa-Santa chez les populations précolombiennes de l'Équateur. BMSAP, 1908 : 209-274.
- RIVET P.** : Recherches anthropologiques sur la Basse-Californie. JSA, 1909, 6 : 147-253.
- RIVET P.** : Les Indiens Blancs du Darien. JSA, 1925, 17 : 356.
- RIVET P.** : Un dialecte Hoka de Colombie : le Yurumangi. JSA, n. s., 1942 (1947), 34 : 1-59.
- RIVET P.** : Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo. JSA, 1949, 38 : 1-51.
- RIVET P., STRESSER-PEAN G., LOUKOTKA Č.** : Langues de l'Amérique du Nord. In L.M., 1952, t. II, pp. 959-1065.
- RIVET P., STRESSER-PEAN G., LOUKOTKA Č.** : Langues du Mexique et de l'Amérique Centrale. In L.M., 1952, t. II, pp. 1067-1007.
- RIVET P., LOUKOTKA Č.** : Langues de l'Amérique du sud et des Antilles. In L.M., 1952, t. II, pp. 1099-1161.
- RIVET P.** : L'élément blanc et les Pygmées en Amérique. XXXII^e CIA, 1956, IV : 587-593. Repris dans P. Rivet, L'origine de l'homme américain, Paris, 1957, pp. 130-141.
- ROBELO C.A.** : Diccionario de mitologia nahuatl (1911). Mexico, 1980.

Bibliographie

- ROBERTS D.F., KROMBERG J.G., JENKINS T.** : Differentiation of heterozygotes in recessive albinism. *J. Med. Genet.* 1986, 23 : 323-327.
- ROBERTSON W.** : History of America, Londres, 1777, t. 1, trad. française, Histoire de l'Amérique de J.B. Suard et Morellet. A. Delahays, Paris, 1852, 515 p.
- RODRIGUEZ J.B.** : Porandula Amazonense. *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, 1886-1887, Rio de Janeiro, 1890, 14, fasc. 2.
- RODRIGUEZ J.B.** : O Muyrakytá e os ídolos simbólicos. Estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos, 2 vol., Rio de Janeiro, 1899.
- ROSE H.** : Journal or Diary of the Most Remarkable Things, etc., réimpr. comme Appendice dans F.R. Hart, *The Disaster of Darien 1699-1701*. Boston et New York, Houghton Mifflin Co., 1929.
- ROTH W.E.** : An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians. *SI AR* (1908-1909), Washington, 1915, 30.
- RUFFIE J.** : Les races n'existent pas... *Droit et liberté*, janvier 1973, 317 : 17-24.
- RUSSEL F.** : The Pima Indians. *SI AR*, 1908, 26 : 3-389.
- SAGE R.B.** : Scenes in the Rocky Mountains, and in Oregon, California, New Mexico, Texas, and the Grand Prairies, Philadelphie, 1946.
- SAHAGUN Frère B. de** : Historia general de las cosas de Nueva España, Mexico, 1829 (rééd. A.M. Garibay K., 4 vol., Mexico, 1956) traduction française annotée, à partir du texte nahuatl, *Inic matlactetl amume amoxtli itechpatratua in quenin muchiuh ian iotl in nican ipan altepetl Mexico*, par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880.
- SALCEDO J.Q.** : Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Panama, año 1640 ; rééd. dans *Colección de libros y documentos referentes a la Historia de America*. Madrid, 1908, t. VIII.
- SALZANO F.M.** : Rare genetic conditions among the Caingáng Indians. *AHG*, 1961, 25 : 123-130.
- SANTO TOMÁS Frère A. de** : Reducción del Guaymi y del Darién. In Salcedo, 1640 (1908).
- SAPIR E.** : Central and North American Languages. In *Encyclopaedia Britannica*, 14^e éd., Londres, 1929, t. V : 138-141.
- SAUSSURE H.B. de** : Voyages dans les Alpes précédés d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Genève. Neuchâtel, 1804, t. I : 452 p., t. II : 568 p., t. III : 532 p., t. IV : 594 p.

Bibliographic

- SCHMIDT M. : Die Paressi-Kabishi. Ethnologische Ergebnisse der Expedition zu den Quellen des Jauru und Juruena im Jahre 1910. Baessler Archiv, 1914, 4 : 167-250.
- SCHOOLCRAFT H.R. : Historical and statistical information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States. 5 vol., Philadelphie, 1851-1853.
- SCHROEDER A.H. : Pecos Pueblo. HNAI (2), 1979, t. IX : 430-466.
- SCHULTZ H. : Lendas dos indios Kraho. Revista do Museu Paulista, Sao Paulo, 1950, n. s., 4.
- SCHWATKA F. : In the land of Cave and Cliff-Dwellers. New York, 1893.
- SCOTT C.R., WINTER M.C. : The albinos of Santa Catarina, Iztatlan. AA, 1982, 84 : 885-887.
- SEARLE A.G. : Comparative genetics of albinism. Ophthalmic Paediatrics and Genetics, 1990, 11, 3 : 159-164.
- SEBAG L. : L'invention du monde chez les Indiens Pueblo. Maspero, Paris, 1971, 506 p. Préface de Claude Lévi-Strauss.
- Selected Notes on observations of J.L. Baer and R.O. Marsh relating to the ethnology of the Choco, Cuna and Tule tribes.** SI MC, 1925, 77, 2 : 77-83.
- SELFRIDGE T.O. : Reports of explorations and surveys to ascertain the practicability of a shipcanal between the Atlantic and Pacific ocean by the way of the isthmus of Darien. Washington, D.C., Government printing office, 1874, 268 p.
- SERGENT B. : Les trois excellentes raisons de se débarrasser de ce bébé-là. Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 1988, 12 : 11-54.
- SERGENT B. : Compte-rendu de Désveaux, 1988. In Annales. Économie, sociétés, civilisations, 1988 (1989), 5 : 1265-1267.
- SERRANO A. : The Charrua. HSAI, (1946), 1963, t. I : 191-196.
- SHATTO G., KEELER C.E. : Rehabilitation in San Blas. J. Rehabil., 1971, 37, 2 : 10-13.
- SHRUBSALL F.C., HADDON A.C., BUXTON L.H.D. : The "white Indians" of Panama. Man, 1924, 121 : 162-164.
- SIMMONS M. : History of Pueblo-Spanish relations to 1821. HNAI (2), 1979, t. IX : 178-193.
- SIMMONS R.T. : The Diego (Di) blood group : some recent observations. The Anthropologist, vol. spécial, Delhi, 1968.

Bibliographie

- SIMPSON J.H.** : Journal of a military reconnaissance from Santa Fe, New Mexico, to the Navajo country. Reports, Secretary of War, 31st Congress, 1st Session, Senate, executive documents n° 64 : 56-139.
- SINGER S., HILGARD H.R.** : The biology of people. Freeman and Company, San Francisco, 1978.
- SODI, DEMETRIO** : Les grandes cultures de l'Amérique depuis l'arrivée de l'homme au continent américain jusqu'à la dernière des cultures pré-hispaniques, traduit de l'espagnol par Marie-Thérèse Brun, photographie d'Imgard Groth. Panorama Editorial S. A., Mexico, 3^e éd. en français, 1989.
- SORSBY A.** : Noah, an albino. British medical journal, 1958, 2 : 1587-1589.
- SOUSTELLE G.** : Les Indiens du Mexique et de l'Amérique Centrale. In J. Poirier dir., 1978, pp. 1202-1371.
- SOUSTELLE J.** : La famille Otomi-Pame du Mexique Central. Institut d'Ethnologie XXVI, Paris, 1937.
- SOUSTELLE J.** : Les quatre Soleils. Plon, Paris, 1967, 311 p.
- SOUTHEY R.** : History of Brazil. Londres, 3 vol., I, 1810 ; II, 1817 ; III, 1819.
- SPIELMAN R.S., MIGLIAZZA E.C., NEEL J.V., GERSHOWITZ H., TORRES de ARAUZ R.** : The Evolutionary Relationships of Two Populations : a Study of the Guaymi and the Yanomama. CA, 1979, 20, 2 : 377-388.
- SPIX J.B. von, MARTIUS C.F. von** : Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I... in den Jahren 1817 bis 1820. 3 vol., 1823, I ; 1828, II ; 1831, III.
- SPUHLER J.N., KLUCKHOHN C.** : Inbreeding coefficients of the Ramah Navaho population. Hum. Biol. 1953, 25 : 295-317.
- STANNUS H.S.** : Anomalies of pigmentation among natives of Nyasalan d. A contribution to the study of albinism. Biometrika, 1913, 9 : 333-365.
- STAR and HERALD** : San Blas Indians reported on warpath. Panamans massacred as Indians do war dances around victim's bodies. Thursday february 26th, 1925.
- STAR and HERALD** : Declaration of independance and human rights of the Tule people of San Blas and the Darien. Friday february 27th, 1925.
- STAR and HERALD** : Firemen patrol cities as armed police leave to quell disturbance. Friday february 27th, 1925.
- STAR and HERALD** : Dr South quiets frenzied Indians who cease anti-panama hostilities. Minister confers with tribal chiefs on island of Carti. Saturday february 28th, 1925.

Bibliographie

- STAR and HERALD : Explorer is given gate by Dr Chiari. Sunday march 15th, 1925. Tous ces textes sont réunis dans Markham, 1923, in fine.
- STEFANSSON V. : Unsolved mysteries of the Arctic. New York, 1939.
- STEPHEN A.M. : Hopi journal of Alexander M. Stephen. Parsons (Ed.), Columbia University Press, New York, 1936.
- STEPHENS T.H. : Madoc, an Essay on the Discovery of America by Madoc and Owen Gwynedd in the twelfth century, Londres, 1893.
- STEVENSON M.C. : The Zuñi Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies. SIAR (1901-1902) 1904, 23 : 3-634.
- STEVENSON T.E. : The religious life of the Zuñi child. SIAR 1883-1884, 5 : 533-555.
- STEWART J.H. : South American Cultures : an interpretative summary. HSAI, (1949), 1963, t. V : 669-772.
- STEWART J.H. : The Circum Caribbean Tribes. An Introduction. HSAI, (1946), 1963, t. IV : 1-42.
- STEWART J.H., METRAUX A. : Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Mountain. HSAI, (1946), 1963, t. III : 535-656.
- STEWART J.H., METRAUX A. : Tribes of the Montaña. An introduction. HSAI, (1946), 1963, t. III : 507-334.
- STEWART H.F., KEELER E. : A comparison of the intelligence and personality of moon-child albino and control Cuna Indians. J. Genet. Psychol., 1965, 106 : 319-324.
- STEWART T.D. : Skeletal remains from Paracas, Peru. AJPA, 1943, n.s. 1 : 47-61 (= 1943a).
- STEWART T.D. : Distribution of cranial height in South America. AJPA, 1943, n.s. 1 : 143-155 (= 1943b).
- STIRLING M.W. : Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians. SIB, 1938, 117.
- STOLL O. : Guatemala, Reisen und Schilderungen aus den Jahren 1878-1883. 1886.
- STONE D. : The Talamancan tribes of Costa Rica. PPMMAE, 1962, 43, 2.
- STOUT D.B. : San Blas Cuna acculturation. Social Forces, 1942, 21, 1 : 87-90.
- STOUT D.B. : Further notes on albinism among the San Blas Cuna, Panama. AJPA, 1946, 4, 4 : 483-490.

Bibliographie

- STOUT D.B. : San Blas cuna acculturation : an introduction. Viking Fund Publications in anthropology, New York, 1947, 138 p.
- STOUT D.B. : The Cuna. HSAI, 1948, t. IV : 257-268.
- STRADELLI E. : Vocabulário da lingua geral portuguez-nheêngatu e nheêngatu-portuguez, etc. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Rio de Janeiro, 1929, t. 104, vol. 158.
- SZYMANSKI K.A., BOUGHMAN J.A., NANCE W.E., OLANSKY D.C., WEINBERG R.S. : Genetic studies of ocular albinism in a large Virginia kindred. Annals of Ophthalmology, 1984, 16, 2 : 183-196.
- TALAYESVA Don C. : Soleil Hopi (1942). Terre humaine, Plon, Paris, 1982, 543 p.
- TASTEVIN C. : La légende de Boyusu en Amazonie. Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires, Paris, 1925, 22, 6^e année.
- TAYLOR WOG : Hereditary puzzles in albinism : heterogeneity or phenotypical variation ? Trans. Ophthal. Soc. U.K., 1983, 103 : 318-330.
- TAYLOR W.W. : Archaeology and Languages in Western North America. AA, 1961, 27, 1 : 241-247.
- TCHEN P., BOIS E., FEINGOLD J., FEINGOLD N., KAPLAN J. : Inbreeding in recessive diseases. Hum. Genet., 1977, 38 : 163-167.
- TEIT J. : Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia. JAF, 1912, 25.
- TERNAUX-COMPANS : Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique à diverses époques de la conquête. Librairie de Gide, Paris, 1840, 279 p.
- TESSMANN G. : Die Indianer Nord-Ost Peru. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde, Hambourg, 1930.
- TEZOSOMOC H.A. : Crónica Mexicana precedida del Códice Ramírez. D. Manuel Orozco y Berra (Ed), Mexico, 1878.
- THEVENIN R., COZE P. : Mœurs et histoires des Peaux-Rouges. Payot, Paris, 1929.
- TIETZ W. : A syndrome of deaf-mutism associated with albinism showing dominant autosomal inheritance. AJHG, 1963, 15, 1 : 259-264.
- TITIEV M. : Old Oraibi, a study of the Hopi Indians of third mesa. Papers of the Peabody Museum of American archeology and ethnology, Cambridge, Harvard University, Ma, 1944, 22, 1 : 273 p.
- TITIEV M. : The Hopi Indians of Old Oraibi. University of Michigan Press, 1972.

Bibliographie

- TOPINARD P.** : *L'anthropologie*, 2^e éd. Paris, Paris, 1877.
- TORONTO DAILY STAR** : Blue eyed Indians are now in Canada. Tuesday july 22nd, 1924.
- TORONTO DAILY STAR** : Were Scottish Daricn rovers forefathers of white Indians ? Wednesday july 23rd, 1924.
- TORONTO DAILY STAR** : Famous "white Indians" albinos, say savants. Tuesday august 5th, 1924.
- TORONTO DAILY STAR** : Albinos or not white Indians may be new race. Wednesday august 13rd, 1924.
- TORQUEMADA Frère J. de** : *Monarquía Indiana* (dernière édition, 3 vol., Mexico, 1969).
- TORRES DE ARAUZ R.** : *El Mito de los Indios Blancos del Darién y su Creador Richard O. Marsh. Cuadernos de las Facultades, Universidad de Panama, août 1960* : 31-64.
- TORRES DE ARAUZ R.** : *La leyenda de los Indios Blancos del Darién y su influencia en la etnografía istmena y en la historia política nacional, Hombre y cultura. Revista del centro de investigaciones antropologicas, septembre 1973, 2, 4* : 5-67.
- TOVAR A., TOVAR C. de** : *Catalogo de las Lenguas de America del Sur*, 1984.
- TREUTER P.** : *La Provincia de Valdivia y los Araucanos. Santiago du Chili, 1861.*
- TREVOR-ROPER P.D.** : *Marriage of two complete albinos with normally pigmented offspring. Brit. J. Ophtal. 1952, 36* : 107-108.
- TROTTER M.** : *Hair from Paracas Indian Mummies. AJPA, 1943, n.s. 1* : 69-75.
- TYLOR A.B.** : *Anahuac, or Mexico and the Mexicans. Londres, 1861.*
- TYSON R.A.** : *Human skeletal material from the Cpe Region of Baja California, Mexico: the American collections. XLII^e CIA, vol. hors série, Paris, 1977* : 167-181.
- UGBOLUE A.** : *Parental perceptions and roles in the socialization of the albino child. University of California, Los Angeles, 1975.*
- UHLE M.** : *Verwandtschaften und Wanderungen der Tschibtscha. VII^e CIA, Berlin, 1888* : 467-489.
- VALDES RAMON M.** : *Geografia del Istmo de Panama, Bogota, 1890. 2^e éd., New York, Appleton and Co., 1905.*

Bibliographie

- VALLOIS H.V. : Les races humaines. 8^e éd., PUF, Paris, 1971.
- VALLOIS H.V. : Compte-rendu de Lipták, 1965. *L'Anth.*, 1966, 70 : 559-560.
- VANDERVELDE **Marjorie** : Moon-Children of San Blas islands. Expedition, 1973, 15, 4 : 15-24.
- VELASQUEZ O. : El albinismo entre los Indios kunas. *Hombre y cultura, Revista del centro de investigaciones antropologicas, Panama*, 1965, I, 4 : 14-19.
- VELLARD J. : Histoire du curare. Les poisons de chasse en Amérique du Sud. Paris, 1965.
- VELLARD J. : Les Indiens Chama ou Escè-ésa du Béni. *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences, série D*, 15 décembre 1969, 269 : 2366-2368.
- VERRILL A.H. : Hunting the White Indians. *Mc Clure's Magazine for July*, 1924, 57, n° 3 : 46-59.
- VEYTIA M. : *Historia antigua. Mexico*, 1836 (rééd., 1944).
- VIGUIER Dr C. : Notes sur les Indiens de Paya. *MSAP*, 1872-1878, 2^e série, I, t. 148 : 411-422.
- VIVIEN de SAINT-MARTIN M. : *Nouveau dictionnaire de géographie universelle. Paris*, 1879, t. I ; 1887, t. III.
- VOTO B. de : *The Course of Empire*, 1962.
- WAFER L. : A new voyage and description of the Isthmus of America (1680-1688), with Wafer's Secret Report (1698) and Davis's expedition to the gold mines (1704), introduction et notes par L.E. Elliott Joyce. *Hakluyt Society, Oxford* (1904), 1934, 207 p.
- WALCKENAER A. : *Cosmologie ou description générale de la Terre, considérée sous ses rapports astronomiques, physiques, historiques, politiques et civils. Paris*, 1815.
- WALSH R.J. : A distinctive pigment of the skin in New Guinea indigenes. *AHG*, 1971, 34 : 379-388.
- WASSÉN H. : La visite de l'Indien Cuna Ruben Perez Kantule au musée de Gothembourg en 1931. *JSA*, Paris, 1932, n. s., 24 : 235-243.
- WASSÉN H. : Mitos y cuentos de los Indios Cuna. *JSA*, Paris, 1934, n. s., 26 : 1-35 (= 235-243) (= 1934 a).
- WASSÉN H. : The Frog in Indian Mythology and Imaginative World. *Anthropos*, 1934, 29 : 613-658 (= 1934b).
- WASSÉN H. : Some Cuna Indians Animal Stories, with original texts. *ES 4*, Göteborg, 1937.

Bibliographie

- WASSÉN H. : Original documents from the Cuna Indians of San Blas, Panama. ES 6, Göteborg, 1938 : 1-178.
- WASSÉN H. : Anonymous Spanish Ms. from 1738 on the Province Darien. ES 10, Göteborg, 1940 : 80-146.
- WASSÉN H. : Contributions to Cuna ethnography: results of an expedition to Panama and Colombia in 1947. ES 16, Göteborg, 1949 : 1-139.
- WASSÉN H. : On some details in the relationship between Indians of North-western South America and Southern Central America. XXXVI^e CIA, Séville, 1966, t. III : 165-176.
- WATERS F. : Le livre du Hopi, histoire, mythe et rites des Indiens Hopi (1963). Payot, Paris, 1978, 370 p.
- WEDEL W.R. : The Prehistoric Plains. In Jennings (Ed.), 1978, pp. 183-219.
- WEITLANER R.J., HOPPE W.A. : The Mazatec. In Handbook of Middle American Indians. E.Z. Vogt (Ed.), Austin, University of Texas Press, 1969, 7 : 516-522.
- WENDORF M. : Diabetes, the ice free corridor, and the Paleoindian settlement of North America. AJPH. 1989, 79 : 503-520.
- WHITE INDIANS. In Literary Digest, New York, 1924, 82, August 9th : 25.
- WIED-NEUWIED M. de : Voyage au Brésil dans les années 1815, 1816 et 1817, traduit de l'allemand par J.B.B. Eyriès. Arthus Bertrand, Paris, 1821, 3 vol.
- WIED-NEUWIED M. de : Voyage dans l'intérieur de l'Amérique du Nord, exécuté pendant les années 1832, 1833 et 1834. Paris, 3 vol., 1840-1843.
- WILL G.F., SPINDEN H.J. : The Mandan : a study of their culture, archaeology and language. PPMMAE, 1906, vol. III, n° 4 : 79-222.
- WILLIAMS G.A. : John Evan's Mission to the Madogwys, 1792-1799. Bulletin of the Board of Celtic Studies, novembre 1976-mai 1978, 27 : 569-601.
- WILLIAMS R.C., STEINBERG A.G., GERSHOWITZ H., BENNETT P., KNOWLER W.C., PETTITT D.J., BUTLER W., BAIRD R., DA-REA L.D., BAURCH T.A., MORSE H.G., SMITH C.G. : GM allotypes in Native Americans : Evidence of three distinct migrations across the Bering Land Bridge. AJPA 1985, 66, 1 : 1-19.
- WILSON D. : Prehistoric Man. Researches into the origin of Civilization in the Old and the New Worlds, Londres, 1862, 2 t.
- WINSHIP G.P. : The Coronado Expedition, 1540-1542. SI MC 1896, 5.

Bibliographic

- WITKOP C.J., NANCE W.E., RAWLS R.F., WHITE J.G.** : Autosomal recessive oculocutaneous albinism in man: evidence for genetic heterogeneity. *AJHG*, 1970, 22, 1 : 55-74.
- WITKOP C.J., WHITE J.G., NANCE W.E., JACKSON C.E., DESNICK S.** : Classification of albinism in man. *Birth defects: original article series*, 1971, 7, 8 : 13-25.
- WITKOP C.J., NISWANDER J.D., BERGSMAN D.R., WORKMAN P.L., WHITE J.G.** : Tyrosinase positive oculocutaneous albinism among the Zuñi and the Brandywine triracial isolate: biochemical and clinical characteristics and fertility. *AJPA*, 1972, 36 : 397-406.
- WITKOP J., QUEVEDO W.C., FITZPATRICK T.B.** : Albinism. In Standbury, Wyngaarden, Fredrickson (Eds): *The metabolic basis of inherited disease*, McGraw-Hill Book Company, 1978, 4^e édition, pp. 283-316.
- WITKOP C.J.** : Depigmentations of the general and oral tissues and their genetic foundations. *Alabama J. Med. Sci.*, 1979, 16 : 331-343.
- WITKOP C.J.** : Abnormalities of pigmentation. In Emery, Rimoin (Eds) : *Principles and practice of medical genetics*, Churchill Livingstone, 1983, pp. 622-626.
- WOLPOFF M.H.** : Climatic influence on the skeletal nasal aperture. *AJPA*, 1968, 29 : 405-424.
- WOOLF C.M., STEPHENS F.E., MULAİK D.D., GILBERT R.E.** : An investigation of the frequency of consanguineous marriages among the Mormons and their relatives in the United States. *AJPA*, 1956, 8 : 236-252.
- WOOLF C.M., GRANT R.B.** : Albinism among the Hopi Indians in Arizona. *AJHG*, 1962, 14, 4 : 391-400.
- WOOLF C.M., DOLOWITZ D.A., ALDOUS H.E.** : Congenital deafness associated with Piebaldness. *Arch. Otolaryng.*, 1965, 82 : 244-250.
- WOOLF C.M.** : Albinism among Indians in Arizona and New Mexico. *AJHG*, 1965, 17 : 23-35.
- WOOLF C.M., DUKEPOO F.C.** : Hopi Indians, inbreeding and albinism. *Science*, 1969, 164 : 30-37.
- WUTHENAU A. von** : Representations of white and negroe people in Pre-columbian art. XXXVI^e CIA, 1964, Séville, 1966, 1 : 109-110.
- WUTHENAU A. von** : Unexpected faces in ancient America (1500 B.C.-A.D. 1500). New York, 1975.

Bibliographie

- YOUNG P.D.** : Ngawbe: Tradition and change among the western Guaymi of Panama. Urbana, University of Illinois Press, 1971.
- ZERRIES O.** : Les religions des peuples archaïques de l'Amérique du Sud et des Antilles. In Krickeberg et al., 1962, pp. 327-465.
- ZERRIES O.** : Waika. Klaus Renner Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1964.
- ZINGG R.M.** Report on the Archeology of Southern Chihuahua, Contributions of the University of Denver, 1940, 3.

Index alphabétique

A

- Acceptation, 228
- Acuité visuelle, 151
- Aiban, 270, 272, 273
- Aïnu, 203
- Akuawa-Asurini, 112
- Akuria, 84
- Alakaluf, 9, 128
- Albinisme, formes cliniques et génétiques, 149
 - fréquence dans différentes populations, 153, 172
 - jaune, 155
 - oculocutané tyrosinase négatif, 152, 164, 169
 - - positif, 152, 164, 180, 182
 - origines de l', 246
 - platiné, 161, 162
 - roux, 161
- Albinos, origine du mot, 67
- Aleut - Eskimo, 172
- Amazoniade, 111
- Ames, 273, 286, 292
- Andes, 108
- Aoba, 265, 291
- Apaches, 27, 32, 33
- Apiaká, 113
- Araukan, 9, 125
- Arawak, 111, 117, 187, 196, 197
 - et infanticide, 217, 219
- Arbre généalogique sur la 2^e Mesa, 161
 - sur la 3^e Mesa, 156

- Arc-en-ciel, 251, 256, 259, 260-262-291
 - miniature, 238, 240
- Arechane, 125
- Athabascains, 33
- Aztèques et bébé blanc, 254
 - et infanticides, 43, 216, 249
 - langue des, 35
 - et sacrifices d'albinos, 38, 41, 42, 241
 - société des, 215
 - et volcans, 258

B

- BADS (Black locks, oculocutaneous Albinism and Deafness of the Sensorineural type), syndrome, 164, 165
- Bahnar, 203-205
- Bakaïri, 118
- Bébé blanc, 243, 248, 259, 268, 286
 - brûlant, 250
 - pleurard, 250, 251, 253, 259
- Blanc, 243, 246-257, 259, 261-265, 267, 270, 273, 277, 284, 289, 295
- Blancos, 54, 186
- Bleu, 266, 273, 289
- Bohanes, 125, 128, 188
- Boroa, 126-128
- Botocudo, 121
- Brandywine, 179

Index alphabétique

Brésil, 120
Bri-Bri, 9, 54, 63, 64
Brouillard, 282, 283, 285, 288
 blanc, 265, 266, 271

C

Cabecar, 64
Cachiti, 115
Cakchiquel, 9, 49, 186
Camaxtli, 216, 254, 255
Cancer cutané et albinos, 150
Canelos, 196, 256, 260
 et infanticide, 217
Canitie, 80, 250, 262
 voir aussi Blanc
Carrúa, 9, 124, 188, 200
Cateana, 115
Ceucy, 262
Charrua, 125
Chauve-souris, 266, 268, 283
Chédiak-Higashi, syndrome de, 164
Chepo, 264
Cherokees, 16
Cheyennes, 16
Chicha, 266, 288
Chichimèques, 42, 110
Chickasaw, 16, 186, 193
 et infanticide, 219
 et mythes, 247
Chien, 239
Chimborazo, 255, 256-258, 260, 262
Chimu, 192
 langue, 257
Chinois, 203, 204, 206, 253, 289
Choco, voir Embera
Chono, 128
Cilca, 117, 293
 langue, 191, 201, 257

Cochon, voir Sanglier
Comanches, 23
Cône sud, 122
Consanguinité, 25, 49, 155, 171, 176
Contrôle matrimonial, 219
Coroado, 9, 123, 188, 197
Couleur, 286
 voir aussi Polychromie
Cross, syndrome de, 162
Cueva, 264, 291
Cuichic, 256, 260, 262
Culpabilisation, 224
Cuna, voir Tule

D

Dadéhemago, 290
Déluge, voir Inondation
Dérive génétique, 170, 179
Diagnostic prénatal, 167
Dragon, 238, 268, 269, 283

E

Éclipse, 271, 284
 de lune, 98, 238-243
 de soleil, 241
Ecuador, 108, 255, 257, 258, 260,
 262
Effet fondateur, 179
Embera, 9, 54, 67, 82, 84, 87, 101,
 195, 196
 et fréquence de l'albinisme, 186
 et infanticide, 58
 et marqueurs génétiques, 174
Enfants, sacrifices, 38, 218
Entraide, 228

Index alphabétique

Équateur, voir Ecuador

Eskimo, 15, 124

Étoiles, 252, 255, 271, 272, 275

F

Fawcett P.H., 114, 116

Feu (incendie), 272, 280, 281

G

Gènes de la pigmentation, 145

Genipa, 248, 268, 280

Génotypes, 167, 169

Geoffroy Saint-Hilaire, 91, 152, 155,
165-166

Glouton, 252, 253

Grenouille, 239, 240, 291

Guarayo, 115

Guayaki, 42

Guayaná, 9, 122, 126, 188

et acceptation des albinos, 231

Guaymi, voir Ngobe

H

Hardy-Weinberg, loi de, 171

Haricot, 256, 258, 259

blanc, 257, 259

Hermansky-Pudlak, syndrome d', 164

Hétérozygotes, 50, 153-155, 166, 171-
174, 180

Hidatsa, 16

Hoka, langue, 200-202

Homozygotes, 50, 154-155, 171, 174
malade, 182

Honte, 223

Hopi, 9, 16, 17, 21, 33, 34, 53, 118,
163

arbre généalogique, 155

et acceptation des albinos, 228,
230, 232

et consanguinité, 171, 176, 179

et dérive génétique, 179

et fonctions rituelles des albinos,
237

fréquence de l'albinisme, 186

et honte, 223

isolement des, 176

mariage chez les, 219

et mythes, 246, 281-284, 287

Huatusos (ou guatusos), 50, 109, 186

Huguenots, 65, 90

Huit, 266-268, 271, 273, 282, 284,
287, 288

Huitzilopochtli, 242, 249, 250, 254,
255, 258, 283

Humide, 243

I

Ibelele, 267, 270, 272, 273, 277-280,
291, 295

Ibeler, 272

Ibeorcuna (Ibeorgun), 266, 267, 271,
273, 275, 278, 285, 295

Ibeorgun, voir Ibeorcuna

Incendie, voir Feu

Indiens blancs, 8, 16, 23, 50, 57, 58,
69, 84, 87-91, 112, 114-117

Infanticide, 66, 68, 97, 99, 101, 110,
120, 182, 216

et Aztèques, 43

et bébé blanc, 249

Index alphabétique

Infanticide et Embera, 58
 et Pima, 34, 43
 et régulation démographique, 230
 et Toltèques, 38
 et Tule, 83, 174, 175
Inondation (déluge), 259, 264, 266,
 267, 270, 272, 276, 280-282, 285,
 291
Ipuriná, 116
Isleta, 9, 31, 221
Isolats génétiques, 152, 176, 178-179

J

Jaguar, 239, 240, 252, 279
 noir, 251
Japon, 203, 206
Jaune, 259, 273, 289
Jemez, 7, 9, 30
 et mythes, 247
Jivaros, 109
Jumeaux, 270-272, 281
 élimination d'un ou des deux, 217,
 218
 incestueux, 294

K

Kalckar, 54
Kagaba, 63
Kaingán, 7, 9, 121, 122, 125, 188,
 197, 198, 200
 et acceptation des albinos, 231
 fréquence de l'albinisme, 169
Kalapalú, 120
Kalib, 267, 272, 277, 282-284, 291,
 292

Kambeka, 112
Kanamari, 116
Kansas, 23
Karban, 267, 268, 272, 291, 292
Karib, 42, 111, 188, 195
 langue, 189
Kariyó, 125
Katio, 66
Keres, 20, 32, 186
Kokama, 112
Koropó, 123, 188
Kulina, 116
Kwakiutl, 173

L

Lacandons, 49, 186
Lagoa Santa, 198
Laguna, 9, 32
Lama, 256, 258, 259
Lune, 247, 256, 258, 259, 267, 269,
 271, 280
 éclipse de, 98, 238-243

M

Mago, 270, 285
Malais, 203-205
Malopoques, 124
Manaos, 187, 197
Mandans, 16, 23, 52, 110
Maraka, 263, 276
Marakáni, 116
Marcos de Niza, 26
Mariage, 219, 222, 223, 225
Maritinari, 115
Marqueurs génétiques, 170, 173

Index alphabétique

Marsh, R.O., 8, 57, 58, 69, 83, **85**
Masubi, **117**, 185, 187, 196-199
Maué, 113
Maya, 9, 63, 190, 192, 288
Mayo, 9, **34**, 186
Mazatèques, 43
Mépris, **223**
Mexicains et mythes, 249, 254
 et sacrifices d'albinos, 227, 281
 et Tule, analogies de rituels, 242
 voir aussi Aztèques, Tlaxcaltèques
Miskito, 66
Mixcoatl, 254, 255
Modoc, 23
Mologagos, 9
Montagne, 256-258, 260, 265, 271
Morcegos, 187, 196, 197
Mort, 251, 253, 254, 259, 260
Motilones, voir Yúkpa
Moxo, **117**, 128, 187, 197
Multicolore, voir Polychromie
Munduruku, 113
Mutations génétiques, 92, 139, 167,
 169, 170
 - taux de, **174**
Mythes, **245**

N

Na-Dené, 172
Nahuatl, 7, 9, **35**, 254, 255
 et fréquence de l'albinisme, 186
Nahukwá, **118**, 120, 188, 195, 197,
 199
 et acceptation des albinos, 225,
 227, 229, 231
Navaho, 9, 27, **32**
 et fréquence de l'albinisme, 186

 et isolement, 176
 et mythes, 246, 247
Nèle, 240, 241, 266, 270-273, 275,
 279, 285, 286, 293
Nersipu, 273
Neuf, 284
Ngobe, 9, **54**, 63, 68, 81
 et fréquence de l'albinisme, 186
 et marqueurs génétiques, 174
Noir, 248, 250, 259, 289
Nottoway, 23
Nuskesu, 267
Nuskesusa, 271
Nystagmus, 29, 43, 149, 163, 164,
 166

O

Oba, 270, 291, 295
Obscurité, 268, 271, 272, 281, 283,
 284
Odeur, 98, 249, 270, 276
Ojibway, 252, 253, 288
Olokupiler, 271
Olopilibebele, 270
Olopilipilele, 267
Or, 264, 276, 278
 plats d', 266, 269, 275
Oto, 23
Otomang, 255
Otomi, 255
Ouragans, voir Vents

P

Pacaja, 112
Paléo-Amérindiens, 172, 198, 199,
 207, 217

Index alphabétique

- Paléo-asiatique, 206
Pama, 117
Pamana, 114, 116, 187, 197
Panama, **49**
Paravilhana, 9, 111, **113**, 185, 195, 197, 200
Patagon, 9, **128**
Paumari, 117
Pawnees, 23
Pearson K., Nettleship E., Usher G.H., 15, 25, 74, 77, 81, 83, 110, 115, 126, 202
Pecos, 30, 43, 201, 238
Peguche, 257, 260, 262
Pehuenches, 127, 128
Pérou, **110**
 infanticide au, 216
Phénotypes, 165
Photophobie, 29, 43, 161, 162
Piébaldisme, 145, 166, 178
Pieds-Noirs, 16
 et marqueurs génétiques, 173
Pigmentation, **141**
Piler, 270-272, 279
Pima, 9, 27
 et infanticide, 43
Pirogue des astres, 239, 240
Plat d'or, 266, 269, 273, 275, 278
Polychromie, 259
Polymorphismes, 170
Polynésiens, 203-206
Porc, voir Sanglier
Pourriture, 243, 250-252, 254
Puanteur, 251, 254, 260
Pueblos, 9, 16, 17, 65, 67, 82, 190, 200-202
 et acceptation des albinos, 120, 228, 230
 et fonction rituelle des albinos, 237
 mariage chez les, 221
 et marqueurs génétiques, 173
 et mythes, 248, 288, 289
 et pool génétique commun, 179
 du Rio Grande, 17, **30**
 société des, 215
 et taux de mutation, 174
Puma, 275, 279
Purí, 123, 188, 197
Purí-Coroado, 121, 198, 200
Purús, 114
- Q**
- Quatre, 265, 267, 268, 270, 273, 280, 281, 284, 287, 288, 294
Quetzalcoatl, 38, 242, 249, 250, 255, 283
Quiché, 9, **49**, 186
- R**
- Rama, 63
Rêve, 247
Ringrose B., 69, 70, 79
Rituels et albinos, **237**
Rouge, 266, 286-289
- S**
- Sacrifices d'enfants, 38, 218
 et soleil, 39, 283
San Juan, 9, 32
Sandia, 31
Sanglier (cochon, porc, marcassin), 259, 260

Index alphabétique

- Sarigue, 254, 260
Scherries, 188
Sélection, 175
Ségrégation, 226
Serpent, 255, 259, 260, 262
Sibu, 238, 266, 268-270, 275, 286, 292, 293
Sipu, 276, 277
Six, 290
Soleil, 225, 250, 262-264, 271-273, 276, 277, 280, 291, 295
 éclipse de, 241
 et sacrifice, 39, 283
- T**
- Tacarkuna, 265, 266, 270, 272, 290
Takana, 116
 groupe, 199
Takargun, 269
Talamank, 293, 294
Tamoyo, 125
Tangut, 203, 204
Tapajos, 113
Tapc, 125
Tarahumara, 9, 27, 34, 36
 et fréquence de l'albinisme, 186
 et ségrégation des albinos, 227
Tehuantepec, 49
Téochichimèques, 43
Tewa, 25, 32
 et consanguinité, 178
 et fréquence de l'albinisme, 186
Tezcatlipoca, 249, 250, 252, 253, 254, 286
Tiègun, 266, 273, 275-277, 285, 286.
Tiribi, 54, 64
Tiwa, 31, 186
Tlaxcaltèques, 39, 42
 et sacrifices des albinos, 227, 241
 société des, 215
Toltèques, 37, 40, 43, 118
 et infanticide, 43
 et mythes, 249, 250
 et sacrifices d'enfants, 38, 218
Towa et fréquence de l'albinisme, 186
 de Jemez et de Pecos, 30
Transmission autosomique dominante, 155, 164
 - récessive, 153, 155, 165
Trois, 280
Tule (ou Cuna), 35, 36, 53, 56-58, 61, 108, 109, 116, 120, 121, 136, 190, 196
 et acceptation des albinos, 43, 228-230, 232
 et consanguinité, 178
 et fonctions rituelles des albinos, 238, 240, 241
 et fréquences de l'albinisme, 7, 186
 et infanticide, 83, 174, 175, 216, 218
 et isolement, 176
 mariage chez les, 219, 221
 et marqueurs génétiques, 174
 et Mexicains, analogies de rituels, 242
 mythologie, 263
 révolution, 85
 et ségrégation des albinos, 226
 société, 215
 et taux de mutation, 174
Tumupasa, 116, 199
Tupi, 65, 111, 112, 121, 123, 125, 196-198

Index alphabétique

Tupi et infanticide, 217, 219
mythes, 262, 280-282
Tupi-Guarani, voir Tupi
Tupinamba, 64, 121, 123
Tuscarora, 23
Tyrosinase, 150
 négatif, 155, 163, 164, 166
 positif, 155, 163, 164, 167, 179

U

Uainamari, 116
Ute, 176
Uto-Aztec, langues, 201

V

Vampire, voir Chauve-souris
Vent (ouragan), 259, 268, 272, 279,
 281-283
Vitiligo, 165
Voie lactée, 255
Volcans, 255

W

Waardenburg, syndrome de, 165
Wafer L., 66, 68, 70, 73, 75, 77, 81,
 83, 98, 121
Winnebago, 173

X

Xingú, 118

Y

Yúkpa, 9, 53, 107, 185, 189, 195,
 197, 199, 200
Yumbo, 109
Yunca, 190
Yunga, 63
Yúpa, 206
Yurimanga, 112

Z

Záparo, 109, 196, 200
 et infanticide, 216, 219
Ze, 122, 123, 254
 famille linguistique, 194, 254
 langue, 198
Zuñi, 9, 17, 26, 30, 53, 118, 206
 et acceptation des albinos, 228, 230
 arbre généalogique, 155, 162
 et fonctions rituelles des albinos,
 237
 et fréquence de l'albinisme, 169,
 186
Zuñi et glomérulonéphrite à immuno-
 globulines A, 179
 et honte, 224
 indice céphalique, 202
 et infanticide, 218
 mariage chez les, 220
 et mythes, 246, 247
 et ségrégation des albinos, 226

Ce livre aborde un problème original et fort peu étudié, de l'américanisme : la place, remarquable à plusieurs points de vue, des albinos. Tout d'abord, la répartition très particulière de l'albinisme, quelques rares populations atteintes, à l'exclusion de la grande majorité des autres, correspond clairement à certains courants de l'expansion historique des populations amérindiennes. Par ailleurs, les albinos sont, selon leur appartenance, soit voués aux gémonies, soit promus aux fonctions sociales les plus élevées. Enfin, ils jouent un rôle important dans l'une des mythologies les plus riches du continent, celle des Indiens Tule du Panama.

Une telle étude située au carrefour de plusieurs disciplines, devrait intéresser un large public : américanistes, bien sûr, médecins anthropologues et généticiens, anthropologues et africanistes, qui trouvent ainsi, en Amérique, un contre-exemple au statut des albinos dans l'Afrique sub-saharienne, mais aussi spécialistes des diverses sciences humaines, qui découvriront ici la diversité des réponses apportées par les sociétés à ce problème médical particulier.

Pascale Jeambrun,
docteur en médecine,
spécialiste en nutrition
et médecine thermale
maîtrise en ethnologie
à Paris X - Nanterre

Bernard Sergent,
agrégé de l'Université,
docteur en histoire,
certifié d'anthropologie
biologique, chercheur
au CNRS