

Université de Montréal

Le biais occidental
du
paradigme de la littérature nahuatl

par
Richard Lefebvre

Département de littérature comparée
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

septembre 1998

© Richard Lefebvre, 1998



PR

14

U54

1999

n.005



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le biais occidental du paradigme de la littérature nahuatl

présenté par :

Richard Lefebvre

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Amaryll Chanady, président-rapporteur

Terry Cochran, directeur de recherche

Livia Monnet

Mémoire accepté le 20 janvier 1999

SOMMAIRE

Une cinquantaine d'années après la parution de la grammaire de Nebrija et la « découverte » du Nouveau-Monde par l'Occident (1492), les missionnaires de la Nouvelle-Espagne composaient des grammaires et des lexiques de ce que nous appelons aujourd'hui la langue nahuatl et constituaient aussi des corpus écrits de cette langue indigène du Mexique central en transcrivant à l'aide de l'alphabet castillan certaines pratiques discursives des Aztèques. À cette époque, les transcriptions en langue indigène devaient servir à la diffusion de la doctrine chrétienne. Les textes furent soustraits à l'économie de l'imprimé et pratiquement retirés de la mémoire des hommes de 1650 à 1880 environ. Ils n'ont commencés à être présentés, traduits et intégrés à la tradition occidentale qu'au cours du 20^{ème} siècle en tant que littérature nahuatl et littérature pré-cortésienne. Ce mémoire a pour sujet les idées qui ont accompagné l'intégration de ces textes et qui sont constitutives d'un paradigme qui s'est imposé à l'étude de la culture aztèque et de ses pratiques discursives. Il s'agit pour nous de remettre en question plusieurs des idées qui sont à la base de ce paradigme. Mon hypothèse est que la lecture des textes du 16^{ème} siècle est informée par le dispositif de la littérature occidentale. Au moyen d'une étude comparative des textes dans leur langue originale et des traductions qui en ont été faites, et d'un examen minutieux du commentaire qui les présente, je documente les multiples manifestations de ce biais occidental. Les résultats de l'étude nous conduisent à remettre en question les acquis du paradigme en question, qui est une construction du discours critique, et ouvrent la voie à de nouvelles lectures du corpus d'écrits en langue nahuatl de la période coloniale.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	vi
LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX	viii
INTRODUCTION	1
Langue nahuatl et idéologie	1
Textes nahuas et littérature coloniale	6
Histoire des textes nahuas	10
L'œuvre critique de Angel María Garibay	13
Économie discursive et ordre culturel	17
CHAPITRE I	
UN BANQUET AZTÈQUE À LA GRECQUE	20
Poésie et langue philosophique	21
La figure du prince-poète	24
Le banquet de Huexotzinco	32
Le <i>Xochicuicatl</i> et le Dialogue de la Poésie	37
CHAPITRE II	
LA TOILE HISTORIQUE DE LA LITTÉRATURE NAHUATL	44
Littérature et discours indigène	45
La question de l'authenticité pré-cortésienne	52
Histoire des genres littéraires	56
Histoire de la langue et histoire de la littérature	59
Impossible synthèse	63

CHAPITRE III	
LE BIAIS TEXTUEL DE L'OPTIQUE OCCIDENTALE	68
Mémoire vivante et écriture déficiente	69
Nostalgie de l'écriture glottographique	72
Livre aztèque et écriture pueblo-mixtèque	79
La question de la tradition orale	87
Le biais textuel	94
Quelques mots sur l'écriture	98
LA LITTÉRATURE INDIGÈNE AUJOURD'HUI	102
NOTES	105
BIBLIOGRAPHIE	116

AVANT-PROPOS

Mon intérêt pour le sujet de ce mémoire a commencé il y a près de quatre ans. Je m'étais intéressé candidement à un texte aztèque traduit en espagnol que j'avais glané dans une anthologie de littérature pré-cortésienne. Hormis les figures exotiques et les thèmes inhabituels que je trouvais dans ce texte, l'analogie des formes et des concepts avec ceux de la littérature grecque ancienne était si plantureuse, que je crus alors qu'il serait utile de revaloriser une tradition injustement écartée de l'histoire et méconnue des études littéraires généralement centrées sur l'Occident. Je ne me doutais pas alors que j'étais sous l'influence du commentaire académique qui me présentait le texte aztèque en traduction.

Il a fallu me familiariser avec ce domaine étendu, et qui m'était inconnu, avant que je ne m'aperçoive que les analogies entre la littérature aztèque et la littérature grecque ancienne étaient les effets d'une construction de la critique, et qu'elles résultaient de l'application du dispositif de lecture de la littérature occidentale aux textes aztèques en langue nahuatl. La lecture de l'Introduction générale de John Bierhorst à sa traduction des *Cantares mexicanos* fut pour moi un tournant. Bierhorst jetait à terre les idées reçues sur la littérature nahuatl et ouvrait la voie à de nouvelles hypothèses. Mais en même temps, je découvrais la résistance de toute une communauté scientifique spécialisée dans les études nahuas à ces nouvelles hypothèses. Impossible de trouver le livre de Bierhorst dans les bibliothèques universitaires mexicaines que je visitais. Impossible également de toucher aux fondements de la figure des « grands poètes aztèques » sans soulever les passions chauvines. Dans ce contexte où je rencontrais partout, mais surtout au Mexique, la domination des idées les plus réactionnaires sur les pratiques discursives aztèques, je choisis de diriger mon attention vers l'échafaudage de constructions théoriques qui permettait l'exercice d'une science normale de la littérature

nahuatl, et je commençai à en découdre avec le paradigme. Je présente aujourd'hui à des lecteurs mes analyses et mes réflexions sur la question.

Au cours de ma recherche et de la rédaction de ce mémoire, j'ai bénéficié du conseil et du support de nombreux amis et collègues, envers lesquels je veux exprimer ici ma reconnaissance. Qu'il me soit permis de témoigner ma gratitude à mon directeur de recherche, Terry Cochran, qui a accueilli avec bienveillance mon projet et a si bien su me suggérer les bons livres au bon moment ; ma reconnaissance infinie à Monic Robillard, amie et lectrice incomparable, qui m'a prodigué ses précieux conseils et ses encouragements ; ma gratitude aussi à Gilles Thérien, qui était jusqu'à tout récemment professeur au département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, et qui a été un allié d'une grande valeur durant toutes ces années ; ma reconnaissance aussi à Pierre Beaucage, professeur au département d'anthropologie de l'Université de Montréal, et Dominique Raby, auprès de qui j'ai eu le privilège d'apprendre le peu que je sais de la langue nahuatl ; mes plus sincères remerciements aussi à Cecilia Zamudio, qui s'est employée, au cours de mes recherches à l'Université nationale de Mexico, à m'ouvrir les portes qui, sans son zèle, auraient resté fermées. Je n'oublie pas le soutien indéfectible et plein de prévenances de Jean-Jacques Lachapelle, Monique Richard et Claude Lefebvre, et l'accueil toujours réjouissant de mes hôtes et amis mexicains : Carmen et Marcelo Cortés, Sandra García et Sergio Ynurriagarro.

Enfin, je me souviens de la physionomie radieuse de Sergio Marsilli Esquivel un après-midi de l'automne 94, alors qu'il débarquait d'un vol Mexico-Montréal avec, dans la main, une photocopie du *Xochicuicatl* tirée du fac-similé de 1904 des *Cantares mexicanos*. La possession de ces photocopies fut une ressource inestimable pour mes recherches. La connaissance que j'ai aujourd'hui des politiques sur l'accès aux livres rares et leur reproduction dans les bibliothèques mexicaines augmente mon admiration devant ce que je considère encore comme un exploit inouï. Mais rien n'était impossible pour cet ami irremplaçable qui fut mon frère le plus cher et le compagnon de toujours. J'aurais souhaité qu'il pût lire aujourd'hui cet essai, que je dédie humblement à sa mémoire.

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure 1.1	Reproduction d'un extrait du <i>Xochicuicatl</i> (f 10 r, 13-19)	38
Tableau 2.1	Histoire de la langue et histoire de la littérature nahuas (d'après Garibay)	60
Figure 3.1	Inscription champléevée sur un vase de Teotihuacan du 6 ^{ème} siècle	74
Figure 3.2	Pictogramme du <i>Codex Borbonicus</i>	78
Figure 3.3	Idéogrammes (selon Prem) tirés de la <i>Matrícula de Huexotzinco</i>	84

INTRODUCTION

Cet essai a pour objet l'idée de la littérature nahuatl. Il est généralement acquis et accepté aujourd'hui que la littérature nahuatl est constituée en partie de textes composés au Mexique central pendant la période qui précède la conquête militaire de Mexico-Tenochtitlan par les Espagnols en 1521. Cette définition de la littérature nahuatl est l'œuvre d'une école de critique mexicaine qui gravite autour du Séminaire de culture nahuatl (1956) de l'Université nationale de Mexico, et dont la figure proéminente est le Père Angel María Garibay Kintana. Or l'examen de cette idée nous révèle qu'elle présuppose l'universalité du modèle de la littérature occidentale. Est-ce donc une construction occidentale ? Existe-t-il bien une littérature nahuatl ? Est-elle là où on l'assigne généralement ? Voilà quelques questions auxquelles cet essai voudrait essayer de répondre.

Langue nahuatl et idéologie

La langue nahuatl appartient à la famille linguistique uto-aztèque. Elle est une des nombreuses langues indigènes de la Méso-Amérique qui était parlée au moment de la conquête militaire espagnole au 16^{ème} siècle. Elle est surtout connue pour avoir été la langue des Aztèques, ainsi qu'on appelle aujourd'hui non seulement les Mexicas mais également les autres groupes venus du Nord qui s'installèrent dans la Vallée de Mexico à partir du 13^{ème} siècle (période dite aztèque précoce), et qui dominèrent le Mexique central au 15^{ème} siècle (aztèque tardif). Au moment du contact avec les Espagnols, au début du 16^{ème} siècle, le nahuatl était la langue dominante. Elle est rapidement devenue un objet d'étude des missionnaires européens, surtout des Ordres mineurs, qui s'appliquèrent à la transcrire par écrit à l'aide de l'alphabet castillan,

et produisirent la première grammaire du nahuatl (1545) quelques cinquante ans seulement après la parution de la grammaire de Nebrija (1492). La langue nahuatl est aujourd'hui une langue marginale, parlée par près d'un million d'indigènes du Mexique et du Nicaragua. Elle occupe pourtant, avec les langues de la famille maya des états du sud, une position centrale dans la symbolique de l'identité mexicaine.

Le *Vocabulario de la lengua mexicana* de Fray Alonso de Molina, imprimé pour la première fois en entier à Mexico en 1571, donne pour le terme *nahuatl* : *cosa que suena bien, asi como campana etc, o hombre ladino*. Le premier sens du terme connote la langue en la désignant par ce qui produit un beau son, alors que le deuxième sens désigne un homme, spécifiquement un homme versé dans la connaissance, le plus souvent de sa propre langue ou de plusieurs langues. Dans les articles correspondants de son dictionnaire analytique du nahuatl, Frances Karttunen fait remarquer que les dictionnaires anciens et récents ne fournissent pas une seule attestation de l'usage du terme *nahuatl* dans sa forme simple. À propos des différents sens de la racine *nahua*, elle fait la suggestion suivante :

« The basic sense appears to be 'audible, intelligible, clear', from which different derivation extend to 'within earshot, near', 'incantation' (hence many things to do with spells and sorcery), and 'language'.¹ »

Je pense qu'il est même possible que le terme ait référé, au 16^{ème} siècle, à une forme de sociolecte. Molina écrit que la langue mexicaine était mal parlée par certains, et parfaitement par d'autres. Sa grammaire, prévient-il, est basée sur le parler cultivé². Peut-être la langue nahuatl, la langue « qui sonne bien », a-t-elle également représenté un pôle d'identification entre le *eux* et le *nous* basé sur le critère de la langue, comme l'était le terme « barbare » pour les grecs de l'Antiquité, si ce n'est que le nahuatl occuperait le pôle inverse, c'est-à-dire celui de la langue locale.

Je retiens de l'histoire de son usage, que l'emploi du terme *nahuatl* pour désigner la langue mexicaine est tardif. Du 16^{ème} à la moitié du 19^{ème} siècle, cette langue se faisait encore appeler « langue mexicaine » (*lengua mexicana*). Galicia Faustino Chimalpopoca, qui fut le professeur

de langues indigènes de Maximilien d'Autriche, est un des premiers à l'utiliser pour désigner la langue mexicaine dans son *Epítome ó modo fácil de aprender el idioma nahuatl* (1869) et Rémi Siméon ajoute cet usage moderne dans l'article correspondant du *Dictionnaire de la langue nahuatl* publié à Paris en 1885. Au 20^{ème} siècle par contre, c'est cet usage qui est le plus répandu, aux dépens de celui de « langue mexicaine », qui devient sans doute trop ambigu dans le cadre de la nation mexicaine moderne. Le terme finit aussi par désigner une ethnie, et même une « culture ». Il est rare de trouver dans les textes nahuas de la période coloniale des occurrences de *nahuatl* appliquées à des collectivités. Je n'en connais pour ma part que celles qu'on peut trouver dans le récit de l'origine des Mexicas du *Codex Florentin* (livre X, chap. 29).

En somme, on peut donc dire aujourd'hui *un nahuatl*, en parlant d'un homme, ou *les nahuas*, en parlant de la collectivité. Ces emplois dérivent d'un sens plutôt récent du terme *nahuatl* qui désigne la langue mexicaine (*le nahuatl*). Peut-être à cause de ce déplacement, les frontières sémantiques du terme *nahuatl* ont conservé un certain flottement. Pour ma part, après avoir considéré les emplois de ce terme dans les écrits relativement récents, je voudrais suggérer que ce flottement entre dans l'alliage d'une tradition historique où le *nahuatl* joue un rôle de premier plan dans la légitimation des frontières actuelles de l'État mexicain, et sert une idéologie d'intégration culturelle, économique et politique. En jetant un coup d'œil à la place faite à la langue *nahuatl* dans les hypothèses de nature historique des deux derniers siècles, nous la trouvons liée à plusieurs travestissements de l'État national actuel : elle a été présentée comme la *lingua franca* de la Més-Amérique pendant la période dite « aztèque tardive », aux 14^{ème} et 15^{ème} siècles, et comme l'instrument du prosélytisme de l'Église Indienne des Franciscains millénaristes au 16^{ème} siècle³; elle a été attribuée aux Toltèques, dont l'influence sur la côte du Golfe du Mexique jusqu'à Uxmal et Chichen Itza au Yucatan est attestée pendant la période épi-classique (8^{ème} et 9^{ème} siècles) ; enfin, elle a même été prêtée à la civilisation classique de Teotihuacan (2^{ème}-7^{ème} siècles).

Ces hypothèses reposent sur une collection de dires recueillis à l'époque coloniale, ou de fabulations nationales. Il me semble opportun d'introduire dans ces vues historiques un point

de vue plus matérialiste. À ce titre, je rappelle l'analyse qu'a faite Karttunen au sujet de la supposée disparition de l'ethnie nahuatl de Toluca. Il est acquis que la vallée de Toluca est le berceau, à l'époque coloniale, d'une documentation en langue nahuatl, et que ses églises possèdent aussi de nombreuses inscriptions nahuas. Ce constat a pu suggérer aux chercheurs l'idée que Toluca avait été un bastion nahuatl, alors que les nahuaphones y sont aujourd'hui très peu nombreux parmi les communautés indigènes de langues otomangues comme le matlazinca, le mazahua et l'otomi. Karttunen propose plutôt la séquence historique suivante : la vallée de Toluca aurait été une région linguistique principalement otomangue dès avant la période aztèque ; elle aurait été conquise par les Mexica au 15^{ème} siècle, de sorte que des groupes nahuaphones s'y seraient installés et y auraient occupé des fonctions prestigieuses ; elle aurait été conquise à nouveau par les Espagnols au 16^{ème} siècle. Or, selon Karttunen, le contact se fait surtout entre les Espagnols et les groupes nahuaphones de la vallée, en raison du statut social et de la prédisposition à l'alphabétisation de ces derniers. Ceux-ci auraient non seulement fonctionné avec les conventions espagnoles, mais ils auraient même utilisé ces conventions à leur avantage. Ces avantages auraient fini par entraîner l'assimilation presque complète de la communauté nahuaphone de la vallée de Toluca pendant la période coloniale, laissant derrière elle les communautés otomangues à peine touchées⁴.

Selon cette analyse, le nahuatl aurait été la langue, minoritaire, d'une classe dirigeante dans certaines régions assujetties à l'empire aztèque, et c'est l'articulation, voire la collusion des colonisateurs espagnols à cette classe nahuaphone qui serait responsable de la centralité de la langue nahuatl et de son extension dans la Nouvelle Espagne à l'époque coloniale. Cette lecture renforce l'idée que le nahuatl a été une langue dominante, mais pas nécessairement densément distribuée partout sur le territoire du Mexique actuel. Elle nous alerte sur la dissymétrie entre la langue, le territoire et les collectivités au Mexique central avant et après la Conquête.

Au contraire, les principaux auteurs du Séminaire ont adopté à propos du « Mexique ancien » un point de vue idéaliste, qui pose une isotopie entre politique, culture, langue et territoire. À cet égard, il est symptomatique que A.M. Garibay rejette le concept de « Més-Amérique » de

Paul Kirchoff et lui préfère le concept de « Mexique Ancien »⁵. On peut voir à l'œuvre, dans quelques courts passages ci-dessous, comment ces auteurs ont cherché à faire coïncider la langue nahuatl, qui représente une expression « authentiquement indigène », avec l'esprit de la collectivité mexicaine et le territoire actuel de la République. Exemple à cet égard, ce bref passage tiré d'un ouvrage consacré à la « philosophie nahuatl ». Garibay, qui en a composé le prologue, écrit :

(...) quelle langue parlaient ces peuples dans le passé ? Nous l'ignorons. (...) Quoiqu'il en soit, si nous passons d'une source à l'autre, nous constatons que les informations ont été recueillies en langue nahuatl. Qu'importe que Démocrite, pour ne citer qu'un philosophe grec au hasard, ait emprunté ses notions à des pèlerins venus de l'Inde ? L'essentiel est que sa doctrine est exprimée en grec. C'est donc une philosophie grecque. L'auteur de ce livre a rassemblé des données à partir de documents en langue nahuatl : sa philosophie est donc nahuatl.⁶

L'exemple de la philosophie grecque n'est certainement pas un « hasard » dans le prologue d'un ouvrage qui veut démontrer l'existence d'une « pensée philosophique » au sein de la société aztèque. Mais surtout, nous voyons à l'œuvre une prédation des différences culturelles que l'auteur justifie tout bonnement, plutôt que de clarifier le rôle de la langue nahuatl dans l'extension et le contrôle du système politique aztèque puis colonial. Cette même tendance assimilatrice se manifeste lorsque qu'il s'agit d'intégrer les nombreux groupes linguistiques et ethniques du Mexique central dans une perspective historique cohérente. Aussi lit-on dans un autre essai, écrit par un membre fondateur du Séminaire dont j'aurai à reparler, consacré cette fois aux productions intellectuelles et artistiques des anciens mexicains :

« Otros pueblos no nahuas, como los otomías, habitaron y habitan aún lugares situados en la zona central de México. Pero, sometidos entonces en diversos grados a los nahuas, no cabe la menor duda que fueron éstos - al menos desde los tiempos toltecas - los creadores de formas superiores de cultura en el México Antiguo.⁷ »

Selon notre auteur, les Otomis, qui se caractérisent par un « profond sentiment artistique », ont tout simplement apporté leur tribut à la constitution de la richesse culturelle « nahuatl »⁸. Il

justifie ni plus ni moins la sujétion d'une ethnie à la domination militaire et politique aztèque, au nom de la participation à une « culture supérieure ».

Ce qu'il est essentiel de dire, pour terminer cet examen, c'est que cette association de la langue nahuatl à la tradition historique se discerne jusque dans le domaine de la littérature. La littérature nahuatl est représentée comme le plus ancien monument de la littérature nationale mexicaine. Elle en serait même l'origine, et Bernardo Ortiz de Montellano a voulu voir en elle l'équivalent de ce que l'Iliade est à la littérature occidentale. La généalogie symbolique de la littérature mexicaine se prolonge dans la tige territoriale, et donc en direction de sa souche indigène et pré-hispanique, d'où elle tire sa « psychologie créatrice, ses modes définis et collectifs de penser, de désirer et de sentir »⁹. Mais il va de soi que ce n'est pas en langue nahuatl, mais en langue espagnole, que cette littérature joue un rôle dans la production de l'identité mexicaine moderne. Et c'est le paradoxe actuel de la langue nahuatl, ou « mexicaine », que d'être à la fois un instrument de communication de collectivités indigènes repoussées dans les marges, et un concept central dans la production d'une identité symbolique nationale.

Textes nahuas et littérature occidentale

Un des points importants que cet essai exprime de plusieurs manières, c'est que l'économie discursive pré-cortésienne est distincte de l'économie discursive propre à la littérature occidentale, et qu'on ne peut pas parler d'une littérature nahuatl au Mexique central avant 1523. Cet argument est le contre-pied de ce qui est généralement avancé dans la notion de littérature nahuatl. Pour les champions de cette notion, la négation d'une littérature pré-cortésienne est un verdict ethnocentrique et une injustice historique. Je ne nie pas qu'il y ait eu au Mexique central, avant la conquête militaire espagnole, et même après, des formes discursives standardisées qui peuvent susciter des analogies avec la littérature européenne. Mais j'opte pour cette stratégie de distinguer ces formes et la littérature, plutôt que de chercher

à les rassembler dans un concept comme celui de « littérature orale », pour lequel le biais textuel est quasi inévitable.

Ce qui, dans la littérature nahuatl, est communément compris comme littérature pré-cortésienne est l'ensemble de textes nahuas qui sont les produits de transcriptions réalisées par les missionnaires ou leurs assistants au 16^{ème} siècle. De la méthodologie de ces transcriptions, on en sait surtout ce que Fray Bernardino de Sahagún en a dit¹⁰. Les réponses des informateurs indigènes à des questionnaires préparés par les missionnaires étaient transcrites sur papier dans la langue indigène, à l'aide de l'alphabet castillan. Cette méthode ne peut pas s'appliquer à l'ensemble des textes nahuas : des textes comme les *Cantares mexicanos* ne sont, de toute évidence, pas des réponses à des questionnaires. Quoiqu'il en soit, ce qu'il est utile de souligner, c'est que les énoncés qui constituent ces textes n'ont pas été *composés* par écrit, mais qu'ils ont passé d'un registre oral à un registre écrit qui leur était étranger. Cela n'exclut pas, comme l'a suggéré Alfredo López Austin¹¹, que les informateurs indigènes aient adopté une stratégie correspondante à la situation de communication, et qu'ils aient utilisé d'une façon ou d'une autre le projet de transcription à des fins individuelles ou collectives. Mais le fait est que les modes de représentation, de réitération - pour ne mentionner qu'eux - de l'économie discursive des lettres européennes leur étaient étrangers.

La prétention des membres du Séminaire de culture nahuatl a été d'atteindre, d'entendre, d'écouter la culture autochtone *pré-cortésienne* en lisant, en prêtant l'oreille, en faisant parler les manuscrits nahuas *post-cortésiens* du 16^{ème} siècle. La littérature pré-cortésienne, dont la littérature nahuatl finit par devenir la synecdoque, est l'autre nom, le nom donné par l'autre au corpus de textes nahuas résultant de transcriptions. J'insiste : il ne s'agit pas des textes écrits ou composés directement en nahuatl par les indigènes lettrés et alphabétisés, comme par exemple le *Nican mopohua* attribué à Antonio Valeriano, ou le *Huey tlamahuizoltica* de Luis Lasso de la Vega, qui ne posent pas le type de problème qui sera examiné dans cet essai ; ni des catéchismes, sermons, bréviaires et autres ouvrages de même acabit traduits des langues européennes ou composés directement dans la langue indigène par les missionnaires ; ni des documents administratifs et juridiques des *cabildos* indiens, ou des cours d'appel coloniales.

La distinction que je fais ici entre les textes résultant de transcriptions et les autres textes composés directement par écrit se fait sur le seul critère du mode de production. Mais elle peut être confirmée sur la base de d'autres critères. Le fait est qu'il y a une corrélation entre les thèmes, le style, les modalités énonciatives, les modes de production, de circulation et de réception de ces textes. Pour ne mentionner que ce dernier (le mode de circulation), je dirai simplement que les textes résultant de transcriptions se sont distingués des ouvrages de doctrine qui ont aussi été écrits en nahuatl en ce que, d'une façon générale, les écrits missionnaires ont été imprimés à Mexico au 16^{ème} siècle, alors que les textes résultant de transcriptions de discours indigènes tout au long de la période coloniale ont été conservés dans des lieux officiels et conventuels sous des formes manuscrites, à l'écart de la dynamique de l'imprimé, jusqu'à la fin du 19^{ème} et au début de ce siècle. La différenciation de cet ensemble de textes et sa pertinence comme corpus distinct est donc fondée au moins historiquement.

Le problème de la littérature nahuatl me permet d'examiner une question comme l'*action discursive* des membres du Séminaire de culture nahuatl, qui ont été, à partir des années 50 et par la suite, les principaux responsables de l'intégration des textes nahuas à la tradition nationale du Mexique et à la tradition occidentale. J'entends par *action discursive* l'action d'un discours sur un autre discours. Comme concept, elle s'oppose à l'action de moyens extra-discursifs sur un discours, comme par exemple la censure. Or, je tenterai de montrer dans cet essai que l'action discursive du Séminaire se caractérise par une application aux textes nahuas du 16^{ème} siècle du dispositif de lecture de la littérature occidentale. Les aberrations, anomalies, naïvetés et lacunes qui résultent de cette application sont en quelque sorte les symptômes de l'inadéquation entre la grille d'approche ou de lecture, et l'objet lu ou étudié. Nous reconnaitrons dans cet essai les présupposés de la littérature moderne et occidentale chaque fois qu'il sera possible de montrer qu'un trait présumé ou anticipé par le discours critique sur les textes nahuas n'appartient pas en fait à l'objet examiné, et qu'il a été suggéré par le modèle.

C'est dans cet esprit que j'aborde, dans le premier chapitre de cet essai, une *lecture* d'un texte nahuatl du 16^{ème} siècle réalisée par une figure illustre et incontournable du Séminaire de culture nahuatl, le docteur Miguel León-Portilla. Monsieur León-Portilla a fait ses études sous la direction du Père Garibay à l'Université de Mexico. Il se présente comme le cofondateur du Séminaire ; il en fut en tout cas le secrétaire, avant de devenir le directeur de l'Institut de recherches historiques (*Instituto de Investigaciones Históricas*), qui chapeaute le Séminaire de culture nahuatl. Il a dirigé les revues *America Indígena* (à partir de 1955) et *Estudios de cultura náhuatl* (dès 1963). Mon intention dans ce chapitre est de signaler le décalage entre le texte nahuatl tiré du recueil des *Cantares mexicanos* et intitulé *Xochicuicatl*, et la concrétisation de la lecture leon-portillesque. Les niveaux de lecture, et donc les formes de la concrétisation sont multiples, et l'interprétation s'exerce précisément à chacun de ces niveaux : elle commence par le déchiffrement paléographique qui se matérialise dans la retranscription du manuscrit à travers le régime normatif de l'imprimé (caractères, espacements, mots, etc.) ; elle continue de s'exercer dans la traduction du texte nahuatl vers l'espagnol, et dans la glose qui veut rendre explicite le synopsis et clarifier les passages obscurs ; elle se boucle dans la spéculation sur la signification de l'œuvre, sa place dans l'histoire littéraire, la biographie de ses auteurs, etc.

Il s'agit essentiellement dans ce premier chapitre d'encercler ce qui appartient en propre à la lecture leon-portillesque (en montrant qu'elle n'appartient pas au texte nahuatl), pour ensuite tenter de montrer que, loin d'être arbitraires, les présomptions de cette lecture appartiennent à une tradition, ou mieux : à un modèle, et que c'est ce modèle de lecture qui anticipe, pour ne pas dire qui sème, ou plante, les éléments qu'elle rencontre, comme dans les meilleurs scénarios de fabrication de preuves. Identifier ce modèle, lui donner un nom, est malaisé, en raison de sa complexité et de son instabilité (ou disons, de son dynamisme). On pourrait le décrire sommairement par les formes vers lesquelles il incline dans la traduction, comme la forme du dialogue philosophique grec et les formes emblématiques de la poésie (strophes, versification) ; par les concepts sélectionnés par le commentaire critique, comme celui de l'esthétique, ou les concepts « découverts » dans l'objet, comme ceux de beauté, vérité, métaphysique et amitié ; par les figures qui s'y accomplissent, comme celles du livre, des

intellectuels et des artistes, des écoles de pensée ; par les disciplines de lecture qui s'exercent, comme l'histoire des idées et la philologie. Ces formes, ces concepts, ces figures, ces disciplines dessinent une configuration que, là où il est nécessaire de l'identifier, j'ai bien voulu appeler *littérature occidentale*.

Histoire des textes nahuas

Il est nécessaire, afin de comprendre dans quelle conjoncture se produit l'action du Séminaire de culture nahuatl, de présenter sommairement, et le plus brièvement possible, la fortune de ces textes nahuas. Une première période de collection, dont l'entreprise inspire encore l'ethnologie conventionnelle, se développe intensément au Mexique central de 1524 jusqu'à 1590 environ, c'est-à-dire de l'arrivée des Douze Franciscains jusqu'à la mort de Fray Bernardino de Sahagún à Mexico. L'idée généralement reçue au sujet de cette entreprise est que les missionnaires et leurs assistants indigènes formés au collège de la Santa Cruz de Tlatelolco auraient tout bonnement cueilli sur les lèvres natives les discours que leurs pieuses mains auraient transcrits sur papier. C'est pendant cette période que sont colligés les principaux textes qui constituent aujourd'hui ce qui est appelé la littérature nahuatl ou littérature précortésienne : les *Anales históricos de la nación mexicana*, les *Huehuetlahtolli*, la Légende des Soleils, le *Codex florentin*, les *Cantares mexicanos*, les *Romances de los Señores de Nueva España* et plusieurs autres. Par la suite, et jusqu'au milieu du 17^{ème} siècle, les manuscrits de cette période ont constitué les sources ou l'objet d'étude d'historiens comme Fernando de Alva Ixtlilxochitl et Juan de Torquemada, avant d'être oubliés ou égarés pendant deux siècles.

La réapparition des manuscrits à partir du milieu du 19^{ème} siècle, mais surtout leur publication, leur traduction et leur interprétation au tournant et au milieu de ce siècle, s'est produit concurremment au développement d'une académie mexicaine intéressée à assimiler le développement des disciplines scientifiques des pays industrialisés. À l'intérêt des académiciens pour l'histoire pré-hispanique s'est ajouté pendant cette période une attention nouvelle pour les sites archéologiques, les artefacts du passé et le « folklore » des groupes

ethniques. Le gouvernement national - surtout pendant la dictature de Porfirio Díaz - apporte alors à l'activité scientifique nationale un soutien modeste, mais nouveau. Il en récolte un prestige sur la scène internationale, mais aussi un moyen de créer une allégeance envers l'État en exhumant de nouveaux héros de la patrie.

Les institutions créées au 19^{ème} siècle comme le Musée national (1825), les départements d'anthropologie et d'ethnologie (1877), les sociétés de savants (l'Académie nahuatl en 1888, la Société positiviste vers 1900, la *Junta Colombina* chargée de préparer la représentation nationale pour les célébrations en Espagne du 4^{ème} centenaire de la Découverte) et les revues et bulletins qu'elles publient créent des espaces nouveaux. Les artefacts anciens qui se trouvent sur le territoire de la République sont « nationalisés » entre 1885 et 1896 par la création d'une agence nationale de surveillance des monuments archéologiques et la promulgation de lois interdisant leur exportation, pour mettre fin à l'exode d'un matériel qui avait surtout intéressé jusque là les collectionneurs européens. Quant aux artefacts dispersés dans les anciennes métropoles coloniales, on pourrait dire que c'est leur interprétation qui devient peu à peu, au cours du siècle qui suit, nationalisée par les institutions universitaires mexicaines. À cette tâche ne contribuent pas peu les ateliers de lithographie du Musée national (1892) mis en place pour l'impression des catalogues d'expositions de 1892 (Espagne) et de 1904 (St-Louis, Missouri), et la création d'un département de publication (1904) où sont réimprimés les documents coloniaux rares. Ces presses viennent soutenir les publications scientifiques des chercheurs mexicains maintenant plus nombreux qui s'intéressent à la culture pré-cortésienne.

Telles sont les conditions, disons matérielles, de l'émergence des textes nahuas dans le circuit de l'imprimé. Parallèlement à ces événements, un débat au sujet des langues indigènes avait été amorcé. Un Francisco Belmar, de la Sociedad Indianista de Mexico, combattait l'opinion selon laquelle les langues indigènes sont inférieures. Belmar argumente que le nahuatl, le maya, le zapotèque sont des langues ayant des possibilités « littéraires et scientifiques »¹². À la *Ley de Instrucción Rudimentaria* qui interdisait l'usage des langues autres que l'espagnol dans les écoles de la République s'oppose un J. Díaz de León qui propose l'édition de manuels

scolaires en langues autochtones. Ces idées ouvrent la voie à des études linguistiques des langues indigènes du Mexique¹³.

Les manuscrits nahuas de l'époque coloniale commencent à paraître entre 1875 et 1893 sous une forme imprimée, en fac-similés ou transcriptions, sous l'impulsion de chercheurs européens comme Rémi Siméon et l'abbé Brasseur de Beaubourg. La publication des textes nahuas est donc postérieure à la publication des *codex*, ou « documents pictographiques », et à la publication de la littérature coloniale. Le *Vocabulario en lengua mexicana* de A. de Molina est réédité à Leipzig par J. Platzmann en 1880, et à Puebla en 1910. Siméon publie à Paris, cinq ans après Platzmann, un *Dictionnaire de la langue nahuatl*. Par la suite, à l'instigation des membres de la *Junta colombina* mexicaine comme Francisco del Paso y Troncoso et Antonio Peñafiel, chargés de préparer la représentation nationale à l'exposition universelle de 1892, paraissent entre 1903 et 1907 en Espagne et au Mexique plusieurs textes nahuas, dont les *Cantares mexicanos* et le *Codex florentin*.

Au début de ce siècle donc, plusieurs textes nahuas importants sont déjà accessibles à une minorité de scientifiques. Mais l'absence d'une discipline du nahuatl écrit fait qu'il est rare de trouver des chercheurs capables de lire les textes dans leur langue originale. Eduard Seler, W. Lehmann et E. Mengin traduisent les textes nahuas vers la langue allemande entre 1926 et 1945. Les traductions directes du nahuatl à l'espagnol ne commencent à paraître qu'au début des années 40, fruit du labeur de philologues mexicains comme P.F. Velázquez, A. León, S. Rendón et A.M. Garibay, et vers l'anglais par des académiciens étasuniens comme C.E. Dibble, A.J.O. Anderson et R.H. Barlow.

Au moment où ils commencent à paraître, ces textes alimentent le travail d'historiens et d'anthropologues qui cherchent à identifier les faits sociaux et historiques de la société aztèque. À cette étape, les textes nahuas n'ont pas un statut bien différent de celui de la littérature coloniale en langue espagnole. Mais au fur et à mesure que le coefficient linguistique de l'ensemble des textes devient un principe de regroupement et que la complexité, voire l'obscurité de textes comme les *Cantares mexicanos* appellent l'attention des chercheurs

du côté de la forme, dont l'histoire ou la sociologie ne peuvent plus rendre compte, émergent un domaine et des tâches pour lesquelles la philologie et la critique littérature se reconnaissent des droits et des compétences.

Daniel G. Brinton est à cet égard un précurseur. Il est un des premiers, à ma connaissance, à avoir porté attention à la prosodie, aux genres et aux thèmes des textes nahuas qu'il a étudiés et qu'il a considérés comme des échantillons de la « poésie nahuatl » et de la « littérature pré-hispanique »¹⁴. Il s'agit là, avec les descriptions romanesques de la « société intellectuelle » pré-cortésienne de Texcoco par W. H. Prescott (1845), des premières codifications littéraires des textes nahuas de la colonie. Mais le corpus de Brinton réduit à une seule partie des *Cantares mexicanos*, et sa connaissance rudimentaire de la langue nahuatl, font en sorte qu'il n'y eut pas de suite immédiate à ses efforts. Il est incontestable que c'est avec les travaux de synthèse sans précédents de la figure proéminente du Séminaire de culture nahuatl, le jésuite Angel María Garibay Kintana, que la littérature nahuatl acquiert au milieu de ce siècle une soudaine reconnaissance académique.

L'œuvre critique de Angel María Garibay

Garibay publie des « poèmes aztèques » dans la revue *Abside* à partir de 1937¹⁵. Il s'agit de versions en langue espagnole de textes nahuas colligés quatre cent ans plus tôt. Suivent des anthologies de plus grande envergure : *La Épica Azteca* (1940), *Épica náhuatl* (1945) que Garibay fait précéder d'entrées en matière compréhensives. Parmi ces premières publications, certaines comme *Poesía Indígena de la Altiplanicie* (1940) et *Poesía Indígena Precortesiana* (1942) sont les transcriptions de conférences présentées dans le cadre de cours universitaires et paraissent ensuite dans la collection *Biblioteca del Estudiante Universitario* des presses de l'Université de Mexico. D'autres, comme *Llave del náhuatl*, publiée en 1940, peuvent être considérés comme des manuels d'étude de la langue mexicaine du 16^{ème} siècle¹⁶.

À mon avis, le Jésuite se distingue de ses prédécesseurs par trois aspects. D'abord, par un plus long entraînement à lire les textes nahuas du 16^{ème} siècle. Ensuite, par l'amplitude du corpus couvert par son étude. L'étendue de ce champ apparaît dans le premier panorama des documents écrits en langue nahuatl de l'époque coloniale à voir le jour: la *Historia de la literatura náhuatl* (1953-54). Enfin, son action est d'autant plus déterminante que le Jésuite est intervenu dans la création et la réorganisation des matières académiques au sein de l'Université. Il s'agit là d'un aspect plus matériel de l'action de Garibay. En 1945, il conseille le chef du département de Lettres, Augustín Yañez, au sujet de la création d'une section de philologie classique. En 1951, lors des festivités du 4^{ème} centenaire de l'Université de México, il est couronné du grade *Doctor Honoris Causa*, et joint la faculté de Philosophie et Lettres en 1952. Il est reçu en 1954 à l'Académie mexicaine de la Langue¹⁷. Mais la plus importante contribution du Jésuite est la création du Séminaire de culture nahuatl en 1956-57. L'aménagement de ce Séminaire parmi les activités de l'Institut de Recherches Historiques de l'Université de Mexico établit le premier espace consacré exclusivement à la culture nahuatl au sein d'une institution d'enseignement supérieur.

Cette rencontre entre un corpus encore sans principe d'unité et aux frontières encore incertaines et l'action du Père Garibay est déterminante pour l'appréciation subséquente des textes nahuas. Ce que je veux dire, c'est que Garibay a posé les concepts, l'objet, la méthode qui constituent le paradigme maintenant acquis de la recherche sur les textes nahuas. Nous devinons que la *Historia de la literatura náhuatl* devint immédiatement l'ouvrage de référence, seul de son espèce, du nouveau domaine d'étude. La revue *Estudios de cultura náhuatl* créée en 1959 devint quant à elle l'organe de divulgation du Séminaire. Il est résulté de ces bases matérielles allouées à la production d'un savoir sur les textes nahuas du 16^{ème} siècle des moyens pour le patrimoine intellectuel garibayen d'occuper et de pénétrer tous les espaces où l'objet était concerné à cette époque.

Il peut sembler exister une diversité d'interprétation de ces textes nahuas dans et à l'extérieur de la communauté du Séminaire : mais cette diversité ne doit pas dissimuler à nos yeux l'uniformité des présupposés de ces interprétations. Ainsi, les disciplines comme l'ethno-

histoire, l'anthropologie, la littérature, les divers arts qui approchent la culture indigène pré-cortésienne à travers les textes se contentent normalement de s'en remettre aux solutions de A.M. Garibay et de M. León-Portilla pour résoudre les problèmes qui ont trait à l'économie textuelle. Le Séminaire est l'incubateur d'une relève, de successeurs exercés à manipuler la boîte d'outils conceptuels adoptés par le Jésuite. Sans être toujours pleinement conscients de leur dette envers le fondateur, ou tout en voulant prendre des distances à son égard, à moins qu'ils ne lui rendent au contraire un culte filial, ces successeurs évoluent dans un territoire qu'il a tracé.

Un exemple de cette ascendance ? J'en trouve un dans une *Histoire de la littérature nahuatl* paru à Rome en 1989. L'auteur, Amos Segala, y fait ouvertement une critique de la méthodologie garibayenne qui aurait conduit à une « précolombianisation à outrance » des textes nahuas¹⁸. Mais il sanctionne par ailleurs, dans une sorte d'oubli des implications de sa critique, les axiomes garibayens selon lesquels les textes nahuas sont une face de « l'antiquité méso-américaine »¹⁹. Ce faisant, il « précolombianise » à son tour les textes nahuas. Faut-il ajouter que Segala, qui prétend rejeter « l'appréciation catégorielle » de l'histoire de la littérature nahuatl et renouveler les « précautions méthodologiques »²⁰ posées par Garibay, doit s'en remettre, pour la lecture des textes nahuas, aux traductions de ce même Garibay...

C'est donc dans l'action discursive de la communauté scientifique du Séminaire de culture nahuatl que j'ai reconnu l'entreprise la mieux organisée, la plus cohésive de prospection des textes nahuas de la Nouvelle-Espagne. Les quelques prises de bec, très rares, qui secouent la communauté des interprètes des textes nahuas, sauf l'esbroufe de plumes, laissent plus souvent qu'autrement les présupposés intacts. Il n'est donc pas excessif de dire que ce foyer abrite la pratique de ce que Thomas S. Kuhn a appelé une « science normale », c'est-à-dire la pratique fondée sur des accomplissements passés, acquis, acceptés, qui ne sont pas remis en question, mais qui fournissent plutôt le point de départ de la recherche de toute une communauté de chercheurs²¹. L'acquisition de la langue nahuatl dite « classique » et la maîtrise du corpus de textes nahuas de la période coloniale sont en elles-mêmes des tâches immenses qui laissent peu de disponibilité pour rationaliser les présupposés de cette activité.

Le domaine tracé par Garibay est du reste assez vaste pour permettre depuis 40 ans l'activité de nombreux chercheurs qui repoussent les frontières du terrain défriché, notamment par la découverte de manuscrits nahuas inédits, ou se concentrent sur des aspects plus subtils, sans remettre en question ou réévaluer les éléments formatifs de la science qu'ils exercent ou de la lecture qu'il accomplissent.

L'histoire est une grille primordiale du dispositif de lecture, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'ouvrage constitutif du paradigme de la littérature nahuatl appartienne au genre historiographique. Les différentes pièces qui entrent dans la construction d'un objet comme celui de la « littérature nahuatl » doivent être articulées de manière à devenir intelligibles, et cette intelligibilité passe par le déploiement d'une dimension temporelle. La tâche semble d'autant plus nécessaire que les textes nahuas, pour reprendre l'expression d'Amos Segala, appartiennent à un « grand répertoire synchronique », la période de collection du 16^{ème} siècle, et que dans leur état manuscrit, ils apparaissent comme une masse de faits textuels privée de sens. C'est le rôle de l'historiographie littéraire que de lier les textes nahuas à une séquence évolutive, à des transformations, à des oppositions, à un mouvement, à une marche qui les rendent vivants.

Dans le deuxième chapitre de cet essai, j'examine donc la question historique dans la *Historia de la literatura náhuatl* de A.M. Garibay Kintana. En anticipant un peu les conclusions de cet examen, je dirai que l'application des catégories abstraites de la littérature occidentale (séquence évolutive, formes, division des rôles dans le champ littéraire) pose des difficultés qui ne peuvent être résolues ou aplanies que par une fragmentation et une réorganisation de l'objet, ainsi que par des amputations et des additions. En quelques mots, pour rendre intelligible les textes nahuas et leur rendre le semblant d'une histoire de la littérature, il faut les modifier et les réaménager, soit en jouant du scalpel et de la truelle, soit en intervenant discursivement par la glose et le commentaire. En ce sens, l'historiographie littéraire apparaît elle aussi comme une *action discursive*.

Comme nous le verrons aussi dans ce second chapitre, le projet de donner une histoire aux textes nahuas ne consiste pas seulement à les doter d'une vie diachronique, mais à les enrichir d'une « antiquité ». En ce sens, l'action discursive majeure de l'historiographie de Garibay consiste à donner au répertoire de textes coloniaux une « origine » pré-coloniale. Sans être l'inventeur de la notion de littérature « pré-cortésienne », l'auteur de la *Historia de la literatura náhuatl* apporte à cette idée reçue les arguments qui en rendent l'anachronisme acceptable et qui l'intègrent au paradigme de la littérature nahuatl.

Économie discursive et ordre culturel

Les textes nahuas qui résultent de transcriptions sont évidemment déterminés par la tradition pré-cortésienne. Mais la question de la tradition peut être interprétée de plusieurs façons. En reculant au 15^{ème} siècle la composition des discours qui constituent les textes nahuas du 16^{ème} siècle, Garibay et ses coreligionnaires adoptent une théorie passive de la tradition, qui les amène à se représenter la tradition orale comme la scène d'une reproduction servile de savoirs ancestraux aux contenus invariables. Dans le troisième et dernier chapitre de cet essai, je tenterai de montrer que cette conception de la tradition est en fait un calque de l'économie du texte écrit.

La littérature en Occident est liée à la représentation de la langue et à l'inscription de cette représentation dans la matière (écriture). Ce que cette inscription assure, c'est la permanence des faits linguistiques. Or comment, de quelle façon les productions de l'esprit des Aztèques peuvent-elles survivre à leur temps et passer aux générations suivantes ? La réponse de A.M. Garibay et de M. León-Portilla à ces questions est entravée par ce que j'ai appelé un *biais textuel*, c'est-à-dire l'extension au régime de la tradition orale des modes propres à la littérature occidentale.

Dans l'étude normale de la littérature nahuatl, le biais textuel a déterminé abstraitement les schémas qui devaient rendre intelligible et logique le présupposé de la transmission et de la

conservation d'énoncés « authentiques » du 15^{ème} siècle jusqu'à leur prise en archive au 16^{ème} siècle, en faisant reposer la tâche de restitution des phrases d'origine sur la mémoire vivante. Il s'agit là non seulement de la projection d'un mode propre au régime de la littérature, mais également de l'exportation d'un ordre culturel spécifique. Comme je l'ai dit quelques lignes plus haut, le biais textuel implique, lorsqu'il est appliqué à la tradition orale, une compréhension passive de la notion de tradition. Selon cette compréhension, non seulement la culture est, d'un point de vue synchronique, produite ou reproduite par un nombre restreint d'individus habiletés à le faire ; elle est aussi, d'un point de vue diachronique, surtout localisée dans le passé. Le présent est réduit à transmettre une tradition historique sélectionnée.

Le diagramme de cet ordre culturel qui sous-tend la théorie de l'histoire garibayenne ne se manifeste d'ailleurs pas que dans l'appréhension de la tradition orale, mais aussi dans ce qu'il est convenu d'appeler le « système d'éducation des Aztèques », et jusque dans la vision de la relation pédagogique au sein de l'Université contemporaine. C'est en tout cas ce que manifeste le discours inaugural d'un León-Portilla à l'Académie mexicaine de la Langue²², grâce auquel nous pouvons mettre en évidence l'homologie implicite entre la tradition supposée de la société pré-cortésienne et l'orientation des échanges cognitifs, voire l'organisation du savoir préconisée aujourd'hui par l'éminent docteur.

Cet essai a donc pour objet le discours critique qui a intégré à la tradition nationale, et même occidentale, les textes nahuas coloniaux résultant de transcriptions. Son corpus est constitué de textes publiés par les membres du Séminaire de culture nahuatl, mais il garde dans sa ligne de mire, à des fins comparatives, le corpus de textes nahuas du 16^{ème} siècle. Les manuscrits nahuas que nous connaissons sont le « produit de sortie » du passage d'un registre oral au registre écrit, ou d'une économie méso-américaine à une économie occidentale : ils sont l'*output* du processus de transcription. Nous ne savons rien de l'*input*. C'est à partir de ce « produit de sortie » que le discours critique ou cognitif s'est développé. Peu importe que le discours critique du Séminaire ait posé la transparence des transcriptions et pensé atteindre à travers elles un objet antérieur et plus ancien, plus « authentique » (pour reprendre le terme déformant qu'il utilise) : par mon ignorance du sens « autoritaire » de ces textes, je prétends

me trouver, en tant que lecteur, dans une même position, matériellement parlant, que les champions du paradigme de la littérature nahuatl.

L'assignation de cette communauté scientifique à un lieu et sa personnification par des chercheurs, dans lesquels d'aucuns reconnaîtront un procédé de figuration, est une stratégie qui me permet de montrer l'historicité de l'action discursive, action discursive qui est, je le rappelle, l'application du paradigme de la littérature aux textes nahuas. Historicité, c'est-à-dire produit de la conjoncture contingente d'un épistémè, d'institutions politiques et sociales, d'objets accessibles, d'agents, etc. Dans une sorte d'allégorie, la question de l'action discursive sur les textes nahuas qui est la question particulière ouverte par cet essai, est donc tissée avec les éléments biographiques ou les carrières intellectuelles des figures clefs de la prospection de la littérature nahuatl. Mais j'imagine que nous pourrions découvrir des présupposés semblables et des actions similaires au sein de plusieurs autres entreprises de mise en valeur des « littératures orales anciennes ».

CHAPITRE I

UN BANQUET AZTÈQUE À LA GRECQUE

La glose, le commentaire, les interprétations d'un texte, la désignation de sa forme, de sa fonction sociale, de son rôle historique, de même que sa traduction vers une autre langue sont des *actions* que j'appelle *discursives* parce qu'elles concourent à fixer la lecture d'un texte par des moyens discursifs. C'est, pour reprendre les termes de Michel Foucault, une procédure de contrôle interne, où un texte premier est l'objet d'un texte second¹. Dans ce premier chapitre, nous examinerons plusieurs des formes spécifiques que prend cette procédure interne dans la présentation, la traduction et l'élucidation d'un texte nahuatl du 16^{ème} siècle que fait le docteur Miguel León-Portilla, membre du Séminaire de culture nahuatl, dans son essai paru en 1961 et intitulé *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Le texte nahuatl en question, intitulé *Xochicuicatl*, et rebaptisé « Dialogue de la poésie » (*Diálogo de la poesía*) par le docteur León-Portilla, est tiré du recueil des *Cantares mexicanos*².

Il me paraît d'autant plus indiqué d'examiner le Dialogue de la Poésie, que l'éminent docteur a construit à partir de ce texte, qu'il interprète comme un dialogue philosophique, le concept de la « fleur et chant » qui est au centre de sa pensée sur l'art méso-américain de la parole. La « fleur et chant » est la traduction de la formule *in xochitl in cuicatl* qui est propre aux textes des *Cantares mexicanos* et leurs congénères³. La traduction par « fleur et chant » (*flor y canto*), et surtout la médiation, dans l'interprétation de la formule nahuatl, de l'idée du florilège, ou anthologie (de *anthos*, terme grec qui signifie « fleur »), et du concept d'esthétique de Friedrich Schiller dans lequel l'art agit comme intermédiaire entre la Nature et la Raison, conduisent León-Portilla à « découvrir » dans cette formule nahuatl le nom d'une discipline pré-hispanique de « l'expression esthétique de problèmes métaphysiques » et le concept pré-cortésien de la métaphore, de l'art et de la poésie. Il s'agit là, à mes yeux, et comme je

voudrais le montrer au fil de ce chapitre, d'un concept de la critique, tissé à la tradition occidentale, et non d'un concept pré-cortésien.

Mon intention est donc de montrer comment le discours second, l'essai intitulé *Los antiguos mexicanos*, qui prétend nous parler du discours premier, le *Xochicuicatl*, puise ce qu'il en dit dans la tradition occidentale. L'action discursive commence au niveau paléographique, lorsqu'il s'agit d'interpréter les mots manuscrits, les espacements ; elle se poursuit dans la traduction vers une autre langue, dans la présentation du contexte historique, l'interprétation de la signification, etc. Ces diverses actions viennent envelopper à tour de rôle le texte premier dont elles prétendent parler. Dans la déconstruction que j'entreprends dans ce chapitre, nous procéderons en sens inverse, en commençant par l'enveloppe extérieure (présentation de la signification historique du texte), puis en progressant en direction du noyau (le niveau paléographique et la traduction). Il est nécessaire cependant de dire quelques mots sur certaines thèses leon-portillesques qui préparent de longue main le discours critique sur le texte nahuatl.

Poésie et langue philosophique

Il est utile de remonter au premier essai de Miguel León-Portilla, paru en 1956 et intitulé *Filosofía náhuatl*, afin de prendre connaissance de sa thèse sur la langue philosophique du Mexique pré-cortésien. Dans la préface à la deuxième édition de la *Filosofía náhuatl* (1979), en réponse sans doute à la réception critique de la première édition, le docteur León-Portilla fait ressortir deux positions de son essai : la réévaluation d'une part du statut primitif de la société aztèque pré-hispanique et d'autre part le statut philosophique de sa propre thèse. Au sujet de cette dernière, il attribue les réticences et les critiques de lecteurs qu'il ne nomme pas à une réaction ethnocentrique. Il réclame le droit de faire une philosophie essentiellement non-systématique », « littéraire », distincte en somme de la philosophie européenne mais tout aussi valable à ses yeux⁴. Il lie la défense de la valeur philosophique de sa thèse à la cause plus

large de l'« l'hispano-américanisme », la défense d'une spécificité culturelle ibéro-américaine. Quant au statut de la société aztèque pré-hispanique, il écrit : « La pensée des sages, ou *tlamatinime* nahuas, justifie pleinement la qualification de 'philosophique' »⁵. Ces deux pétitions ont quelque chose de commun : elles recherchent avidement une reconnaissance universelle sur la scène des sciences de l'Occident, et elles habillent les discours du Nouveau-Monde, anciens et actuels, de la robe et des ornements de la philosophie. Voyons les modalités de celle qui concerne les Nahuas.

À la suite de jugements catégoriques qui, depuis la « découverte » du Nouveau-Monde, ont de plusieurs manières exclu les peuples de la Més-Amérique du club très sélect des « grandes civilisations avancées » et même de l'histoire universelle, León-Portilla entreprend de battre en brèche les préjugés historiques et de réévaluer, à la lumière des documents écrits en langue nahuatl au 16^{ème} siècle, le statut culturel des Nahuas. Contre la reconnaissance du statut « philosophique » de certaines formations discursives de la culture nahuatl se dresse l'exclusion explicite de celle-ci par Hegel⁶, exclusion implicitement maintenue par l'anthropologie classique qui, en faisant de la culture nahuatl son objet, fait de cette culture l'objet d'une science dédiée aux sociétés sans écriture et sans histoire. León-Portilla se propose donc de modifier le statut primitif qui a été accolé à ces formations discursives afin de faire valoir la culture nahuatl dans la famille des « cultures supérieures » de l'humanité. Mais ce n'est pas en questionnant les critères qui sont à la base de cette injustice historique, ni en interrogeant les présupposés qui ont fondé l'universalité des cultures supérieures que l'historien veut réparer l'exclusion de la culture nahuatl, mais plutôt en réévaluant la culture exclue et en se faisant son avocat. León-Portilla veut en quelque sorte reprendre le procès en exhibant de nouvelles preuves : des pièces littéraires et philosophiques. Il s'agit là d'un procédé qui laisse intact le principe et les valeurs qui ordonnent la différenciation culturelle des peuples. Conséquemment, le niveau culturel inférieur, où se trouvaient « injustement » relégués les Nahuas exclus des cultures supérieures de l'histoire, ne demeure pas une case vide, et la collectivité nahuatl est substituée par d'autres groupes ethniques (les Otomis par exemple). En somme, ce projet ne peut se construire que sur une démarche contradictoire, qui doit à la fois tenir à distance l'universalité des modèles qui sont au principe de la définition

conventionnelle, ou eurocentrique, d'une culture supérieure afin de contester l'exclusion qu'ils ont prononcée contre la culture nahuatl, tout en cherchant dans les textes exhibés les signes les plus glorieux de ces modèles.

La démarche de l'auteur de la *Filosofia náhuatl* est celle-ci : il commence par définir de manière tautologique ce qu'est une culture « élevée », ou « supérieure » : une telle culture se définit par l'« existence » de « facettes civilisées » (organisation militaire, politique, commerciale, sociale, religieuse, écriture, histoire, art, droit, etc.). Ces diverses facettes, nous dit l'historien, ont été reconnues depuis longtemps à la société aztèque, sauf deux aspects demeurés jusqu'à il y a peu dans l'oubli : la philosophie et la littérature. Pour ce qui est de l'existence de la littérature pré-cortésienne, nous dit M. León-Portilla, elle a été enfin « démontrée » par A.M. Garibay Kintana. Reste à chercher et à « découvrir » l'aspect civilisateur qui manque : la philosophie.

L'historien se propose de faire reconnaître les cogitations « philosophiques » aztèques dans un ensemble de textes comme les *Cantares mexicanos*. Le problème, c'est de faire admettre la forme obscure des *Cantares mexicanos* comme langue philosophique. León-Portilla n'est pas sans savoir que l'ésotérisme ou l'hermétisme est un argument en faveur de l'exclusion décrétée par Hegel. Aussi s'évertue-t-il à faire admettre le *mythe* et la *métaphore* comme des formes d'expression de la philosophie. Il invoque les figures fondatrices de la philosophie grecque pour justifier la forme littéraire et faire admettre au sein des protagonistes de l'histoire de la philosophie la figure du poète. Avec l'appui de Platon et d'Aristote, le docteur León-Portilla s'autorise à retracer dans les mythes et les poèmes nahuas du 16^{ème} siècle des « indices de l'inquiétude philosophique ».

En même temps, à l'aide d'un appareil philologique classique, et surtout de la méthode étymologique à laquelle la morphologie du nahuatl se prête, et d'une médiation des concepts de « vérité », « beauté » et « divinité » dans l'interprétation de certains extraits des *Cantares mexicanos* traduits en espagnol, l'historien nous conduit dans *La filosofía náhuatl* à la conclusion suivante: la doctrine philosophique des Nahuas s'exprime par la métaphore, le

symbolisme, le poème. La « pensée philosophique » pré-hispanique se réalise grâce à la « fleur et chant » (*flor y canto*), qui est l'« expression esthétique de problèmes métaphysiques ». Inutile donc, clame-t-il, de chercher la philosophie nahuatl sous la forme d'un traité: ce serait là agir de manière ethnocentrique. La forme dans laquelle s'exprime la pensée philosophique est une forme poétique. On reconnaît à cette « forme poétique » l'existence « chez les Nahuas et chez les Grecs » d'une « rationalité », d'une « prise de conscience des problèmes du monde et de l'homme », bref d'une pensée philosophique⁷.

Cette saturation caractéristique de la prose leon-portillesque par les signes pédants de la philosophie, à l'aide desquels il réinterprète le passé national et situe son propre traité dans la hiérarchie des discours actuels, manifeste le désir de commettre un coup de force. La philosophie, en tant qu'instance qui légitime et organise les sciences modernes, est un lieu stratégique pour exercer une autorité. En revêtant son action de tous les rubans de la philosophie, León-Portilla semble vouloir se placer symboliquement dans ce lieu afin de justifier sa démarche, comme si la Philosophie n'avait qu'à s'asseoir sur le trône pour commander aux facultés et aux disciplines. Cette mascarade, bien entendu, n'a aucune valeur à mes yeux, et il s'agit maintenant pour nous d'examiner la progression des arguments.

La figure du prince-poète

Une nouvelle thèse fait son apparition dans quelques chapitres ajoutés par León-Portilla à la deuxième édition ultérieures de la *Filosofía náhuatl*⁸. Selon cette thèse, l'histoire de la pensée philosophique au Mexique central est structurée par le conflit ou l'alternance de deux idéologies. Il s'agit là de la reprise d'une thèse développée par Laurette Séjourné dans son essai *Burning water : Thought and Religion in Ancient Mexico*, publié en 1957 et traduit en espagnol la même année. Selon Séjourné, la « spiritualité élevée » de la « tradition antique » des peuples du Mexique central est, au cours de l'histoire pré-cortésienne, trahie une première fois lorsque le protagoniste de cette histoire, Quetzalcoatl Ce Acatl, voit son trône usurpé et sa doctrine de contemplation et de pénitence détournée vers « l'assassinat rituel » par une secte de

nigromanciens. Cette thèse se fonde essentiellement sur le récit du 3^{ème} livre du *Codex Florentin* qu'elle interprète librement. Les deux idéologies qui s'affrontent à travers l'histoire sont définies comme une doctrine humaniste, qui cultive la « fleur et chant », opposée à un mysticisme religieux et militaire, qui pratique le sacrifice humain. La thèse de Séjourné, nous le soupçonnons déjà, cherche à redorer la moralité des anciens Mexicains et à attribuer à un seul groupe la pratique des sacrifices tant honnis.

León-Portilla mentionne très rapidement cette idée dans les chapitres ajoutés à la *Filosofía náhuatl*. Dans *Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, qui paraît en 1961, il fait de cette même idée le motif historique central de l'essai. Il place au 15^{ème} siècle, quelques centaines d'années après l'exil de Quetzalcoatl Ce Acatl, le nouveau théâtre du conflit des deux idéologies. Il identifie les principaux rois aztèques de Mexico-Tenochtitlan et leur *cihuacohuatl*, Tlacaelel, à la politique de conquête militaire et à la religion du sacrifice humain, qu'il oppose à la doctrine millénaire humaniste qui choisit les voies d'expression intellectuelle et artistique, à laquelle sont identifiés les souverains des cités en périphérie du lac de Mexico, parmi lesquels se trouve Tecayehuatzin, Ayocuan, Aquiauhtzin, etc.

Je soutiens que l'identification de Tecayehuatzin, Ayocuan et les autres nobles à « l'humanisme méso-américain », et leur portrait en rois-philosophes ou princes-poètes, est une idée de León-Portilla. On ne la trouve nulle part dans les historiographies qui nous viennent des 16^{ème} et 17^{ème} siècles. Dans les diverses annales, on trouve le nom d'Ayocuan rapporté à un *caudillo* toltèque, à un seigneur chichimèque, et on en dit fort peu de choses. Quant à Tecayehuatzin, Muñoz Camargo y réfère dans son *Historia de Tlaxcala* comme au souverain de Huexotzinco⁹. Selon moi, León-Portilla construit cette figure des poètes aristocratiques pré-cortésiens en tressant ensemble deux traditions écrites, deux traditions qui se révèlent être en fait - comme je le montrerai dans un moment - une seule tradition dédoublée.

La première tradition écrite à laquelle puise León-Portilla est celle des *Cantares mexicanos*, plus précisément le *Xochicuicatl*, où un *ayocuan*, qui est peut-être un oiseau, peut-être un homme, est interpellé et prend la parole, de même que le souverain de Huexotzinco,

Tecayehuatzin, et divers autres personnages. L'autre tradition écrite à laquelle il puise est celle de la figure du souverain de Tetzco, Nezahualcoyotl. Nous examinerons quelques paragraphes plus bas la tradition des *Cantares mexicanos* et autres « chants antiques » et les problèmes qu'elle soulève. Mais voyons d'abord cette tradition qui transmet la figure de Nezahualcoyotl.

Laurette Séjourné elle-même, avant León-Portilla, met en scène la coexistence conflictuelle des deux doctrines dans l'âme du souverain de Tetzco, Nezahualcoyotl (mort en 1472), « adepte de la religion de Quetzalcoatl », « qui souffre de l'harmonie suspecte de deux conceptions irréconciliables »¹⁰. Toutefois, l'association de Nezahualcoyotl avec l'intellectualisme et le pacifisme, « les sciences et les arts », le « monothéisme » est une idée qui remonte au moins jusqu'au 17^{ème} siècle. Les essayistes citent tous les deux plusieurs passages de la *Historia de la nación chichimeca*, écrite au début du 17^{ème} siècle par l'historien indigène Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Voici l'extrait de la *Historia* de Ixtlilxochitl cité par León-Portilla :

« (...) le edificó [al Dios] un templo muy suntuoso, frontero y opuesto al templo mayor de Huitzilopochtli, el cual demás de tener cuatro descansos, el cu y fundamento de una torre altísima, estaba edificado sobre él con nueve sobrados, que significaban nueve cielos ; el décimo que servía de remate de los otros nueve sobrados, era por la parte de afuera matizado de negro y estrellado, y por la parte inferior estaba todo engastado de oro, pedrería y plumas preciosas, colocándolo al Dios referido y no conocido ni visto hasta entonces, sin ninguna estatua ni formar su figura.¹¹ »

Cette mention d'un temple dédié au « Dieu inconnu » par le souverain pré-cortésien a eu une fortune dans l'historiographie coloniale. Presque tous les commentateurs y ont vu une intuition, une prémonition de l'Église indienne à venir. Dans le récit d'Ixtlilxochitl, le passage que j'ai cité se trouve enveloppé dans un épisode étendu qui relate les soubresauts de la vie spirituelle de Nezahualcoyotl. Cet épisode se produit à l'époque où la cité mexica de Tenochtitlan accroît sa domination politique et sa puissance militaire dans la vallée de Mexico, suite à la conquête de la cité tepanèque d'Azcapotzalco qui dominait la vallée depuis un demi-siècle. Nezahualcoyotl a repris, avec l'assistance des Mexicas, le trône de la cité acolhua de Tetzco, d'où son père Ixtlilxochitl avait été chassé. Dans cet épisode raconté par Fernando

de Alva Ixtlilxochitl, Nezahualcoyotl pâtit de difficultés militaires contre les Chalcas dans le bassin sud de la vallée, et de la stérilité de son union avec la reine, qui ne le gratifie d'aucun héritier mâle au trône. Prenant alors conseil auprès de ses alliés sur ce qu'il doit faire pour améliorer son sort, Nezahualcoyotl, après s'y être longtemps refusé, élève enfin des temples aux dieux sanguinaires mexicains et offre pour la première fois des sacrifices humains. Néanmoins, les temples élevés et les sacrifices consommés ne soulagent pas de ses soucis le roi de Tetzcuco, qui finit par se persuader de l'inefficacité « des faux dieux de pierre et de bois muets sans aucun pouvoir »¹².

Nezahualcoyotl, écrit Alva Ixtlilxochitl, a recours alors à un jeûne d'une durée de 40 jours, et à des prières adressées « au dieu inconnu », « créateur et principe de toutes choses » qui, comme le dieu judéo-chrétien, n'a pas de face. C'est pendant ce jeûne qu'il compose « soixante et quelques chants », chants « qui contiennent beaucoup de moralité et de sentence » et qui sont conservés à l'époque où Alva Ixtlilxochitl écrit¹³. Je reviendrai sur ce détail. Le récit se termine en insistant sur l'efficacité de la retraite : il se clôt en effet par la vision d'un « jeune homme d'aspect agréable » qui apparaît au roi « dans une lumière resplendissante ». Le jeune homme annonce à Nezahualcoyotl la fertilité prochaine de la reine, la naissance d'un héritier au trône et la conquête prochaine des Chalcas par les Acolhuaques.

Cet épisode relaté par Alva Ixtlilxochitl insiste sur les qualités d'homme d'état du roi, sur sa stature intellectuelle, mais aussi sur l'inquiétude spirituelle qui le tenaille. Tel est aussi le portrait qu'en font Séjourné et León-Portilla. L'historien indigène du 17^{ème} siècle est de toute évidence la source de ce portrait. Il est tout à fait remarquable que ni l'archéologue française, ni l'historien mexicain ne s'avisent qu'il s'agit là d'un portrait tracé plus d'un siècle après la mort du personnage historique, par un de ses petit-petit-fils engagé auprès de la couronne espagnole dans la réclamation de titres ancestraux. Ils ne semblent pas non plus apercevoir la manœuvre qui veut, après-coup, faire de Nezahualcoyotl un avant-coureur de la christianisation de la Nouvelle-Espagne. Dans l'épisode raconté par Alva Ixtlilxochitl se trouvent aussi les éléments qui ont contribué à attribuer à Nezahualcoyotl la composition de nombreux poèmes.

Il existe peut-être une source *écrite* de cette tradition antérieure aux oeuvres de F. de Alva Ixtlilxochitl. Nous la trouvons dans la *Relación* de Juan de Pomar, écrite à Tetzcuco en 1582. Pomar écrit en effet à propos des dieux pré-hispaniques :

« Algunos principales dudaron de que realmente fuesen dioses, sino que era engaño creer que unos bultos de palo y de piedra (...) fuesen dioses. Especialmente Nezahualcoyotzin, que es él que más vaciló buscando de donde tener lumbré por certificarse del verdadero dios y creador de todas las cosas.¹⁴ »

L'expression des deux auteurs est si proche, qu'il n'est pas exagéré de considérer la *Relación* de 1582 comme une source écrite importante des récits historiques de F. de Alva Ixtlilxochitl rédigés au 17^{ème} siècle. Faut-il mentionner qu'on ne trouve pas la figure de Nezahualcoyotl associée à la science, aux arts ou au monothéisme dans les récits historiques de Fray Diego Durán et de Juan de Tovar écrits antérieurement ou concurremment à la *Relación* de Pomar, alors que cette tradition se retrouve chez les auteurs postérieurs à la *Relación* et à la *Historia de la nación chichimeca*, à commencer par Mendieta¹⁵ et Torquemada, dont le chapitre 45 du 2^{ème} livre de la *Monarquía Indiana* est consacré à l'épisode de la mélancolie du roi Nezahualcoyotl.

Quelques mots sur cet épisode tel que relaté par Juan de Torquemada. Il comporte plusieurs variantes: le roi se prend de passion pour une jeune princesse tepanèque de Tlatelolco qui est promise à un prince ; il complète la mort du fiancé en l'envoyant à la guerre ; il obtient la main de la princesse une fois son rival éliminé. Torquemada fait de cet épisode un accomplissement de la figure du roi David et de son adultère avec Bethsabée. Comme Alva Ixtlilxochitl, Torquemada conserve à la figure de Nezahualcoyotl sa liaison avec la poésie, allant même jusqu'à le comparer au Psalmiste. Le chapitre de la *Monarquía Indiana* où est relaté l'épisode se termine d'ailleurs sur la traduction en castillan d'un chant attribué à Nezahualcoyotl. Mais la variante dans l'intrigue de l'adultère en dit long sur l'opinion qu'avait Torquemada de la conduite morale du souverain pré-cortésien. Sur ce point, la différence entre les récits de Torquemada et ceux de Pomar et de Alva Ixtlilxochitl, qui sont

tous deux indigènes acolhuaques, s'explique : les indigènes ont pu souhaiter inculquer des sentiments chrétiens à leur ancêtre afin de mieux faire valoir leurs propres requêtes auprès de la couronne espagnole et de ses représentants.

Cette croyance en le monothéisme de Nezahualcoyotl était peut-être sincère. Pomar, dont il faut se rappeler qu'il est peut-être une source de Alva Ixtlilxochitl, apporte à l'appui de cette opinion sur la préférence religieuse ou spirituelle de l'ancêtre, le témoignage écrit des épithètes du dieu qu'il a lus dans les « chants antiques » qui se conservent à l'époque où il écrit la *Relación* :

« Y de eso dan testimonios muchos cantos antiguos que hoy se saben a pedazos, porque en ellos hay muchos nombres y epítetos honrosos de Dios, como es el decir que había uno solo y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra y sustentaba todo lo hecho y lo criado por él.. y que no se había visto jamás en forma ni cuerpo humano ni en otra figura.¹⁶ »

Il appert donc, selon ce qui est dit dans ce passage, qu'une lecture des « chants antiques », ou plus précisément qu'une *interprétation* des épithètes qui sont accolés au dieu dans ces chants, est à la source du récit de l'hésitation religieuse du souverain acolhua. Pomar laisse aussi entendre que la matière historique de la *Relación* puise ses sujets dans ces chants. Il écrit en effet au sujet des chants :

« (...) sus cantos, que es de donde más lumbre se tomó. En efecto en ellos hay gran noticia de sus antigüedades en forma de crónica e historia (...) »¹⁷

Ces quelques remarques de Pomar sont centrales dans la discussion sur la tradition de la figure de Nezahualcoyotl. Que se passe-t-il en effet ? Tout simplement ceci : Pomar, qui le premier relate l'attitude religieuse de Nezahualcoyotl et son activité poétique, ne tire pas ses informations d'une tradition orale, mais bien de « chants » qu'il a lus. Ne se trouve-t-on pas devant une démarche semblable à celle qu'a suivie León-Portilla lorsqu'il a associé - il est vrai, plusieurs siècles plus tard - Tecayehuatzin et Ayocuan à la doctrine intellectuelle et artistique

de « l'humanisme méso-américain », à partir de mentions puisées dans un répertoire de chants, les *Cantares mexicanos* ?

Une question cruciale se présente : Juan de Pomar, qui affirme avoir lu ces chants, était-il capable de les interpréter correctement ? La question est d'autant plus pertinente qu'il précise lui-même, à la suite du passage cité, que pour comprendre le sens de ces chants, il est nécessaire d'avoir une grande maîtrise de la langue : « *pero para entenderlos es menester ser gran lengua.* » (mais pour les comprendre, il est nécessaire d'être un maître de la langue.)¹⁸. Pomar se considère-t-il lui-même un maître de la langue ? Possède-t-il la compétence pour percer le sens de ces chants difficiles ?

Il n'y répond pas lui-même. Mais voici ce qui se passe plusieurs siècles plus tard : l'historien des *Antiguos mexicanos*, sans en être conscient, utilise l'interprétation seizièmiste de la poésie en langue nahuatl pour établir des supposés faits historiques qui servent d'introduction et de contexte à une thèse sur les « chants antiques ». Ici se dessinent les bornes connues d'une tradition écrite qui s'est reproduite jusque dans le paradigme de la littérature nahuatl. L'interprétation de Alva Ixtlilxochitl ou celle de Torquemada ont-elles plus d'autorité, de base historique que celle de Pomar ? Celle de León-Portilla, qui prétend faire converger la sienne avec celle de Ixtlilxochitl, est-elle plus solide, alors qu'il ne fait que répéter la même interprétation ? Enfin, tous ces historiens ont-ils la compétence nécessaire pour percer le sens des chants qu'ils ont sous les yeux ?

Torquemada affirme avoir examiné les « chants antiques »¹⁹, dont il reproduit des extraits²⁰ et dont il tire un sujet historique. L'un de ces chants antiques a été reconnu par J. Bierhorst et formellement identifié au chant qui commence au verso du feuillet 60 des *Cantares mexicanos*²¹. Ce qui laisse entendre que Torquemada aurait eu accès aux *Cantares mexicanos* ou à certaines de ses parties. Fernando de Alva Ixtlilxochitl s'est trouvé lui aussi être lecteur de chants. La mention des « soixante et quelques chants » composée pendant le jeûne de son aïeul est généralement admise comme une référence aux *Romances de los señores de Nueva España*, manuscrit qui est conservé aujourd'hui avec la *Relación* de J. de Pomar à l'Université

de Austin, Texas. Il est évident que F. de Alva Ixtlilxochitl a aussi lu ou entendu des chants qui sont perdus aujourd'hui, dont il a offert des traductions espagnoles et qu'il a également attribués à Nezahualcoyotl.

La possibilité pour nous de pouvoir comparer un texte en langue nahuatl avec la traduction vers l'espagnol qu'en ont livrée Ixtlilxochitl et Torquemada nous permettent de donner des éléments de réponse à la question que j'ai qualifiée de cruciale, question qui est, je le répète : ces commentateurs sont-ils, quant à eux, des maîtres de la langue, capables de pénétrer le sens des chants qu'ils ont entendus ou lus ?

Il est certain que F. de Alva Ixtlilxochitl, « interprète de sa majesté », dialoguait aisément en nahuatl, comme J. de Pomar. Mais cela les rendait-il compétents pour lire les chants et en comprendre le sens ? Quant à Torquemada, John Bierhorst a pour sa part jugé qu'il ne pouvait comprendre ces chants. Il donne en exemple la traduction que Torquemada livre de « *Xochitl mamani in huehuetitlan...* »²² Torquemada ne reconnaît pas dans *huehuetitlan*, « autour des tambours », un lieu récurrent des *Cantares* et des *Romances*, et il y lit plutôt un bucolique *ahuehuetitlan*, « autour des cyprès ». Quant à la compétence de Alva Ixtlilxochitl, Bierhorst fait jouer la traduction de Garibay et la sienne contre celle de l'historien du 17^{ème} siècle dans l'étude comparative qu'il fait du chant nahuatl transcrit au chapitre 32 de la *Historia de la nación chichimeca* avec la traduction qu'en donne « l'interprète de Sa Majesté ». Selon Bierhorst, le descendant de Nezahualcoyotl ne pénètre pas lui non plus le sens des chants antiques²³. L'erreur imputée à Alva Ixtlilxochitl par Bierhorst est liée à une imprécision de l'écrit, que la communication orale devait suppléer mais qui a échappé à la méthodologie de la transcription du 16^{ème} siècle. Là où le texte nahuatl donne « *altepetl Mexico nican Acolihuacan Nezahualcoyotzin Motecuzomatzin tlacopan on in Totoquihuatzin* », Ixtlilxochitl rapporte *nican*, « ici », à Acolihuacan plutôt qu'à Mexico. Ce choix est plein de conséquences pour l'interprétation du poème, car il identifie de la sorte le sujet de l'énonciation à la cité de Tetzoco, plutôt qu'à la cité de Mexico, sélectionnant du même coup l'appartenance ethnique ou nationale de ce sujet.

L'ambiguïté de *nican* placée entre deux locatifs sans aucun signe de ponctuation peut être levée en arguant les formes normatives de la langue nahuatl classique. C'est ce que fait Bierhorst... Ou sur la foi d'un « sens vrai » (*verdadero sentido*), comme le fait Alva Ixtlilxochitl... Dans les deux cas, l'interprétation vient suppléer le défaut du discours écrit et ses limites à représenter la langue parlée. Il importe peu de trancher. Il suffit de souligner que le texte des chants ne demande pas simplement qu'à être lu des yeux : il exige de ses lecteurs l'accomplissement d'un choix entre plusieurs significations possibles.

Le banquet de Huexotzinco

Revenons à l'essai sur les *Antiguos mexicanos* de Miguel León-Portilla. Au point où nous l'avons laissé, il identifiait les rois aztèques et leur *cihuacohuatl* Tlacaelel à la politique militaire et à la religion du sacrifice humain, et les « rois-philosophes » comme Tecayehuatzin, Aquiauhtzin, Ayocuan, etc. à la doctrine de « l'humanisme méso-américain ». C'est à ce point précisément que le docteur León-Portilla rappelle l'union de la forme poétique et de la pensée philosophique qui est, comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, une thèse de la *Filosofía náhuatl*. Toute cette mise en scène conceptuelle et historique au début du chapitre intitulé *Los seguidores de la antigua doctrina* sert d'introduction au « Dialogue de la Poésie » :

« Hacia 1490, el señor Tecayehuatzin, rey de Huexotzinco, organizó en su palacio un diálogo de poetas y sabios para tratar de esclarecer qué cosa era la poesía. Después de haber conversado ampliamente los invitados, uno de ellos de nombre Ayoquan, tomando la palabra, hizo el más bello elogio de la ciudad de Huexotzinco. Ese elogio, que proclamaba el carácter pacífico de Huexotzinco, era implícitamente la condenación de ciudades que como México-Tenochtitlan habían fundado su gloria sobre los escudos y las flechas.²⁴ »

En clair, León-Portilla fait correspondre le Dialogue de la Poésie à la doctrine humaniste et il le présente d'entrée de jeu comme la condamnation explicite de l'idéologie mystique et

sanguinaire des souverains aztèques de Mexico. L'importance du *Xochicuicatl* (car c'est bien ce texte premier qui se cache sous le Dialogue de la Poésie) pour l'historien viendrait de ce que, portant la représentation du conflit idéologique du 15^{ème} siècle, il serait une « image culturelle indigène » d'une « prise de conscience historique ». Cela veut sans doute dire beaucoup pour l'historien, qui présente au début de son livre une théorie de « l'image culturelle », c'est-à-dire la prise de conscience par la collectivité de sa propre histoire, et la représentation de cette prise de conscience. Le titre de l'essai, *Los Antiguos Mexicanos a través sus crónicas y cantares*, pourrait d'ailleurs être traduit par quelque chose comme : les anciens Mexicains par eux-mêmes. Devant cette auto-représentation des anciens Mexicains, León-Portilla déclare son propre effacement, réduit à rien sa médiation dans la présentation de cette « image » :

« Más que obra del autor, cabe decir que la presente imagen del México Antiguo se debe a quienes nos legaron el tesoro documental de las fuentes indígenas : los sabios precolombinos, los maestros de los centros educativos del gran mundo náhuatl, los historiadores indígenas y aquellos que, aprendiendo el alfabeto castellano, transcribieron en su propia lengua los poemas y tradiciones, así como el rico contenido de sus códices.²⁵ »

Le Dialogue de la Poésie est présenté comme l'aboutissement d'une longue recherche philosophique. L'historien raconte en plusieurs pages l'histoire d'une réflexion philosophique qui doit conduire à la formulation de ce Dialogue. Il marque temporellement cette évolution de la pensée philosophique au moyen de procédés narratifs classiques où les idées sont les sujets : les questions naissent, surgissent, se dirigent vers leur réponse, etc. Grâce à cette histoire, la pensée philosophique acquière un volume temporel, déploie une diachronie et produit quelque chose comme l'histoire d'une idée. Histoire qui culmine à Huexotzinco, dans le jardin du roi Tecayehuatzin, où les philosophes et les poètes pré-hispaniques élaborent « une espèce de théorie de la connaissance » qui reçoit le nom de *in xochitl in cuicatl* :

« Este tema (flor y canto) preocupó ciertamente a no pocos sabios del mundo náhuatl. Precisamente con el fin de esclarecerlo, tuvo lugar, hacia 1490, en casa del señor Tecayehuatzin, rey de Huexotzinco, una reunión y diálogo de sabios, llegados de diversos lugares. Afortunadamente se conservan en náhuatl las

palabras entonces pronunciadas. La preocupación fundamental de quienes allí hablaron fue la de aclarar el más hondo sentido de la poesía y el arte que son 'flor y canto'. (...) Reunidos probablemente en algún huerto cercano al palacio del señor Tecayehuatzin (.), los varios personajes que hacen su aparición en este diálogo, presentan sucesivamente su propia interpretación acerca de lo que es el arte y la poesía, 'flor y canto'.²⁶ »

Le docteur León-Portilla reprend dans ce tableau historique une idée que A.M. Garibay avait effleurée dans la *Historia de la literatura náhuatl* en présentant le contexte du *Xochicuicatl* comme un « festin » historique, un « tournoi littéraire », un « concours poétique »²⁷ organisé dans la maison du roi Tecayehuatzin à Huexotzinco. Voici quelle était l'idée développée par Garibay en 1953 :

« Nos hallamos en Huexotzinco, en los primeros decenios del siglo XVI. El rey Tecayehuatzin, (...), reúne en su casa de Huexotzinco a varios príncipes de su vecindad. (...) Como es de suponer, él lleva la voz en aquel rudimentario concurso poético, ya anunciando al nuevo cantor y tejiendo su elogio. (...) No diálogo, sino serie de poemas cortos que se van sucediendo, apenas con un sutil enlace, es lo que hallamos en los labios de los interlocutores.²⁸ »

Garibay n'offrait à la suite de cette idée que le quart du texte original, soit une quinzaine de paragraphes, traduits en espagnol et séparés entre eux par une glose. Aux yeux de Garibay, *Xochicuicatl* est le seul texte des *Cantares mexicanos* qui soit le produit d'un tournoi : relique d'un genre littéraire pré-hispanique important. Il le décrit comme une succession d'éloges que les poètes réunis développent à tour de rôle autour d'un thème « subtil ». Il présente les protagonistes de *Xochicuicatl* comme des personnes historiques²⁹, mais il ne va pas jusqu'à présenter comme une vérité historique les paroles qui leur sont attribuées dans le texte, laissant la porte ouverte à une forme d'art dramatique mettant en scène les personnages historiques et dont le texte aurait peut-être été composé plus tard³⁰.

L'historicité des paroles du Dialogue est donc une idée de León-Portilla, de même que le concept de la « fleur et chant » (*flor y canto*), dans lequel il a peut-être reconnu le « thème subtil » dont Garibay avait supposé la présence, sans mettre dessus le doigt. Ce dernier avait déjà défini, dans la *Historia de la literatura náhuatl*, la « fleur » comme une métaphore du

chant, de la beauté, de la poésie. Ce sont là des notions attachées à la filière sémantique du florilège. Mais il écrivait que « fleur » pouvait aussi désigner le cœur de l'homme offert en sacrifice. Pour ce qui est de la locution *in xochitl in cuicatl*, Garibay y voyait un parallélisme qu'il a proposé de comprendre à l'aide d'une analogie : le chant est à l'âme ce que la fleur est à la terre..., c'est à dire l'expression du sublime dans le règne respectif de chacun des éléments³¹. En comparaison, le concept de León-Portilla est plus abstrait. D'une part, il évacue la référence au sacrifice. D'autre part, il identifie, conformément à la thèse de la *Filosofía náhuatl*, la « fleur et chant » à la poésie. Il la définit de la façon suivante :

« La expresión idiomática, *in xochitl in cuicatl*, que literalmente significa 'flor y canto', tiene como sentido metafórico el de poema, poesía, expresión artística, y, en una palabra, simbolismo.³² »

En identifiant « fleur et chant » à la poésie, León-Portilla ne nous aide pas beaucoup dans notre compréhension du concept qu'il a découvert. D'une manière qui est typique au sein du Séminaire de culture nahuatl, l'historien de *Los Antiguos mexicanos* semble accorder à la poésie une essence intemporelle, toujours identique, sans égard aux déterminations socio-historiques, matérielles et idéologiques que la notion de poésie a pu représenter aux yeux de l'Occident. En fait, lorsqu'il en propose une série d'équivalents, il constitue, voire prolonge, une chaîne métaphorique.

J'aimerais très brièvement, à propos de *in xochitl in cuicatl*, présenter ici quelques considérations. Ne faut-il pas penser que la traduction de *cuicatl* par « chant » est une réduction sémantique ? La notion de chant chez León-Portilla n'est pas très explicitée ; toutefois il paraît bien qu'elle réfère, si l'on tient compte des nombreuses équivalences qu'il propose avec le poème et la poésie, à un art de la parole, modulée ou non par une vocalisation. Or, si l'on veut bien adopter la distinction que propose Zumthor entre *poème* et *texte*³³, les occurrences de *cuicatl* dans le texte nahuatl conduisent à penser que ni tout le texte n'est un *cuicatl*, ni tout le *cuicatl* est dans le texte. Un examen de ces occurrences indique en effet que le *cuicatl* déborde le registre de la voix humaine, et qu'il s'étend non seulement au chant des oiseaux (ce qui est généralement admis), mais aussi au registre de certains instruments de

musique. Ainsi par exemple, la flûte et les clochettes de cuivre (*tlapitzalli*, *tetzilacatl*) produisent un *cuicatl*, mais aucun passage où se manifestent les différents tambours (*huehuetl*, *teponaztli*) ne résonne comme un *cuicatl*.

Le *cuicatl* est parfois représenté dans le texte comme une action, d'autre fois il recoupe le texte. C'est-à-dire : soit le *cuicatl* est un phénomène dont le texte parle, une action qu'il rapporte, et en ce cas les énoncés sont nettement distincts du *cuicatl* ; soit le texte et les énoncés du *cuicatl* se recourent, et certains passages peuvent alors être interprétés comme le texte d'un poème chanté. Mais León-Portilla ne procède pas à un tel examen. Il anticipe plutôt dans le *Xochicuicatl* les thèses qui lui sont chères. Pour schématiser, voici à peu près ce qu'il fait, ou plutôt ce qu'il tait : les questions qui concernent l'essence de « fleur et chant », je le renvoie à un texte nahuatl dont le contenu est justement - c'est du moins l'orientation que je veux donner à votre lecture - la question de l'essence de « fleur et chant ». Voici ce texte dans une traduction que j'ai réalisée (évidemment avec tous les présupposés qui sont les *miens*). Relisons le passage cité plus tôt :

Il convient de formuler plusieurs questions à propos de l'origine, la valeur et la signification les plus profondes de cette intuition qui fonde les « fleurs et chants ». (...) Précisément avec l'objectif de l'éclaircir eut lieu, vers 1490, dans la maison du seigneur Tecayehuatzin, roi de Huexotzinco, une réunion de sages (...) La préoccupation fondamentale de ceux qui parlèrent là fut celle d'élucider le sens le plus profond de la poésie et de l'art qu'est la « fleur et chant ».³⁴

Le Dialogue contient donc, selon notre auteur, la clé de la doctrine de la « fleur et chant » : il est un discours poétique sur le discours poétique, un méta-discours de la poésie, une « fleur et chant » (spécifique) sur la « fleur et chant » (générique : poésie, art, sagesse). Selon León-Portilla, la réponse des indigènes à la question de l'essence de « fleur et chant » est dans ce « texte du 15^{ème} siècle » intitulé *Xochicuicatl*. Non seulement ce texte est-il, en tant qu'image de la conscience réflexive, un tournant de l'histoire culturelle ; mais le Dialogue de la Poésie qui se présente comme sa traduction devient aux yeux de la critique des textes nahuas une pièce fondamentale pour la compréhension du paradigme de la philosophie nahuatl et de la pratique discursive des Anciens Mexicains.

Le *Xochicuicatl* et le Dialogue de la Poésie

León-Portilla ne présente pas dans *Los Antiguos Mexicanos à través de sus crónicas y cantares* une transcription en nahuatl du *Xochicuicatl*, mais simplement sa traduction en espagnol. Cette transcription est pourtant nécessaire : l'écriture manuscrite du 16^{ème} siècle exige que les lettres soient identifiées, que des énigmes graphiques soient résolues, que l'espacement soit réorganisé de manière à être lisible pour un lecteur moderne du nahuatl « classique ». C'est en effet une caractéristique des *Cantares mexicanos* que de présenter une distribution atypique des mots et de l'espacement. Mais heureusement pour nous, León-Portilla a fait paraître sa transcription d'une partie du *Xochicuicatl* dans l'anthologie intitulée *Trece poetas del mundo azteca* parue en 1978. Cette transcription en langue nahuatl nous permet de saisir comment, dans quel sens l'historien tranche les difficultés qui se présentent à ce premier niveau de la lecture.

Une comparaison que nous pouvons faire entre la reproduction en phototypie d'un passage du *Xochicuicatl* (figure 1.1) et la transcription correspondante du docteur León-Portilla, nous permet d'observer que, du manuscrit original à la transcription dans l'anthologie *Trece poetas...*, des transformations significatives se produisent : conversions, additions ou suppressions de caractères, de signes de ponctuation, de syllabes, d'abréviations et de segments discursifs entiers. Voici la transcription que j'ai réalisée du passage en question :

Çan teo cuitla coyolto totl o huel yectli namocuic huel yectli inanq^ç
 hua anquiyeoncan y xochitl y ia hualih can y xochitl y ma
 pan amoncate y namontlátlá toa ye ehuaya ohui ohui ilili
 y yao ay yahue ho amo ha ilili ahua y yao huia
 O ach ancatiquechol inipalnemoa o achan catitlatocauh yehua[^]
 Dios hua^y ach to ti amehua[^] anquitztoque tlahuiz calli amon
 cui cati nemi ohui ohui ilili. Etc³⁵

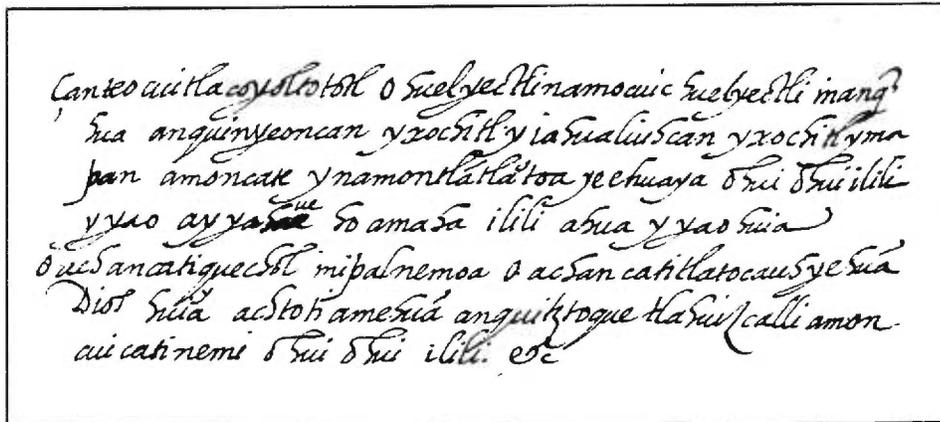


Figure 1.1 Reproduction d'un extrait du *Xochicuicatl* (f 10 r, 13-19)

Nous pouvons la comparer avec la transcription du même passage faite par l'auteur de *Trece poetas del mundo azteca* :

Zan teocuitlacoyoltotl :
 o huel yectlin amocuc,
 huel yectli in anquehua.
 Anquin ye oncan y xochitl yiahualihcan.
 Y xochitl ymapan amoncate, yn amontlahtlahtoa.
 ¿ Oh ach anca tiquechol, in Ipalnemoa ?
 ¿ O ach anca titlatocauh yehuan teotl ?
 Achtotiamehuan anquitztoque tlahuizcalli,
 amoncuicatinemi.³⁶

Certaines modifications dans la transcription de León-Portilla sont indifférentes. C'est le cas de la modernisation des caractères. La transcription de l'historien de la littérature indigène préfère le signe de l'espagnol moderne *z* au caractère du 16^{ème} siècle *ç* ; il modernise un caractère typographique qui n'est plus en usage, ^ç, et le remplace par son équivalent phonétique /ue/, de même que ^ç par /n/ ; il adopte le *h* du système de notation de J.R. Andrews (1975), appelé « franciscain modernisé » pour remplacer l'arrêt glottal /' / qui apparaît sporadiquement dans le texte sous la forme originale, ^ç, introduite par le père Rincón (*Arte mexicana*, 1595).

Mais d'autres modifications apportées dans la transcription ont un effet sur le sens et répercutent dans la version espagnole. Il faut compter parmi celles-ci la ponctuation intercalée par León-Portilla, qui ne correspond pas à celle du texte original. Celui-ci ajoute au passage du *Xochicuicatl* cité ci-dessus : 1 deux-points, 5 virgules, 4 points et 2 points d'interrogation. Or il faut, pour ponctuer de la sorte, faire un choix entre plusieurs combinaisons possibles et, par conséquent, interpréter le matériel textuel.

Nous trouvons aussi dans la transcription de León-Portilla des substitutions, comme celle de *Dios* par *teotl*. L'historien présume ici, comme le faisait Garibay qui mettait sous rature toute référence à des figures chrétiennes, que le mot *Dios* est un effet de la censure des copistes, qui auraient remplacé systématiquement toute référence aux divinités aztèques³⁷. León-Portilla adopte le point de vue de Garibay, qui reprenait une idée de Brinton. Mais la transcription est-elle un lieu adéquat pour se faire justice, sans même fournir une note qui signale le changement ? L'intervention supposée du copiste est une hypothèse, et non un fait. N'est-il pas tout aussi probable que les figures chrétiennes qui apparaissent dans les *Cantares mexicanos*, plutôt que d'être l'effet de la censure des copistes, soient l'effet de l'auto-censure des locuteurs indigènes ?

Autre type de modification : la réorganisation du texte sur la ligne. Un coup d'œil sur le manuscrit du *Xochicuicatl* nous apprend qu'il est tracé dans une écriture continue, selon le principe qui caractérise la prose. Le scribe des *Cantares mexicanos*, lorsqu'il parvient à la marge de droite, poursuit sur la ligne suivante en partant de la marge de gauche et en scindant le mot si nécessaire. Les lignes sont regroupées et organisées en paragraphes. La fin d'un paragraphe est clairement indiquée par un changement de ligne avant que celle-ci n'atteigne la marge de droite. Un alinéa marque le début des paragraphes en s'avancant dans la marge de gauche, alors que les lignes subséquentes signalent leur appartenance au même paragraphe en restant en retrait par rapport à l'alinéa. Lorsqu'on se reporte à la transcription dans *Trece poetas*, on constate que l'historien a segmenté les lignes selon le régime de la versification. En

procédant ainsi, il divise les énoncés selon une règle étrangère au manuscrit et il revêt la transcription en langue nahuatl de tous les signes extérieurs de la poésie.

La transcription de l'historien ignore également des segments linguistiques entiers. Nous ne pouvons ignorer l'absence de la moitié de la ligne 15 (dans ma transcription reproduite plus haut, qui commence à la ligne 13 sur le recto du feuillet 10, il s'agit de la 3^{ème} ligne), de la totalité de la ligne 16, d'un élément de la ligne 18, et de la moitié de la ligne 19. Quels sont ces éléments supprimés ? J'en distingue deux types, selon qu'ils constituent des éléments minoritaires dans des séquences linguistiques avérées, ou à l'inverse, selon que les éléments linguistiques se retrouvent en proportion minoritaire à l'intérieur de ces séquences. Nous trouvons un exemple caractéristique du premier type dans l'incipit du *Xochicuicatl* :

Can ti *ya* nemia ticuicanitl ma *ya* hualmoquetzalxochihuehuatl³⁸

Le code linguistique permet de traduire la presque totalité de la séquence, à l'exception de la syllabe *ya*, qui se répète comme un écho. Cette syllabe a bien une forme linguistique, mais elle n'a pas la propriété de signifier dans le système normal de la langue nahuatl, à cause de sa position après le préfixe sujet dans la première occurrence, et entre la particule de l'optatif et le préfixe directionnel du groupe verbal dans la seconde, de sorte qu'on ne peut lui octroyer un statut pleinement linguistique. Il est plus facile d'imaginer que cette syllabe est l'indice d'un procédé stylistique vocal ou phonique.

Le second type, que Garibay a identifié comme « neume », du nom d'un procédé phonique du plain-chant, se trouve invariablement à la fin des paragraphes. Il est même, pour l'ensemble des *Cantares mexicanos*, le principe séparateur des paragraphes. Le dit neume renverse les proportions qui définissent le premier type de séquence : les éléments qui ont ou pourraient avoir un statut linguistique sont minoritaires. Revoyons le paragraphe qui commence à la ligne 13 au recto du feuillet 10, et que j'ai reproduit et retranscrit plus haut. Le locuteur s'adresse à un interlocuteur marqué par la 2^{ème} personne du pluriel. Il dit quelque chose comme : « oh ! il est bien bon votre chant, il est bien bon celui que vous élevez, vous (...) là-bas (...) vous

parlez ». Le neume s'enchaîne à la suite : *ye ehuyaya ohui ohui ilili y yao ay yahue ho amo ha ilili ahua y yao huia*. L'analyse du niveau phonématique de la séquence nous permet de reconnaître les phonèmes familiers de la langue nahuatl. Mais si nous considérons l'intégration de ces phonèmes dans les unités d'un niveau plus étendu dont la condition serait celle du sens, seules quelques unités sont représentées. Tel est le cas de *ohui*, « difficile (ou « périlleux ») », *ehua*, « il part » ou « il se lève », *y yao*, « son ennemi ». Nous reconnaissons des propositions de la langue correctement construites, mais isolées ou sans liens entre elles et qui, en plus, sont fortement ambiguës et peuvent se combiner de diverses manières. Ainsi, *ye ehuyaya ohui ohui* pourrait être traduit par : « ainsi (ou « déjà ») il(s) se lève(nt), déjà, péril, péril (ou encore : « difficile, difficile ») » ou bien « ainsi (ou « déjà ») il(s) part(ent) » ou encore « lui, il se lève déjà », etc. Mais le fait que ces unités soient disséminées dans une chaîne phonématique qui ne peut être reconnue comme pleinement linguistique rend leur statut linguistique problématique. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que mêmes les traductions les moins conservatrices de *Xochicuicatl* aient renoncé à les traduire et à les présenter.

Pour ma part je reconnais dans les occurrences des deux types de séquences que nous venons de voir constituent des traces ou des indices formels d'une communication vocale. Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls. L'usage généralisé de la parataxe dans le *Xochicuicatl* est un autre indice qui s'ajoute à ceux là. Nous pouvons également joindre à ces indices formels d'une communication vocale un indice anecdotique et un indice négatif. Le premier se trouve dans la note en nahuatl au recto du feuillet 7, qui annonce une série de poèmes (*cuicatl*) relatifs à Huexotzinco (*huexotzincayotl*), qui comprend le *Xochicuicatl* que nous analysons. La note donne des indications sur l'accompagnement du tambour, et indique que les poèmes furent chantés chez le gouverneur d'Azcapotzalco, Diego de León, et que celui qui les fit résonner fut Francisco Placido, en l'an 1551³⁹. Cette note du glossateur des *Cantares mexicanos* confirmerait une pratique que des indices formels signalent déjà massivement. Quant à l'indice négatif, il se manifeste dans l'absence de devises linguistiques dont la fonction est de délimiter le discours d'autrui. Aux lignes 7 et 10 qui se trouvent au verso du feuillet 9 par exemple, un locuteur implicite (**ni-*) s'adresse à un allocutaire explicitement représenté dans l'adresse par

la 2^{ème} personne du singulier (*ti-*) et identifié au *cuicanitl*, celui qui produit éventuellement un *cuicatl*⁴⁰. À la ligne 12, le locuteur implicite (* *ni-*) s'adresse à un allocutaire devenu implicite (* ?) mais dont on peut affirmer au moins qu'il n'est plus le même que celui des lignes précédentes, puisque le *cuicanitl* est passé entretemps de la 2^{ème} à la 3^{ème} personne (\emptyset) et est devenu l'objet de l'allocution. Voici les deux segments qui témoignent de ce changement :

Can ti ya nemia ticuicanitl (9v, 7)

Yn tlaca'ce (\emptyset)temoc aya huehuetitlan ye (\emptyset)nemi in (\emptyset)cuicanitl (9v,10)⁴¹

Cette commutation des personnes dans les fonctions de l'énonciation a pu conduire les historiens de la littérature nahuatl à rapprocher ce poème oral de la forme du dialogue de la littérature occidentale. Dans le dialogue de la littérature occidentale, les devises qui permettent l'identification des personnes, de leurs discours respectifs et des discours rapportés nous rappellent que nous sommes au sein d'une économie écrite. Ce qui n'est pas le cas pour *Xochicuicatl*. Dans le passage cité en exemple ci-dessus, c'est la notion constante du nom et son rapport changeant à la personne grammaticale qui le représente qui nous permet d'objectiver le changement de position dans les fonctions de l'énonciation. Mais ces changements ne sont pas toujours marqués linguistiquement dans le texte original en nahuatl, sans doute parce que ce rôle était dévolu au geste, aux modalités de la voix (timbre), et que les méthodes de transcriptions du 16^{ème} siècle ne tenaient pas compte de ces éléments.

León-Portilla a choisi de rendre intelligible la limite des discours en interpolant le nom des locuteurs présumés. Mais les frontières qu'il a tracées sont parfois, sinon souvent, arbitraires. Que des données du texte original motivent parfois ces frontières, on en trouve un exemple entre le 8^{ème} et le 9^{ème} paragraphe (10r, 2-5 et 6-9). Mais l'attribution des paroles du 9^{ème} paragraphe à Ayocuan est incertain. Nous en avons pour preuve les nombreuses divergences sur les limites des discours et leur attribution dans les diverses traductions qui ont été faites du *Xochicuicatl*. Par exemple, la

traduction du *Xochicuicatl* qu'a fait paraître Garibay en 1965 partage ce qui correspond à la réplique d'Ayocuan dans le Dialogue de la Poésie chez León-Portilla en 4 discours qu'il attribue à Tecayehuatzin, Ayocuan et à un (ou deux) poètes anonymes.

Chacune des transformations ou des interventions de León-Portilla au niveau de la transcription du texte nahuatl répercute dans la traduction vers l'espagnol. Cette traduction est elle aussi, à un autre niveau, une action discursive qui s'exerce sur le texte premier. Le titre, « Dialogue de la Poésie : fleur et chant » (*Diálogo de la poesía : flor y canto*) indique l'orientation et les présupposés de cette traduction. Mais *Xochicuicatl* n'est-il pas plutôt « chant fleur », « chant comme fleur » ? Ce qui se passe en fait dans cette traduction vers l'espagnol, c'est que la forme et les thèmes du banquet grec, tels qu'on les retrouve dans son modèle avéré, le Banquet de Platon, ont fourni leurs catégories à la traduction du texte nahuatl. Les mots de la version espagnole subissent l'attraction de ce modèle et le connotent. Et c'est par le biais de cette logique que *xochitl* (la fleur) est attachée au florilège et à la poésie, et qu'un terme comme *icniuhyotl* (camaraderie, fraternité) qui abonde dans le *Xochicuicatl*, est interprété comme *philia*.

La traduction « à la grecque » de León-Portilla est enveloppée d'un autre niveau d'action discursive localisé dans la marge, que j'appellerai une glose. Cette action se dissimule sous l'apparente normalité du commentaire savant, la médiation de l'historien qui vient éclairer, expliquer, rendre intelligible ce qui, sans cette médiation, serait obscur, abscons, ambigu, lacunaire. Cette glose réduit les contradictions et escorte le lecteur. Grâce à elle, la supposée progression dialectique du dialogue philosophique est marquée, et les supposées parties du dialogue sont délimitées : invitation et hommage aux poètes par l'hôte du banquet ; énoncé de la question : la « fleur et chant » est-elle l'unique vérité ? ; réponse du prince Ayocuan ; réplique de Aquiauhztzin ; etc. La trame dialectique et dramatique, comme les concepts et la forme du Dialogue de la Poésie, résulte d'un dispositif de lecture et de procédures internes de contrôle discursif. J'espère avoir montré qu'ils n'appartiennent pas au texte nahuatl du 16^{ème} siècle.

CHAPITRE II

LA TOILE HISTORIQUE DE LA LITTÉRATURE NAHUATL

L'ensemble des transcriptions en langue nahuatl recueillies au 16^{ème} siècle composent une totalité que la connaissance ne peut embrasser d'un seul regard. Ces textes demandent à être organisés, distribués, sériés selon un principe qui en dégage l'intelligibilité et l'unité. Ce principe se trouve dans l'étude historique. Le déploiement d'un ordre séquentiel, d'une orientation temporelle, d'une logique causale dote la multiplicité de faits textuels de cette intelligibilité nécessaire. Le temps homogène qui sous-tend ce procès cognitif en assure l'unité. L'histoire est donc une grille primordiale du dispositif de lecture.

Dans ce chapitre, nous examinerons la question historique dans la *Historia de la literatura náhuatl* de A.M. Garibay et nous verrons qu'elle joue un rôle important dans la constitution du paradigme de la littérature nahuatl. Garibay applique au répertoire de textes nahuas les catégories historiques et formelles de l'histoire de la littérature occidentale. L'historiographie littéraire des textes nahuas est donc une forme d'action discursive, dont nous considérerons dans ce chapitre les modalités.

Le partage de la *Historia de la literatura náhuatl* en deux parties - la première, intitulée « La Vie autonome », qui prétend couvrir une période qui correspond à celle que les archéologues ont appelé « aztèque tardif » ; et la seconde, intitulée « Le Traumatisme de la Conquête », qui correspond à une période un peu plus courte que l'existence de la Nouvelle-Espagne - pose la question d'une littérature pré-cortésienne. Cette dernière expression dissimule deux anachronismes : le premier est celui qui projette dans le passé un concept de la littérature qui est en réalité un concept moderne ; le second est celui qui recule la composition ou l'«origine» des textes dans une période antérieure à leur inscription sur le papier.

Littérature et discours indigène

La notion de littérature chez Garibay implique une dimension discursive générale et une dimension esthétique. Dans les premiers paragraphes de son introduction à la *Historia de la literatura náhuatl*, l'historien s'attaque à une interprétation restrictive de la littérature qui ne serait réservée ou accordée historiquement qu'aux seuls peuples qui possèdent l'alphabet¹. Il affirme ainsi une dimension discursive générale de la littérature qui est bien près de la notion de littérature orale. Mais à contre temps de l'époque où il écrit la *Historia* - époque à laquelle la littérature orale est rattachée, dans le sillage de la pensée romantique, à la tradition et au peuple (folklore), ou dans le sillage de la sociologie classique, au paradigme de la société primitive - Garibay s'inscrit davantage dans la mouvance du paradigme littéraire classique et conservateur.

Cette position de Garibay se manifeste dès les premières lignes de l'introduction par son attachement aux signes glorieux de la littérature. Ainsi, parallèlement au mouvement critique qui détache la notion de littérature de l'écrit, se noue un second mouvement que le premier rend logiquement indifférent, mais qui subsiste néanmoins. Ce second mouvement concerne le témoignage de la présence du livre dans la culture matérielle indigène du Mexique central. En citant le passage bien connu de la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Diaz del Castillo (ch. XLIV) sur les livres du temple de Cempolan (Zempoala), Garibay écrit : « Il y avait des livres. Et ils étaient en papier... »². Il infère de l'analogie que ce passage lui inspire avec la culture matérielle de l'Occident l'existence, au sein de la société méso-américaine, d'un moyen scriptural de « conserver la pensée ».

La notion garibayenne de littérature est donc ambivalente quant à son rapport à l'écrit et à l'oral. Garibay rejette la dimension folklorique et populaire de la culture nahuatl, alors que c'est cette dimension qui a ouvert la porte aux produits discursifs exclus de la notion ethnocentrique et élitiste de la littérature et au fait linguistique non-écrit. Nous pouvons

percevoir dans ce rejet l'intention de rapporter la littérature nahuatl à une culture d'élite, symbolisée par l'écrit, plutôt qu'à une culture populaire. Il est significatif à cet égard, comme nous le verrons dans une autre section de ce chapitre, que Garibay exclut de la *Historia de la literatura náhuatl* la période qu'il considère folklorique.

Quant à la dimension esthétique de cette notion, elle se manifeste de plusieurs façons. Nous retrouvons d'abord cette dimension dans la topique de la langue vulgaire éloquente, transformée en « langue indigène éloquente ». Selon Garibay, les caractères de la langue nahuatl la rendent propre à l'expression littéraire. Ces caractères, ce sont : la « clarté de l'expression », clarté qui se manifeste « même dans les expressions les plus abstraites » ; la « concision » ; le « pouvoir d'évocation » (*capacidad de sugeriones múltiples*) à l'aide de la métaphore et de plusieurs autres figures identifiées : parallélisme, diphrasisme, etc ; et enfin, son « accent grave et harmonique »³. Nous trouvons cette idée de l'essence poétique de la langue nahuatl déjà exprimée à l'époque de la colonie. Il y entrait sûrement alors, et encore aujourd'hui, une grande part d'exotisme. Quoiqu'il en soit, cette qualité supposée de la langue nahuatl font d'elle, selon Garibay, un instrument de communication littéraire :

« Con alfabeto o sin él, la lengua náhuatl tiene dotes que la capacitan para la expresión literaria propiamente dicha. Aunque es materia de debate lo que constituye la perfección de las lenguas, no puede quedar excluido de su caudal un conjunto de cualidades que muy someramente indico en comparación con la lengua mexicana como vehículo, ya no sólo de pensamiento, sino de belleza y de elegancia.⁴ »

La dimension esthétique impliquée dans les vues de Garibay sur la littérature se manifeste aussi dans une terminologie associée généralement à la critique de l'art et de la littérature européenne. Le Jésuite décrit les agents des pratiques discursives nahuas comme des « poètes » (*poetas, cantores*) et des « sages » rassemblés en corporations ou affiliés à des institutions d'enseignement, qui s'opposent et se lient au sein d'« écoles », de « tendances », etc. Quant aux genres dans lesquels ils s'expriment, ce sont tragédie, comédie, saga, poème épique.

Il est inutile de chercher avant le 19^{ème} siècle le terme de littérature appliqué au discours indigène. Si nous remontons aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles, le discours indigène n'est pas désigné dans une catégorie générale, mais dans une multiplicité découpée sous les espèces de l'éloquence. L'interrogation de José de Acosta sur les lettres (*letras*) et l'écriture des Mexicains est d'ordre grammatologique, et non d'ordre littéraire. Acosta, qui ne reconnaît rien de comparable aux lettres d'Europe dans la civilisation des anciens Mexicains⁵, définit l'écriture mexicaine comme un système de « figures » et de « hiéroglyphes » qui transmet non pas les paroles ou les mots (*palabras*) mais l'image des choses ou le symbole de concepts⁶. Il ne fait que reprendre en fait les propos de son collègue Juan de Tovar. Acosta reconnaît néanmoins chez les anciens Mexicains un art de la parole et une catégorie sociale, celle des orateurs, qui exerce et reproduit cet art.

Les produits discursifs indigènes ne reçoivent pas de nom générique englobant : ce sont *arengas*, *parlamentos*, *oraciones*, etc. Le Jésuite réfère tout de même de façon récurrente à ces discours en terme d'« histoires », de « mémoires des choses anciennes », qui transmettent les contenus de l'Antiquité mexicaine. Les « histoires » (*historias*) chez Acosta n'ont-elles pas la fonction d'articuler tous les discours indigènes et de les subsumer, comme le fait aujourd'hui la notion de littérature nahuatl ? Acosta n'a-t-il pas dans la mire, lorsqu'il réfère à ces « histoires », quelque chose d'assez proche, tant par la nature discursive englobante que par la période pré-cortésienne (« l'antiquité mexicaine ») à laquelle elle appartiendrait, de cette notion contemporaine de littérature pré-cortésienne ?

Il y a pourtant une différence fondamentale entre les « histoires » des anciens Mexicains de J. de Acosta et la notion de littérature pré-cortésienne de Garibay : les « histoires » réfèrent aux faits, aux événements historiques, et non aux énoncés et aux discours. L'histoire (au singulier) aztèque ne prend sa valeur qu'à travers la médiation du lettré, qui s'approprie et réorganise les contenus de la multiplicité discursive indigène, les « histoires », afin de les réinscrire dans une forme qui a une valeur « littéraire ». Acosta ne porte aucune attention à la langue, à la forme ou à l'organisation propre des histoires indigènes. Or c'est justement la

valorisation de la matérialité verbale du discours indigène, ou du moins la déclaration de cette valeur, qui distingue le projet de l'histoire de la littérature pré-cortésienne.

Les 5^{ème} et 7^{ème} livres de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, où Acosta puise dans une histoire écrite par Juan de Tovar vers 1583, qui lui-même paraphrasait de larges extraits de l'historiographie alors inédite du dominicain Fray Diego Durán, font l'étalage d'un procédé de réécriture similaire. Ce procédé ne s'applique donc pas qu'aux « histoires indigènes », mais de façon générale et sans doute normale au 16^{ème} siècle à tout discours qui n'est pas un discours de l'Autorité, c'est-à-dire qui n'est pas puisé dans la Bible ou les écrits canoniques de l'Église. Ce procédé d'appropriation signale une théorie de la connaissance qui ne tient pas compte de la médiation du fait linguistique dans la transmission du savoir. Acosta s'intéresse aux « histoires » des anciens Mexicains en tant que connaissances, ou mêmes « vérités » de l'« histoire naturelle » et de l'« histoire morale » (ou histoire du libre arbitre, comme il la définit) du Nouveau-Monde, et ne tient pour rien la narration qui présente ces connaissances ou « vérités ».

L'historien indigène du 17^{ème} siècle, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, réfère fréquemment aux « sciences », à la « philosophie », à la « poésie » de l'époque pré-cortésienne. Il présente au sujet du degré de civilisation des Aztèques un point de vue absolument distinct de celui de Acosta. Il se soucie pourtant assez peu, lui aussi, de l'intégralité des discours. Alva Ixtlilxochitl ne perçoit dans la multiplicité discursive que des espèces : *cantos de historias*, *leyes*, *cosas de moralidad*, *sentencias*⁷, qu'il s'approprie et réinscrit dans les nombreuses historiographies qu'il a écrites, montrant combien il dépend des règles européennes de formation des discours et combien peu l'organisation discursive indigène lui est familière. Nous découvrons chez lui une plus grande familiarité avec les catégories discursives des lettres européennes qu'avec celles de la tradition indigène.

Au 18^{ème} siècle, une polémique entre le doyen l'Alicante, Manuel Martí, et quelques hommes de lettres de la Nouvelle-Espagne nous permet d'observer un nouvel affairement autour du discours indigène, dans lequel se manifeste une nouvelle constellation où brillent les auteurs.

les œuvres et les nations. La querelle commence par quelques phrases méprisantes publiées par Martí à l'endroit des lettres américaines, des institutions d'enseignement des colonies espagnoles et de la culture des anciens Mexicains⁸. Elle provoque la réaction d'un groupe de Jésuites de l'Archevêché de México et de l'Université, et la rédaction subséquente, par Juan José de Eguiara y Eguren, de la *Biblioteca mexicana*⁹.

La *Biblioteca*, et l'éloge qu'en fait le Jésuite Vicente López dans le *Diálogo Abrileño*¹⁰, consignent le nouveau paradigme des lettres dans la colonie. Les lettres (*letras*) et la littérature (*literatura*) ne sont plus liées à la seule activité de l'écriture, c'est-à-dire définies par son seul mode de production, mais désigne une communauté polyglotte de lecteurs et de critiques, encenseurs ou détracteurs. Les mentions nombreuses de la « république des lettres », ou encore du « théâtre des lettres », du « peuple des érudits », circonscrivent un lieu, une communauté et un mode de consommation distincts¹¹. Les protagonistes de ce théâtre, les membres de cette communauté sont les écrivains (*escritores*). Le répertoire bibliographique de la *Biblioteca mexicana* étant une forme d'historiographie littéraire, il est significatif que l'organisation de la matière historique soit régie par les noms d'auteurs présentés dans l'ordre alphabétique. C'est, par rapport à J. de Acosta qui se servait de diverses sources écrites sans faire cas de leurs auteurs, une modification appréciable. Sous chacune des entrées de la *Biblioteca mexicana* se trouve une rubrique de la vie (*vida*) de l'homme de lettres, de ses œuvres (*obras*), vertus (*virtudes*) et prouesses (*hazañas gloriosas*). L'émergence de la figure de l'auteur, comme fonction du répertoire, comme principe de groupement, comme unité, origine et foyer de la cohérence des discours, pour reprendre des expressions de M. Foucault¹², implique une intégrité du discours, une réification de sa matière verbale, un durcissement de ses limites. Une conséquence : la médiation du discours ne s'efface plus comme cela se passait dans les premières historiographies de la colonie. De la sorte, les conditions sont créées pour une émergence des discours indigènes du 16^{ème} siècle. Certes, ces discours indigènes n'apparaissent pas encore à cette époque : ils devront attendre encore un siècle dans les replis conventuels ou officiels. Mais les œuvres composées en langues indigènes par des fonctionnaires et des missionnaires européens ou créoles ont droit de cité dans cette histoire des lettres mexicaines qu'est la *Biblioteca mexicana*.

Il faut ajouter à ces notions auxquelles Eguiara y Eguren et López étaient sensibles, celles de la localité et de la nationalité. Dans les textes que j'ai signalés, la nationalité est définie en terme de patrie (*patria*). Nationalité parfois ambiguë, partagée entre la Nouvelle et la Vieille Espagne. Mais à travers la loyauté déclarée au Roi d'Espagne, se profile l'attachement à la localité. Dans son *Dialogo Abrileño*, López attribue au Nouveau-Monde une influence sur le génie, le style, la force des lettres novo-hispaniques¹³. Il met dans la bouche d'un Espagnol un dithyrambe à la boisson locale :

« Esa suavísima y deleitosa poción, hecha de unos granos carnosos semejantes a la nuez de la avellana, pero de almendra más blanda que las avellanas y más saludable, para atemperar la cabeza y el estómago es recomendadísima. (...) Muy bien se lleva con los que se desvelan a las luces de Minerva. Que si a las Musas pluguiese ofrecer en honor de Apolo la libación más deleitosa, le servirían una copa de este néctar de chocolate. Y quizá el uso frecuente de esta bebida es causa, entre muchas cosas, de las que por ahora dejaré a un lado las más, por la cual los mexicanos aventajan a muchos otros en suavidad y agudez del ingenio.¹⁴ »

Aucun hasard à ce que le génie national soit présenté dans une discussion sur les « lettres » mexicaines puisque l'histoire des lettres de la colonie semble bien avoir été un instrument d'affirmation nationale face à la métropole, comme l'a suggéré Beatriz González Stephan, qui a perçu dans la redéfinition de l'antiquité pré-colombienne et l'affirmation des lettres novo-hispaniques une stratégie de la conscience créole émergente¹⁵.

Les prologues (*Anteloquia*) de la *Biblioteca mexicana*, qui répondent à l'attaque de M. Martí, prennent leur point de départ avec la considération des aspects culturels de la civilisation des anciens Mexicains. Eguiara y Eguren puise ses arguments dans les oeuvres de ses prédécesseurs, de telle manière que les opinions sur la multiplicité, l'anonymat, l'antiquité du discours indigène sont essentiellement celles que j'ai rapportées plus haut lorsque j'ai commenté l'apport des auteurs des 16^{ème} et 17^{ème} siècles. Il s'écarte cependant de la tradition sur la question grammatologique. Eguiara y Eguren semble réitérer le jugement de J. de Acosta, selon lequel les anciens Mexicains ne connaissaient pas l'usage de l'alphabet, mais s'exprimaient à l'aide de figures et de hiéroglyphes. Mais l'auteur de la *Biblioteca* donne du

hiéroglyphe une définition que Acosta n'aurait peut-être pas endossée. Il compare les caractères écrits des anciens Mexicains au « langage mystérieux » des anciens Phéniciens, un peuple qui connaissait le « livre »¹⁶. Puis, c'est aux hiéroglyphes des Égyptiens, un peuple de la Bible, qu'il compare ensuite les caractères. Sur ce point, Eguiara y Eguren s'oppose à Athanasius Kircher qui, dans son *Oedipus Aegyptiacus*, refusait d'accorder aux caractères écrits des anciens Mexicains le même statut que l'écriture des anciens Égyptiens. Kircher écrit :

« Basándose en que estos caracteres están constituidos por variedad de figuras de animales, hierbas, instrumentos y otras cosas semejantes, no han vacilado muchos en considerarlos como jeroglíficos. La falsedad de esta opinión quedará más que suficiente demostrada con las consideraciones siguientes : en efecto : es evidente que bajo tales figuras no se encierra ninguna idea, sino que ellas representan las acciones mismas o sucesión de los hechos, no de otro modo que lo hace una pintura cualquiera.¹⁷ »

Eguiara y Eguren se rebelle contre la conclusion de Kircher qui voit dans l'écriture mexicaine une grossière peinture (*tosca pintura*), et fait jouer une série d'arguments d'autorité, tout un jeu de citations puisées chez des auteurs qui font le rapprochement entre le hiéroglyphe égyptien et le caractère écrit des anciens Mexicain. À côté de l'image ou de la peinture, argumente-t-il, les Mexicains emploient une écriture ésotérique, faite de signes « occultes » et « mystérieux », « éloignée de l'intelligence du premier venu » et réservée à une élite cultivée¹⁸. Mais Eguiara y Eguren ne réhabilite pas pour autant le discours indigène.

C'est Daniel G. Brinton qui le premier, vers la fin du 19^{ème} siècle dans *Ancient Nahuatl Poetry*, se donne pour objet un discours indigène codifié comme littérature indigène ancienne (*ancient native literature*) et littérature nahuatl¹⁹. Près de 40 ans plus tard, le folkloriste Rubén M. Campos rassemble dans une anthologie de textes indigènes soixante-huit « poèmes » des *Cantares mexicanos* imputés à la main de Sahagún et traduits en espagnol par Mariano Jacobo Rojas. Ces « poèmes » sont accompagnés d'extraits de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún et de discours attribués aux rois aztèques dans les chroniques des 16^{ème} et 17^{ème} siècles²⁰. Cette partie de l'anthologie de Campos ressemble à ce qu'a fait au Québec André Vachon dans *L'Éloquence indienne*, qui présente une collection de

« discours amérindiens » glanés dans la propagande des Jésuites²¹. Mais le fait demeure que c'est à partir de la fin du 19^{ème} siècle, et surtout au 20^{ème} siècle, que les textes nahuas de la colonie sont associés à l'idée de littérature.

La question de l'authenticité pré-cortésienne

À l'anachronisme de la codification littéraire du discours indigène se joint, dans la question posée par la première partie de la *Historia de la literatura náhuatl*, « La Vie autonome », la question de l'attribut pré-cortésien de cette littérature. Les monuments dont cette première partie se donne pour l'anthologie sont sans exception des textes écrits à l'aide de l'alphabet castillan. Or comment des textes écrits en langue nahuatl à l'aide de l'alphabet castillan peuvent-ils prétendre à une origine pré-cortésienne ? Cette question reçoit dans la *Historia de la literatura náhuatl* une réponse complexe. Je voudrais, au cours des sections qui viennent, montrer la complexité de cette réponse, la manipulation de la temporalité qu'elle comporte, et dévoiler certaines solutions routinières aux problèmes logiques que cette manipulation temporelle soulève.

Garibay ne cache pas que les poèmes, les drames, les épopées qu'il attribue à la période pré-cortésienne *s'inscrivent* comme textes pendant la période coloniale. De cela, il est parfaitement conscient lorsqu'il déclare : tous les documents que nous avons utilisé sont postérieurs à la chute de Tenochtitlan²². Néanmoins, il scinde ce corpus, nécessairement colonial par la lettre castillane qui l'enregistre, corpus synchronique donc, et le répartit dans les deux grandes périodes de son ouvrage, ce qui donne à ce corpus une épaisseur historique. Amos Segala, qui a aussi publié une histoire de la littérature nahuatl, a déjà fait remarquer cette démarche chez Garibay en signalant comment le bloc du matériau littéraire était démembré en genres, au profit de l'histoire littéraire :

Les grands recueils où nous puisons l'essentiel de nos matériaux littéraires contiennent en même temps et asystématiquement des textes d'ordre historique, lyrique, religieux,

dramaturgique. Or, ce ne peut être qu'en procédant à des séparations littéraires qui n'existent pas dans les corpus examinés que l'on peut esquisser une histoire littéraire où ces éléments, ces composantes indissociables auraient une existence rhétoriquement autonome. L'exemple le plus pédagogiquement accompli de cette démarche a été l'Histoire de la Littérature nahuatl du Père Garibay où les mêmes répertoires sont sollicités et mis à contribution pour illustrer tour à tour des chapitres concernant la poésie, le théâtre, l'histoire, etc.²³

La remarque de Segala à propos du démembrement générique vaut pour la mise en perspective historique du matériau textuel. D'un répertoire synchronique colonial, Garibay tire les pièces qu'il réinscrit dans un répertoire diachronique, une anthologie, qui couvre les périodes pré-hispanique et post-cortésienne. D'ailleurs, Garibay n'est pas tout à fait inconscient que le projet de la *Historia de la literatura náhuatl* repose sur un redéploiement temporel, et que sa validité dépend d'une assomption. À propos des *Cantares mexicanos*, il déclare en effet :

« De no tener la certeza de que se reúnen en este Ms. [manuscrito] textos provenientes de la vieja cultura, perfectamente auténticos, nuestro trabajo se apoyaría en arena.²⁴ »

Nous devinons l'importance du rôle que joue la notion d'« authenticité ». L'« authenticité » d'un texte signifie à la fois qu'il est un produit purement indigène et qu'il a une origine pré-cortésienne. L'historien de la littérature nahuatl déclare que l'authenticité des *Cantares* peut être démontrée par la convergence d'évidences externes (dédites d'un examen du manuscrit, des commentaires du glossateur, des annotations en marge, de la graphie, des dates, etc) et d'évidences internes (dédites d'une analyse du contenu des textes). L'examen du manuscrit toutefois, loin de soutenir l'origine pré-cortésienne, confirme l'inscription coloniale de la collection de textes²⁵. La convergence ne peut donc pas se produire dans le sens annoncé, ce que Garibay semble méconnaître alors qu'il procède dans un deuxième temps au décompte de ce qu'il appelle les arguments internes.

À propos de ces supposés arguments internes destinés à confirmer l'« authenticité » des *Cantares* dans la *Historia de la literatura náhuatl*, je ferai deux remarques. La première concerne la confusion des catégories culturelle et idiomatique avec la catégorie temporelle. Il s'agit là évidemment d'une conséquence de l'usage de la notion d'authenticité, qui mélange

justement toutes ces catégories. De l'exotisme du style, de la référence des thèmes au milieu naturel méso-américain, de concepts étrangers à la culture européenne ou chrétienne, Garibay infère l'historicité pré-hispanique des textes. De toute évidence, l'historien se représente la conquête militaire de Mexico comme un seuil culturel absolu. Ce qui n'est pas le cas. La destruction de l'hégémonie tenochca n'a certainement pas évincé la culture locale d'un seul coup. La lenteur de la conquête à pénétrer tous les niveaux de la culture indigène et le succès mitigé de cette entreprise militent contre ce point de vue. L'erreur de Garibay est de ne pas reconnaître d'expression contemporaine aux indigènes et de saisir toute manifestation culturelle autochtone comme un trait antique.

Il est vrai que l'« authenticité » dans la *Historia de la literatura náhuatl* tire son sens d'un contexte précis. Il semble bien qu'une polémique se soit enclenchée autour de l'existence de la littérature pré-cortésienne depuis le milieu du 19^{ème} siècle, probablement initiée par les opinions de l'historien Alfredo Chavero et du *nahuatlato* J. Caballero. De cette polémique, Pablo González Casanova montre les couleurs dans un article intitulé « *¿Tuvieron poetas los aztecas ?* » publié en 1934²⁶, et qui se veut une réponse à un article de journal de Ignacio Alcocer²⁷. Selon González Casanova, Alcocer aurait écrit en 1932 :

« Hasta hoy podemos afirmar que no quedan de los antiguos mexicanos piezas literarias en verso que se puedan aceptar como *auténticos*.²⁸ »

La question de l'authenticité chez Garibay semble bien être attachée à cette polémique, à laquelle l'historien était sensible, si on en juge la mention directe qu'il fait du débat entre Alcocer et González Casanova dans la *Historia de la literatura náhuatl*²⁹. Cette préoccupation apparaît aussi dans le prologue qu'il a composé pour l'ouvrage de Natalicio González intitulé *Ideología guaraní*³⁰. La question de l'authenticité était d'autant plus sensible que des textes sortis du cerveau d'écrivains romantiques, comme *Tardes Americanas* et *Mañana de la Alameda*, avaient été attribués à des poètes indigènes pré-hispaniques aux 18^{ème} et 19^{ème} siècle. Dans ce contexte, la notion d'authenticité dans l'esprit de Garibay ou de son époque s'explique dans son opposition à la falsification ou à l'œuvre imaginative

composée par des non-indigènes. Cela apparaît clairement à propos d'un « argument interne » en faveur de l'« authenticité » des *Cantares mexicanos* :

« El cuadro social que puede trazarse a base de las vagas alusiones de estos poemas corresponde a lo que sabemos por testimonios seguros sobre la etapa cultural y de orden social que se vivía en los tiempos anteriores a la llegada de Cortés. No pudo el vate popular, ya cristianizado, retroceder a pintar un medio que no tenía a los ojos ; no pudo el misionero imaginarlo siquiera. Si lo hallamos aquí, es que viene de poetas contemporáneos que lo vieron y lo describieron.³¹ »

Ma deuxième remarque concerne la solution routinière au problème posé par les figures chrétiennes présentes nominalemet dans les *Cantares mexicanos*. Cette présence nominale met du plomb dans l'aile de l'hypothèse pré-cortésienne. J'ai effleuré cette question dans le premier chapitre à propos du Dialogue de la Poésie, en rapportant la position de Miguel León-Portilla, qui impute la présence des noms chrétiens dans le texte nahuatl à la censure des copistes décidés à éradiquer toute trace d'idolâtrie. Cette solution est énoncée pour la première fois, à ma connaissance, par D.G. Brinton :

« The final decision of the age of the poems must come from a careful scrutiny of the internal evidence, especially the thoughts they contain and the language in which they are expressed. In applying these tests, it should be remembered that a song may be almost wholly ancient, that is, composed anterior to the Conquest, and yet display a few later allusions introduced by the person who preserved it in writing, so as to remove from it the flavor of heathenism.³² »

Avant Garibay donc, et d'une manière qui lui a de manière évidente soufflé les termes, Brinton a voulu décider de l'antiquité et de l'authenticité des *Cantares mexicanos* par des évidences internes basées elles aussi sur un examen du langage et des idées. Et à l'instar de Brinton, l'historien mexicain préfère, puisqu'il s'agit réellement d'une préférence, surprendre dans les allusions chrétiennes la censure du copiste ou du transcripteur. C'est une hypothèse est tout à fait vraisemblable. Mais une autre hypothèse, celle d'une auto-censure du *cuicanitl* ou du *cuicapicqui* (respectivement, dans le glossaire leon-portillesque, le « forger de chant » et le « censeur ») ne l'est-elle pas tout autant ? La confirmation de cette dernière hypothèse, on l'imagine, mettraient à mal l'édifice de la *Historia de la literatura náhuatl*. On comprend,

dans cette situation, la levée extraordinaire de boucliers provoquée par la publication de *Songs of the Aztecs* de John Bierhorst en 1985. Bierhorst a opté en effet pour cette seconde hypothèse, en regardant les *Cantares mexicanos* comme des productions post-cortésiennes et comme l'expression d'un mouvement de revitalisation analogue au culte mélanésien du Cargo ou au *ghost song* des Indiens des Plaines de l'Amérique du Nord³³.

En somme, les évidences internes ne soutiennent pas l'hypothèse de Brinton et de Garibay sur l'antiquité pré-cortésienne des chants. Les chercheurs se laissent plutôt entraîner par des idées profondément enracinées dans la tradition. Il est certain en tout cas que la démonstration de Garibay ne démontre rien du tout : elle accorde même au lecteur une vue imprenable sur la confusion des catégories et sur les solutions arbitraires apportées aux problèmes soulevés par l'hypothèse de l'antiquité des chants. Il s'agit là d'un aspect de la question temporelle de la *Historia*. Je vais maintenant examiner d'autres aspects de cette même question.

Histoire des genres littéraires

À bon droit, la *Historia de la literatura náhuatl* de Angel María Garibay est considérée comme le premier panorama du corpus colonial de documents écrits en langue nahuatl. On ne saurait lésiner cette dette des chercheurs de plusieurs générations envers l'historien. Par l'ampleur du tableau qu'elle présente, la *Historia de la literatura náhuatl* a brillé d'un éclat unique dans le domaine de la culture nahuatl pendant près de trois décennies. Seuls les volumes du *Handbook of Middle American Indians* de l'Université du Texas ont relevé la *Historia* auprès des chercheurs. Mais le projet de Garibay de présenter une vue exhaustive du matériel textuel en langue nahuatl fut aussi lié au dessein d'en faire l'histoire :

« (...) tenemos suficiente material, no solamente para sostener la existencia en una literatura en lengua náhuatl, sino para hacer el conato de escribir un esbozo de su historia.³⁴ »

C'est de ce projet historiographique que je veux ici faire l'analyse, puisqu'il m'apparaît propre à révéler un autre aspect de la problématique temporelle du paradigme de la littérature nahuatl. L'analyse de la *Historia de la literatura náhuatl* nous met en présence de deux séries historiques qui coexistent, mais se développent séparément sans se rencontrer ni se recouper. Certes, la totale indépendance et imperméabilité de ces séries a dû échapper à l'historien. Celui-ci, je suppose, a dû avoir en tête d'en opérer la synthèse ou la fusion. Mais parce que cette synthèse, justement, ne se réalise pas, et que les séries en question se voient sans se fondre, il est possible de les distinguer sans trop de difficultés.

La première série est celle d'une histoire des genres littéraires. Sur ce point, l'histoire de Garibay se conforme aux règles d'ordonnance et de dépendance des concepts du prototype aristotélicien que l'on trouve aux 4^{ème} et 5^{ème} chapitres de la *Poétique*, et il coïncide même avec son modèle sur certains points théoriques. Ce qu'il me paraît important de souligner, c'est que l'histoire des genres pré-cortésiens dans la *Historia de la literatura náhuatl* est anticipée par une théorie de l'évolution des formes littéraires. L'ordre de la séquence, l'orientation de l'évolution ne varient pas en fonction de contingences locales et socio-historiques, mais en fonction de lois de l'évolution qui peuvent être prédites en raison de la stabilité, entre autres, d'une nature humaine ou d'une essence de la littérature. De cette façon, les histoires des littératures anciennes peuvent expliquer l'histoire de la littérature nahuatl. Les lois de l'évolution des formes littéraires, qui découlent de l'étude d'un groupe restreint de « cultures », sont donc appliquées universellement. À propos du récit historique par exemple, Garibay compare l'évolution de la littérature nahuatl aux littératures mésopotamienne et égyptienne :

« Como se verá (..) la historia llegó a realizarse tan exacta en el México antiguo como en Mesopotamia o Egipto.³⁵ »

Et un peu plus loin dans le même chapitre, à propos de l'épopée :

« Aun no se ha puesto en claro, tras largas y complicadas discusiones, cómo se constituyeron los poemas homéricos. Menos será fácil advertir en las largas y complejas epopeyas indias, como el Ramayana y el Mahabaratha, el hilo que tan

diversos elementos entretreje. En todo pueblo se repite el mismo proceso : muchos cantores van dedicando un poema a la celebración de un héroe, de una batalla, de una guerra (...). Estas diversas manifestaciones de la historia poética se transpasan al ámbito de lo divino y nacen los elementos épico religiosos. (...) Ninguna razón hay para que faltara este desarrollo cultural en las producciones del pensamiento y sentimiento náhuatl. Veremos que hubo todo el escalonamiento de etapas de gestación épica.³⁶ »

Il est clair que Garibay envisage une seule séquence évolutive possible, que toutes les littératures parcourent nécessairement. Cette série historique de l'évolution littéraire demeure abstraite et indifférente à tout référent spatial, temporel, de même qu'à son animation par une collectivité spécifique. Sa temporalité est marquée par l'ordre de succession des formes discursives en évolution : les « échelons ». Mais Garibay n'en reste pas à ce mimétisme théorique : il recherche des extraits, dépassant rarement un ou deux paragraphes, qui puissent exemplifier les dites formes et en démontrer la réalisation historique au Mexique central. C'est ce que A. Segala, dans un passage que j'ai cité plus haut, reprochait à l'historien. Le modèle de l'histoire littéraire est si puissant, que le défaut de documents d'une espèce particulière, plutôt que de rendre le modèle suspect, accuse les aléas de la conservation ou l'incurie des transcripteurs. C'est ainsi par exemple qu'à propos de l'absence du conte, de la nouvelle, de la fable et de l'apologue, Garibay écrit :

« (...) no son especies desconocidas en este mundo literario que vamos indagando. Pero la diligencia de los primeros que allegaron materiales no nos dejó gran copia de ejemplos de estos géneros. Con los que podemos tener a la mano basta para hacemos cargo de la real existencia de ellos.³⁷ »

Ce qui autorise Garibay à morceler le matériel textuel du 16^{ème} siècle en fragments de tout genre, c'est la présomption que ce matériel est une collection de décombres, de débris du naufrage de l'ancienne culture. Il écrit, au sujet des textes nahuas :

« (...) éstos, acumulados en ruda mole, como hacinamiento de escombros, en que se unen las ricas molduras a los terrones de un edificio derrumbado, esperan aún su descubrimiento total, su distinción individual y su limpia y aseo, para que podamos decir cuál es su número verdadero.³⁸ »

Des monuments originaux de plusieurs milliers de vers, seules des parties auraient survécu, sauvegardées dans les fragments que la recherche minutieuse des missionnaires du 16^{ème} siècle aurait rassemblés dans les recueils de textes dont nous disposons aujourd'hui. Ainsi, Fray Bernardino de Sahagún aurait « recueilli sans se rendre compte toute une épopée en morceaux mêlée à des débris annotés »³⁹. Pour Garibay, il s'agit de retrouver l'épopée perdue et démembrée, et de la recoller.

Histoire de la langue et histoire de la littérature

Une deuxième série historique représente les événements « significatifs » de l'histoire du Mexique central. Ces événements sont essentiellement de nature politique et militaire : ils relatent la naissance, les conquêtes, les alliances politiques et la mort des souverains. Ils ont leur source dans les historiographies coloniales. Garibay se réfère à cette série comme à la « réalité historique ». À la différence de la première série, elle se déploie sur un plan quadrillé par les coordonnées temporelles du calendrier grégorien, et elle est rythmée par les contingences historiques.

Cette « réalité historique » est découpée en périodes bien définies. Pour mieux en comprendre la séquence, disons que ces périodes se distribuent sur deux lignes. La ligne sous-jacente, dont l'origine se perd dans la préhistoire et dont le terme se prolonge au-delà du présent (j'entends : le présent de l'auteur), est celle que Garibay appelle l'« histoire de la langue ». Elle est comme la ligne de vie de la langue nahuatl. À cette ligne se joint le segment bien circonscrit, bien délimité de l'« histoire de la littérature » qui ne recouvre que deux périodes de l'histoire de la langue. Le tableau suivant (tableau 2.1) présente schématiquement ces périodes sur chacune des lignes.

histoire de la langue	histoire de la littérature
préhistoire pré-cortésienne (... - 1430) avant Itzcoatl	
« nouvelle culture » pré-cortésienne (1430-1519) après Itzcoatl, avant Cortés	littérature nahuatl pré-cortésienne
« période coloniale » (1521-1750) après Cortés, avant Lorenzana	littérature nahuatl coloniale
période « folklorique » (1750-1953) après Lorenzana, avant Garibay	
période future (1953-...) après Garibay	(renaissance de la littérature nahuatl)

Tableau 2.1 Histoire de la langue et de la littérature nahuas (d'après Garibay)

J'ai ajouté (entre parenthèses) une période subséquente au présent de l'auteur, celle d'une littérature nahuatl reviviscente, puisque Garibay lui-même en avait exprimé la possibilité en évoquant la « renaissance prochaine de la littérature nahuatl »⁴⁰. Prédiction qui s'est avérée : la création de foyers voués à l'étude de la culture nahuatl au Mexique, en France et aux Etats-Unis a stimulé la recherche, la production d'articles, la création de concours littéraires et la publication de poèmes et de contes en langue nahuatl. Ce culte de la langue écrite ne doit toutefois pas faire oublier que la langue nahuatl, comme toutes les langues indigènes du Mexique, subit des pressions plus fortes que jamais.

L'événement militaire de la Conquête de Mexico en 1521 divise l'ouvrage de Garibay en deux, un peu à la manière d'une crête partageant les versants. Démarche caractéristique de l'historiographie du Mexique moderne. L'historien localise la conquête sur un seul point du temps. C'est là un sens étroit de la Conquête que le 16^{ème} siècle, qui l'a inventée, ne connaissait pas. La *Conquista de Méjico* de Francisco López de Gómara, centrée sur la figure de Cortés, s'étend jusqu'en 1547 et comprend le récits des conquêtes militaires de multiples

provinces. La *Verdadera historia de la Conquista de la Nueva España* de Diaz del Castillo fait le récit des actions militaires de Hernán Cortés aux Higüeras, mais aussi de Pedro de Alvarado et de Gonzalo de Sandoval en Amérique centrale. Par contre, les relations de Andrés de Tápia et de Francisco de Aguilar se limitent à la prise de México. L'idée de la Conquête commence sa sédimentation au cours du 16^{ème} siècle pour se poursuivre dans les siècles suivants par une conquête discursive qui aménage, par l'accumulation de la mémoire imprimée, le socle sur lequel s'élève aujourd'hui une seule et unique Conquête qui sépare le temps en deux.

La situation historique au lendemain de la prise de Mexico en 1521, et même dans les années qui suivirent, n'était certainement pas aussi tranchée. Les Espagnols, numériquement inférieurs, devaient composer avec leurs alliés indigènes tlaxcaltèques, acolhuaques, etc. Les appareils civils naissants n'avaient pas l'autorité ou l'enracinement nécessaire pour contrer une rébellion indigène. Les troubles à México pendant l'absence de Cortés aux Higüeras en témoignent. Il est acquis que la conquête spirituelle - l'évangélisation- était un complément nécessaire à la conquête militaire pour asseoir et étendre l'emprise des institutions politiques espagnoles. Il est aussi généralement admis que cette conquête spirituelle ne s'imposa pas, si elle s'imposa jamais, avant la fin du 16^{ème} siècle⁴¹.

Dans la *Historia de la literatura náhuatl*, la période qui précède la Conquête et dont la borne inférieure se perd dans l'infini de la préhistoire, se divise aussi en deux périodes. La période pré-hispanique commence avec la période « historique » inaugurée par le règne du *tlahtoani* aztèque Itzcoatl. Elle se distingue d'une « préhistoire » caractérisée par l'absence de documents. Non pas que l'invention de l'écriture date de l'époque aztèque tardive : dans la thèse historique présentée par Garibay, cette absence de documents résulterait d'une supposée destruction par le feu de tous les documents historiographiques antérieurs à l'avènement d'Itzcoatl sur le trône de Tenochtitlan⁴². Ce seuil est établi sur la foi d'un court passage bien connu du *Codex Madrilène*, qui a été repris en partie dans le *Codex Florentin*⁴³. Garibay précise qu'il s'agit d'une donnée d'importance pour l'histoire de la civilisation ancienne du Mexique. Elle justifie le seuil historique inférieur de la période historique à laquelle

appartiennent les produits de la littérature nahuatl connue, en raison de la supposée destruction par le feu des documents antérieurs, traçant par le fait même la frontière inférieure de la littérature nahuatl pré-cortésienne. D'autre part, elle permet d'articuler l'histoire littéraire à l'histoire de la nation mexica, et surtout de faire débiter la première à l'époque de l'indépendance de cette dernière. Dans la plus pure tradition de l'historiographie littéraire romantique qui fonde le genre, les premiers pas de la littérature et de l'indépendance nationale coïncident :

« La historia va a comenzar con el rey vencedor y organizador de la nación que se va formando. Ideas religiosas, normas de régimen, procedimientos de conservación literaria, poemas y relatos, quedan sometidos a la nueva mano que rige. Nada más natural suponer que la nueva documentación datará de esta época y que lo que ha de llegar hasta nosotros proviene de la nueva cultura.⁴⁴ »

Cette « nouvelle culture » qui se constitue sur la base d'une nouvelle documentation, même si Garibay reconnaît qu'elle est infiltrée en partie par des éléments plus anciens et qu'elle n'est donc pas parfaitement imperméable, constitue la période qui correspond, dans la *Historia de la literatura náhuatl*, à la 1^{ère} partie de l'ouvrage, intitulée *Vida autónoma*. Il s'agit là, aux yeux de Garibay, de la « première étape de la production littéraire ». La période qui la précède, la supposée « préhistoire », période sans document, appartient à l'histoire de la langue et non à l'histoire de la littérature.

La période postérieure à la Conquête est la période coloniale, période importante pendant laquelle sont recueillis dans leur propre langue et à l'aide de l'alphabet castillan les témoignages d'informateurs indigènes, et pendant laquelle aussi des missionnaires et des indigènes lettrés composent par écrit des textes en langue nahuatl. Garibay, qui appartient à un ordre religieux, n'a pas épargné ses éloges au labeur de ces missionnaires, et la *Historia*, sous ce rapport, est une apologie des ordres religieux qui ont oeuvré en Nouvelle-Espagne. Je ne m'attarderai pas sur cette période, puisqu'elle ne présente pas un aspect problématique du paradigme temporel. Elle correspond à la 2^{ème} partie de la *Historia*, que Garibay a intitulé: *El*

trauma de la Conquista, qu'il caractérise par « l'intromission de la culture européenne au Mexique »⁴⁵.

Dans la *Historia de la literatura náhuatl*, cette période post-cortésienne et coloniale se clôt avec la croisade du cardinal Lorenzana contre l'usage de la langue nahuatl vers 1750⁴⁶. Cette clôture, Garibay confesse qu'elle est due surtout à la limite de ses propres connaissances. Nous pouvons être plus ou moins d'accord avec l'an 1750 qu'il a proposé, mais il semble avéré que le nahuatl a cessé peu à peu d'être écrit à partir de la moitié du 18^{ème} siècle. La croisade du prélat de l'Église mexicaine a certainement eu des répercussions importantes sur l'usage écrit et l'enseignement de la langue nahuatl puisque le clergé y jouait, depuis le 16^{ème} siècle, un rôle de premier ordre. Frances Karttunen a situé la fin de la littéracie (*literacy*) nahuatl au terme de la période coloniale, c'est-à-dire au moment de la déclaration d'indépendance et de l'abolition de la Cour royale d'appel de México, dernier bastion du nahuatl écrit, où la société restreinte des notaires indigènes ne l'écrivait plus que pour les seules affaires juridiques⁴⁷. À partir de ce moment, selon Garibay, la langue retourne à ses « anciens systèmes de transmission »⁴⁸. Il écrit à ce propos :

« Dejó de ser una cultura en forma, dejó de ser una literatura viviente y pasó al subsuelo de la vida literaria. Se mantuvo, y se mantiene, en las formas populares. Es ya un terreno que el folklore ha hecho suyo.⁴⁹ »

Il s'agit là d'une proposition curieuse, sur laquelle je reviendrai. Garibay met fin, en quelque sorte, avec l'extinction de l'écrit nahuatl, à la ligne historique qui correspond à l'histoire littéraire. La période qui succède dans la série de la « réalité historique » se poursuit sur la ligne de l'histoire de la langue en tant que période « folklorique ».

Impossible synthèse

J'ai mentionné plus tôt dans ce chapitre que Garibay s'était attaqué dans l'introduction de la *Historia* à une définition trop restrictive de la littérature qui ne serait réservée ou accordée

historiquement qu'aux seuls peuples qui possèdent l'alphabet. Il affirmait ainsi une définition de la littérature bien près de la notion de littérature orale. Sans s'inscrire dans la mouvance des études du folklore ou de la sociologie des sociétés primitives, Garibay déclare tout de même avoir pour objet des formes orales. Il soutient tout au long de la première partie de la *Historia de la literatura náhuatl* que c'est cette littérature orale pré-cortésienne que les textes nahuas du 16^{ème} siècle nous restituent. Mais de manière paradoxale, Garibay affirme l'existence d'une littérature orale pré-cortésienne en même temps qu'il renouvelle son attachement au paradigme des Belles-Lettres. Aussi Walter D. Mignolo a-t-il raison d'observer dans la démarche de l'historien une dynamique contradictoire :

« *La historia de la literatura náhuatl* de Angel María Garibay es un ejemplo curioso de conciencia de esta diferencia a la vez que de interpretación de los discursos y las situaciones de interacción discursivas entre los aztecas basada en la semejanza con prácticas discursivas de culturas escriturales. Así, a la vez que señala lo inapropiado de llamar literatura o poesía a las prácticas discursivas de los aztecas, procede, por otro lado, ignorando la diferencia.⁵⁰ »

Je ne reconnais cependant pas dans les termes de Mignolo les prémisses de Garibay. Il serait plus exact de dire que l'historien force au contraire la reconnaissance des pratiques discursives aztèques au sein de la famille des grandes littératures en étendant le concept de littérature aux pratiques discursives en général. Voilà pour ce qu'il déclare. Mais par ailleurs Garibay invite tous les symboles glorieux de la littérature de l'Occident à soutenir l'inclusion : le champ littéraire, la notion d'auteur, l'écrit, la composition, bref tout ce qui est lié à l'économie discursive écrite et pas nécessairement à l'économie discursive orale, afin de justifier ou de doter les formes discursives aztèques des symboles somptueux dont sont parées les grandes littératures universelles. Aussi Mignolo voit-il plus juste dans la suite de son commentaire lorsqu'il écrit :

« (...) la 'historia de la literatura náhuatl' invita al lector, más de una vez, a concebir las prácticas discursivas mesoamericanas de manera semejante a las expresiones poéticas de la antigua Grecia y del Renacimiento europeo. La dificultad de Garibay, y el conflicto que resulta de ella, es el de tener como modelo de comparación una imagen de Grecia

forjada y transmitida por el Renacimiento, en lugar de considerar la Grecia anterior a la imposición de la escritura alfabética (...)»⁵¹ »

Cette difficulté signalée par Mignolo se transforme, avec le projet de faire l'histoire de la littérature nahuatl pré-cortésienne, en aporie. Les histoires des littératures sont des produits (et des conséquences) de la tradition écrite. Comment en effet faire l'histoire de ce qui n'inscrit pas dans la matière une marque telle qu'il soit possible de la retrouver, de la comparer avec d'autres marques et de la situer par rapport à celles-ci ?

La séquence de périodes historiques proposée par Garibay soulève des questions de cohérence. Il faut relire et tenter de saisir ce dont il est question lorsque, selon les termes de l'historien, « la nouvelle documentation » prend son point de départ dans la destruction des documents écrits de l'antiquité et la réécriture de documents plus conformes à l'idéologie de l'état aztèque naissant. Pourquoi l'histoire des documents écrits aztèques détermine-t-elle l'histoire de la littérature nahuatl ? Il n'est en effet nullement question, dans la *Historia de la literatura náhuatl*, des « documents pictographiques » ou *codex* (bien qu'il ne s'agisse pas exactement de *codex*), dans lesquels se conserve l'expression écrite pré-hispanique et qui est pourtant déjà accessible aux chercheurs depuis le 19^{ème} siècle, bien avant les textes post-cortésiens en langue nahuatl. Les *codex* ne constituant pas l'objet de la *Historia de la literatura náhuatl*, il ne nous reste plus qu'à supposer que ce que Garibay entend par littérature de la « nouvelle culture » est l'actualisation de ces documents ou tout simplement l'actualisation d'une tradition orale. Mais comment doit-on comprendre alors que l'autodafé de livres commandé par le *tlahtoani* Itzcoatl partage une période appelée préhistorique et une période historique de la production littéraire si, par ailleurs, il est affirmé que la littérature aztèque ne dépend pas du document écrit ou du livre, et que les tâches de conservation et de transmission reposent sur la mémoire vivante ?

Autre série de questions. J'ai signalé que Garibay ne fait pas dépendre la définition de la littérature d'une inscription dans une matière. Il emploie le terme « littérature » indifféremment pour toute forme discursive orale ou écrite. La même extension est valable

pour son usage du terme « document ». Mais en ce cas, quelle différence y a-t-il entre l'actualisation orale d'un texte ou d'une tradition, et une forme discursive appartenant à l'«histoire de la langue»? Comment faut-il comprendre ce qui est dit à propos de la période post-cortésienne « folklorique » : que la langue « retourne à ses anciens systèmes de transmission » ? Quelle différence y a-t-il entre les anciens systèmes de transmission et ceux de la période folklorique, si par ailleurs il n'y a pas entre eux de différence ? Et s'il y en a une, pourquoi alors les formes discursives de la période pré-hispanique tardive ont-elles un statut particulier, un statut littéraire, alors que les mêmes formes après 1750 n'en ont pas ? Le statut littéraire d'un discours dépend-t-il de la seule bonne fortune de celui-ci d'être capté par l'écriture alphabétique ? Ou est-il seulement brandi pour glorifier le passé pré-hispanique, exalter l'indigène pré-cortésien tout en niant une histoire et une vie culturelle à l'indigène de la colonie ?

À propos des séries historiques qui traversent la *Historia de la literatura náhuatl*, j'ai dit rapidement qu'elles demeuraient distinctes. La série de l'histoire des formes littéraires, qui tire sa séquence et son orientation temporelle du modèle de l'histoire de la littérature occidentale, ne s'incarne pas dans la série de la « réalité historique », c'est-à-dire dans l'histoire mexicaine ou méso-américaine, exception faite de la rarissime mise en relation d'un texte nahuatl avec des personnages et une circonstance historiques : celle par laquelle le *Xochicuicatl* des *Cantares mexicanos* est corrélé à Tecayehuatzin, Ayocuan, et autres « princes du voisinage » au cours d'un « tournoi poétique » à la fin du 15^{ème} siècle. Mais Garibay, à la différence de León-Portilla, choisit d'interpréter ce texte nahuatl comme l'imitation d'une rencontre historique, ce qui exclut le croisement du genre littéraire qu'il représente avec la réalité historique.

Deux niveaux de rapports historiques peuvent être inférés des textes en langue nahuatl qui sont considérés par Garibay : l'historicité de leur inscription, et l'histoire qu'ils représentent. L'histoire représentée est déterminée par l'historicité de l'inscription. Or dans la mesure où l'inscription est le résultat d'une transcription, et qu'elle est donc contemporaine d'une actualisation, et que cette actualisation se produit logiquement à un moment où l'alphabet

castillan est disponible, et que ce moment est postérieur par définition à la période pré-hispanique (ou pré-castillane), nous devons nous résoudre à considérer que, dans le cas où le contenu de l'inscription revendique une origine pré-hispanique, le rapport entre le moment de cette inscription et le moment historique que l'histoire inscrite revendique est un rapport entre un présent et un passé, le passé étant quelque chose qui n'existe plus, qui n'est pas là, et qui doit être représenté. Or le présent qui représente, le présent de l'actualisation et de l'inscription, appartient à la période coloniale. Pas plus que l'œuvre historique d'Augustin Thierry n'appartient à la littérature mérovingienne, ou que l'histoire de la cité antique de Fustel de Coulanges n'appartient aux littératures grecque et romaine, les textes de l'époque coloniale n'appartiennent à la période pré-cortésienne.

Certes Garibay ne remet pas en question ce principe et reconnaît pleinement l'historicité de l'inscription. Ce qu'il affirme, c'est « l'origine » pré-cortésienne des discours conservés dans les textes coloniaux, et ce, à l'aide d'un schéma qui rend plausible la conservation de ces discours à travers la transmission inter-générationnelle. Le concept de littérature pré-cortésienne dépend donc d'une hypothèse du fonctionnement de l'économie discursive pré-cortésienne. À propos de cette économie discursive, Garibay affirme d'un côté, en citant Antonio Peñafiel, que les chants sont les livres vivants, que la substance littéraire nahuatl vit sur les seules lèvres⁵². D'un autre côté, sa description de l'économie discursive pré-hispanique comporte des références nombreuses à la composition écrite⁵³, à la fixation dans « l'encre noire, l'encre rouge »⁵⁴, à une « coordination des mots dans une forme métrique »⁵⁵. L'écriture et l'oralité apparaissent toutes deux dans le schéma garibayen de l'économie discursive indigène. Il s'agit là d'un schéma qui ressemble fort à celui tracé par Juan de Tovar au 16^{ème} siècle. Dans le chapitre qui suit, nous examinerons ce schéma traditionnel.

CHAPITRE III

LE BIAIS TEXTUEL DE L'OPTIQUE OCCIDENTALE

La question de l'économie discursive pré-cortésienne, c'est-à-dire la question des rapports qui lient les pratiques discursives, écrites ou orales, entre elles et aux autres pratiques sociales dans la tradition méso-américaine, est complexe puisqu'elle ne peut pas être comprise simplement comme économie d'une culture « orale première » (W.J. Ong¹) ou « pure » (Zumthor²), c'est-à-dire sans contact avec l'écriture. La littérature coloniale de la Nouvelle-Espagne nous a apporté maints témoignages de la coexistence de l'oral et de l'écrit dans la tradition du Mexique central. Mais ces témoignages de l'existence de l'écriture ne nous placent pas davantage devant un cas caractéristique d'« oralité seconde » (Ong) ou « mixte » (Zumthor), compte tenu du fait que ces idées ont conceptualisé pensé l'interaction de l'oralité avec l'imprimé ou une écriture de type alphabétique. En fait, les modèles qui tiennent compte de l'interaction entre la langue et un type d'écriture déficiente ou non-glottographique sont si peu courants, ou si récents, qu'il n'ont pas été mêlés à l'élucidation de l'économie discursive pré-cortésienne. Nous pouvons même conjecturer que les études littéraires, tout aussi bien que les disciplines qui utilisent les résultats des études littéraires (en particulier l'ethno-histoire), ont construit une conception de l'économie discursive pré-cortésienne en pensant l'interaction de l'oralité et de l'écriture du Mexique central (ou écriture pueblo-mixtèque, selon l'expression de Henri B. Nicholson) conformément aux modèles les plus répandus et cependant inadéquats, dérivant de l'usage de l'alphabet.

Cette question de l'économie discursive ne peut pas être évitée puisque les historiens de la littérature nahuatl que nous avons étudiés dans les chapitres précédents ont adopté plus ou moins consciemment à son sujet une position. L'attachement de A.M. Garibay au projet de présenter une anthologie de la « littérature pré-cortésienne » a fait de l'hypothèse d'une

conservation intégrale et fidèle des discours indigènes pré-hispaniques un pré-requis. Ce n'est certes pas le lieu d'entreprendre ici une étude exhaustive de l'économie discursive pré-cortésienne. Je me propose plutôt d'examiner comment elle a été représentée ou imaginée par les chercheurs. Dans ce chapitre, je me limiterai à indiquer quels présupposés servent d'assise aux hypothèses que ces chercheurs ont adoptées à propos de cette économie discursive et à rechercher les modèles qui les ont générés. Mon hypothèse est que ces modèles doivent être cherchés du côté des représentations de l'oralité et de l'écriture par les cultures qui font usage de l'alphabet.

Mémoire vivante et écriture déficiente

Commençons par la thèse garibayenne à propos de l'économie discursive pré-cortésienne, ou indigène traditionnelle³. Cette thèse paraît, à un premier niveau de lecture, indécise. Cette indécision est liée au statut de l'écriture du Mexique central chez Garibay. Lorsqu'il décrit l'écriture pueblo-mixtèque, celui-ci semble osciller entre un parti qui reconnaît l'existence d'une écriture « schématique et sommaire », mnémotechnique, qui soutient la reproduction d'une tradition conservée par la mémoire vivante, et un parti qui ne reconnaît pas l'existence d'une écriture au Mexique central. Cette contradiction apparente s'explique par l'ambivalence de la notion d'écriture chez le Jésuite, qui est assise entre les chaises d'un concept restreint d'écriture consacrée exclusivement à la représentation de la langue et dont le modèle universel est celui de l'écriture alphabétique⁴, d'un concept d'écriture moins restreint qui inclut les systèmes d'écriture qui représentent les choses ou les idées, symboliquement ou iconiquement, sans la médiation du système de la langue⁵, et d'un emploi métaphorique de l'écriture qui veut rendre compte de l'inscription des mots dans la mémoire vivante. Toutefois, cette apparente confusion ne s'étend pas aux réalités qu'elle veut désigner. À ce niveau en effet, Garibay fait preuve de discernement et de cohérence. S'agissant du concept d'écriture au sens restreint, c'est-à-dire d'un type proche de l'écriture alphabétique, il en signale l'absence au sein des sociétés pré-hispaniques du Mexique central ; mais il convient par ailleurs de l'existence d'une écriture dans un sens moins restreint. De toute évidence, l'historien de la littérature nahuatl ne

disposait pas des moyens conceptuels et terminologiques qui lui auraient permis de distinguer les types formels d'écriture. Cette ambiguïté terminologique n'a pas dû causer moins d'embarras à l'auteur qu'elle n'en cause à ses lecteurs aujourd'hui, qui trouvent dans la *Historia de la literatura náhuatl* une notion plurivoque de l'écriture.

Il n'a pas échappé à l'historien de la littérature nahuatl qu'un type d'écriture prise dans son sens le moins restreint ne peut conserver tous les éléments linguistiques d'un discours. Il a reconnu par exemple le caractère problématique de la représentation des « concepts lyriques » au moyen de l'écriture pré-cortésienne. « *No es fácil comprender, écrit-il, cómo se hayan representados conceptos líricos (...)* »⁶. À ce problème, l'emploi du terme écriture dans un sens élargi ou métaphorique apporte une solution. Il s'agit, comme je l'ai dit, d'un emploi dérivé de l'analogie entre l'écriture sur papier et l'inscription des mots dans la mémoire vivante. Puisque, selon Garibay, il n'y a pas à l'époque pré-cortésienne de système d'écriture sur papier qui soit en mesure de conserver les énoncés linguistiques, ce soin est donc confié à la mémoire vivante qui devient le support matériel de l'inscription. La composition du poème est dite écriture, moment de fixation, analogiquement avec l'opération d'inscription sur papier.

L'examen du concept garibayen d'écriture nous livre donc sa représentation de l'économie discursive indigène. En résumé, la tâche de conservation des « concepts lyriques » ou « ornements » pouvant difficilement être menée à bien par une écriture « déficiente », ces aspects du discours sont confiés à une mémoire vivante et disciplinée secondée par les adjuvants mnémotechniques du rythme, de la musique, de la danse... et de l'écriture sur papier ! Pour soulager en effet la mémoire vivante de la tâche imposante qui lui est confiée, l'écriture sur papier, toute schématique et sommaire qu'elle soit, est appelée à lui venir en aide. Il y a donc deux formes de mémoire qui entrent en jeu dans cette conception de l'économie discursive pré-cortésienne. Le recours à une terminologie cicéronnienne peut nous servir à les distinguer et à comprendre les tâches spécifiques de ces formes distinctes. Si je saisis bien la pensée de Garibay, l'écriture pueblo-mixtèque soutient une *memoria rerum*, alors que la mémoire vivante supporte une *memoria verborum*⁷. Le produit de la tradition surgit de la convocation de deux sources : mémoire vivante et document écrit. L'actualisation serait le

résultat de l'interaction de la mémoire vivante et de la mémoire de papier. Nous trouvons une confirmation de ce schéma dans un essai antérieur à la *Historia de la literatura náhuatl*, où Garibay explique à propos d'un récit aztèque à caractère historique :

« (...) el lector iba refiriendo y relatando la leyenda escondida bajo las imágenes y signos simbólicos del pinacograma. Era necesaria una fijación mnemónica.⁸ »

La même idée est exprimée dans plusieurs passages de la *Historia*, toujours à propos du récit historique. Je reproduis ici l'un de ces passages :

« (...) la forma de escritura era escueta y esquemática. La parte de la palabra que hace más bien ornato de los pensamientos quedaba reservada a la memoria (...)»⁹ »

Que le récit historique ait servi d'illustration au fonctionnement de l'économie discursive pré-cortésienne témoigne de l'application restreinte de l'hypothèse garibayenne. Les récits historiques, qui consistent le plus souvent en généalogies de souverains et en conquêtes militaires, sont en effet aisés à représenter schématiquement. Les *codex* pré-cortésiens nous en conservent plusieurs exemples. Par contre, la conservation des séquences ou thèmes d'un poème ou d'un chant présente une difficulté bien plus embarrassante. Comment en effet fixer la séquence narrative ou le développement du thème d'un poème ? Le thème qui unit les différents éloges dont serait composé le *Xochicuicatl* que nous avons étudié au 1^{er} chapitre n'est-il pas qualifié de « subtil » par Garibay¹⁰, si subtil qu'il ne paraît pas l'avoir décelé lui-même ? Garibay qui s'est enorgueilli de n'avoir jamais traversé de sa vie les frontières de la République mexicaine s'est tenu en deçà de cette question de manière moins tonitruante. Question qui, du reste, rejoint celle que José de Acosta posait à Juan de Tovar dans une correspondance entre les deux Jésuites au 16^{ème} siècle. Acosta, après avoir questionné l'autorité d'une histoire des Aztèques colligée par Tovar et après l'avoir interrogé sur les moyens par lesquels les indigènes avaient gardé en mémoire les événements de cette histoire, demande comment le contenu verbal des *discours complexes* a-t-il pu être conservé :

« ¿ Cómo se puede creer que las oraciones (o arengas) que se refieren en esta Historia les ayan hecho los antiguos retóricos que en ella se refieren ? Pues sin letras no parece posible conservarse oraciones largas y en su género elegantes.¹¹ »

À quoi Tovar répond :

« (...) para tener memoria entera de las palabras y traça de los parlamentos que hazían los oradores y de los muchos cantares que tenían, que todos sabían sin discrepar palabra, los quales componían los mismos oradores, aunque los figuravan con sus caracteres, pero para conservarlos por las mismas palabras que los dixeron sus oradores y poetas, avya cada día exercicio dello en los collegios de los moços principales que avyan de ser sucesores a éstos, y con la continua repetición se les quedava en la memoria sin discrepar palabra, tomando las oraciones más famosas que en cada tiempo se hazían por método, para inponer a los moços que avyan de ser retóricos ; y de esta suerte se conservaron muchos parlamentos sin discrepar palabra, de gente en gente, hasta que vinieron los Españoles que en nuestra letra escrivieron muchas oraciones y cantares que yo ví y así se han conservado. Y con esto queda respondido a la última pregunta de cómo era posible tener éstos memoria de las palabras etc.¹² »

C'est donc par la répétition des discours complexes dans les collèges pré-cortésiens que Tovar explique leur supposée conservation dans la mémoire vivante. Garibay reprend cet argument auquel il ajoute le soutien de techniques qui exploitent ce que E. Havelock a appelé les « ressources psychologiques latentes » : mouvements rythmiques du corps, mélodie, figures rhétoriques, etc¹³. La *memoria verborum* ne repose donc pas, selon Garibay, sur les ressources d'une mémoire vivante simple et nue, mais elle est aussi soutenue par diverses techniques qui font participer l'ouïe et les membres du corps, les instruments musicaux, et les méthodes d'enseignement dans les collèges pré-cortésiens.

Nostalgie de l'écriture glottographique

Il s'est trouvé des méso-américanistes qui ont subi l'attraction d'une thèse selon laquelle le système d'écriture pré-cortésien aurait joué un rôle plus complet dans la conservation des discours. Cette école n'a jamais pu établir ses vues avec force. Celles-ci toutefois, bien qu'elles s'opposent au schéma de l'économie discursive pré-cortésienne de A.M. Garibay que

j'ai exposé dans la section précédente, ne lui sont pas totalement étrangères, en raison d'un présumé qu'elles partagent avec lui à un niveau plus profond. Je serai amené à exposer ce présumé un peu plus loin dans ce chapitre. Il me semble clair en tout cas que ce qui anime l'une et l'autre hypothèse, c'est le souhait de rencontrer des arguments qui rendent logique et intelligible l'« origine pré-cortésienne » de plusieurs textes du 16^{ème} siècle.

L'historien de la littérature indigène mexicaine, Miguel León-Portilla, a travaillé à l'intérieur des limites du paradigme de la littérature nahuatl tracées par son mentor, A.M. Garibay. Toutefois, certains de ses essais sont marqués par la séduction qu'a exercée sur son esprit la thèse d'un système d'écriture pré-cortésien assez développé pour que, à travers lui, puissent être confiées à l'écriture sur papier les tâches qui sont, dans l'hypothèse précédente, confiées à la mémoire vivante. Dans un ouvrage intitulé *Literaturas indígenas de México*, qui prétend faire l'histoire de la littérature indigène du Mexique et qui est hanté par le projet d'exhiber les témoignages d'une écriture méso-américaine ancienne, León-Portilla s'est laissé tenter par l'hypothèse d'une écriture de type glottographique au sein de la culture classique de Teotihuacan (2^{ème}-7^{ème} siècles). Il a proposé de voir dans le contenu de phylactères, qu'il a appelé « volutes fleuries », des séquences de messages verbaux qui pourraient livrer les paroles ou les mots (*palabras*) des chants qui accompagnaient les offrandes rituelles de la civilisation classique :

« (...) ahora se comprueba que también en Teotihuacan la palabra del canto pudo enunciarse, al menos en su meollo, a través de las volutas floridas en secuencias de grafemas infijos en ellas.¹⁴ »

Je souligne que l'hypothèse de León-Portilla concerne le chant ou le poème, dont j'ai montré qu'ils étaient le point éludé de la conception garibayenne de l'économie discursive indigène. Il est en effet difficile d'expliquer, et c'est pour cette raison que Garibay évitait la question, comment une écriture déficiente peut s'acquitter des tâches d'une *memoria verborum* qui seule pourrait restituer un poème. J'ai suggéré que la question de José de Acosta sur la conservation des discours complexes qui font partie des récits historiques s'applique aussi à la conservation des poèmes. Sur cette question, je le rappelle, Garibay s'est rabattu sur l'idée reçue de la

tradition en reprenant l'argument de Tovar. L'argument de Tovar invoque le secours d'une seule technique de la mémoire : la répétition, encadrée par les institutions d'enseignement. León-Portilla envisage dans le passage que nous analysons une toute autre solution puisqu'il suggère que la remémoration des poèmes puisse être soutenue par une inscription des séquences verbales dans une matière.

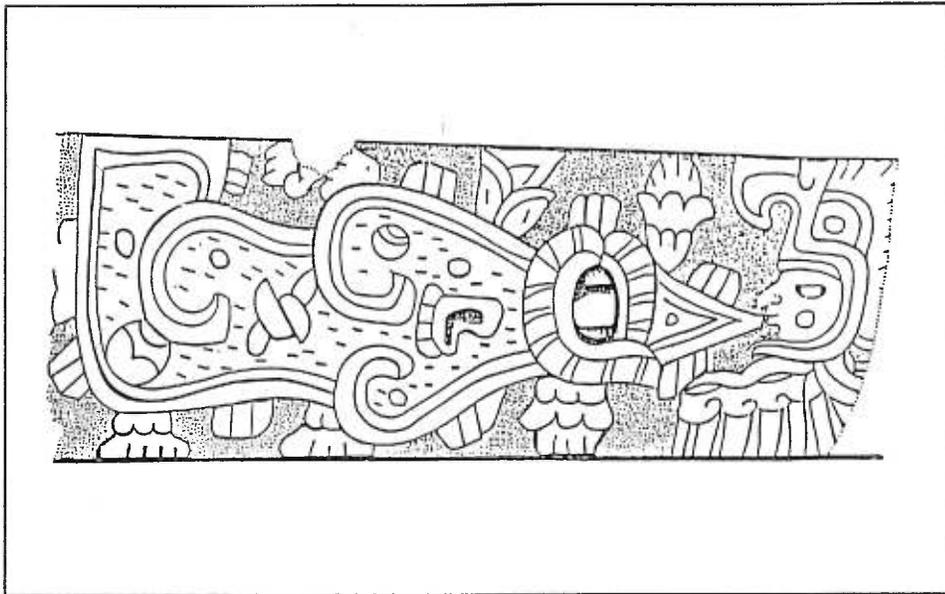


Figure 3.1 Inscription champlevée sur un vase de Teotihuacan du 6^{ème} siècle (tiré de León-Portilla, 1992)

C'est conformément à cette opinion que l'historien propose une lecture de la séquence de signes d'une volute fleurie champlevée sur un vase du 6^{ème} siècle :

« (...) podemos ver que de la boca de un sacerdote sale una voluta florida en cuyo interior aparece esta secuencia de glifos : una piedra preciosa, tal vez un jade, la palabra ; la huella de un pie, signo de ir hacia un rumbo determinado ; lo que parece ser un glifo *ollin*, relacionado con el movimiento, la vida y la deidad solar ; finalmente otro signo más que parece evocar el corazón. Intentando una 'lectura' podría decirse que el sacerdote teotihuacano está enunciando algo como esto : 'Mi palabra preciosa va en busca de la vida, del Dador de ella, el Sol, así lo quiere mi corazón' .¹⁵ »

León-Portilla suppose que la série de signes peut être lue dans un ordre séquentiel, et que cet ordre dérive de la syntaxe d'un message verbal (à la différence d'une suite organisée en fonction d'un ordre extra-linguistique). La coordination de deux propositions « *Mi palabra va... ; así lo quiere...* » (Ma parole va... ; ainsi le veut...) présente indiscutablement une structure verbale. Mais la corrélation supposée entre la syntaxe linguistique de la « lecture » qu'il propose et la syntaxe graphique du phylactère est sans fondement. À ce propos d'ailleurs, James Langley, qui a analysé et classifié les différents glyphes de Teotihuacan, déclare qu'il y a peu d'évidence qu'une lecture séquentielle de ces séries de signes puisse être intentée, ni que les signes puissent être tenus pour la représentation de concepts ou de mots¹⁶.

Toutefois, même en concédant à León-Portilla la lisibilité de la séquence, la démarche qu'il poursuit comporte malgré tout des inconsistances. Par exemple, le rapport présumé par l'historien entre les signes et les mots forcent l'identification de l'écriture en question à un type formel d'écriture que j'appellerais *logographique défectif*, c'est-à-dire à un système d'écriture qui ne contiendrait que des informations nominales. Ce sont bien en effet des informations nominales que décode León-Portilla, sauf pour le symbole de la « trace du pied » qu'il associe au verbe « aller ». Mais il est sans doute significatif que le verbe apparaisse sous sa forme nominale, en mode infinitif, et qu'il soit énoncé de telle manière qu'il soit le complément d'un nom (*signo de ir hacia un rumbo*). Néanmoins, comment l'historien passe-t-il des informations nominales qu'il décode à la proposition qu'il « lit », puisque cette proposition comprend, outre les substantifs décodés, des éléments linguistiques de divers ordres comme les déterminants, les adjectifs possessifs, les particules de subordination et de coordination, et que les verbes sont conjugués suivant une voix, un mode, un temps et une personne ?

Autre aspect inconsistant : la lecture de León-Portilla nous invite à penser que les graphèmes employés sont des figures plutôt que des signes (selon la distinction faite par E. Pulgram¹⁷), c'est-à-dire que chaque élément graphique désigne de manière intrinsèque, indépendamment des autres éléments. Ce n'est pas le jeu de différences du système de l'écriture qui donne un sens à la « figure », mais le monde extra-scripturaire (ce qui n'est pas exactement un système).

Logiquement, une telle forme pourrait être décodée dans plus d'une langue à l'intérieur d'une même aire culturelle. Une preuve simple de cela est le décodage *en espagnol* que réalise León-Portilla. L'écriture contenue dans le phylactère serait donc de type sémasiographique, et non de type glottographique¹⁸. León-Portilla identifie pourtant la séquence de la « volute fleurie » à *un énoncé en langue nahuatl*. N'y a-t-il pas, dans cette hypothèse, au niveau strictement formel, une contradiction ?

En associant l'écriture de Teotihuacan à la langue nahuatl, León-Portilla adopte les vues de T. Barthel (1982) et de l'ethnohistorien W. Jiménez Moreno (1966)¹⁹. Ces vues sont cependant loin de faire l'unanimité. On peut leur opposer les vues présentées par Terence Kaufmann²⁰ selon lesquelles il y aurait eu un peu moins d'une dizaine de langues parlées à l'époque classique dans la vallée de Mexico, de laquelle le nahuatl serait exclu. Selon Kaufmann, le nahuatl n'aurait fait son apparition dans la Vallée de México qu'à l'ère post-classique, avec les premières incursions toltèques.

En fait, la corrélation entre la séquence de signes et la « lecture » n'est pas le résultat d'une étymographie rigoureuse, mais dérive d'une méthode arbitraire. Ce que fait León-Portilla dans cette « lecture », c'est de mettre en rapport un énoncé-type des textes nahuas du 16^{ème} siècle (textes qu'il connaît bien) avec une séquence de signes graphiques de l'horizon moyen de la Vallée de Mexico, dont il présuppose la fonction glottographique. Mais soyons justes envers M. León-Portilla : l'hypothèse d'un système d'écriture glottographique est une dérogation à son point de vue habituel sur l'économie discursive pré-cortésienne. La position qu'il défend à ce sujet dans la majorité de ses essais ne désobéit pas à la thèse de Garibay. Mais cette dérogation est aussi, à mon avis, symptomatique de la nostalgie de l'historien pour la pièce manquante qui donnerait à la littérature pré-cortésienne sa pierre d'assise. Cette pièce manquante, il en attend toujours la découverte du côté de la recherche archéologique, comme le laissent entendre quelques passages de son plus récent ouvrage²¹.

Le système d'écriture de type glottographique qui aimante la nostalgie de León-Portilla, un anthropologue mexicain s'est procuré l'illusion d'en montrer le fonctionnement. Cet

anthropologue, Joaquín Galarza, a affirmé que les éléments graphiques minimaux des documents pictographiques indigènes correspondent à la langue nahuatl et qu'il est possible de reconstruire les syllabes, les mots, les phrases d'« origine » en décodant les documents pictographiques, ou *codex* :

« El *tlacuilo* juega con todas las cualidades de su arte, con todas las posibilidades de su técnica gráfica, al mismo tiempo que obedece las limitaciones de la convención plástica tradicional y de la gramática nahuatl. (...) Hay que conocer por una parte, el sistema plástico para traducir el código y por otra parte, la lengua nahuatl (sic) para seguirlos una y otra conjuntamente y llegar hasta la lectura completa de los 'cuadros'. La dificultad mayor para el europeo es la de 'ver' los dibujos de otra manera que 'ilustraciones', sino como transcripciones de la palabra como un texto preciso en una lengua determinada.²² »

Il faut préciser que le corpus auquel s'intéresse Galarza inclut les documents pictographiques coloniaux dans lesquels opère l'hybridation des systèmes d'écriture méso-américain et européen. Il s'agit là d'un objet d'étude distinct de celui des historiens de la littérature nahuatl qui, comme je l'ai dit, ne s'intéresse que très secondairement aux *codex* pré-cortésiens, et pas du tout aux *codex* coloniaux. Mais il est tout à fait étonnant - ou peut-être devrais-je dire : il n'est pas du tout inattendu - de surprendre dans le point de vue de l'anthropologue mexicain une variante d'un présupposé fondamental partagé par les historiens de la littérature nahuatl. Ce présupposé, pour anticiper un peu sur le développement de ce chapitre, c'est celui de la constance ou invariabilité du contenu linguistique qui est transmis d'une génération à l'autre. C'est ce qui est implicite dans l'idée qu'il soit possible de lire les « phrases d'origine », idée qui fait allusion à un système d'écriture qui encoderait des énoncés qui seraient ensuite restitués, plus tard, ailleurs, par une opération de décodage.

Le point de vue de Galarza semble avoir fait des adeptes. Ainsi, dans une livraison récente de la revue *Arqueología mexicana* consacrée aux *codex* pré-cortésiens, Luis Reyes García, en réaction aux interprétations classiques de Eduard Seler et en opposition aux chercheurs qui « interprètent » les manuscrits pictographiques, écrit :

« La escuela que fundó el doctor Joaquín Galarza, con excelentes resultados, se encamina a la catalogación de todos los glifos conocidos y de cada una de sus partes constitutivas (...) como paso previo para llegar a una lectura real y no a una interpretación.²³ »

Reyes García entend démontrer le bien fondé de la théorie de Galarza en employant une méthodologie différente : au lieu de compiler et de classifier les éléments picturaux, il propose de comparer certains « textes pictographiques » du *Codex Borbonicus* et du *Tonalamatl Aubin* avec des « lectures » de ces textes pictographiques que la littérature coloniale aurait conservées. Il suppose donc que l'interface discursive des almanachs se trouve dans la littérature coloniale, ou bien, ce qui revient au même, que l'interface écrite des discours consignés dans la littérature coloniale puisse être trouvée dans le « matériel pictural » indigène.

Parmi les nombreuses corrélations qu'examine Reyes García se trouve celle qui met face à face un pictogramme de la page XX du *Codex Borbonicus* (figure 3.2) et un énoncé en langue nahuatl du *Codex Florentin*.

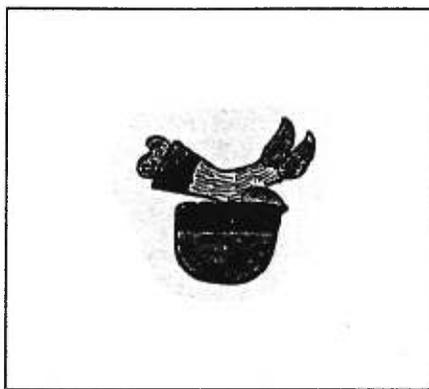


Figure 3.2 Pictogramme du *Codex Borbonicus*, planche XX (tiré de Reyes García, 1997)

Selon Reyes García, l'actualisation du pictogramme correspond à l'énoncé suivant du *Codex florentin* : « *vel tlayxnextiz quitemoz yochca yneuhca, nochi quipiaz yn tonacayotl* »²⁴. Mais le pictogramme en question ne peut évidemment pas revendiquer à la lettre un tel énoncé. Il

faudrait, pour établir cette corrélation littérale, pouvoir établir non seulement le rapport entre les lexèmes de l'énoncé et les graphèmes du pictogramme, qui n'a tout de même pas des possibilités infinies de signifier, mais aussi entre ces mêmes graphèmes et les préfixes de la forme possessive, les déterminants, l'affixe représentant le complément d'objet, le morphème qui dénote la forme future du verbe, etc. Le problème qui se pose dans le rapport entre le pictogramme du *Codex Borbonicus* et l'énoncé du *Codex Florentin* est le même que celui que nous avons reconnu à propos de la lecture d'une volute fleurie.

Je ferai rapidement deux remarques. D'une part, le corpus du disciple de Galarza contient les seuls almanachs ou tables divinatoires : il est trop spécifique et trop restreint pour prétendre pouvoir rendre compte de l'ensemble du corpus pictural ou textuel. D'autre part, comme je viens de le montrer, le rapport établi entre les pictogrammes et les énoncés d'un texte de l'époque coloniale, loin de démontrer que l'écriture indigène représente des énoncés linguistiques, confirme plutôt l'hypothèse sémasiographique de l'écriture aztèque. À un seul point de l'article, Reyes García semble conscient de cet aspect, lorsqu'il écrit :

« (...) es posible considerar esas imágenes (...) como conjuntos pictóricos que pueden dar pie a la lectura de palabras clave de un discurso más amplio.²⁵ »

Cette position est un démenti de l'hypothèse que l'auteur soutient en introduction. Mais elle est en accord avec le rôle mnémotechnique que Garibay réserve à l'écriture sur papier dans la conception de l'économie discursive indigène qu'il présente dans la *Historia de la literatura náhuatl*.

Livre aztèque et écriture pueblo-mixtèque

Comme l'a fait observer John Glass, le terme *codex* est appliqué aux manuscrits de la tradition indigène indifféremment de leur forme²⁶. Avant que ne s'exerce l'influence européenne, le manuscrit traditionnel méso-américain pouvait se présenter sous plusieurs

formes et être constitué de matériaux divers. Mais il semble que la forme la plus répandue ait été le paravent à base de fibre d'agave ou de fibre ligneuse, de coton ou d'un roseau, l'*amatl*. L'*amatl*, un *ficus*, a donné non seulement sa fibre au livre aztèque, mais sa racine au terme nahuatl qui désigne l'ensemble des livres : *amoxtli*, et aux termes qui partagent en genres les documents écrits : *xiuhamatl*, *tonalamatl*, etc. Le papier obtenu à l'époque était souvent recouvert d'une pâte à base de gomme (*tzauhtli*) et de plâtre, à la surface de laquelle s'appliquait le tracé de contour à base de terre minérale ou de suie. L'application des couleurs se faisait de manière uniforme, sans modelage ni ombrage, à l'intérieur des aires délimités par le trait noir²⁷.

Il reste peu ou pas de manuscrits aztèques datant de la période d'avant la conquête, puisque la destruction de ces livres fut l'un des premiers objectifs de l'action missionnaire en Nouvelle-Espagne. Le Mexique central a subi cette croisade religieuse plus tôt et de manière plus draconienne que les régions éloignées de la capitale, de sorte que les bibliothèques ne conservent aujourd'hui aucun manuscrit aztèque d'origine pré-cortésienne certaine. Les manuscrits de cette région sont donc généralement considérés d'origine coloniale, partagés en deux catégories (qui ne sont pas absolument exclusives), selon qu'il perpétuent un modèle et un contenu pré-cortésien, ou selon qu'ils intègrent des éléments européens.

La carence de manuscrits aztèques rend quelque peu difficile, conjecturale à tout le moins, les réflexions sur la nature de l'écriture du Mexique central à l'époque pré-cortésienne. Certaines questions importantes attendent, pour être résolues, la découverte de nouvelles données. Tel est le cas du supposé caractère « phonétique » du système d'écriture aztèque. Un système d'écriture syllabique aztèque aurait été évoqué pour la première fois par le chercheur français J.M.A. Aubin en 1849²⁸. Quelques années plus tard, si l'on en croit Henri Nicholson, Eduard Seler a critiqué le peu d'attention qu'avait porté le chercheur français à la datation des manuscrits. Selon Seler, Aubin aurait inféré du système d'écriture des documents coloniaux le système d'écriture pré-hispanique²⁹. Ce sont les mêmes différends sur la datation des manuscrits, nous rapporte Nicholson, qui auraient alimenté la polémique sur cette même question du phonétisme entre Richard C.E. Long et Benjamin Whorf dans la revue *Maya*

Research au début des années 1930. De tout cela, il ressort que l'usage par les indigènes d'un sous-système d'écriture syllabique à l'époque coloniale est acquis. La question demeure à savoir si, au 15^{ème} siècle, avant tout contact avec le système d'écriture alphabétique, les Aztèques avait développé un système « phonétique », c'est-à-dire de type glottographique.

Nicholson a donné au système d'écriture du Mexique central le nom de pueblo-mixtèque³⁰. Le méso-américaniste décrit ce système par deux sous-systèmes d'écriture. Il a identifié le premier sous-système au système d'écriture sémasiographique, qui a été défini par I.J. Gelb en opposition à un système phonographique³¹, et qui se distingue surtout par l'absence de médiation de la langue. Nicholson a distingué deux modes sémasiographiques : l'image qui représente les choses selon leur apparence, et les symboles qui, par le moyen d'une convention, dénotent des objets concrets ou abstraits. Le deuxième sous-système est appelé : système phonétique. Ce système d'écriture représente la forme verbale (ou linguistique) du message. Ce sous-système n'aurait été utilisé par les Aztèques que pour l'inscription des toponymes et des anthroponymes. Mais Nicholson estime que le stade de développement et l'extension de ce sous-système phonétique à l'époque aztèque tardive ne peut pas être précisé.

Est-il nécessaire de souligner l'importance de l'argument grammatologique dans la conception de l'économie discursive pré-cortésienne ? Un système d'écriture sur papier qui conserverait les éléments verbaux, objet de la nostalgie de León-Portilla et de la foi de Galarza, dépend de la vérification de l'hypothèse du sous-système phonétique, tandis que le sous-système sémasiographique se rapproche (théoriquement) de l'écriture déficiente, mnémotechnique, indiquée par Garibay dans sa représentation de l'économie discursive traditionnelle. Mais ce n'est pas l'objet de cette étude que d'explorer plus avant cette question. Il est bien davantage intéressant d'observer que des américanistes qui se passionnent pour la question scripturale aztèque opèrent avec des présupposés que nous identifions également chez les historiens de la littérature nahuatl.

Fort peu d'américanistes se sont aventurés plus loin que l'identification formelle du système d'écriture des Aztèques et ont pensé son articulation avec la langue et les pratiques sociales. Il

est vrai que l'actualisation des textes qui utilisent la technologie de l'alphabet est également fort peu questionnée. Elle est généralement perçue comme une simple conversion de substance. La communication orale d'un texte est pourtant autre chose qu'une simple lecture à voix haute des signes écrits. À l'inverse, la transcription peut se révéler impuissante à rendre le sens d'une communication orale, comme je l'ai suggéré au premier chapitre à propos du *Xochicuicatl*. À plus forte raison devons-nous interroger l'articulation des systèmes défectifs, qu'ils soient plérémiqes, logogrammatiques ou semasiographiques, avec les pratiques sociales et la langue.

Un américaniste contemporain d'origine allemande, Hanns J. Prem, a consacré de très nombreux articles à la question de l'écriture aztèque et s'est avancé assez loin sur les modes de l'actualisation du livre et la circulation des discours pour que nous puissions dire à son sujet que, comme les historiens de la littérature nahuatl, il a proposé une conception de l'économie discursive traditionnelle des Aztèques. La description de l'écriture aztèque de Prem diffère quelque peu de celle de Nicholson. Dans son analyse de la *Matricula de Huexotzinco*, un document colonial de 1560, Prem distingue d'abord deux « formes de communication »³². La première « forme », la pictographie, est une représentation ou imitation des objets et des événements. Le décodage requiert simplement une connaissance du contexte culturel. La deuxième « forme » de communication est celle qui dénote les noms de personnes (anthroponymes), de lieux (toponymes) et les dates, et qu'il appelle, en reprenant un terme de la tradition coloniale, une écriture « hiéroglyphique ». Prem fait une nouvelle distinction à l'intérieur du système hiéroglyphique en identifiant un sous-système phonétique qui transmet la forme verbale du message, et un sous-système idéographique, qui transmet la « signification d'un message verbal sans rendre compte de sa forme verbale »³³.

Je vais m'arrêter un peu sur la terminologie de Prem. Il s'agit d'une terminologie embarrassante parce qu'elle est liée à des méprises et à des préjugés du passé. Le hiéroglyphe était utilisé par les Grecs de l'Antiquité pour désigner une écriture qu'ils ne lisaient pas, l'écriture égyptienne, et qu'ils croyaient affectée exclusivement à des usages sacrés (*hieros*). On retrouve ce terme attaché à l'écriture aztèque au 16^{ème} siècle chez José de Acosta, et au

18^{ème} siècle chez Athanasius Kircher et Juan José de Eguiara y Eguren, qui ont comparé eux aussi l'écriture aztèque à l'écriture égyptienne, à une époque où l'on ne comprenait pas encore le fonctionnement de cette dernière. En somme, l'usage grec est lié à un préjugé religieux, alors que la catégorie baroque d'écriture hiéroglyphique se base sur la seule apparence des caractères, sans compréhension du fonctionnement réel du système d'écriture. Il y aurait donc, à cause de son usage peu rigoureux au cours de l'histoire, certains désavantages à maintenir la catégorie hiéroglyphique dans la description des écritures. L'usage qu'en fait Prem ne fait qu'ajouter à la confusion. Il est en effet acquis aujourd'hui que l'écriture des anciens égyptiens est un syllabaire consonantique (lettres de une ou deux syllabes) sans indications de voyelles³⁴, ce qui est bien loin de correspondre au type formel que l'on reconnaît généralement, depuis Aubin, à l'écriture pueblo-mixtèque.

L'idéogramme suscite lui aussi un brouillamini d'idées. Au cours de l'histoire, l'idéographie a servi à identifier des systèmes logographiques, c'est-à-dire des systèmes d'écriture basés sur le mot-signe, qui sont des systèmes glottographiques. L'écriture chinoise traditionnelle d'avant le *pinyin* en est l'exemple classique³⁵. En associant l'idéographie à des formes non-verbales dans le sous-système hiéroglyphique, tout en la distinguant de la pictographie, Prem introduit à nouveau la confusion.

Qu'est-ce qu'un idéogramme ? W.C. Brice en donne une définition intéressante, libérée du préjugé chinois. Il le classe (contrairement à Prem qui, je le rappelle, le jumèle à l'écriture phonétique) dans le groupe des écritures non-phonétiques, à côté de la pictographie³⁶. Selon Brice, la pictographie peut se définir par l'emploi de devises mnémoniques ou par la représentation de l'apparence des choses. L'idéogramme représenterait plutôt la chose ou un concept sur la base d'une convention. L'exemple que donne Brice est connu de nous tous. Voici 2 panneaux routiers : l'un indique une croisée de chemins, l'autre interdit le virage à gauche. La croisée de chemins et le virage à gauche gardent avec ce qu'ils représentent un lien motivé, alors que le signe de la prohibition du virage à gauche dépend d'une pure convention. C'est ce dernier signe qui serait, selon Brice, un idéogramme.

Pour sa part, Prem définit l'idéogramme comme la représentation d'une *idée*, ou comme le *sens* d'un message verbal sans la forme verbale. Mais c'est l'antithèse de sa propre définition que les exemples d'idéogrammes qu'il propose me suggèrent.

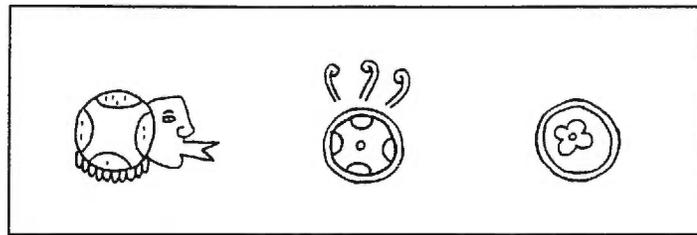


Figure 3.3 Idéogrammes, selon Prem, de *chimaleeca*, *chimalpopoca* et *sochichimal* (sic) (tiré de Prem, 1970)

Les supposés caractères idéogrammatiques pour *chimaleeca* (bouclier qui vente, ou souffle), *chimalpopoca* (bouclier qui fume), *sochichimal* (fleur bouclier) (figure 3.3) répondent mieux à la définition du logogramme qu'à celle de l'idéogramme. On en a la preuve dans le fait que Prem donne exactement ces mots nahuas pour actualisation verbale de chacun de ces caractères. À mon avis, C.E. Dibble est plus exact lorsqu'il décrit ces signes comme « *picture words* »³⁷.

Il me paraît moins équivoque de recourir à la terminologie de Nicholson. Ce dernier regroupe les symboles conventionnels avec la pictographie, qu'il associe au type sémasiographique et qu'il oppose au système phonétique. De plus, Nicholson attribue à l'écriture du Mexique central un caractère trans-linguistique, alors que chez Prem son champ de validité est plutôt territorialement restreint à l'aire linguistique nahuatl. Il est vrai que la *Matrícula de Huexotzinco* est un *codex* colonial. Mais l'américaniste n'accorde pas d'attention à la datation des manuscrits dans les textes de lui que j'ai pu lire. L'aspect linguistique a d'ailleurs été intensifié dans un article qu'il a écrit une quinzaine d'années plus tard en collaboration avec Berthold Riese (1983). Dans cet article, les auteurs font correspondre les caractères

hiéroglyphiques à la morphologie de la langue nahuatl, et méditent les rapports de l'écriture aztèque avec la tradition orale. L'analyse que je fais ici de quelques passages de cet article nous permettra d'identifier des présupposés que les théoriciens de la question scripturale partagent avec les historiens de la littérature nahuatl. Les notions de lecture, de mémoire, de texte et de littérature tiennent en effet dans les thèses de ces chercheurs des rôles clés.

Au tout début de leur article, Prem et Riese partagent d'abord les « écrits » aztèques en trois catégories :

« The themes of Aztec writings can be grouped into three main categories : historical, religious-divinatory, and administrative. While the religious-divinatory and the administrative manuscripts contain isolated textual (verbal) data, correlated with other information conveyed by means of tables and the like, the first group of manuscripts is based on continuous textual information, i.e. historical accounts.³⁸ »

L'opposition entre les almanachs et les listes administratives d'une part et l'historiographie d'autre part semble reposer sur un critère comme l'absence ou la présence de narration. Mais à y regarder de plus près, la distinction des catégories dans ce passage est loin d'être claire. Prem et Riese affirment que pour les premiers documents, constitués de listes et de tables, des informations isolées de type verbal sont corrélées à d'autres informations dont le caractère formel n'est pas précisé. Selon la terminologie à laquelle Prem nous a préparé, l'information verbale est relayée par les hiéroglyphes. Mais quelle est la nature des autres informations qui sont corrélées ? S'agit-il d'information du même type, ou d'un autre type ? Il faut compléter la pensée des auteurs, qui n'est pas précisée dans ce passage, avec ce qu'ils déclarent ailleurs dans le texte, et avec la connaissance que nous pouvons avoir des *codex* de type divinatoire et administratif. Selon moi, ces informations peuvent être tout aussi bien de nature non-verbale. En cela, selon la terminologie premienne que j'ai exposée plus haut, ils seraient de type pictographique ou de type idéographique.

Mais si tel est le cas, sur quelle base alors repose la distinction introduite par Prem et Riese entre les catégories de documents, si d'une part les genre divinatoire et administratif exploitent

surtout les caractères hiéroglyphiques *et* les caractères pictographiques (ou idéographiques), et si d'autre part l'historiographie est conservée selon les auteurs par la représentation pictographique et une glose hiéroglyphique entremêlée (*interspersed*)³⁹? Cette supposée distinction, en tout cas, ne peut pas se réaliser au niveau de l'écriture et de ses différents systèmes formels puisque dans un ou l'autre genre de documents, tous les systèmes d'écriture recensés par Prem sont à l'œuvre.

Si l'on veut comprendre la pensée de Prem et Riese, il n'y a pas d'autre choix que de situer la distinction, non pas au niveau de l'écriture, mais au niveau de l'actualisation. À ce niveau, l'historiographie aztèque produirait une narration, un texte continu (*continuous textual information*) que la table ou l'almanach ne produiraient pas. Ce qu'il me paraît important de faire observer, c'est que si mon interprétation de la pensée des deux auteurs est correcte, la distinction des genres écrits est opérée au niveau de l'actualisation orale de ces écrits. Mais quelle était l'actualisation de ces écrits ? L'interface, ou plutôt *les* interfaces orales de ces documents que nous conservons se sont évanouies. Comment alors opérer une distinction au niveau d'un matériel oral que nous ne conservons pas ? Certes Prem et Riese pensent le contraire et présument l'identité entre la littérature historiographique transcrite dans l'alphabet castillan au 16^{ème} siècle et l'actualisation des *codex* historiographiques de la tradition précortésienne. Mais la présomption de cette identité, que nous avons reconnu chez Reyes García, dérive d'une certaine conception de l'économie discursive indigène.

Il semble bien que cette conception soit en effet celle que Prem et Riese partagent. Elle se manifeste quelques lignes plus loin dans un passage où les auteurs entendent cerner les modalités de représentation du genre historiographique aztèque :

« The Aztecs and their Nahuatl-speaking neighbors in post-Classic times produced an impressive historical literature. But they lacked any method by which their textual information could be recorded word by word ; rather, they were forced to employ two mutually complementary methods (...). The basic facts of a story were recorded by ' narrative pictography ' - a graphic depiction of the event by its more or less self-evident portrayal. (...) The transmission of a certain message, say the history of the ruling dynasty, could be accomplished easily by pictographic representation - if the

reader was more or less familiar with the outlines. (...) But certain details of the message, which tend to elude even a well-trained memory, especially names of persons and places and, of course, historical dates, required more precise recording. In order to achieve this and for this purpose alone Aztec (and other Central Mexican) 'hieroglyphs' were employed. Interspersed in the flow of pictographic narration they were used as explanatory glosses.⁴⁰ »

La mention d'une « littérature historique » à l'époque post-classique (750-1521) au sein d'un groupe dont les auteurs nous disent par ailleurs qu'il n'utilisait pas, au sens strict, de « lettre », terme historiquement associé au système d'écriture alphabétique, m'incline à penser que, dans ce passage, Prem et Riese réfèrent à une littérature orale. Mais cette notion renvoie-t-elle, dans la pensée des auteurs, à un ensemble de textes constants et invariables ? Cela n'est pas dit. Mais les éléments qui sont souvent associés à cette notion (texte « archivé mot à mot », « littérature », « narration », « mémoire exercée ») y font allusion. De sorte que nous pouvons dire que la terminologie, sinon le modèle de la tradition alphabétique et littéraire occidentale, jouent chez ces américanistes un rôle prépondérant dans leur conception de l'économie discursive pré-cortésienne.

La question de la tradition orale

Les vues sur l'économie discursive pré-cortésienne que nous venons d'examiner s'accordent avec celles de A.M. Garibay pour qui, je le rappelle, l'écriture aztèque assiste la mémoire vivante, alors que la mémoire vivante prend en charge la totalité des contenus linguistiques de la tradition orale. Aussi serait-il plus approprié de décrire cette perspective par le rôle supplémentaire qu'elle réserve à l'écriture, puisque la mémoire sur papier ne conserve pas le contenu verbal de la tradition, comme le fait l'écriture alphabétique, mais préserve plutôt la séquence des événements, les dates, les informations nominales comme les noms des protagonistes et des lieux, éléments qui sont déjà inscrits et ordonnés dans la mémoire vivante.

La tradition discursive est donc, selon ce schéma, déposée entièrement dans la mémoire vivante : la mémoire vivante est le livre où s'inscrit la totalité de cette tradition. Dans cette

économie, l'écriture assiste la mémoire vivante, elle lui remémore sommairement ce qu'elle doit se rappeler dans le détail. Certes, l'écriture permet aussi d'autres opérations intellectuelles fondamentales sur lesquelles les historiens n'ont pas insisté et sur quoi nous reviendrons en conclusion de ce chapitre. L'expression de Garibay selon laquelle les contenus de la tradition, qu'il appelle les « textes », sont des « livres composés et non-écrits » (*libros compuestos y no escritos*) concorde avec l'analyse que je fais de sa pensée. Par *libros compuestos*, Garibay pense à une « disposition des mots », à un agencement linguistique, comme le prouvent plusieurs passages. Je n'en citerai qu'un seul :

« (...) el famoso Nezahualcóyotl escribió poemas, si por 'escribir' entendemos la coordinación de las palabras en cierta medida.⁴¹ »

Dans cette optique, nous pouvons donc parler d'une *tradition orale*, selon la définition qu'en donne Zumthor⁴², puisque la production, la conservation et la reproduction de la totalité des discours sont prises en charge par des mécanismes relevant de l'oralité. Selon ce schéma, la composition serait une opération qui précéderait la transmission ; en d'autres mots, qui serait antérieure à la performance. Les historiens de la littérature nahuatl nous le rappellent lorsqu'ils décrivent la division des rôles dans la production d'un poème : la tâche du poète (compositeur des paroles) est clairement différenciée de celles du compositeur de musique, du censeur, du directeur du chœur et du chanteur⁴³. Cette différenciation de la composition et de la transmission ou performance est, il faut bien le dire, conventionnelle. En suivant Ruth Finnegan, nous pouvons figurer ce schéma de la façon suivante : l'interprète d'une communication orale répète de mémoire une pièce qui a été composée antérieurement à la performance, par lui-même ou par quelqu'un d'autre, parfois plusieurs années et même plusieurs générations auparavant, avant de le livrer à un public⁴⁴.

C'est un schéma analogue que les historiens de la littérature nahuatl expriment indirectement dans l'explication qu'ils livrent de la survivance de « textes pré-cortésiens » jusqu'à leur transcription au moyen de l'alphabet castillan au milieu du 16^{ème} siècle, à un moment où les institutions indigènes chargées de favoriser la reproduction de la tradition ne sont plus en

mesure de le faire. Selon le schéma, la « production littéraire pré-cortésienne » aurait persisté dans la mémoire des survivants de la Conquête et aurait été dictée aux missionnaires qui l'aurait sauvée de l'oubli par la transcription alphabétique⁴⁵. C'est cette même idée que Leon Portilla exprime lorsqu'il écrit, à propos des *Huehuetlahtolli* :

« Recogidos estos textos de labios de ancianos supervivientes, que los habían memorizado y pronunciado desde los tiempos anteriores a la Conquista...⁴⁶ »

Si les « textes » sont conservés en l'absence de l'écriture (rappelons la chasse et la destruction des *codex* par le premier évêque de Mexico, Juan de Zumárraga) jusqu'à leur transcription, c'est bien parce que la mémoire vivante joue un rôle important et est en mesure d'assurer la tâche de conservation. Ce schéma rend intelligible et logique la survivance de supposés énoncés du 15^{ème} siècle jusqu'à leur transcription écrite au milieu du 16^{ème} siècle.

L'importance de la mémoire vivante dans ce schéma d'économie discursive s'exprime aussi dans les idées sur les institutions d'enseignement pré-cortésiennes. Les sources documentaires de ces idées se trouvent principalement dans les écrits des missionnaires du 16^{ème} siècle. Les missionnaires de la Nouvelle-Espagne ont porté une attention sur le mode de transmission et de reproduction des dogmes au sein de la société aztèque. Les termes des comparaisons qu'ils utilisaient alors pour décrire cet aspect de la société aztèque étaient puisés dans la terminologie attachée aux collèges européens. Ces idées des missionnaires sur l'éducation se retrouvent dans des essais du 20^{ème} siècle sur la question, surtout chez Robert Ricard (*La Conquête spirituelle de Mexico*). Miguel León-Portilla a lui aussi utilisé ces idées. Il a mis en relief le rôle de la mémorisation dans l'éducation aztèque et, bien sûr, le rôle de l'école dans la reproduction de la tradition. Selon lui, l'école reproduit purement et simplement les textes « anciens » et les commentaires des maîtres. Cette méthode, écrit l'historien de la littérature indigène, aurait donné des résultats en raison de la « capacité de rétention des indiens »⁴⁷. C'est encore dans les mêmes termes qu'il décrit le mode d'apprentissage dans les *calmecac* :

« (...) se destaca precisamente la idea de que es en los textos rítmicos aprendidos de memoria - o sea, en los cantares, poemas y discursos- donde se encierra el comentario

que explica lo escrito en los códices. Teniendo la mirada fija en el códice, quienes han memorizado en el *Calmeacac* los himnos y cantares, que son su comentario, podrán referir fielmente todo el contenido del mismo.⁴⁸ »

Les diverses institutions de la culture nahuatl, déclare León-Portilla en citant à l'appui un passage de la *Historia* de Garibay, appliquent le modèle d'enseignement du *calmecac*⁴⁹. Ainsi en va-t-il de l'institution des *tlapizcatzitzin*, les « conservateurs », et de celle des censeurs :

« (...) como una última confirmación de la importancia atribuida por los nahuas a la composición y memorización de todos esos textos, en su gran mayoría poemas, discursos y cantares, queremos aludir a otras dos instituciones vigentes en el mundo náhuatl, que tenían como objeto velar directamente por la conservación fiel de la tradición, tanto respecto de los nuevos himnos o textos que se componían como en relación con el aprendizaje adecuado, sin cambios ni mutilaciones, de los ya existentes.⁵⁰ »

Puisque nous connaissons les vues de Garibay et de León-Portilla sur la conservation fidèle, mot pour mot, de la tradition, et que je l'ai, je crois, suffisamment documentée, je voudrais dès à présent discuter des problèmes que cette optique soulève. Quelle est en effet la possibilité pour un observateur du 20^{ème} siècle de présumer la constance des discours de la transmission orale aux 15^{ème} et 16^{ème} siècles ? Les moyens de soutenir une telle opinion sont en effet inaccessibles à ces historiens, tout autant qu'ils l'étaient aux historiens du 16^{ème} siècle. La raison de cette inaccessibilité réside dans la nature de la communication orale. L'énoncé oral se désintègre à l'instant. Tous les énoncés d'un discours communiqué verbalement se sont évanouis lorsque celui-ci touche à sa fin. Dans ce contexte, comment un observateur, et même un acteur de la communication, peuvent-ils reconnaître l'identité de deux performances orales entendues à des moments séparés ? Par quel moyen les mutations qui pourraient se manifester dans la transmission des discours d'une génération à l'autre pourraient-elles être observées, puisque c'est le propre de la communication orale de ne pas offrir de moyen de différencier les éléments qui s'ajoutent à la tradition, ni le moyen de remarquer l'absence de ceux qui en disparaissent, puisqu'elle est privée d'archives à partir desquelles il serait possible de comparer les performances et de vérifier la permanence ou la variation des contenus ?

Un argument fréquemment utilisé par les historiens de la littérature nahuatl pour soutenir leur point de vue est le témoignage des informateurs indigènes. Les informateurs proclament eux-même leur fidélité à la tradition. Mais ce témoignage ne suffit pas à garantir l'identité des discours. D'abord parce que les informateurs indigènes qui, au 16^{ème} siècle, répondent aux requêtes des missionnaires et des hommes de lettres, ne sont pas dans une meilleure position que les historiens du 20^{ème} siècle pour affirmer l'identité rigoureuse de la tradition orale. Et ce, pour cette raison exposée plus haut sur la nature évanescence de ce genre de communication. Ensuite, parce que la fidélité à la tradition est une notion subjective qui diffère d'un groupe culturel à l'autre et, à l'intérieur d'un même groupe culturel, d'une époque à l'autre.

Albert B. Lord et M. Parry avaient attiré déjà l'attention sur la subjectivité de cette notion de fidélité à la tradition. Cette subjectivité apparaît par exemple dans une entrevue que Lord rapporte entre un barde yougoslave illettré, Demo Zogic, et l'assistant de recherche de Parry, Nikola Unjnovic :

« N : ... last night, you sang a song for us. How many times did you hear it before you were able to sing it all the way through exactly as you do now ? D : Here's how many time I heard it. One Ramazan I engage this Suljo Makic who sang for you here today those songs of the Border. I heard him one night in my coffee house. I wasn't busy. I had a waiter and he waited on my guests, and I sat down beside the singer and in one night I picked up that song. I went home, and the next night I sang it myself... That singer was sick, and I took the gusle and sang the whole song myself (...) N : Was it the same song, word for word, and line for line ? D : The same song, word for word, and line for line. I didn't add a single line, and I didn't make a single mistake.⁵¹ »

La comparaison des transcriptions écrites du chant de Zogic et de Makic venaient pourtant démentir cette identité déclarée. Parry et Lord pensèrent que la notion de mot pour mot, ligne pour ligne n'étaient pas comprises de la même façon par un chanteur illettré et par un assistant de recherche qui faisait la transcription des chants. L'appréciation de la notion de « mot pour mot » serait distincte selon que cette appréciation soit réalisée par un membre d'une tradition orale ou par un membre d'une tradition écrite, parce que le mot n'a pas la même signification chez l'un et chez l'autre. J'ajoute que la notion du mot pour mot doit varier aussi au sein des sociétés à écriture, selon que le type d'écriture est logographique, morphographique ou

alphabétique. Le témoignage des informateurs indigènes doit donc être entendu avec le modèle de référence qui leur appartient, qui n'est pas celui généré par l'écriture alphabétique, mais par l'écriture pueblo-mixtèque ou par la tradition orale. Ce témoignage des informateurs ne constitue donc pas un argument lorsqu'il est repris par les historiens de la littérature nahuatl qui travaillent à l'intérieur d'une culture écrite qui ne questionne pas ses fondements.

Rappelons-nous ici les mots adressés à Acosta par Tovar au sujet de la vérité historique des oraisons et harangues contenues dans la *Relación*. Tovar ne faisait alors que rapporter une conviction partagée par ses informateurs : « ninguno discrepava, como cosa muy notoria entre ellos » (aucun d'eux ne s'écartait [du texte], ce qui était une chose notoire parmi eux)⁵². Tovar a rapporté cette opinion de ses informateurs sans tenir compte de la différence des notions d'identité dans des contextes culturels distincts, ni soupçonner le processus de légitimation des informateurs face à l'investigateur jésuite, et encore moins les procédés de légitimation du groupe d'informateurs constitué comme détenteur d'un savoir par rapport aux autres groupes de la société indigène. L'identité rigoureuse des discours véhiculée dans l'expression « sin discrepar palabra » ne peut pas référer à une même réalité, selon qu'elle est utilisée par un Jésuite lettré du 16^{ème} siècle, ou un informateur aztèque. Ni les étudiants indigènes du collège de Santa Cruz de Tlatelolco, instruits de l'alphabet et qui transcrivaient au 16^{ème} siècle les informations dictées par ces informateurs, ni les linguistes franciscains et jésuites qui composaient des grammaires et des lexiques ne partageaient des vues communes sur les unités linguistiques de la langue nahuatl, comme en témoignent les documents de l'époque qui adoptent des principes d'espacement différents. Comment, dans ce contexte, le concept de mot d'informateurs exercés à décoder une écriture non-glottographique pouvait-il correspondre à la notion de mot à laquelle se référait Tovar ?

La position dans laquelle s'est trouvé Juan de Tovar n'était pas meilleure pour juger de l'identité des discours. Il raconte en effet avoir écrit une première histoire, la première *Relación*, à la demande du vice-roi Martín Enriquez, et l'avoir ensuite remise entre les mains d'un certain docteur Portillo, lequel se serait engagé alors à faire une copie de cette *Relación* pour le roi, et une autre pour les Jésuites. Mais les circonstances rappellent le docteur en

Espagne avant qu'il ait rempli ses engagements. Tovar assure n'avoir plus jamais entendu parler de cette première *Relación*. Il raconte alors dans quelles circonstances il en vint à rédiger une deuxième histoire, la seconde *Relación*, celle que Acosta a lue et dont il questionne l'autorité. Voici ce qu'écrivit Tovar à propos de cette nouvelle *Relación* :

« (...) quedóseme [la primera *Historia*] mucho en la memoria, demás de que ví un libro que hizo un frayle dominico, deudo mío, que estava el más conforme a la librería antigua que yo he visto, que me ayudó a refrescar la memoria para hazer esa *Historia* que Vuestra Merced agora ha leydo (...). Y ésta es la autoridad que eso tiene, que para mí es mucha, porque demás de que lo ví en sus mismos libros, lo traté antes del cocoliste con todos los ancianos que supe sabían de esto, y ninguno discrepava, como cosa muy notoria entre ellos ; y esto es lo que respondo a la primera pregunta de Vuestra Merced, en quanto a la autoridad que tiene est *Historia*.⁵³ »

Tovar affirme donc « conserver dans la mémoire » la première histoire, la *Relación* perdue. Il relate aussi « avoir vu » une histoire écrite par un Dominicain (il s'agit de Fray Diego Durán). Enfin, il dit « conserver un souvenir » de la vue de documents indigènes qu'il a examinés il y a un certain temps, documents qu'il affirme quelques lignes auparavant ne pas pouvoir déchiffrer : « *Vi entonces toda esta historia con caracteres y hyeroglificas que yo no entendia* » (Je vis alors toute cette histoire avec des caractères et des hiéroglyphes que je ne comprenais pas)⁵⁴. Il juge donc l'autorité (et l'identité) des Histoires en comparant le souvenir de son propre texte avec le souvenir qu'il conserve d'un *codex* dont il ne comprend pas les caractères, et le souvenir (ou l'a-t-il à la vue ? Tovar n'est pas clair à ce sujet) d'un texte de Durán dans lequel il a puisé beaucoup de matière pour sa seconde *Relación*.

En résumé, ni le témoignage des informateurs indigènes, ni non plus celui de Tovar ne justifient le mot pour mot qu'invoquent les historiens de la littérature nahuatl dans la transmission de la tradition. Chez ces historiens, la permanence des contenus linguistiques dans la transmission de la tradition orale est une idée reçue du 16^{ème} siècle. Mais elle dérive aussi d'un présupposé qu'ils partagent avec les hommes de lettres de l'époque coloniale. Ce que je voudrais faire, à présent que j'ai soulevé le problème des témoignages sur l'identité des

discours de la tradition orale, c'est de chercher à comprendre le présupposé qui rassemble ces hommes du 16^{ème} siècles et les historiens de la littérature nahuatl.

Le biais textuel

La mémorisation exacte, mot pour mot, des discours complexes dans le schéma d'une économie orale appuyée par une écriture défective est à la base de l'attribution des discours inscrits dans les textes coloniaux de la Nouvelle Espagne à la culture aztèque du 15^{ème} siècle. C'est ce qui permet par exemple à Miguel León-Portilla d'affirmer, dans *Los Antiguos Mexicanos*, la vérité historique des paroles échangées au banquet de Huexotzinco, ou à Angel María Garibay de consacrer la première partie de la *Historia de la literatura náhuatl* à la littérature pré-cortésienne provenant de la période comprise entre 1430 et 1519. En considérant dans la section précédente les arguments de ceux qui, comme León-Portilla et Garibay, ont adopté ce point de vue, j'ai voulu montrer que les documents et les témoignages dont nous disposons ne permettent de contrôler ni la constance, ni la variation de ces discours. C'est pour cette raison que j'ai suggéré de reconnaître, à la base de cette thèse, l'action de présupposés.

Ces présupposés ne sont pas l'apanage des seuls historiens de la littérature nahuatl. Ils rassemblent les hommes de lettres européens et créoles de la Nouvelle-Espagne avec les américanistes, ou méso-américanistes, qui se sont commis avec une représentation de l'économie discursive aztèque. C'est ce que j'ai sous-entendu dans une section précédente en examinant l'article de Prem et Riese, où des notions étrangères à l'objet de l'étude et qui dérivent d'une culture littéraire et alphabétique, font partie de l'environnement de l'analyse, et exercent une action certaine sur les conclusions. Le point que je voudrais établir dans les quelques pages qui suivent est que ces vues sur la culture pré-hispanique sont motivées par un présupposé profond et historique de la culture lettrée, ou disons alphabétique, à l'endroit de la transmission orale.

Avant la publication des études de Parry et Lord au 20^{ème} siècle, les scientifiques partageaient l'opinion qu'un discours transmis oralement demeurerait inaltéré, ou constant, d'une génération à l'autre, et que si altération il y avait, elle était l'œuvre d'un blanc de mémoire ou d'une erreur. Lord juge cette opinion inadéquate. Il écrit à ce sujet :

« The main point of confusion (...) arose from the belief that in oral tradition there is a fixed text which is transmitted unchanged from one generation to another.⁵⁵ »

Il explique cette croyance par le fait que ceux qui avaient disserté sur la transmission orale n'avaient jamais observé comment elle opérait et n'avaient pas pu non plus (c'était avant l'usage des enregistreuses à ruban) comparer les discours transmis oralement entre eux. L'apport majeur des expériences de Parry et Lord a été de montrer qu'un poème oral n'était pas composé *pour* mais *pendant* la performance, créant un nouveau modèle de transmission orale où composition et transmission sont des opérations concomitantes. Jack Goody exprime lui aussi une position qui s'accorde avec celles de Lord : même si la composition d'œuvres orales nécessite l'usage de locutions stéréotypées, il est inexact selon lui de penser que le contenu doit être fixé, mémorisé et transmis mot pour mot⁵⁶. Goody suggère que l'adoption du modèle du mot pour mot est calqué sur les anciennes pratiques d'écriture à travers lesquelles les fonctions d'auteur et d'exécutant étaient séparées⁵⁷.

Il est bien difficile de décider si ce schéma d'une tradition passive, singulièrement inerte, correspond bien à celui de la culture pré-hispanique du Mexique central. Par contre, il décrit bien l'ordre culturel moderne. Et j'ajouterais qu'il décrit merveilleusement la reproduction du savoir *sur* la culture pré-cortésienne. Ce savoir en effet accueille et reproduit sans la critiquer la tradition des études sur les « anciens Mexicains ». Lorsque nous lisons les idées de Miguel León-Portilla sur les centres d'éducation aztèques, on a peine à distinguer le modèle qu'il attribue à la culture pré-cortésienne du type de savoir qui modèle ses propres connaissances.

La réitérabilité du poème oral est devenue, parmi les théoriciens actuels qui s'intéressent à l'oralité, d'autant plus improbable et « fausse » - selon le mot de Zumthor - que l'appréhension du poème oral est aujourd'hui liée à l'événement unique de la performance. Cet événement est défini par le contexte, les systèmes sémiotiques et les médiats impliqués, et il fait une place considérable au rôle actif de l'auditeur⁵⁸. Dans ce cadre, le poème est d'autant plus « radicalement instable » que la performance orale n'est plus comprise seulement par les éléments stables, mais par des éléments fluctuants.

J'ai signalé plus tôt dans ce chapitre que les hypothèses de Galarza, de Reyes García, et même celles de Prem, recourent celles de Garibay ou de Tovar en ce qu'elles présupposent la transmission et la conservation d'un texte constant et invariable, soit en insistant sur des phrases d'origine restituées par l'écriture, soit en confiant une telle tâche à la mémoire vivante disciplinée. Les modalités de l'économie discursive pré-cortésienne ne semblent pas avoir été pensées autrement depuis le 16^{ème} siècle. La conservation d'un texte d'une génération à l'autre par sa prise en mémoire dérive d'une compréhension de l'oralité par une culture qui valorise la fixité du texte ou son identité à travers le temps. En ce sens, l'économie discursive pré-cortésienne a été pensée à l'aide des catégories et des fonctions attachées à l'écriture alphabétique et aux modes de production et de consommation de la littérature moderne. Et c'est précisément la place centrale, voire hégémonique de cette culture lettrée qui informe le paradigme de la littérature nahuatl.

La position que j'exprime ici rejoint celle de Ian Hunter, qui soutient que la mémorisation mot pour mot, qui a reçu dans la psychologie du langage le nom de LVR (Lengthy Verbatim Record), est une réalisation observable seulement là où il y a représentation visuelle d'un matériel verbal. Selon Hunter, l'idée selon laquelle il aurait existé dans les sociétés sans écriture des individus dotés de mémoires énormes qui pouvaient réciter mot pour mot les sagas en les inscrivant dans la mémoire vivante puis en les transmettant aux générations suivantes, est une idée reçue adaptée et dérivée de l'économie textuelle. Cet exploit s'observerait exclusivement au sein des cultures où il existe une tradition écrite, peu importe que les individus qui l'accomplissent soient illettrés ou non, et n'apparaîtrait pas dans les ensembles

culturels où les textes sont inconnus⁵⁹. Hunter appelle « biais textuel » la tendance à penser les performances orales en termes textuels.

Cette position va à l'encontre de ce qu'a exprimé Eric Havelock dans plusieurs essais. Havelock, tout en étant conscient des présupposés attachés à la tradition orale dans la culture alphabétique, a néanmoins présenté une thèse qui affirme la mémorisation des contenus de la tradition orale dans la Grèce pré-platonicienne. Selon lui, la poésie est une technologie qui garantit la conservation et la fixité des textes. Sa thèse à l'effet que le livre culturel est entreposé dans la mémoire orale⁶⁰ rappelle celle de Garibay. Également, la thèse selon laquelle les détenteurs du pouvoir politique de la Grèce ancienne exercent ce pouvoir en énonçant des directives qui participent d'une poétique⁶¹ pourrait fournir des arguments en faveur de la figure du « prince-poète » que l'on trouve fréquemment dans le paradigme de la littérature nahuatl pré-cortésienne.

La question mériterait une étude approfondie. Les limites de cette étude ne rendent pas cette entreprise nécessaire. Il est toutefois utile de faire remarquer que la poétique à laquelle pense Havelock à propos du langage quotidien du pouvoir est celle de l'épopée⁶². Le contenu préservé par les techniques de mémorisation mentionnées par Havelock sont des événements articulés dans une structure temporelle et conservés dans des épisodes clairement définis. Nous reconnaissons dans l'épopée grecque plusieurs des caractères attribués par Garibay au récit historique aztèque. Toutefois, le récit historique aztèque, tel qu'il a été conservé dans les transcriptions du 16^{ème} siècle, ne présente rien de semblable au mètre, qui le rapprocherait de la poésie grecque ancienne, et qui permettrait de penser qu'une même fonction mnémotechnique les anime. Mais surtout, la thèse de Havelock centrée sur l'épopée ne me semble pas pouvoir surmonter les difficultés posées par des textes nahuas comme les *Cantares mexicanos*, qui répondent davantage à la catégorie du poème lyrique, et dont la mémorisation, mot pour mot, comme l'avait deviné Garibay, qui en avait évité la question, est problématique.

Quelques mots sur l'écriture

Dans ce chapitre, je me suis employé à reconnaître le biais textuel dans la conception de la tradition orale. J'ai cherché à montrer qu'il résultait d'une application du régime spécifique de la littérature occidentale à l'économie discursive méso-américaine. Je voulais, une fois de plus, signaler l'écart entre le paradigme abrité par le Séminaire de culture nahuatl et les textes nahuas du 16^{ème} siècle. Le pilonnage de ce paradigme peut laisser l'impression que, les préjugés sur la tradition orale détruits et la vérité des modalités de cette tradition rétablie, il ne reste plus qu'à appliquer les nouveaux principes reconnus de la tradition orale aux textes nahuas pour corriger les interprétations. Mais la question est plus complexe, et demande à être détaillée davantage.

Premièrement, il faut se rappeler que la prééminence de la tradition orale est une composante du schéma garibayen. Dans ce schéma, l'essentiel des tâches de la conservation des discours retombe sur la mémoire vivante. Le rôle joué par l'écriture aztèque est supplémentaire : il redouble de manière schématique et sommaire la tradition orale. Pour expliciter ce schéma, Garibay sélectionne les récits historiques et évite les discours complexes, parce qu'il est plus approprié d'associer l'écriture aztèque, ou pueblo-mixtèque, à la *memoria rerum* qu'à une *memoria verborum*. D'un point de vue tactique, il était donc plus productif de viser dans ce chapitre la conception garibayenne là où elle se dérobe aux problèmes : dans la conservation, au moyen de la tradition orale, des discours complexes. Cela dit, je n'ai pas tenu compte ni discuté du rôle joué par l'écriture dans l'économie discursive aztèque. Aussi, pour conclure ce troisième chapitre, je ferai ici quelques réflexions sur les implications de l'usage de l'écriture par certains groupes au sein de la société aztèque, et je dirai un mot sur les pratiques sociales et discursives spécifiques qui ont pu être liées à cette écriture, qui était principalement, sinon totalement, sémasiographique.

L'écriture rend possible, comme J. Goody l'a déjà écrit⁶³, l'accumulation, voire la production du savoir. Parmi les effets cognitifs de l'écriture, il faut signaler les opérations intellectuelles qui deviennent possibles en raison d'un entreposage des données et des problèmes, mais aussi

en raison de la possibilité de réorganiser et de comparer l'information. L'écriture rend aussi possible la représentation du temps (donc du passé, et aussi d'un *telos*), de l'espace (donc du territoire, de son « centre », etc.), des hommes ou des groupes (rois, races, peuples). Ce sont là les ingrédients de l'allégorie historique.

Que ces savoirs aient été impliqués par la maîtrise aztèque de l'écriture, c'est ce qui ne doit pas être oublié. Nous ne pouvons pas, nous ne devons pas comprendre les Aztèques par un type d'économie discursive exclusivement oral. Mais cette écriture n'étant pas de type glottographique, la question sur la connexion des pratiques scripturales aux pratiques sociales et discursives demeure vivante. Sur cette question, les auteurs que nous avons étudié s'en tiennent au modèle qui leur est fourni par le régime de la littérature, c'est-à-dire fondé sur un type d'écriture qui enregistre les faits linguistiques. Ce qui confirme une perspective déjà identifiée par Jacques Derrida lorsqu'il écrit que « la science de l'écriture (...) a été pensée et formulée dans un langage impliquant un certain type de rapports déterminés (...) entre parole et écriture »⁶⁴. Rien ne nous oblige pourtant à penser qu'il n'y a qu'une interface orale aux *codex* pré-cortésiens, et que l'actualisation d'un même document est toujours identique, peu importe le contexte. Nous ne sommes pas non plus tenus de prendre pour acquis que les discours transcrits dans ce nouveau registre ont un statut transitionnel, c'est-à-dire de penser qu'ils marquent la fin du registre traditionnel. En somme, nous n'avons pas de raison de croire que la littérature coloniale en langue nahuatl constitue la dernière et l'unique actualisation possible des *codex*.

Ce sont précisément ces présupposés que je viens d'énumérer qui ont amené un auteur comme R.H. Barlow à formuler l'hypothèse de la « *Crónica X* ». Selon Barlow, la *Crónica X*⁶⁵ est un récit historique « écrit en langue nahuatl » et en caractères castillan, et qui serait le « prototype perdu » de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán et de la *Crónica mexicana* de Fernando de Alvarado Tezozomoc, deux historiographies de la nation mexica écrits en langue espagnole. Un aspect particulièrement intéressant pour nous de l'hypothèse de Barlow est celui-ci : la dérivation des récits de Tezozomoc et de Durán d'une source écrite unique repose sur l'observation d'une parenté des

séquences narratives, des faits relatés, des protagonistes et des objets impliqués dans le récit, et non sur la ressemblance des énoncés linguistiques. Dit d'une autre façon : la ressemblance des deux historiographies coloniales est établie sur la base d'une séquence commune de faits historiques minutieux, et non sur la ressemblance de l'expression verbale.

Deux hypothèses sur la nature formelle de cette source sont donc envisageables : ou bien la source à laquelle Tezozomoc et Durán puisent est un écrit en caractères castillans qui s'acquittent des tâches de la *memoria verborum* et dans lequel l'historien indigène et le Dominicain puisent la matière de leur récit historique qu'ils enfilent dans une nouvelle expression verbale ; ou bien cette source écrite commune, un *codex* parcheminé de caractères pueblo-mixtèques, s'acquitte de la *memoria rerum*, et les historiographies coloniales sont les transcriptions de deux actualisations orales distinctes de ce même *codex*. La première hypothèse est celle qu'adopte Barlow. J'estime qu'elle est orientée par le biais textuel. Je penche pour la deuxième : elle m'est inspirée par les conclusions de ce troisième et dernier chapitre.

LA LITTÉRATURE INDIGÈNE AUJOURD'HUI

Pendant l'hiver 1998, au moment où je conclusais à Mexico la recherche qui devait servir à la rédaction de ce mémoire, j'assistai à une conférence¹ livrée à l'Académie mexicaine d'Histoire par le docteur León-Portilla, qui jouit, comme je pus m'en rendre compte en sortant avant la période de question, d'une énorme popularité : à l'extérieur de la salle comble, un public nombreux suivait la communication par l'entremise de téléviseurs installés dans le grand escalier et le hall, et jusque sur la place Carlos Pacheco attenante à l'édifice, où il se massait et prêtait oreille aux paroles amplifiées qui sortaient par les fenêtres. La conférence portait sur les aspects de l'héritage indigène dans la culture nationale mexicaine. León-Portilla fit, à cette occasion, un éloge de l'œuvre écrite du poète mazatèque contemporain Juan Gregorio Regino.

Ce que signifiait cet éloge dans ce contexte, si je ne m'abuse, c'était ceci : « Il faut saluer la poésie indigène écrite contemporaine qui sonne le réveil autochtone et la renaissance des traditions philosophiques et artistiques pré-cortésiennes. Les métaphores antiques, qui renferment le cœur et l'esprit de la nation, et qui sont comme un écho des poètes pré-hispaniques, revivent par la plume de ces nouveaux hommes de lettres qui, comme Gregorio Regino, émergent de l'anonymat de la culture autochtone et font la conquête de l'écrit. Cette émergence d'une littérature indigène contemporaine est une richesse culturelle pour le Mexique et pour l'humanité, etc, etc. »

Ces paroles du conférencier me rappelaient le prologue de Andrés Henestrosa aux poèmes de Juan Gregorio Regino, que j'avais lu quelques jours plus tôt. Henestrosa écrit : « Juan Gregorio Regino viene de muy lejos, de los viejos poetas de la antigüedad mexicana, un eco de cuyos poemas creo encontrar en este volumen de *Poemas mazatecos* (...). La entonación, el

eco que digo, no vienen de estar escritos (...). No. Se trata de poesía de una honda raíz antigua, aquella que compusieron y *escribieron* los poetas precortesianos. Lo advierto, se advierte en su concisión y en su manera de metaforizar, si así puede decirse.² »

Cet écho de la lointaine antiquité mexicaine, cette intonation, ces métaphores dont il est question, je me doute bien que ce sont les survivances rhétoriques, dans la poésie de Gregorio Regino, des chants mazatèques de la *velada*. La *velada* peut être décrite comme une performance dont le but pratique déclaré est le diagnostic et la guérison d'un participant. Le chant de la *velada* est, dans le contexte approprié, une parole performative. Elle se produit au sein d'une collectivité dont, jusqu'à il y a peu, les pratiques discursives étaient exclusivement orales. Les transcriptions que nous pouvons lire de ces chants sont, pour la plupart d'entre elles, le produit qui découle d'une prise en archive, au moyen d'une enregistreuse à ruban, dans le feu de l'action.

Il est possible pour le lecteur d'une transcription de ces chants d'apprécier les formes de la langue, les techniques de l'expression, les figures du discours, les thèmes dominants, et d'émettre un jugement esthétique. C'est ce qu'ont fait les critiques du Séminaire de culture nahuatl à propos des *Cantares mexicanos* transcrits au 16^{ème} siècle. Mais comme il arrive fréquemment avec les textes résultant de transcriptions, l'absence de certains référents auxquels renvoie la déictique rend l'interprétation difficile. La raison en est simple : ce qui est évident dans une situation orale où les auditeurs sont présents se passe de précisions discursives, et les transcriptions en conservent le défaut. La difficulté d'interpréter vient en partie du fait qu'il n'est pas fait usage de devises écrites ou de descriptions qui éclairciraient la référence. Dans le cas des textes nahuas du 16^{ème} siècle, l'action discursive de la critique et des académiciens s'est substituée aux devises et à la description. Le problème est que la référence proposée est une construction de cette critique et qu'elle n'appartient pas aux textes nahuas.

Il n'en reste pas moins que la facette discursive de la *velada* reproduite dans un livre est comme un insecte épinglé. Toutes les paroles de la critique et de la science ne lui redonneront

pas la vie. Arrachée à son événement spécifique, abstraite de la culture où elle croît, ses formules ne peuvent plus prétendre opérer une guérison. C'est à ce prix que le discours de la *velada* est exilé dans la sphère esthétique ou littéraire.

Gregorio Regino publie des poèmes écrits en langue mazatèque. Mais qui lit cette langue aujourd'hui, à part les missionnaires qui se servent des analyses de l'Institut Linguistique d'Été (*Summer Institute of Linguistics*) pour faire du prosélytisme dans les communautés mazatèques, comme les Franciscains au 16^{ème} siècle l'avaient fait avant eux dans les communautés nahuas ? La langue mazatèque, qui se singularise par ses hauteurs de ton signifiantes, est représentée par écrit au moyen de caractères et de chiffres étrangers à l'espagnol écrit moderne. Les Mazatèques ne reconnaissent même pas leur langue quand ils la voient écrite, ce qui n'a rien d'étonnant si l'on songe qu'entre eux, les échanges en langue mazatèque sont exclusivement oraux, que les échanges par écrit se font exclusivement en espagnol, et qu'il existe de cette langue au moins cinq variantes sur un territoire de 2 400 km². Pourquoi donc alors imprimer des poèmes dans une langue que personne ne lit ou n'écrit ?

L'émergence de la culture indigène dans les circuits culturels nationaux, tout comme la manifestation d'une littérature indigène contemporaine au Mexique, sont généralement perçues comme un progrès. Progrès et maturité de la nation qui accueille cette culture indigène. Progrès et évolution de la culture indigène qui sort de l'anonymat, de la timidité, du traumatisme de la conquête, et s'affirme dans l'écrit, l'imprimé, signes glorieux des plus hautes réalisations culturelles de l'Occident. Mais est-il bon de briller sur ce théâtre-là, d'aller faire un tour de piste sur la scène culturelle nationale ?

La place que León-Portilla et ses coreligionnaires aménagent pour les cultures indigènes dans la famille des « cultures supérieures », des « grandes civilisations » de l'humanité, est une place dans le passé. Les formes que doivent prendre les manifestations indigènes et l'ordre qu'elles doivent adopter, les lieux où elles doivent se produire pour accéder au statut culturel sont des formes périmées, des lieux décrépits, fréquentés par une classe intellectuelle croulante qui vit dans la nostalgie du pouvoir qu'elle avait autrefois sur la conduite des choses. Prendre

cette voie, c'est prendre la voie du retard. La résurrection de la littérature indigène annoncée sur le théâtre de l'Académie mexicaine d'Histoire - sur la tribune où tous les distingués académiciens parquent dans leurs habits de valets et font briller les médailles de l'État - est une aliénation de la parole indigène.

Il en est de l'héritage culturel indigène comme de ces plumes de collection qui sont exposées sur le char du vainqueur dans son cortège triomphal. « Cela ne témoigne pas de la culture sans témoigner en même temps de la barbarie », écrit Walter Benjamin. En représentant l'opposition entre le point de vue de l'historicisme et celui du matérialisme historique, Benjamin veut infléchir l'optique de l'observateur, interpeller la conscience du critique, mobiliser le ressort de l'historien de la culture. *L'historicien* contemple l'objet culturel hissé sur le char triomphal et « s'identifie affectivement » avec l'époque qu'il étudie ; l'historien matérialiste, lui, dirige son regard vers le labeur et le servage obscurs des hommes qui ont été nécessaires pour produire cet objet de culture, et « plutôt que de ne pas chercher à savoir ce qui s'est passé après cette époque révolue », il examine la façon dont, au cours des âges, « cet héritage tombe des mains d'un vainqueur entre celles d'un autre »³.

Les historiens de la culture indigène du Mexique qui, aujourd'hui, séquestrent dans la sphère esthétique ou littéraire les actes de langage déracinés sont comme les historiens barbares qui font fête aux objets culturels exposés sur le char triomphal qui écrase les vaincus. Ces mêmes historiens qui valorisent les survivances rhétoriques dans la poésie indigène écrite et se détournent de la parole indigène vivante, celle qui est à l'avant-garde de la lutte politique et qui ne s'exprime pas dans des formes périmées sur la scène étroite tendue par les institutions de l'État, ont pactisé avec les barbares. Si les métaphores de la poésie aristocratique de Nezahualcoyotl, qui se lamentait sur le destin des rois, doit encore nous intéresser aujourd'hui, à l'heure où les oligarchies nationales ont repoussé les collectivités indigènes plus avant dans les marges, ce doit être au moins pour identifier les rois d'autrefois avec les rois d'aujourd'hui.

NOTES

INTRODUCTION

¹ (Le sens fondamental semble être 'audible, intelligible, clair' duquel plusieurs emplois dérivés s'étendent à 'à portée de voix, proche', 'incantation' (de là tout ce qui a rapport avec les charmes et la sorcellerie), et 'langue'.) Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1983.

² A. de Molina, cité par Stanley Newman, « Classical Nahuatl », *Handbook of Middle American Indians*, t. 5, University of Texas Press, Austin, 1967.

³ voir John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1956 ; Georges Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, 1977.

⁴ Frances Karttunen, « Nahuatl Literacy », *The Inca and Aztec States : 1400-1800 : Anthropology and History*, G.A Collier, R. T. Rosado et J.D. Wirth, éd. ; Academic Press, 1982, surtout p. 410 et 411.

⁵ Angel María Garibay Kintana, « Proemio a la serie Estudios de Cultura Náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, Mexico, 1959.

⁶ Idem, « Prologue » à l'ouvrage de Miguel León-Portilla, *La Pensée Aztèque*, trad. de l'espagnol par Carmen Bernard, Seuil, Paris, 1985, p. 12.

⁷ (D'autres peuples non-Nahuas, comme les Otomis, habitèrent et habitent encore des lieux situés dans la zone centrale du Mexique. Mais, soumis alors aux Nahuas à divers degrés, il n'y a pas le moindre doute que ceux-ci furent, du moins depuis l'époque toltèque, les créateurs de formes supérieures de culture dans le Mexique ancien.) Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, México, 1961, p. 8.

⁸ Idem, *Literaturas indígenas de México*, FCE, México, 1992, p. 265.

⁹ Bernardo Ortiz de Montellano, *Literatura indígena y colonial mexicana*, Biblioteca Enciclopédica Popular, no 113, SEP, Mexico, 1946.

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, éd. de Alfredo López Austin et Josefina García Quintana, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, 1989, Livre 2, Prologue, p. 77-8.

¹¹ Alfredo López Austin, « The research method of Fray Bernardino de Sahagún : The Questionnaires », *Sixteenth Century Mexico*, Albuquerque, 1974.

¹² Francisco Belmar, cité par Blanca Estela Suárez Cortés, « Las interpretaciones positivas del pasado y el presente (1880-1910) » *La antropología en México, panorama histórico : 2. Los hechos y los dichos*, Coord. de Carlos García Mora, México, 1987.

¹³ pour un tableau d'ensemble des événements survenus dans ce domaine, consulter l'article de Norman A. McQueen, « History of Studies in Middle American Linguistics », *Handbook of Middle American Indians*, t. 5, University of Texas Press, Austin, 1967.

¹⁴ Daniel G. Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphie, 1890.

¹⁵ Angel María Garibay Kintana, « La Poesía Lírica Azteca, esbozo de síntesis crítica », *Abside*, I, 1, 1937 ; « Tres poemas Aztecas », *Abside*, I, 2, 1937 ; « Los poetas aztecas ante el enigma del más allá », *Abside*, I, 4, 1937 ; « Diez poemas cortos en náhuatl », *Abside*, III, 8, 1939.

¹⁶ Idem, *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos con Gramática y vocabulario para utilidad de los principiantes*, Otumba, 1940.

¹⁷ À propos de la carrière de A.M. Garibay K., voir Dolores Roldán, *Bibliografía de Angel Ma. Garibay K., Revelador de la Sublimada Cultura Náhuatl*, Orion, Mexico, 1985.

¹⁸ Amos Segala, *Histoire de la littérature nahuatl : sources, identités, représentations*, Bulzoni, Rome, 1989, p. 147-8.

¹⁹ Idem, « Textología náhuatl y nuevas interpretaciones », *Revista Ibero-americana*, 155-156, avril-septembre, 1991, p. 654.

²⁰ Idem, *Histoire de la littérature nahuatl*, p. 5.

²¹ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, 2^e éd. aug. 1970, Trad. de l'anglais par Laure Meyer, Flammarion, 1983.

²² Miguel León-Portilla, *Los Maestros prehispánicos de la palabra : discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua correspondiente de la Española, Respuesta del Doctor Angel Ma Garibay K.*, Cuadernos Americanos, Mexico, 1962.

CHAPITRE I

¹ Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

² Le *Xochicuicatl* commence à la 6^{ème} ligne au verso du feuillet 9, et se termine sur la 25^{ème} ligne au recto du feuillet 12 du manuscrit des *Cantares mexicanos*. Les presses de l'Université nationale de Mexico ont publié un fac-similé du Manuscrit 1628-bis de la Bibliothèque nationale dans lequel se trouvent les *Cantares mexicanos*. Cette édition, qui ne présente aucune information d'ordre bibliographique et qui n'a pas été mise en circulation à cause de cette irrégularité est d'une valeur inestimable pour les chercheurs. On peut aussi consulter les transcriptions et traductions du *Xochicuicatl* par A.M. Garibay dans *Poesía náhuatl*, t. 2, p. 96-121 et par J. Bierhorst, *Cantares mexicanos : Songs of the Aztecs*, Stanford University Press, Stanford, 1985, p. 160-169.

³ voir l'Introduction de John Bierhorst, *Songs of the Aztecs*.

⁴ Miguel León-Portilla, *La Pensée Aztèque*, p. 8.

⁵ Op.cit., p. 7.

⁶ G.W.F. Hegel, « Le Fondement géographique de l'histoire universelle », *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, trad. de l'all. de J. Gibelin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, p. 68-71.

⁷ Miguel León-Portilla, *La Pensée aztèque*, p. 18.

⁸ Op.cit., p. 7.

⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, éd. de Edmundo Aviña Levy à partir de la 1^{ère} éd. du manuscrit du 16^{ème} siècle par A. Chavero (1892), Guadalajara, 1966, p. 113.

¹⁰ Laurette Séjourné, *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, réimpr. de la 1^{ère} éd. en esp. de 1957, 1990, p. 43-6.

¹¹ (Il lui édifia [au Dieu] un temple somptueux, placé en face du grand temple de Huitzilopochtli, et qui, en plus d'avoir quatre piliers, soutenait un *cu* [mot d'origine maya, désignant un temple] et la fondation d'une très haute tour avec neuf combles, qui signifiaient neuf ciels ; le dixième qui servait de couronne aux neufs autres, était de l'extérieur peint de noir et étoilé, et à l'intérieur serti d'or, de pierrerie et de plumes précieuses ; et le Dieu inconnu ni jamais vu alors déjà mentionné était placé là, sans statue ni figure formée.) Fernando de Alva Ixtlilxochitl cité par Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 116-7.

¹² Fernando de Alva Ixtlilxochitl, « Historia de la nación chichimeca », *Obras históricas*, Éd. de Edmundo O’Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, 1975, t. 2, chap. XLV, p. 124-25.

¹³ Op.cit., chap. XLV, p. 125. Ce même détail apparaît dans le premier texte d’Ixtlilxochitl, *Sumaria relación de la Historia general de esta Nueva España ...*, rédigé autour de 1600 : « hizo edificar una torre de nueve sobrados en memoria de los nueve cielos... que dedicó al sumo creador y dios no conocido, y a quien en su alabanza compuso sesenta y tantos cantos de mucha moralidad (.. il fit édifier une tour de neuf combles en mémoire des neuf ciels (...) qu’il dédia au créateur suprême et dieu inconnu, auquel, en son honneur, il composa soixante et quelques chants de grande moralité ...) F. de Alva Ixtlilxochitl, « Sumaria Relación. », *Obras históricas*, t. 1, p. 547.

¹⁴ (Quelques notables doutèrent qu’il fussent réellement des dieux, et pensèrent que c’était une duperie de croire que quelques formes de bois et de pierre fussent des dieux. Ce fut le cas de Nezahualcoyotzin, qui est celui qui hésita le plus dans sa recherche du véritable dieu créateur de toutes choses.) Juan Bautista Pomar, « Relación », * 97, *Poesía náhuatl*, t. 1, Éd. de A.M. Garibay K., Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, 1993, p. 174.

¹⁵ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, éd. Salvador Chavez Hayhoe, 1941, livre 2, chap. 6, p. 89-90.

¹⁶ (Et de cela témoignent plusieurs chants anciens qui aujourd’hui se savent en parties, parce qu’en eux il y a beaucoup de noms et d’épithètes honorables de Dieu, comme celui qui dit qu’il y en avait un seul, et qu’il était le créateur du ciel et de la terre, et qu’il nourrissait tout ce qui était fait et créé par lui (...) et que jamais il n’avait été vu sous une forme ou dans un corps humain ou toute autre figure.) Juan Bautista de Pomar, « Relación », * 98, *Poesía náhuatl*, t. 1, p. 175.

¹⁷ (.. ses chants, desquels a été tiré le plus de lumière. Il y a en effet en eux une grande information de leurs coutumes anciennes en forme de chronique et d’histoire.) Op.cit., *100, p. 175.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, [1^{ère} éd : Séville, 1615] éd. Porrúa, Mexico, 1969, livre 3, chap. 9, p. 258-59.

²⁰ Op.cit., 2, 45, p. 154-6 ; 3, 22, p. 402-4.

²¹ John Bierhorst, *Songs of the Aztecs*, p. 112.

²² Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 2, 45, p. 154-6 ; et John Bierhorst, *Songs of the Aztecs*, p. 114.

²³ Fernando de Alva Ixtlilxochitl, « Historia de la nación chichimeca », chap. 32, *Obras históricas*, t. 2, p. 83 ; et John Bierhorst, *Songs of the Aztecs*, p. 116.

²⁴ (Vers 1490, le seigneur Tecayehuatzin, roi de Huexotzinco, organisa en son palais un dialogue de poètes et de sages afin d’essayer d’éclaircir ce qu’était la poésie. Après que les invités eurent conversé amplement, l’un d’eux, du nom d’Ayocuan, prenant la parole, fit le plus bel éloge de la cité de Huexotzinco. Cet éloge, qui proclamait le caractère pacifique de Huexotzinco, était une condamnation implicite de cités comme Mexico-Tenochtitlan qui avaient fondé leur gloire sur les boucliers et les flèches.) Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 114.

²⁵ (Plus que l’œuvre de l’auteur, il doit être dit que cette image du Mexique ancien est due à ceux qui nous léguaient le trésor documentaire des sources indigènes : les sages pré-colombiens, les maîtres des centres d’éducation du grand monde nahuatl, les historiens indigènes et ceux-là qui, apprenant l’alphabet castillan, transcrivirent en leur propre langue les poèmes et les traditions, ainsi que le riche contenu de leurs *codex*.) Op.cit., p. 12.

²⁶ (Ce thème [fleur et chant] préoccupa certainement de nombreux sages du monde nahuatl. Avec le but précisément de l’éclaircir, eut lieu, vers 1490, dans la maison du seigneur Tecayehuatzin, roi de Huexotzinco, une réunion et un dialogue de sages, venus de différents endroits. Heureusement, les paroles alors prononcées sont conservées en nahuatl. Le souci fondamental de ceux qui parlèrent en ce lieu fut d’éclaircir le sens le plus profond de la poésie et de l’art qui sont « fleur et chant ». (...)

Réunis probablement dans un verger proche du palais du seigneur Tecayehuatzin (...), les divers personnages qui font leur apparition dans ce dialogue, présentent successivement leur propre interprétation à propos de ce qu'est l'art et la poésie, la 'fleur et chant'.) Op.cit., p. 126.

²⁷ Angel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, [1953-54] Coll. « Sepan Cuantos... », Porrúa, Mexico, 1992 : 1^{ère} partie, chap. VI, 4, p. 343-4 ; 5, p. 345 ; 9, p. 358.

²⁸ (Nous nous trouvons à Huexotzinco, au cours des premières décennies du 16^{ème} siècle. Le roi Tecayehuatzin, (...) réunit dans sa maison de Huexotzinco divers princes de son voisinage. (...) Comme de raison, il prend la parole dans ce concours poétique rudimentaire, annonçant le nouveau chanteur et tissant son éloge. (...) Ce que nous trouvons sur les lèvres des interlocuteurs est non pas un dialogue, mais plutôt une série de courts poèmes qui vont en se succédant, avec à peine un lien subtil.) Op.cit., 1^{ère}, VI, 5, p. 344 et 346.

²⁹ Op.cit., 1^{ère}, VI, 4, p. 343-44.

³⁰ Op.cit., 1^{ère}, VI, 5, p. 349-50.

³¹ Op.cit., 1^{ère}, I, 7, p. 99 ; I, 5, p. 89 ; IV, 6, p. 256 ; III, 4, p. 174 ; III, 5, 189 ; VI, 13, p. 383

³² (L'expression idiomatique *in xochitl in cuicatl*, qui signifie littéralement « fleur et chant », a comme sens métaphorique celui de poème, poésie, expression artistique et, en un mot, symbolisme.) Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 126.

³³ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris, 1983, p. 81.

³⁴ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 126.

³⁵ *Cantares mexicanos*, éd. de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, folio 10 recto, lignes 13-19. Il s'agit de ma transcription.

³⁶ Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, Unam, Mexico, 1978, p. 204.

³⁷ Angel María Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, t. 2, 1965 et 1993, p. lviii-iii.

³⁸ *Cantares mexicanos*, f. 9 v, 7. Il s'agit de ma transcription.

³⁹ Op.cit., f. 7 r, 18 et 33.

⁴⁰ Selon Michel Launey, le mot *cuicanitl* est formé de l'éventuel et du suffixe absolu. Voir M. Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. du français par Cristina Kraft, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 153-55.

⁴¹ ma paléographie et mes indications : le *cuicanitl* est d'abord l'allocutaire (ti-) puis devient l'objet de l'allocution (ø) adressée à un nouvel allocutaire (* ti-).

CHAPITRE II

¹ Angel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, Intr., 1, p. 10-11.

² Op.cit., Intr., 1, p. 9.

³ Op.cit., Intr., 4, p. 17-20.

⁴ (Avec ou sans alphabet, la langue nahuatl a des qualités qui la rendent propre à l'expression littéraire proprement dite. Bien que ce qui constitue la perfection des langues soit matière à débat, il ne peut être exclu de ses ressources un ensemble de qualités que très sommairement j'indique par rapport à la langue mexicaine comme véhicule, non seulement de pensée, mais aussi de beauté et d'élégance.) Op.cit., p. 17.

⁵ José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. du lat. de Francisco Mateos, Coll. España Misionera, Madrid, 1952, p. 46-7.

⁶ Idem, *Historia natural y moral de las Indias*, Éd. de Edmundo O'Gorman, FCE, Mexico, 1962, livre 6, chap. 4 et 7.

⁷ Fernando de Alva Ixtlilxochitl, « Historia de la nación chichimeca » (chap. 36), *Obras históricas*, t. 2, p. 95.

- ⁸ Manuel Martí, *Epistolae*, tome 2, livre 7, lettre 16 cité par J.J. de Eguira y Eguren, *Biblioteca mexicana*, éd. prép. par Ernesto de la Torre Villar, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, t.1, p. 49.
- ⁹ Voir la note précédente.
- ¹⁰ Vicente López, « La Biblioteca Del Doctor D. Juan José de Eguira, y el Ingenio de los Mexicanos. Dialogo Abrileño » dans Juan José de Eguira y Eguren, *Biblioteca mexicana*, Éd. prép. par Ernesto de la Torre Villar, p. 19-48.
- ¹¹ J.J. de Eguira y Eguren, « A Fernando VI », *Biblioteca mexicana*, p. 12 ; « Prólogos », *Biblioteca mexicana* ; et Vicente López, « Dialogo Abrileño », *Biblioteca mexicana*.
- ¹² Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, p. 28-29.
- ¹³ Vicente López, « Diálogo abrileno », p. 39.
- ¹⁴ (Cette potion très douce et délicieuse faite de quelques grains charnus semblables à la noix d'aveline, mais dont l'amande est plus molle que les avelines et meilleure, est très recommandable pour tempérer la tête et l'estomac. (...) Elle convient bien à ceux qui veillent aux lampes de Minerve. Et si il plaisait aux Muses d'offrir en l'honneur d'Apollon la libation la plus délicieuse, elles lui serviraient une coupe de ce nectar de chocolat. Et peut-être l'emploi fréquent de ce breuvage est cause, entre de nombreuses autres choses que pour l'instant je laisserai de côté, de ce que les Mexicains sont avantagés à plusieurs autres pour la douceur et l'acuité du génie.) Op.cit., p. 21.
- ¹⁵ Beatriz González Sthepan, « The Early Stages of Latin American Historiography », 1492-1992 : *Re-discovering colonial writing*, Hispanic Issues no 4, éd. dir. par René Jara et Nicolas Spadaccini, University of Minnesota Press, 1989.
- ¹⁶ Juan José de Eguira y Eguren, *Biblioteca mexicana*, p.54-61.
- ¹⁷ (En se basant sur le fait que ces caractères sont constitués par une variété de figures d'animaux, d'herbes, d'instruments et autres choses semblables, nombreux sont ceux qui n'ont pas hésité à les considérer comme des hiéroglyphes. La fausseté de cette opinion sera plus que suffisamment démontrée par les considérations suivantes : En effet : il est évident que sous de telles figures ne se trouve pas aucune idée, sinon qu'elles représentent les actions mêmes ou la succession des faits, de la même manière que le fait n'importe laquelle peinture.) A. Kircher cité par J.J. de Eguira y Eguren, *Biblioteca mexicana*, p. 61.
- ¹⁸ Juan José de Eguira y Eguren, *Biblioteca mexicana*, p. 61-8.
- ¹⁹ Daniel G. Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, 1890, p. v-vi.
- ²⁰ Rubén M. Campos, *La Producción literaria de los Aztecas : compilación de cantos y discursos de los antiguos mexicanos...*, Secretaria de Educación Pública, Departamento de Monumentos, Mexico, 1936.
- ²¹ André Vachon, *Éloquence indienne*, coll. Classiques canadiens, Fides, Ottawa, 1968.
- ²² Angel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, 2^{ème}, I, 5, p. 517.
- ²³ Amos Segala, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 6.
- ²⁴ (De ne pas avoir la certitude que sont réunis dans ce manuscrit des textes provenant de la vieille culture, parfaitement authentiques, notre travail s'appuierait sur du sable.) A. M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, III, p. 153.
- ²⁵ Op.cit., 1^{ère}, III, 1, p. 156.
- ²⁶ Pablo González Casanova, « ¿ Tuvieron poetas los aztecas ? », *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época 5a, tomo 2, abril-junio 1934, SEP, México.
- ²⁷ Ignacio Alcocer, « La literatura de los Antiguos Mexicanos : No supieron versificar e ignoraron la Gramática », *Excelsior*, 29-XI-1932, p. 5 et 8.
- ²⁸ (Jusqu'à aujourd'hui, nous pouvons affirmer qu'il ne reste pas de pièces littéraires en vers des anciens Mexicains qui puissent être acceptées comme authentiques.) Ignacio Alcocer cité par Pablo González Casanova, « ¿ Tuvieron poetas los aztecas ? », p. 326. Les italiques sont de moi.
- ²⁹ A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, I, p. 60.

³⁰ Idem, « Prólogo » à la *Ideologia guarani* de Natalicio González, Ediciones especiales no. 37, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1958.

³¹ (Le cadre social qui peut être tracé à partir des vagues allusions de ces poèmes correspond à ce que nous savons par des témoignages certains sur l'étape culturelle et l'ordre social qui se vivaient à l'époque antérieure à l'arrivée de Cortés. Le poète populaire déjà christianisé ne put pas reculer pour peindre un environnement qu'il n'avait pas sous les yeux ; le missionnaire ne put pas l'imaginer non plus. Si nous le trouvons ici, c'est qu'il vient de poètes contemporains qui le virent et le décrivent.) A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, III, 2, p. 159.

³² (Une décision finale sur l'âge des poèmes doit venir d'un examen minutieux de l'évidence interne, spécialement des pensées qu'ils contiennent et du langage dans lequel ils sont exprimés. En appliquant ces analyses, on doit garder présent à l'esprit qu'un chant peut être presque entièrement ancien, c'est-à-dire, composé antérieurement à la Conquête, et présenter cependant quelques allusions tardives introduites par la personne qui l'a préservé par écrit, de manière à le débarrasser de son parfum de paganisme.) Daniel G. Brinton, *Ancient Nahuatl Poetry*, p. 49.

³³ John Bierhorst, *Songs of the Aztecs*, p. 60 et chap. XII.

³⁴ (... nous avons suffisamment de matériel, non seulement pour soutenir l'existence d'une littérature en langue nahuatl, mais aussi pour entreprendre d'écrire une esquisse de son histoire.) A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, Intr., 9 ; p. 34.

³⁵ (Comme on le verra (...) l'histoire vint à se réaliser aussi exactement dans le Mexique ancien qu'en Mésopotamie ou en Égypte.) Op.cit., 1^{ère}, V, p. 276.

³⁶ (Après de longues discussions compliquées, il n'a pas encore été éclairci comment se constituèrent les poèmes homériques. Il sera encore moins facile de deviner dans les épopées indiennes longues et complexes comme le Ramayana et le Mahabaratha le fil qui relie autant d'éléments divers. Au sein de tout peuple se répète le même processus : plusieurs chanteurs dédient un poème à la célébration d'un héros, d'une bataille, d'une guerre (...). Ces diverses manifestations de l'histoire poétique se transportent dans l'environnement du divin, et les éléments épiques religieux naissent. (...) Il n'y a aucune raison pour que ce développement culturel soit absent dans les productions de la pensée et du sentiment nahuatl. Nous verrons qu'il y eut toute la gradation d'étapes de la gestation épique.) Ibidem.

³⁷ (... ce ne sont pas des espèces inconnues dans ce monde littéraire que nous considérons. Mais la diligence de ceux qui recueillirent les matériaux ne nous laissa pas beaucoup de copie d'exemples de ces genres. Ceux que nous avons à portée de la main suffisent pour que nous assumions leur existence réelle.) Op.cit., 1^{ère}, X, 2, p. 483.

³⁸ (... ceux-ci, accumulés en une masse grossière, comme un entassement de décombres dans lequel les riches moulures s'unissent aux monceaux d'un édifice écroulé, attendent encore leur découverte totale, leur distinction individuelle et leur nettoyage, afin que nous puissions dire quel est leur nombre véritable.) Op.cit., 1^{ère}, I, p. 59.

³⁹ Op.cit., 1^{ère}, I, 5, p. 95.

⁴⁰ Op.cit., 2^{ème}, I, 5, p. 517.

⁴¹ voir à ce sujet Georges Baudot, « The last years of Fray Bernardino de Sahagún (1585-90) : The Rescue of the Confiscated Work and The Seraphic Conflicts. New unpublished documents », *Sixteenth-Century Mexico*, 1974.

⁴² A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, Intr., 5, p. 22-3.

⁴³ *Codex Madrilène*, folio 192 recto ; *Codex Florentin*, Livre X, Chap. 29. On peut lire ce passage dans la *Historia general de las cosas de Nueva España* de B. de Sahagún, à l'endroit correspondant.

⁴⁴ (L'histoire va commencer avec le roi vainqueur et organisateur de la nation qui est en train de se former. Idées religieuses, normes de régime, procédés de conservation littéraire, poèmes et récits sont soumis à la nouvelle main qui régit. Rien de plus naturel que de supposer que la nouvelle

documentation datera de cette époque et que ce qui doit parvenir jusqu'à nous provient de la nouvelle culture.) A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, Intr., 5, p. 23.

⁴⁵ Op.cit., Intr., 5, p. 21-2.

⁴⁶ Op.cit., 2^{ème}, I, 5, p. 517.

⁴⁷ Frances Karttunen, « Nahuatl Literacy », p. 415.

⁴⁸ A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2^{ème}, I, 5, p. 517.

⁴⁹ (Elle cessa d'être une culture qui a une forme, elle cessa d'être une littérature vivante et passa au sous-sol de la vie littéraire. Elle se maintint, et se maintient, à travers les formes populaires. Elle est déjà un terrain que le folklore a fait sien.) Op.cit., 1^{ère}, I, 4, p. 515.

⁵⁰ (L'histoire de la littérature nahuatl de Angel María Garibay est un exemple curieux de conscience de cette différence en même temps que d'interprétation des discours et des situations d'interactions discursives entre les Aztèques basée sur la ressemblance avec les pratiques discursives des cultures scripturales. Ainsi, en même temps qu'il signale l'inappropriation d'appeler littérature ou poésie les pratiques discursives des Aztèques, il procède en ignorant la différence.) Walter D. Mignolo, « Anahuac y sus otros : la cuestion de la letra en el Nuevo Mundo », *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, XIV, no 28, Lima, 1988, p. 33.

⁵¹ (... l'histoire de la littérature nahuatl invite le lecteur, plus d'une fois, à concevoir les pratiques discursives méso-américaines de manière semblable aux expressions poétiques de la Grèce antique et de la Renaissance européenne. La difficulté de Garibay, et le conflit qui en résulte, est d'avoir pour modèle de comparaison une image de la Grèce forgée et transmise par la Renaissance, au lieu de considérer la Grèce antérieure à l'imposition de l'écriture alphabétique.) Loc.cit., p. 33.

⁵² A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, I, p. 59 ; I, 5, p. 90 ; III, 4, p. 171.

⁵³ Op.cit., 1^{ère}, III, 3, p. 165.

⁵⁴ Op.cit., 1^{ère}, VI, 13, p. 384.

⁵⁵ Op.cit., 1^{ère}, IV, 6, p. 256.

CHAPITRE III

¹ Walter J. Ong, *Orality and Literacy : the Technologizing of the Word*, 1982, p. 11.

² Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, p. 36.

³ L'expression que j'utilise (pré-cortésienne) et celle de Garibay (pré-hispanique) peuvent porter à confusion puisqu'elles impliquent que cette économie discursive disparaît avec la Conquête, ce qui est loin d'être certain. Mais la clandestinité dans laquelle elle a dû évoluer après la conquête militaire a certainement modifié la configuration de cette économie, de sorte que nous sommes justifiés de distinguer une économie discursive indigène pré-hispanique d'une économie discursive indigène post-cortésienne.

⁴ A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, III, 12, p. 229.

⁵ Op.cit., 1^{ère}, III, 12, p. 229 ; Intro., 1, p.10-11.

⁶ (Il n'est pas facile de comprendre comment ont été représentés les concepts lyriques...) Op.cit., 1^{ère}, V, 3, p. 289.

⁷ Voir Cicéron, *De Oratore*, II, 358-360.

⁸ (... el lecteur allait rapportant et récitant la légende cachée sous les images et signes symboliques du pinacogramme. Une fixation mnémonique était nécessaire.) Angel María Garibay Kintana, *Épica náhuatl : divulgación literaria*, Biblioteca del estudiante universitario, 51, UNAM, Mexico, p. vi.

⁹ (... la forme d'écriture était succincte et schématique. La partie de la parole qui relève plutôt de l'ornement restait réservée à la mémoire...) Idem, *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, V, 9, p. 276-77.

¹⁰ Op.cit., 1^{ère}, VI, 5, p. 346.

¹¹ (Comment peut-on croire que les discours (ou harangues) qui sont rapportées dans cette Histoire aient été faits par les anciens rhétoriciens qui y sont mentionnés, puisqu'il ne paraît pas possible que de longs discours d'un genre élégant puissent être conservés sans lettres ?) Cette correspondance entre Tovar et Acosta a été publiée par Jacques Lafaye, *Manuscrit Tovar*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1972, f. 2b.

¹² (... dans le but d'avoir un souvenir complet des paroles et une trace des discours que faisaient les orateurs, et des nombreux chants qu'ils avaient, que tous savaient sans s'écarter d'un mot, lesquels ces mêmes orateurs composaient, bien qu'ils les figuraient avec leurs caractères ; mais pour les conserver dans les mêmes mots qu'ils les dirent leurs orateurs et poètes, il y avait chaque jour exercices de cela dans les collèges que fréquentaient les enfants des notables qui devaient leur succéder, et par la continuelle répétition, il leur restait en mémoire sans écart d'un mot, prenant pour méthode les discours les plus fameux qui se faisaient à chaque époque pour les imposer aux jeunes hommes qui devaient devenir rhétoriciens ; et de la sorte se conservèrent plusieurs discours sans écart d'un mot, de gens en gens, jusqu'à ce que vinrent les Espagnols qui écrivirent avec notre lettre plusieurs discours et chants que je vis, et qui ont été conservés ainsi. Avec cela, la dernière question est répondue, à propos de la façon par laquelle il était possible de garder le souvenir des paroles, etc.) Op.cit., f. 4 a.

¹³ Angel María Garibay Kintana, « Poesía Indígena Precortesiana », p. 131-141.

¹⁴ (... on constate maintenant qu'à Teotihuacan également la parole du chant put s'énoncer, du moins dans sa moëlle, au moyen des volutes fleuries en séquences de graphèmes infixés en elles.) Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, p. 78.

¹⁵ (... nous pouvons voir que de la bouche d'un prêtre sort une volute fleurie à l'intérieur de laquelle apparaît cette séquence de glyphes : une pierre précieuse, peut-être un jade, la parole ; l'empreinte d'un pied, signe d'aller dans une direction déterminée ; ce qui paraît être un glyphe *ollin*, qui se rapporte au mouvement, à la vie et à la déité solaire ; finalement un autre signe qui paraît évoquer le cœur. En essayant une 'lecture', on pourrait penser que le prêtre est en train d'énoncer quelque chose comme : 'Ma parole précieuse va à la recherche de la vie, de son Créateur, le Soleil, ainsi le veut mon cœur'.) Op.cit., p. 79-80.

¹⁶ James C. Langley, *Symbolic Notation of Teotihuacan : Elements of writing in a Mesoamerican culture of the Classic Period*, BAR International Series 313, 1986.

¹⁷ E. Pulgram, « The typologies of writing-systems », *Writing without letters*, Manchester University Press, 1976.

¹⁸ Au sujet de la sémasiographie, voir I.J. Gelb, *A Study of Writing* et Geoffrey Sampson, *Writing Systems, a Linguistic Introduction*, Londres, 1985.

¹⁹ Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, p. 78.

²⁰ Terence Kaufmann, « Archeological and linguistic correlations in Mayaland and associated areas of Mesoamerica » *World Archeology*, 8, 1, 1976, p. 101-118.

²¹ Miguel León-Portilla, *El Destino de la palabra : de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, Colegio Nacional et Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1996, surtout la première partie : « ¿ Hemos traducido la antigua palabra ? ».

²² (Le *tlacuilo* [le peintre, celui qui dessine] joue avec toutes les qualités de son art, avec toutes les possibilités de sa technique graphique, en même temps qu'il obéit aux limites de la convention plastique traditionnelle et de la grammaire nahuatl. (...)) Il faut connaître, d'une part, le système plastique pour traduire le code, et, d'autre part la langue nahuatl pour les suivre l'une et l'autre ensemble et arriver à la lecture complète des 'tableaux'. La difficulté majeure pour l'Européen est celle de 'voir' les dessins d'une autre manière que comme des 'illustrations', mais plutôt comme transcriptions des mots d'un texte précis dans une langue déterminée.) Joaquín Galarza, *In Amoxtlí, in tlacatl ; El libro, el hombre : Códices y vivencias*, Tara, Mexico, 1992, p. 76.

²³ (L'école qu'a fondée avec d'excellents résultats le docteur Joaquín Galarza se dirige vers la classification de tous les glyphes connus et de chacune de leurs parties constitutives (...) comme étape préliminaire dans le but d'arriver à une lecture réelle et non à une interprétation.) Luis Reyes García, « Dioses y escritura pictográfica », *Arqueología mexicana*, IV, 23, janv.-fév. 1997, p. 25.

²⁴ *Codex Florentin*, livre IV, chap. 38. Reyes García traduit du nahuatl vers l'espagnol par « Buscará su alimento y lo hallará, tendrá todo tipo de alimentos.. » (Il cherchera sa subsistance et la trouvera, il aura toutes sortes d'aliments.)

²⁵ (... il est possible de considérer ces images (...) en tant qu'ensemble picturaux qui peuvent se prêter à une lecture de mots clé d'un discours plus étendu.) Luis Reyes García, « Dioses y escritura pictográfica », p. 27. Les italiques sont de moi.

²⁶ John B. Glass, « A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscript », *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, 1975.

²⁷ à ce sujet, voir Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period, The Metropolitan Schools*, Yale University Press, New Haven, 1959 ; Manuel Gallich et al., *El libro precolombino*, La Habana, 1974.

²⁸ Joseph Marius Alexis Aubin, « Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains », 1849, Paris, repris dans *Mission scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, Recherches Historiques et Archéologiques, Première Partie : Histoire*, Paris, 1885.

²⁹ Henri B. Nicholson, « Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System », *Mesoamerican Writing Systems*, Éd. par Elizabeth P. Benson, 1973.

³⁰ Idem, « The Mesoamerican Pictorial Manuscripts : Research, Past and Present », *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses*, 1962.

³¹ I.J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 13 et p. 253. Cependant, le jugement du système d'écriture aztèque par Gelb est erroné parce que basé sur des prémisses fausses : Gelb a en effet tiré ses conclusions en se basant sur deux *codex* post-cortésiens et sur un document falsifié.

³¹ Hans J. Prem, « Actec Hieroglyphic Writing System : Possibilities and Limits », *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-Munchen, 12. bis 18. August 1968*, vol II, Kommissionsverlag Klaus Renner, Munchen, 1970, p. 159.

³³ Op.cit., p. 160.

³⁴ I.J. Gelb, *A Study of Writing*, p. 79.

³⁵ Jack Goody, *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987, p. 283.

³⁶ W.C. Brice, « The principles of non-phonetic writing », *Writing without letters*, Manchester University Press, 1976.

³⁷ Charles A. Dibble, « El Antiguo Sistema de escritura en México », *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 4, Mexico, 1940.

³⁸ (Les thèmes des écrits aztèques peuvent être regroupés en trois catégories principales : historique, religieuse-divinatoire, et administrative. Pendant que les manuscrits religieux-divinatoires et administratifs contiennent des données textuelles (verbales) isolées, corrélées avec d'autres informations transmises au moyen de tables et autres, le premier groupe de manuscrits est basé sur une information textuelle continue, c'est-à-dire des comptes-rendus historiques.) H.J. Prem et Berthold Riese, « Autochthonous American writing systems : The Aztec and Maya examples » dans *Writing in Focus*, éd. par Florian Coulmas, Konrad Ehlich, Berlin, 1983, p. 169.

³⁹ Op.cit., p. 170.

⁴⁰ (Les Aztèques et leurs voisins nahuaphones à l'époque post-classique produisirent une impressionnante littérature historique. Mais ils manquèrent d'une méthode par laquelle leur information textuelle aurait pu être archivée mot pour mot ; ils furent forcés d'employer deux méthodes complémentaires (...) Les faits de base d'une histoire étaient enregistrés par une 'pictographie narrative' - une description graphique d'un événement par son portrait plus ou moins

ressemblant. (...) La transmission d'un certain message, disons l'histoire d'une dynastie, pouvait être accomplie facilement par une représentation pictographique - si le lecteur était plus ou moins familier avec les grandes lignes. (...). Mais certains détails du message que même une mémoire disciplinée tend à éluder, spécialement les noms des personnes et des lieux, et bien entendu les dates historiques, requièrent un mode de conservation plus précis. Dans le but de réaliser ceci, et seulement ceci, les hiéroglyphes aztèques et du Mexique central étaient utilisés. Semés dans le flot de la narration pictographique, ils étaient utilisés comme des gloses explicatives.) Ibidem.

⁴¹ (... le fameux Nezahualcoyotl écrivit des poèmes, si par 'écrire' nous entendons la coordination des mots dans une certaine mesure.) Angel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, IV, 6, p. 256.

⁴² Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, p. 33.

⁴³ A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 1^{ère}, III, 3, p. 165 et 167 ; et Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 68.

⁴⁴ Ruth Finnegan, *Oral Poetry*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 53.

⁴⁵ A.M. Garibay K., *Poesía Indígena de la Altaplancie*, Biblioteca del Estudiante Universitario, 11, UNAM, Mexico, 1940, p. viii.

⁴⁶ (Ces textes recueillis des lèvres de vieillards survivants qui les avaient mémorisés et prononcés depuis une époque antérieure à la Conquête ...) Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 70.

⁴⁷ Op.cit., p. 66.

⁴⁸ (... se détache précisément l'idée que c'est dans les textes rythmés appris par cœur - soit les chants, les poèmes et les discours - où se trouve le commentaire qui explique ce qui est écrit dans les *codex*. En tenant le regard fixé sur le *codex*, ceux qui ont mémorisé dans le Calmecac les hymnes et les chants, qui sont son commentaire, pourront rapporter fidèlement tout le contenu de celui-ci.) Op.cit., p. 64.

⁴⁹ Op.cit., p. 67.

⁵⁰ (... comme dernière confirmation de l'importance donnée par les Nahuas à la composition et à la mémorisation de tous ces textes, qui sont en grande majorité des poèmes, des discours et des chants, nous voulons mentionner deux autres institutions en usage dans le monde nahuatl, qui avaient pour objet de veiller directement à la conservation fidèle de la tradition, autant pour les nouveaux hymnes ou textes qui se composaient que pour l'apprentissage adéquat, sans changement ni mutilation, de ceux déjà existants.) Op.cit., p. 68.

⁵¹ (N : .. la nuit dernière, vous avez chanté une chanson pour nous. Combien de fois l'avez-vous entendue avant que vous soyez capable de la chanter tout du long jusqu'au bout exactement comme vous le faites maintenant ? D : Voici combien de fois je l'ai entendue. Au cours d'un Ramadan, j'ai engagé ce Suljo Makic qui a chanté pour vous ici aujourd'hui ces chansons de la Frontière. Je l'ai entendu une nuit dans mon Café. Je n'étais pas occupé. J'avais un serveur et il servait les clients. Je m'assis derrière le chanteur et dans une nuit j'appris ce chant. J'allai à la maison, et le lendemain je le chantai moi-même (...). N : Était-ce le même chant, pour pour mot, et ligne pour ligne ? D : Le même chant, mot pour mot, et ligne pour ligne. Je n'ajoutai pas une seule ligne, et je ne fis pas une seule faute.) Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, 1964, p. 27.

⁵² *Manuscrit Tovar*, f. 3a. Les italiques sont de moi.

⁵³ (... [la première Histoire] me resta dans la mémoire, en plus du fait que je vis un livre que fit un frère dominicain, un de mes proches, lequel était conforme aux livres antiques que j'ai vu, et qui m'aida à me rafraîchir la mémoire pour faire cette Histoire que Votre Grâce a lue (...). Et c'est cette autorité que ceci possède, que je tiens pour beaucoup, parce que en plus de l'avoir vu dans leurs livres mêmes, j'en parlai avant la peste avec tous les anciens dont je savais qu'ils avaient une connaissance de cela, et aucun ne s'écarterait, ce qui est notoire entre eux ; et c'est ce que je réponds à la première question de Votre Grâce, au sujet de l'autorité que possède cette Histoire.) *Manuscrit Tovar*, f. 3a et 3b.

⁵⁴ Op.cit., f. 3a.

⁵⁵ (Le principal point de confusion (...) surgit de la croyance que dans la tradition orale il y a un texte fixe qui est transmis sans changement d'une génération à l'autre.) Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, p. 9-10.

⁵⁶ Jack Goody, *La Raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Éd. de Minuit, 1979, p. 22.

⁵⁷ Op.cit., p. 221.

⁵⁸ voir l'article « Performance » de Richard Bauman, *International Encyclopedia of Communication* ; P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale* ; R. Finnegan, *Oral Poetry*.

⁵⁹ M.L. Ian Hunter, « Lengthy Verbatim Recall : The Role of Text », *Progress in the Psychology of Language*, éd. A.W. Ellis, 1985, Vol. I, p. 207-208.

⁶⁰ Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, 1963, p. vii.

⁶¹ Op.cit., p. 126.

⁶² Op.cit., p. 140.

⁶³ Voir Jack Goody, *The interface between the written and the oral*.

⁶⁴ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, 1967, p. 42.

⁶⁵ R.H. Barlow, « La Crónica X », *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Tome VII, 1945

LA LITTÉRATURE INDIGÈNE AUJOURD'HUI

¹ Miguel León-Portilla, *El legado de Mesoamerica*, conférence donnée à l'Académie mexicaine d'Histoire à Mexico le 18 février 1998.

² (Juan Gregorio Regino vient de très loin, des vieux poètes de l'antiquité mexicaine, un écho desquels poèmes je crois trouver dans ce volume de *Poèmes mazatèques* (...). L'intonation, l'écho que j'ai dit, ne viennent pas d'être écrits (...). Non. Il s'agit de poésie d'une profonde racine antique, de celle que composèrent et écrivirent les poètes pré-cortésiens. Je le vois, cela se voit, dans sa concision et dans sa manière de métaphoriser, si on peut le dire ainsi.) Andrés Henestrosa, « Prólogo » à Juan Gregorio Regino, *No es eterna la muerte, Tatsjejin nga kjabuya : Poesía Mazateca*, Diana, Mexico, 1994, p. 7.

³ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Écrits français*, Gallimard, 1991, p. 342-43.

BIBLIOGRAPHIE

ACOSTA, José de ; *De Procuranda Indorum Salute*, trad. du latin de Francisco Mateos, Colección España Misionera, Madrid, 1952.

ACOSTA, José de ; *Historia natural y moral de las Indias*, éd. de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1962.

AGUILAR, Fray Francisco de ; *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, éd. de Jorge Gurria Lacroix, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1977.

ALCOCER, Ignacio ; « La literatura de los Antiguos Mexicanos : No supieron versificar e ignoraron la Gramática », *Excelsior*, 29-XI-1932, p. 5 et 8.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de ; « Historia de la nación chichimeca », *Obras históricas*, éd. de Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1975.

Anales históricos de la nación mexicana : Die Manuscripts Mexicains Nr. 22 und 22bis der Bibliothèque Nationale de Paris, éd. Ernst Mengin, Verlag von Dietrich Reimer et Andrews & Steiner, Berlin, 1939.

ANDREWS, J. Richard ; *Introduction to Classical Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1975.

BARLOW, R.H. ; « La Crónica X », *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Tome VII, 1945.

BARTHEL, Thomas S. ; « Writing Systems », *Current Trends in Linguistics : IV, Ibero-American and Caribbean Linguistics*, éd. par Thomas A. Sebeok, Mouton, 1968.

BAUDOT, Georges ; « The last years of Fray Bernardino de Sahabún (1585-90) : The Rescue of the Confiscated Work and The Seraphic Conflicts. New unpublished documents », *Sixteenth-Century Mexico*, 1974.

BAUDOT, Georges ; *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, 1977.

BENJAMIN, Walter ; *Écrits français*, Gallimard , 1991.

- BIERHORST, John ; *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford University Press, Standford, 1985.
- BORGIA STECK, Francis, « The first college in America : Santa Cruz de Tlatelolco », *The Catholic Educational Review*, octobre 1936.
- BRICE, W.C. ; « The principles of non-phonetic writing », *Writing without letters*, Manchester University Press, 1976.
- BRINTON, Daniel G. ; *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphie, 1890.
- CAMPOS, Rubén M. ; *La Producción literaria de los Aztecas : compilación de cantos y discursos de los antiguos mexicanos...*, Secretaria de Educación Pública, Departamento de Monumentos, Mexico, 1936.
- Cantares mexicanos*, fac-similé publié par la Bibliothèque nationale de Mexico, sans information pour fins bibliographiques, Mexico, 1994 (?).
- Codex florentin* : voir *Florentin Codex*.
- Codex Borbonicus*, reprod. de l'éd. de Francisco del Paso y Troncoso, Siglo Veintiuno, Mexico, 1981.
- DERRIDA, Jacques ; *De la grammatologie*, Paris, 1967.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal ; *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, éd. de Carmelo Sáenz de Santa María, Alianza, Mexico, 1991.
- DIAZ RUBIO, Elena et BUSTAMANTE GARCIA, Jesus ; « La alfabetización de la lengua nahuatl », *Historiographia Linguistica*, XI, 1-2, 1984.
- DIBBLE, Charles A. ; « El Antiguo Sistema de escritura en México », *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 4, Mexico, 1940.
- DURAN, Fray Diego ; *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, éd. de A.M. Garibay K., Porrúa, Mexico, 1968.
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José de ; *Biblioteca mexicana*, éd. prép. par Ernesto de la Torre Villar, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- FINNEGAN, Ruth ; *Oral Poetry : its nature, significance and social context*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, par B. de Sahagún, trad. du nahuatl vers l'angl. de A.J.O. Anderson et C.E. Dibble, School of American Research et University of Utah, New Mexico, 1950-1963, 10 vols.

FOUCAULT, Michel ; *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

GALARZA, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Mexico, 1979.

GALARZA, Joaquín ; *Amatl, Amoxtli : El papel, el libro : Los Códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena*, Tara, Mexico, 1990.

GALARZA, Joaquín ; *In Amoxtli, in tlacatl, El libro, el hombre : Códices y vivencias*, Tara, Mexico, 1992.

GALLICH Manuel et al. ; *El libro precolombino*, La Habana, 1974.

GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín ; *Colección de Documentos para la Historia de México*, t. 1, [1858], Porrúa, Mexico, 1971.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « La Poesía Lírica Azteca, esbozo de síntesis crítica », *Abside*, 1,1, 1937.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Tres poemas Aztecas », *Abside*, 1, 2, 1937.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Los poetas aztecas ante el enigma del más allá », *Abside*, 1, 4, 1937.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Diez poemas cortos en náhuatl », *Abside*, 3, 8, 1939.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos con Gramática y vocabulario para utilidad de los principiantes*, Otumba, 1940.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; *Poesía Indígena de la Altiplanicie : Divulgación literaria*, Biblioteca del Estudiante Universitario, 11, UNAM, Mexico, 1940.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « La Épica Azteca », *Abside*, 4, 5, 1940.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Poesía Indígena Precortesiana », *Abside*, 4, 1942.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; *Épica náhuatl*, Biblioteca del Estudiante Universitario, 52, UNAM, Mexico, 1952.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; *Historia de la literatura náhuatl [1953-54]*, Coll. « Sepan Cuantos... », Porrúa, Mexico, 1992.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Prólogo » à la *Ideologia guarani* de Natalicio González, Ediciones especiales no. 37, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1958.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; « Proemio a la serie Estudios de Cultura Náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, Mexico, 1959.

GARIBAY KINTANA, Angel María ; *Poesía náhuatl*, [1^{ère} éd. : t.1, 1964 ; t.2, 1965 ; t.3, 1968], Serie de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1993.

GELB, I.J. ; *A Study of Writing*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

GINGERICH, Willard ; « Critical Models for the Study of Indigenous Literature : The Case of Nahuatl » in *Smoothing the Ground, Essays on Native American Oral Literature*, éd. par Brian Swann, University of California Press, 1983.

GLASS, John B. ; « A Survey of Native Middle American Pictorial Manuscript », *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, vol. 14, 1975.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo ; « ¿ Tuvieron poetas los aztecas ? », *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, époque 5a, t. 2, avril-juin 1934, SEP, México.

GONZALEZ STEPHAN, Beatriz ; « The Early Stages of Latin American Historiography », *1492-1992 : Re-discovering colonial writing*, Hispanic Issues no 4, Éd. dir. par René Jara et Nicolas Spadaccini, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

GOODY, Jack et Ian WATT, « The consequences of literacy », *Literacy in traditional societies*, éd. Jack Goody, Cambridge University Press, 1968.

GOODY, Jack ; *La Raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Éd. de Minuit, 1979.

GOODY, Jack ; *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987.

GREGORIO REGINO, Juan ; *No es eterna la muerte, Tatsjejin nga kjabuya : Poesía Mazateca*, Diana, Mexico, 1994.

HAAS, W. ; « Writing : the basic options » in *Writing without letters*, Manchester University Press, 1976.

HAVELOCK, Eric Alfred, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.

HAVELOCK, Eric A. ; *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Maspero, Paris, 1981.

HAVELOCK, Eric A. ; *The Muse learns to write : reflections on orality and literacy from antiquity to the present*, Yale University Press, New Haven, 1986.

HENESTROSA, Andrés ; « Prólogo » à Juan Gregorio Regino, *No es eterna la muerte, Tatsjejin nga kjabuya : Poesía Mazateca*, Diana, Mexico, 1994.

HUNTER, M.L Ian ; « Lengthy Verbatim Recall : The Role of Text », *Progress in the Psychology of Language*, éd. A.W. Ellis, 1985, Vol. I.

KARTTUNEN, Frances ; « Nahuatl Literaty », *The Inca and Aztec States : 1400-1800 : Anthropology and History*, éd. par G.A Collier, R. T. Rosado et J.D. Wirth, Academic Press, 1982.

KARTTUNEN, Frances ; *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1983.

KAUFMANN, Terence ; « Archeological and linguistic correlations in Mayaland and associated areas of Mesoamerica », *World Archeology*, 8, 1, 1976.

KUHN, Thomas S. ; *La structure des révolutions scientifiques*, 2^o éd. aug. 1970, trad. de l'anglais par Laure Meyer, Flammarion, 1983.

LAFAYE, Jacques ; *Manuscrit Tovar*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1972.

LANGLEY, James C. ; *Symbolic Notation of Teotihuacan : Elements of writing in a Mesoamerican culture of the Classic Period*, BAR International Series 313, 1986.

LEON-PORTILLA, Miguel ; *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, [1961] México, 1983.

LEON-PORTILLA, Miguel ; *Los Maestros prehispánicos de la palabra : discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua correspondiente de la Española, Respuesta del Doctor Angel Ma Garibay K.*, Cuadernos Americanos, Mexico, 1962.

LEON-PORTILLA, Miguel León ; *Trece poetas del mundo azteca*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1978.

LEON-PORTILLA, Miguel ; *La Pensée Aztèque*, trad. de l'espagnol par Carmen Bernand [*La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1^{ère} éd. : Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1956 ; 2^{ème} éd. : Serie de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Mexico, 1979] Seuil, Paris, 1985.

LEON-PORTILLA, Miguel ; *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

LEON-PORTILLA, Miguel ; *El Destino de la palabra : de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, Colegio Nacional et Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1996.

LOPEZ, Vicente ; « La Biblioteca Del Doctor D. Juan José de Eguiara, y el Ingenio de los Mexicanos. Dialogo Abrileño » dans Juan José de Eguiara y Eguren, *Biblioteca mexicana*, éd. prép. par Ernesto de la Torre Villar, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo ; « The research method of Fray Bernardino de Sahagún : The Questionnaires », *Sixteenth Century Mexico*, Albuquerque, 1974.

LOPEZ DE GOMARA, Francisco ; *Historia general de las Indias*, Orbis, Barcelone, 1985.

LORD, Albert B. ; *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

LAUNEY, Michel ; *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. du français par Cristina Kraft, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

McQUOWN, Norman A. ; « History of Studies in Middle American Linguistics », *Handbook of Middle American Indians*, 5, University of Texas Press, Austin, 1967.

MENDIETA, Gerónimo de ; *Historia Eclesiástica Indiana*, vols I-IV, éd. Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

MIGNOLO, Walter D. ; « Anahuac y sus otros : la cuestion de la letra en el Nuevo Mundo », *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, XIV, no 28, Lima, 1988.

MIGNOLO, Walter D., « Literacy and Colonization : the New World Experience », *1492-1992 : Re-discovering colonial writing*, Hispanic Issues 4, éd. R. Jara et N. Spadaccini, University of Minnesota Press, 1989.

MOLINA, Fray Alonso de ; *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*, fac-similé de l'éd. du 16^{ème} siècle, Porrúa, Mexico, 1992.

MUÑOZ CAMARGO, Diego ; *Historia de Tlaxcala*, éd. de Edmundo Aviña Levy à partir de la 1^{ère} éd. du manuscrit du 16^{ème} siècle par A. Chavero (1892), Guadalajara, 1966.

NEWMAN, Stanley ; « Classical Nahuatl », *Handbook of Middle American Indians*, 5, University of Texas Press, Austin, 1967.

NICHOLSON, Henri B. ; « The Mesoamerican Pictorial Manuscripts : Research, Past and Present », *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses*, 1962.

NICHOLSON, Henri B. ; « Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System », *Mesoamerican Writing Systems*, éd. par Elizabeth P. Benson, 1973.

- ONG, Walter J. ; *Orality and Literacy : the Technologizing of the Word*, Londres, 1982.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo ; *Literatura indígena y colonial mexicana*, Biblioteca Enciclopédica Popular, no 113, SEP, Mexico, 1946.
- PHELAN, John ; *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 1956.
- POMAR, Juan Bautista ; « Relación » : voir Angel María Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, t. 1.
- PREM, Hans J. ; « Actec Hierroglyphic Writing System : Possibilities and Limits », *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-Munchen, 12. bis 18. August 1968*, vol II, Kommissionsverlag Klaus Renner, Munchen, 1970.
- PREM H.J. et Berthold RIESE ; « Autochthonous American writing systems : The Aztec and Maya examples » dans *Writing in Focus*, Éd. par Florian Coulmas, Konrad Ehlich, Berlin, 1983.
- PRESCOTT, William H. ; *The Conquest of Mexico*.
- PULGRAM, E. ; « The typologies of writing-systems », *Writing without letters*, Manchester University Press, 1976.
- REYES GARCIA, Luis ; « Dioses y escritura pictográfica », *Arqueología mexicana*, IV, 23, janv.-fév. 1997.
- ROBERTSON, Donald ; *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period, The Metropolitan Schools*, Yale University Press, New Haven, 1959.
- ROLDAN, Dolores ; *Bibliografía de Angel Ma. Garibay K.*, *Revelador de la Sublima Cultura Náhuatl*, Orion, Mexico, 1985.
- Romances de los Señores de Nueva España* : voir Angel María Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, t.1.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de ; *Historia general de las cosas de Nueva España*, éd. de Alfredo López Austin et Josefina García Quintana, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, 1989.
- SAMPSON, Geoffrey ; *Writing Systems, a linguistic introduction*, London, 1985.
- SCHILLER, Friedrich ; *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Trad. de R. Leroux, Aubier, 1992.
- SEGALA, Amos ; *Historie de la littérature nahuatl : sources, identités, représentations*, Bulzoni, Rome, 1989.

SEGALA, Amos ; « Textología nahuatl y nuevas interpretaciones », *Revista Ibero-americana*, 155-156, avril-septembre, 1991.

SÉJOURNÉ, Laurette ; *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, [1^{ère} éd. en esp. : 1957] Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1990.

SIMÉON, Rémi ; *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana [Dictionnaire de la langue nahuatl, Paris, 1885]* trad. du français par Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, Mexico, 1994.

SUAREZ CORTES, Blanca Estela ; « Las interpretaciones positivas del pasado y el presente (1880-1910) » *La antropología en México, panorama histórico : 2. Los hechos y los dichos*, Coord. de Carlos García Mora, México, 1987.

TAPIA, Andrés de ; *Relación* : voir García Icazbalceta.

TORQUEMADA, Juan de ; *Monarquía Indiana* [1^{ère} éd. : Séville, 1615], Vols I-III, éd. reprod. de la 2^{ème} éd. de Madrid (1723), Porrúa, Mexico, 1969.

TOVAR, Juan de : voir Lafaye, Jacques.

VACHON, André ; *Éloquence indienne*, coll. Classiques canadiens, Fides, Ottawa, 1968.

ZUMTHOR, Paul ; *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris, 1983.