

Lecture excessive¹

à Thierry

« Y »

UN TEXTE EST UN LAMA ROUGE

Michel Adnès
Université Paris 8

Devenir l'autre : traduire est cannibale

« canta con su puka llama : il chante avec son lama rouge »

« ... toman la figura que quieren y van por el aire en breve tiempo mucho camino y ven lo que pasa... ils prennent la forme qu'il veulent et voyagent en l'air en un temps très court un chemin très long et voient ce qui se passe... » (Polo de Ondegardo [1559], 1916 : 30) ... il importe de remarquer ... les magiciens-chamanes capables de se transformer (voir les « capitaines » de l'Inca qui prenaient des formes animales...).

Thierry Saignes, Borracheras Andinas, *¿Por qué los indios ebrios hablan en español?*, Hisbol/Institut français d'études andines (IFEFA), La Paz, 1993, p. 63.

¿Por qué los indios ebrios hablan en español? Pourquoi les indiens ivres parlent-ils en espagnol ? A la lecture d'un texte métis² du début du XVII : « ... *canta con su puka llama... « media ora dice -y- y- y al tono del carnero - comienza el ynca . como el carnero – dize y esta diziendo - yn- »*, comment comprendre que l'on y dise que l'Ynca, régisseur exemplaire de l'équilibre et de la fécondité d'un univers, chantait un chant calendaire agraire, instaurant puis inaugurant le réel de l'action des gens, ayant

¹ Ce n'est qu'un début ... comme un commencement car ce travail vers les Andes est très long : ce qui s'écrit ici correspond à ce qui s'est dit parmi nous, nous voulons trouver une porte, avec les premiers mots du texte et son contexte, entrer en langues, entrer en voix.

² L'ouvrage, « Codex péruvien illustré » de 1.080 pages semble terminé d'écrire le 14 février 1615 (première édition, Institut d'Ethnologie, Paris, 1936) et Felipe Guaman Poma de Ayala, met à sa chronique, le titre « NUEVA.CORONICA. IBUEN / GOBIERNO... » où, écoute métisse, écoute d'époque et sens du sens, il faut entendre, « *coronica* » comme un concept, comme un mot élaboré dans sa plénitude hybride à la fois *corona* et *cronica*, et dans toute cette motivation de « chronique » et de « couronne », pp. 1-2, cette notion politique-prophétique « *coronica* » s'illustre explicitement en incipit, par une sorte d'icône-blason à quatre termes : au dessus de nuages, Messie, Esprit, Pape, Marie, couronne, tiare et auréoles ... sentiment de la langue et sentiment du monde : c'est la téléologie joachimiste, théologico-politique, de son univers colonial à la rencontre des rythmes et historicités andines. Etonnement, la couverture de l'édition savante actuelle dirigée par John V. Murra, *Historia 16*, Madrid, 1987, corrige cet orthographe et le titre perd sa proposition de réel « *Nueva Crónica y buen Gobierno* ». La normalisation de l'orthographe, qui re-ponctue en plus, shunte l'écoute.

d'abord travaillé pour cela à recevoir dans sa voix le ton de son lama rouge, avec lui au seuil chamanique d'un grand parler qui est alors l'instituant de la manifestation d'un monde. Et même, quête et maîtrise d'altérité, (*toman la figura que quieren*), comment entendre, « ils prennent la forme qu'ils veulent », comme ensuite on chante et danse ... prendre au jardin figure de plante, disant : « comme y pousse ta plante, plante j'y adviens » ?

C'est, pour nous qui travaillons à penser une anthropologie historique du langage, dans l'écoute puis le traduire, tenter de saisir la continuité d'un dire et d'un vivre dans sa présence au présent : le sujet d'un humanisme andin dans sa différence morale propre, un chamanisme au travail de ses institutions, et une instance de parole qui est un dire-faire se manifester le monde dans son équilibre et dans l'actualité maîtrisée de sa négociation cosmogonique à propos d'entreprendre, de prendre et de rendre, de croître et d'advenir à soi, en produisant son univers.

Alors lire cet écrit, récit métis aussi de sa négociation avec son nouvel autre lointain, comme il s'adresse au roi d'Espagne dont il prend le ton et parle la langue, c'est y écouter l'écho colonial déjà tardif d'un réel dans sa technicité, l'écho de sa représentation d'une gouvernementalité : quand rétrospectivement ce chant instituait un cycle de la vie andine, comme la dynamique et l'archive de cette forme de dire et de vivre incorporait avec force une autre forme de dire et de vivre provenant d'Europe.

Prédatrice et oblatrice jusqu'au don agonistique, jusqu'à l'autosacrifice parfois, cette forme amérindienne de dire et de vivre, de prendre-rendre, de recevoir-donner, ce qui est donner de recevoir, pense, d'un seul concept englobant l'espace et le temps, un flux vital dialogal, fécond et dévorant, dans sa maîtrise d'un dire-faire l'univers. Ici, c'est un flux de la voix, de la voix qui fait voir : réalise. La parole prise, donnée, reçue, circule et instruit sa perspective performative : flux reconnu d'une intersubjectivité instituante, fertile. L'Ynca chante alors l'instance vocative d'un dialogue originaire et permanent, à quoi tient le monde andin, dont nous autres, en nos propres termes et catégories indo-européennes, méditerranéennes et proche-orientales, dirions la fonctionnalité tout à la fois, et « productive », et « politique », et « sacrée ». C'est la conception physiologique traditionnelle efficace, efficace jusqu'à maintenant pour bien des gens des Andes, d'une régie conversationnelle de la manifestation du monde. C'est, semble-t-il, un principe vitaliste volubile, intentionnel et très général, un principe de l'actuel et de l'advenir : un principe animé, vital et sacré, profus et diffus en tout, manifestation de la faune, de la flore, de la mécanique des eaux, des générations et des gens, des saisons et des jours.

Conservatoire chanté de l'atelier d'une humanité, rythme, voix, c'est un savoir, une mémoire, un imaginaire : un projet d'univers dans son exercice et technique du corps, ses pactes. Prosodie, c'est une énonciation du monde : implicite-explicite dans son exercice poétique cérémoniel et savant d'un sentiment de la forme du langage, donc du monde. Intelligence critique, c'est un chant qui se produit sur les bases abstraitives des très puissantes arithmologies, parallélismes, dynamiques et poétiques andines, avec l'activité de ces discours et grands parlers qui s'archivaient, et surgissaient, dans les lectures des combinatoires de systèmes contrastifs d'abaques et de cordelettes nouées.

Cette logique contrastive de distinctions et d'implication mutuelles est beaucoup plus que binarité mécanique exclusive. Technique de l'archive, appareil formel des institutions de la subjectivité et de la sociabilité dans sa réciprocité anthropologique réflexive, elle manifeste en tout la pensée d'un principe distinctif dialogal général : cordelettes filées puis nouées, qui tournent et se nouent d'un côté « droit » ou de l'autre, « gauche »... un même thème classique dit la cordelette, la devinette difficile et sacrée qu'on explicite et la visite... tissage et motifs des habits, genres, gens du soi, gens de l'autre, dans la figuration et l'invention poursuivie de leur rapport au rapport... autre du proche, autre du lointain temporalités-spatialités. Abaques de pairs et d'impairs, damiers-bouliers de pierres noires et blanches, symétries inverses, nombres premiers (j'ai le souvenir d'une de ces archives « *khipu* » que décrivait Gary Urton au colloque à la mémoire de Thierry Saignes, où l'on voyait se contraster une série de nombres premiers avec une somme paire) en quoi on devinera que cela ne peut être en rien une binarité machinale, mais le contraire du binaire... dans l'instruction technique d'une polarité dynamique qui produit ensuite, et sans cesse nouvelles, ses distinctions, ses institutions dans leur rapport à l'invention du système. Sa force est valeur et tension, circulation, échange, adoption, fonctionnement : pensée non de l'identité solitaire, ni de l'essence originaire et orpheline, mais d'alliance principiante jusque dans la « lecture ». Et sureffluence intellectuelle que cette mise en abîme du thème de l'alliance, du contact, et du rapport au rapport... source même de la subjectivation : s'y découvre une technique spéculative et une maîtrise inventive du partage des institutions de la présence au présent, laquelle voit en tout, un pacte, une porte, un milieu où le rapport à l'instance d'un dialogue performatif fait la scène originaire sans cesse actuelle du soi et du technique de l'univers.

Comme ici, autre du soi, autre de l'autre dans une réflexivité propre et originale : dans le texte que nous lisons, les hommes et les femmes chan-

tent en chœurs alternés. Et les uns et les autres ensemble dans le ton de leur autre cosmogonique et technologique, leur autre du lointain : le lama rouge.³ A l'orée de leur monde dans leur dialogue ingénieur avec une sur-nature : un seuil oblatif qui est principe de présence à soi, d'abandon à soi, dans la maîtrise de la rencontre. Technique du dire, technique du corps, technique du sacré, de la fertilité, technique de chant de danse et de transe, ils s'y reçoivent dans la voix. Ils se reçoivent, partageant-relançant, l'un par l'autre, le flux d'une tension-intention d'univers, pensant l'agir d'un élan fertile vital du pacte, un don agonistique, un sacrifice à l'autre qui ne fait ni vainqueurs ni vaincus, mais, au contraire, produit la force de l'instance. S'y instruit la dynamique d'une perspective intégralement animée dans son projet physiologique traditionnel efficace d'une maîtrise de la fertilité.

Ainsi sans doute, au delà de « contact », et de « conquête », Felipe Guaman Poma de Ayala continue-t-il encore cela : au ton de la couronne, et riche du trésor d'être métis, il écrit. Au roi Philippe, « *al rrey phelipo* ». En mettant pour titre à son livre ce mot-valise, ce mot mixte de cette mixité métisse qu'il vit en son propre corps : « *Coronica* », c'est bien : *corona* et *cronica*, aux temps de la couronne, comme il devient cet autre univers, le nouveau-monde colonial : sa gouvernementalité-temporalité. Où le sujet du millénarisme joachimiste compose avec l'espace-temps et le sujet du cosmos andin...

Technique du corps social total, technique du monde, en nos termes actuels, ce principe dialogal vital dont l'instance est un continu inchoatif de voix, est anthropologique, climatologique, cosmologique, physiologique... Il est animé et conversationnel, tout entier construit d'un maintenant des pratiques vocatives et de l'écoute. Sa référence est production de l'instance entre les gens : un milieu et source de l'univers qu'est le présent du dialogue, dans son interpellation actuelle performative d'une intention-intuition de réel et production d'institution. Dans l'interlocution, le seuil intersubjectif d'un « devenir autre-devenir soi » se conçoit : et s'y anime l'instance efficace d'une représentation andine de la maîtrise dynamique de l'intersub-

³ Ainsi, (cf., DGH en Gram. et Voc. Ylla) dans les Andes, l'éclair, météore archétype dont le thème 'lexical' semble continu au thème 'grammatical' du « comme » et du « comparer », y produira les jumeaux dans le ventre des mères, et en relation à l'autre du lointain, il y dynamisera la vertu des chamanes. C'est le reposoir conceptuel de la réflexion sur le même et l'autre, et les propriétés très qualitatives des choses... c'est dans le tonnerre de la rencontre, le son du canon des conquérants... On pourrait traduire c'est le « comme » où ici l'Inca ayant reçu sa voix du lama, convoque les forces cosmiques et météorologiques, et négocie la fécondité pour la cité. Notons encore parmi les quatre frères ancêtres fondateurs mythiques sur les quatre portes obscures du seuil solaire originaire de l'actuel et de ce monde-ci, un ancêtre-sel, un ancêtre-mais, tubercule, piment... souvent un ancêtre-guerre : nécessaires gens de l'éloignement contrastif-distinctif de soi dans le principe d'une altérité fondatrice. Système à quatre termes en général, dedans/dehors en parenté, cru/cuit, là-loin/ici ... se comptent quatre générations d'un ordre du même, puis se fait un travail d'oubli de la généalogie, parfois très exemplairement certains systèmes de parenté à quatre parties et à quatre langues, exigent que, hors de l'inceste et de trop de même, les époux soient dans un certain ordre issus de communauté linguistiques distinctes...

jectivation, dans un travail des hommes pour négocier la manifestation des fertilités inchoatives du monde.

Recevoir d'y devenir autre, manifestation du monde, dans la libation d'un sang, dans la voix, dans l'appétit de s'y traduire : de nos jours dans cette civilisation du fil, du fil outil d'outil, qui tisse et qui écrit, qui abstrait, représente, calcule et archive, un seul terme dit encore : dégrossir la laine cardée et la tordre en un premier cordon, et le sang recueilli de l'animal sacrifié qui coagule en un premier aliment cérémoniel de sang cuit dans les pommes de terre bouillantes écrasées. Peut-être a-t-on alors déjà, crue et tiède avalé la cervelle, mais « cru » dit encore être sur le chemin qui reste à faire depuis le lointain vers être ici. Arriver ici : cuire, mûrir, prendre la coutume, avoir ses premières règles : un même terme.

A-ya-w ja-y-lli ya-w ja-y-lli uchu-yu-j-chu chaj-ra-y-yki uchu-y tum-pa-lla ja-mu-sa-j t'i-ka-yuj-chu chaj-ra-y-ki t'i-ka-y tum-pa-lla ja-mu-sa-j

Oui toi là-loin ! Chant et danse ! Toi loin ! Chant et transe ! Piment, semence croissance dis-je, tu jardines. Et piment j'adviens. Eclore, semence croissance dis-je, tu jardines. Eclore j'adviens.

Il y aura, dans le travail ici lancé vers une traduction, festin de chair et non de viande, l'occasion de chercher à se représenter, technique du corps technique du dire, social total, ce *devenir-autre* et cette anthropologie amérindienne que dit le texte, comme une figure et méthode d'un traduire au principe même du sentiment de l'actuel et du vivre. Cette poétique, à nos yeux explicite-implicite, la dirions nous : une « figure » du traduire ? Dans cette autre culture, des concepts qui sont de notre ethnométhode et l'atelier familial de notre propre rhétorique n'ont plus cours- et on y dirait, aussi bien, une « allégorie » et une « épopée » du traduire... comme les termes d'un vivre d'après et vers l'autre ont ce réel amérindien permanent : traduire produire l'autre dans le pacte et l'appétit d'une expérience, la manifestation, la force, d'un présent...

Traduire-instruire, réaliser, dynamiser, recevoir un flux de connaissance, se construit et se transmet alors beaucoup plus sous l'aspect épique du récit-intersubjectivant des processus de cette acquisition, dans l'actualité d'une épistémè qui remotive intégralement le connaître à chaque moment. Activité anthropologique donc originale, présence didactique dialogale : alors que nous, nous chercherions un travail d'abstraction, sous l'aspect de notions archétypes formalisées-archivées dans leur mythe et à l'occasion matérialisées dans leur rite... hors de cette schize, nous trouvons la re-présen-

tation intersubjectivante et ré-inventive, présente : une énonciation re-créative qui s'analyse en s'incorporant l'actuel en le re-produisant, en le re-présentant, en s'y traduisant, la voix qui écoute... Aussi les gens des Andes créolisent-ils volontiers, ivresse offerte à chaque instant. « Fuyez cet usage impropre et barbare d'une langue en elle-même si élégante », recommandait Diego Gonzalez Holguin à ses étudiants il y a quatre cent ans... mais d'Alaska en Terre de Feu, les gens n'ont-ils pas toujours fait cela, « diffusionisme » dit-on.

Séduction-prédation, reconnaissance, réception amérindienne : la vie y est facile jusqu'au nécessaire don agonistique de soi dans la réception de l'autre. En négociant le produire et le prélever, avec les forces d'une nature volubile que nous appellerions volontiers une surnature, le travail de ce devenir l'autre sait faire de la réception même du don, son contre-don. Où la réception du ton de l'autre dans la voix, l'ingestion de l'aliment qui s'offre, l'acceptation d'un présent, se font libation, pour autant qu'on puisse en quelque manière savoir prendre : savoir s'y prendre, et s'y prendre pour cet autre sur le seuil de sa réception et s'abandonner nouvellement à lui dans la consommation instituante de sa rencontre.

Ce qui, dans la tension de l'actuel, et un équilibre sans cesse menacé, sans cesse maîtrisé entre sacrifice et auto-sacrifice, vise à trouver et offrir en partage la dynamique d'une fécondité pour soi, pour l'autre et le monde. Prélever et consommer avec cet équilibre y assure très efficacement le retour de ce flux vital à la source des fécondités. C'est, à étudier plus loin, dans le poème et la suite à ce texte, cette notion de *jamu* (DGH *hamu*) qui dit ensemble toute la procession du monde : non l'essence originaire, mais la profuse différence native des choses, tous les modes et manières, variétés et saisons, visions et survenues des rêves diagnostics et manifestations, distinctions, genres, intelligences, chants, trances et danses qui font la connaissance, les discours savants et la maîtrise se manifestant des advenirs.

Chant de l'Ynga, il chante avec son lama rouge. *Puka* : rouge.⁴ Ainsi, l'Ynga responsable modèle d'une économie vitale sociale sacrée de l'univers, très technologiquement, avant de chanter des paroles pour les gens, prend le ton de son lama rouge « *canta con su puka llama* ». Le mot est le même et la même force, pour dire la forteresse et l'offrande « *puka-ra* ». Ce sont ces villes d'habitation non quotidiennes, mais cérémonielles... « forteresse » que disent nos archéologues européens dans leur tenace mythologie territo-

⁴ A observer les coutumes, costumes et valeurs de certaines régions andines la couleur rouge pourrait être conçue comme le ton d'une saison : mises en œuvre des terres et récoltes, notre ordre du pouvoir, quand la couleur noire serait pour l'autre moitié du monde : tombes et greniers, notre ordre du savoir.

riale des empires et des murs... mais, plutôt qu'une telle vie de guerre quotidienne, château fort, et fermeture, c'est l'architecture ouverte des instants de rencontre cérémonielle et lors des fêtes calendaires. *Pukara*, c'est aussi, véritable don agonistique actuellement, l'offrande monumentale des premiers de carnaval (*pujllay*⁵). Forteresse, offrande, les deux en un se disent *puka-ra*, et bien d'un seul même terme motivé : là où telle qualité « *puka* » se réalise, *puka llama* lama rouge, à parure rouge⁶... lama honoré dans sa libation dialogale d'un sang principiant... ? En aymara un seul mot dit « rouge » et « sang » : *wila*. Et en Bolivie le *wila-phari* est ce premier plat très cérémoniel de la fête —mais bien sûr, toute nourriture est toujours honorée— ce premier plat fait du sang de l'animal sacrifié pour le festin, sang socialisé, comme vite versé sur les pommes de terres bouillantes écrasées.

C'est d'un coup distinguer le soi et l'autre, envier-convier,⁷ offrir de demander, offrir de s'incorporer, amorçant ainsi la mécanique animée de tous les fluides : la voix, la vie, l'univers, le sang... Où les femmes chantent leur ton aigu et les hommes jouent leurs flûtes, ensemble, dans leurs plénitudes distinctives et leur communauté réflexive. Telle dynamique, instance fluide, à l'origine s'anime du dialogue exemplaire et de l'écoute réceptive oblatrice de voix, dans la distance primitive et performative d'une essence première : la différence féconde ? Ainsi la valeur : dans le partage de la voix et grâce naturelle, la gala du « *puka llama* », élégant lama rouge-vital. C'est alors sans doute la saison des prises de terre, de fête de guerre, des récoltes et offrandes, des *pujllay* et un moment distingué de conjugalité *ynga* ? (DGH293, *Pukllay pakmi yachachicuni. Ensayarse para algun juego o guerra*) : assertivement, s'instruire pour le jeu / la guerre...

Dans la poursuite de ce programme, et fort des mots de Benjamin Lee Whorf,⁸ nous devons savoir concevoir un cosmos conversationnel animé-sacré dont l'équilibre, au fil des gestes et des jours, tient à la maîtrise socialisée et très technique-ritualisée d'une négociation permanente entre une actualité : le « manifesté » de l'institution, solaire et ordonnée, un présent dans son dialogue avec son autre, nocturne obscur inordonné, ombre complémentaire matricielle de l'actuel : le « manifestant »⁹... A nos yeux, c'est

5 « *Puqllay : Carnival Time* », Catherine J. Allen, *The Hold Life Has*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1988, p. 183.

6 Jean Philippe Husson qui met cette image sur la couverture de son livre, signale en faisant l'étude de ce poème, (*La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*, l'Harmattan, Paris, 1985, pp. 74-75) les textes anciens qui décrivent ce lama insigne, paré d'un habit rouge et portant oreilles d'or.

7 Anath de Vidas, dans une spécificité du concept d'envie chez les Teenek du Mexique, *Le tonnerre n'habite plus ici*, EHESS, Paris, 2002, pp. 200-209 : L'envie. « un système de relations symbolisées... où l'envie ressentie (ou non) définit finalement les conceptions du Soi et de l'Autre ».

8 Distinguant un momentum du manifestant et du manifesté à la place de nos temporalités et spatialités : cf., « *An American Indian Model of the Universe* » in *Language Thought and Reality*.

9 Ainsi et c'est une anthropologie, cf., Diego Gonzalez Holguin, 1952, p. 673 : « *Sombra de hombre* », ne dira-ton pas

à la fois, au delà du souvenir précis, travail d'oubli, notre passé extrême et au seuil de l'avenir, notre futur prochain. Univers de frontière, dont un principe modèle est une mécanique des eaux, c'est une physiologie. A l'intérieur du monde, et au delà de la voie lactée qu'on appelle fleuve, comme on y voit parfois la tache sombre d'un grand lama noir cosmique, qui s'y désaltère et urinera des pluies sur terre, c'est le « monde autre », refuge de nos plus-que-passés et matrice gestative de l'actuel. Le sujet s'y instruit, espace et temps, dans le sentiment d'un dialogue génésique permanent avec les forces de cet ailleurs complémentaire. C'est un rapport de don et de contre-don, tenant ensemble temps et espace dans ce système d'une scène originaire du soi et de l'autre. Le poème poursuit l'analyse de ce thème de l'autre et de la différence principiante en prosodiant, paragramme, « ja » comme « dans le salut au lointain j'adviens » : *ja-y-lli... ja-mu-sa-j...*¹⁰ On lit, dont les traductions publiées font l'équivalent culturel de notre « futur », cette façon différente de dire un présent, élégant surprenant dans son accomplissement, un devenir actuel et distancié, risqué, au seuil maîtrisé d'un sentiment de la forme du rapport à la production d'un univers se « manifestant ».

Et ainsi ces sociétés ne sont pas tant des sociétés à identité et à généalogie, mais des sociétés de l'alliance et à travail d'oubli de la généalogie : au contraire, comptent-elles leurs générations avec une arithmétique à quatre termes, vers la porte d'une sortie du soi, hors de l'inceste et de trop de même, et vers la nécessaire production de l'autre, travail ou parenté, fertilité, conjugalité. Sociétés à alliance dont la scène primaire est une altérité fondatrice, leur dynamique apparaît comme une permanente force d'éthnogénèse. Devenir l'autre, l'incorporer en hommage lige, et contre don obligé s'y chercher, et s'y trouver, compétitions et conjugalités, source et puissance de présence. C'est un univers agricole, fragile dans l'altitude, dans son dialogue alimentaire élémentaire, à chaque instant très honorant dévorant, avec une force génésique où, continuité des tombes et des greniers, les momies des ancêtres interlocuteurs s'appelaient souvent « semence, graine, arbre fruitier », où ils sont lacs et montagne à l'origine des sources. Cosmos

du même mot l'ombre d'un homme et celle d'un arbre. Et « supan supan... » qu'elle vous précède ou vous suive selon votre orientation... cette ombre d'homme, moitié autre de cet actuel qu'éclaire le soleil, s'appelle du même nom que les forces du monde autre, diables féconds de Carnaval ; ou diables infernaux des églises.

¹⁰ sociation psychologique, prosodique : *ja-y-lli / ja-mu-sa-j...* « *jamu* » la sorte d'une chose, la variété distinctive des choses, et la sagacité qui les distingue, la survenue de la pensée, du souvenir, du projet, de la transe, de la cure... on citerait, de la suite de ce texte (en préparation) « ... *ja-mu-sa-j* » habituellement traduit par venir, au sens européen de traverser l'espace, et dont la valeur quechua dit plus un advenir, le mouvement d'une nouveauté depuis le lointain-autre qui fait une tenue ensemble très généralement amérindienne de la théorie de la connaissance, et de la naissance, de la vision et du rêve, du social du cosmos et de l'histoire... disant toute une gamme paradigme du rapport à l'autre, une origine non dans l'identité mais dans l'alliance : toute une subjectivité, historicité, sociabilité, identité, altérité, parenté, réalité... Où l'on doit reprendre pour penser de manière un peu générale, ce mouvement du sujet de l'univers amérindien, la distinction cosmogonique : manifestant / manifesté de Benjamin Lee Whorf, *An American Model of the Universe* vers 1936.

climatique quotidien d'une dynamique dévorante et féconde : libations, don des larmes, réception des pluies.¹¹

Cette instance et physiologie d'un flux dans la danse et la voix, c'est, technique du sacré, technique du corps social total, le chant à la plante récoltée, à l'animal prélevé, au conjoint pris aux gens de l'autre, à la pluie fertile qu'on reçoit des ancêtres depuis la frontière du monde autre, depuis « le fleuve » (*mayu*) que nous autre appelons « voie lactée » et qui est si bien visible en altitude. Un chant qui fait le seuil, ou plutôt comme on dit en quechua *punku* un chant sur le pas de la « porte » du don et du contre-don, où se fondent le sacrifice avec l'autosacrifice, la séduction avec la prédation. Un chant d'incorporation par la parenté, l'aliment, l'allure, l'habit, le rite, l'appétit, le langage, les usages : le *pay*sage... Comment se conçoivent cette économie et nécessité dévorante et féconde de devenir l'autre pour que marche le monde ? De se transformer, transporter, transférer, traduire, conduire dans ce partage de la voix, de prendre des tons et des formes, des parures, des postures... animales, végétales, sociales, mentales... et comment, à se bien tenir à cette porte, à *y* offrir de vouloir bien faire cela, on va dire-et-réussir la vie générale, l'agriculture, l'élevage, l'intellection, la société, la cure... et nourrir les flux d'un univers et d'un réel dont on soigne ainsi, l'équilibre radicalement, définitoirement, conversationnel, vocatif et négociateur ? Donnons-nous, lecture excessive, les moyens d'un poème qui fait cela. Laissons faire ce texte qui nous métisse. Voyons à quoi tient qu'il le fasse, comment des traductions l'effacent.

Comienza / como. Devenir l'autre: avoir sa voix, « ... *al tono del carnero cantan dize asi con compas muy poco a poco - mediaora dize -y-y-y al tono del carnero - comienza el ynga - como el carnero - dize y esta diciendo - yn - lleva ese tono y dalli comensando ua disiendo sus coplas muy muchas responde las coyas y ñustas...* ». Et si, déjà, citation du poème en quechua et construction d'un contexte en castillan, il *y* avait là —comme il *y* avait dans le concept « *Coronica* » à lire « et chronique, et couronne »— à voir l'écriture d'un réel, un sentiment de la forme et la grammaire d'un monde, s'il *y* avait à se donner les moyens d'une autre écoute de la motivation, et sa lecture à faire : « ...-y-y-y... *yn / ynga...* »... Sur le seuil de cette archéologie, qui ? Sait comment fonctionnaient, restés incompris des Européens, et abandonnés avec les institutions que défait presque immédiatement l'occupation coloniale, ces textes, dictionnaires et prosodies, énigmes, chants, archives et arithmologies savantes, « *guarismos* » algorithmes et

¹¹ cf., Ina Rösing, Gilles Rivière...

abaques, rythmes et relectures, récitatifs inséparables du technique de ces cordelettes nouées desquelles la civilisation andine accompagnait l'invention et la conservation de ses savoirs ?

Et... s'il y avait, dans le contexte métis et l'exercice d'une langue castillane andine homogène au poème, une lecture à traduire : un thème sémantique, paragramme, hypogramme ?¹² Et l'urgence de s'y donner les moyens d'une écoute maximale ? Pour remarquer, non prononcée, non tue, voisée, sinon écoutée, entendue, une conceptualisation diffuse, efficace : une sémantisation, une activité, une signifiante... où des institutions et des prosodies quechua classiques et un sentiment de grammaire indienne resurgiraient offertes, informant même ce castillan d'alors : échos et accents, thèmes... Quel sens du sens à ces moments, même colonial, quand l'école espagnole, avec sa linguistique spéculative encore très isidorienne s'installe dans les Andes ? Quel sentiment de la forme ? Quelle méthode de lecture ? Quelle perspective et archive ? Quelle épistémologie, indienne, castillane, quelle encyclopédie métisse ? Quelles traditions, quelle invention de l'interprétance ? Quel exercice du sentiment de la langue ? Et comment, anthropologiquement, la valeur instituante dans la parole y est constitutivement point de vue se renouvelant, dans l'invention du point de vue, dans l'institution native d'un présent du dire: production délibérative par un sujet d'une écoute et intuition de forme pour cette parole, et l'invention, intention de forme pour ce monde. Forme intuitive, comme gustative, oralité-écriture, technique intersubjectivante du corps social total homogène à sa forme inchoative de rapport entre les gens, de projet-sujet du monde.¹³ Traduire ce comment dire et faire ce présent : l'univers.

...con conpas... comienza el ynga como el canero... « Il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux, que la 'pensée-son'... »¹⁴ quand, écoute et réussite grammairienne d'un discours qui fait ce qu'il dit, et pour autant, dit ce qu'il fait, « ... yn / ynga... » le nom même de l'Ynga¹⁵ inclut et laisse entendre quelque chose de la voix de cet autre que, avec la voix, le texte dit qu'il travaille à fusionner pour pouvoir commencer à dire. En prenant le ton du lama « el ynga » dit « y-y-y...yn ». Là il faut pour bien lire et traduire, et

¹² Jean Starobinsky, *Les mots sous les mots, les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Gallimard, Paris, 1971.

¹³ Après Guillaume de Humboldt, avec Edward Sapir, et une époque de la psychologie, au moment de congrès sur l'inconscient, une notion d'intuition de la forme, « form feeling » dans « The Grammarian and His Language » et dans (éviter la traduction française) « The Unconscious Patterning of Behaviour in Society » par exemple, où il tient ensemble la production de la forme de la langue, et la production de la sociabilité, la représentation intellectuelle, philosophique, la forme en art...

¹⁴ Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, chapitre IV, La Valeur Linguistique §1, la langue comme pensée organisée dans la matière phonique.

¹⁵ A l'exemple aussi du fameux « *I like Ike* » analysé par Roman Jakobson dans « *Closing Statements : Linguistics and Poetics* » T. A. Sebeok, *Style in Language*, New York, 1960, et paru dans *Essai de Linguistique Générale*, p. 219, Éditions de Minuit, 1963.

pouvoir commenter, continuer d'écrire « *ynga* » : « - sur le ton du lama ils chantent on dit en mesure très petit à petit - une demi-heure on dit *y-y-y* sur le ton du lama commence l' *ynga* comme le lama dit et dit *-yn-* prenant ce ton et de là commençant il dit ses strophes très nombreuses répondent les dames et les jeunes femmes... ».

L'*Ynga* chante là un chant calendaire instituant. « Prenant le ton de l'animal l'*Ynga* commence comme l'animal (*carnero*) en disant "Yn" ». On cherchera à *y* penser combien ce n'est pas, par une coïncidence remarquable, en les termes habituels des grammairiens européens du mot et du sens, la figure d'un surgissement brut de la nature dans la voix : une simple onomatopée donnée pour reproduire un bruit, un cri de lama, ou un cri de cervidé. On travaillera à *y* entendre que le discours *y* réalise quelque chose qui tient ensemble le nom de l'*Ynga* et le son *yn* du lama, dont on dit qu'il reçoit et prend la voix. Et on *y* trouverait une écoute plus flottante qui continuerait de pouvoir *y* entendre et concevoir l'explicite exercice d'une force et son partage, la dynamique performative possible d'une sociation psychologique, une valeur, non prononcée, non tue, une sémantisation diffuse.

En effet, instruisant le penser andin, la grammaire andine fait une classe des animés (*cosas animadas o que viven*).¹⁶ Une marque de pluriel leur est propre. Où, conçue à propos de plusieurs dans leur réciprocité explicite, la pluralité procède de cette conscience réflexive et actuelle d'être plusieurs « *communitas* »... aurait dit notre scolastique. Parce que l'acte de distinguer de la pluralité est un pacte et une sociabilité, comme plusieurs la font en commun, et la re-connassent, qui nécessairement pour cela s'écourent et se comprennent, et que l'exercice de cette capacité de réciprocité réflexive originaire définit la conscience de soi, le sujet, et l'institution du présent... Ainsi dit-on, langage paysage, que des montagnes, des lagunes... les forces gésiques avec qui on dialogue... les rochers... autrefois ont été des personnes. Elles en gardent la qualité, les appétits, les colères, les voracités... les adresses, libations, boissons... largesses et contre dons¹⁷... offrandes et obligations. Cette intersubjectivité vous anime, on adopte leur profil et performativement on prendra soi-même leurs noms à l'occasion des grandes responsabilités sociales-et-cosmogoniques. Et, on pourrait, avec le chant du lama rouge, *puka llama*, mettre ici d'autres exemples amérindiens

¹⁶ Domingo de Santo Tomas, 1560, *Grammatica*, fol. 4, « prece que denota alguna manera de llamar o pedir atencion... no se suele llamar sino a cosa que intende o oye : por esto lo usan añadir a cosas animadas... »

¹⁷ Catherine J. Allen, *The Hold Life Has*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1988. Ina Rösing, *Rituales para llamar la lluvia (Mundo Ankari 5)*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, La Paz, 1996; et Doris Walter, *La domestication de la Nature dans les Andes Péruviennes*, L'Harmattan, Paris, 2003.

où se nouent sacrifice et auto-sacrifice... morts exemplaires, sacrifiés-sacerdotes dont on honore la force, les gestes, paroles au seuil des mondes, qui s'offrent, corps et chants sacrés, jeûnes, épreuves, visions, trances, danses, instances...

Notablement, d'une manière du discours que l'écoute motiverait, « y-y-y...yn » dirait, dans son ordre d'un sentiment de la langue, un certain régime de réel, faisant quelque chose de ce qui se passe quand l'Ynga prend le ton de l'animal sacrificiel. Non pas cri de bête, mais voix qui parle : mot dans le dictionnaire, « y » c'est « oui », et « yñi » c'est dire, faire oui, et c'est la formule opérative pour réaliser le rite. Si, en quechua il y a plusieurs valeurs distinctives¹⁸ de « oui », (oui, je dis, je crois / oui cela se manifeste /oui je souhaite, cela peut arriver), « y » c'est le « oui, je réalise, je crois » du serment et du sacrement. C'est la parole d'un « je » instituant, sujet efficace du performatif et de la société. En 1608, dans le *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Peru Llamada Qquichua o del Inca* : on lit, (DGH yñini) y-ñi-ni reconnaître, concéder être vérité, la croire ou dire que c'est ainsi, *assentir o sentir lo que otro o darle credito*. Assentir, sentir, ressentir ce qu'un autre..., accréditer. Et c'est alors, depuis la traduction du catéchisme en langue indienne, l'incipit performatif de la profession de foi chrétienne. Dire faire, réaliser l'acte de foi, l'acte de dire croire, donc croire. C'est encore la parole, de nos jours efficace,¹⁹ en laquelle l'homme-médecine dit, fait, se manifester les forces invoquées, l'instance et le procès se réalisant de la cure.

« Assentir, ressentir, sentir, dire, croire, faire, yñiy, ce qu'un autre, lo que otro... » où, là encore, l'opinion et l'institution efficace de soi est rapport à l'autre. Et les systèmes amérindiens pensent la maîtrise technique de cette dynamique et animation générale. C'est une économie du sujet et une économie politique de l'univers, où les montagnes, les animaux, les lacs, les plantes, pensés sous l'aspect de leur différence primordiale restent toujours des réalités dialogales. Cette négociation permanente vitale-vocale fait cette source sureffluente d'une présence efficace au présent dans un dire-faire se manifester le divers et l'advenir, l'actualité, la fertilité. Comme cette production de soi dans la production de l'autre procède de la force originaire dans l'instance dialogale de la rencontre.

Un lama rouge dans la voix, une instance formelle de chant et danse, instance technologique et pédagogique d'un dire —faire une perspective de

¹⁸ En 1608, dans le *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Peru Llamada Qquichua o del Inca* : on lit, p. 360 : « Y, ari, hu. Dizen si concediendo con Y, que es assi verdad, con hu que hara lo que pide, con ari, que es hecho, o passa assi ».

¹⁹ Virginie de Véricourt, *Rituels et Croyances Chamaniques dans les Andes Boliviennes*, L'Harmattan, Paris, 2000.

cosmos comme communauté se manifeste. Exemplaire, elle est et reste dialogue : « *dize el hombre ... responde la muger* ». Là, où les grammaires indo-européennes du monde mettent leur verbe « être », cette instance andine masculine-féminine, en chœurs alternés, figure l'entité opérative cosmogonique minimale explicite d'une technique de soi et de l'autre, donc du monde, qui se fonde dans l'alliance et l'implication mutuelle. Les grammaires andines **y** mettent une très riche syntaxe de la réciprocité réflexive comme scène originaire du dire et de l'univers. En gardant la voix qu'il a su se voir offrir, l'Ynga « *ua disiendo sus coplas muy muchas. Responde las coyas...* » l'Ynga dit ses strophes très nombreuses. Les dames et les jeunes femmes répondent... chantant sur un ton très haut et très doux qui est la tâche et responsabilité de leur sexe. Voix masculine voix féminine, la tenue de la valeur **y** est tension reçue et rendue depuis le partage de la voix du lama rouge, et dans l'instance d'un pacte-monde.

Pendant « une demi heure » l'Ynga s'accorde au lama et il entre en voix. Transition, transe. Qu'est ce qu'une « *mediaora* » ? La moitié du jour ? La moitié de la parole ? La moitié du monde... en ces moments sans horloges... à propos d'une civilisation qui fait une notion unique en instruisant sa distinction entre proche et lointain, inséparablement dans ce que nous nommons le temps et dans ce que nous nommons l'espace... ? « *mediaora* » c'est, à coup sûr, la moitié de l'oraison : la moitié du dialogue. En mesure, « *Con compas* : il scande, technique de chant, technique de **ry**thme, technique de souffle, technique de transe, de danse : technique de langue, sentiment intuitif instituant de la production-intention de la forme. Séduction, prédation, rencontre, partage : sans doute l'Ynga et le lama réalisent-ils l'incorporation oblatrice exemplaire du principe vital dialogal et fécond de l'animé, représentant-réalisant un modèle cosmique, domestique et de gouvernamentalité.

Il nous est offert de concevoir, pour que nos langues puissent s'**y** recevoir et la dire, une catégorie de la pluralité-réflexivité animée qui est une grammaire des institutions andines. C'est l'instance d'une conscience de soi et d'une écologie humaine qui pense et dit sans cesse le big-bang d'une scène primitive du technique de tous les domaines, disant l'implication mutuelle, et les postures d'une réciprocité distinctive originaire, l'actualité-activité d'un fonctionnement, l'invention, qu'il faut maîtriser, d'une valeur dans la force de la rencontre : un présent pour soi par l'autre, dans sa responsabilité vocative. Dans l'usage de cet arsenal de marques grammaticales, la pluralité-réflexivité-actualité est un élément principal de l'appareil for-

mel de l'énonciation, s'y produisent et signalent ceux qui se disent qu'ils s'y reconnaissent : « *parece que ...denota llamar, pedir atencion* : »²⁰ elle est l'exercice de la réciprocité réflexive dans l'interlocution. Pluriel et intersubjectivité, appel et demande d'attention... cette marque est propre « *a cosa que entiende o oye* » :²¹ à ce qui comprend et écoute. C'est l'espace vital du sujet dans l'intention dialogale de la langue : fragile inventeur de l'actuel il s'y délivre.

Ponts et transitions, passages, on tente de faire une archéologie du sens du sens à des moments, comme le texte se transcrit, et aussi comme bien plus tard, il se traduit. Les documents d'époque qui traitent de la langue indienne abondent. Leur étude permet de prendre une distance utile à l'examen de ce que l'écoute et les traductions contemporaines ont proposé de comprendre. Ainsi, cette lecture pense d'abord un présent, où une critique historiciste des sources dans sa nostalgie des origines, à départager des essences pures et des influences, aurait perdu d'avance, oubliant de penser la vie toujours métisse et l'historicité du poème qui reste présent à des présents nouveaux : avenir de l'enseignement de la littérature à l'école amérindienne, archéologie de l'écriture et construction poursuivie des moyens de l'écoute, lectures, relectures, efforts pour traduire, retraduire, recevoir...

Trente deux syllabes :²² elles mobilisent tout le trésor mental d'une langue, elles en poursuivent l'institution, leur relecture en continue la grammaire, avec quatre siècles de métissage, de réception, d'invention, d'inscription et de traduction des prosodies andines : quatre siècles d'art des langues et de politique, d'importation ou d'extirpation d'imaginaire. Un fil rouge y marque la poursuite d'une aventure de la valeur. Il s'agit parfois d'une approche négative du sentiment de la langue : d'une écoute qui, contre les grammatisations coloniales et néocoloniales,²³ semble s'étaier de ce qu'elle sait devoir ne pas être, s'arrachant à des logocentrismes, leur impérieux sens du sens expropriateur ethnocide. Analyse excessive d'une virtualité dans le sentiment linguistique, sentiment poétique, au travail de l'invention des formes du dire et du vivre, des formes offertes dans l'invention de l'écoute même. Pensons, encore à l'école quechua, à l'enseignement de la langue et de la littérature, à la critique et à l'écriture, à recevoir des voix quechuas dans nos voix...

²¹ Ibidem.

²² Trente deux syllabes qu'on peut dire classiques, d'un chant souvent publié, souvent traduit depuis que le manuscrit, achevé en 1615 de la chronique où il s'archive a été redécouvert en 1908 dans la collection des antiquités de la bibliothèque royale du Danemark.

²³ En France, un « Parlons Quechua » publié par César Itier à L'Harmattan en 1998, montre assez la difficulté de ce rapport auquel l'écrivain européen d'une grammaire de langue amérindienne ne peut échapper : entre le sentiment qu'il a de la forme de sa langue et le sentiment qu'il cherche à saisir de la forme de cette autre langue...

Archive andine du conflit et du statut du contact, du statut de l'écoute dont, fractal, il manifeste la démarche, le poème offre en partage, quelque chose d'un propos sur l'imaginaire indien du face à face : un appétit de devenir autre, en **y** devenant soi, par la force dans la rencontre. Posture programme que dit le texte, nous disant aussi le don et le butin du traduire : la nouveauté dans la réception de l'autre sur un seuil où, vous **y** nourrissant déjà, elle vous rend à vous même par contraste, vous **y** reconnaissant, apte et fort à vous offrir.

Mais, en général (ce travail de lecture ne pourra pas donner ici l'intégrale d'analyse détaillée dont il procède) les interprétations en langues européennes n'y trouvent pas ce projet. Elles n'y découvrent pas la formule efficace d'une tradition et présentent de l'inter-subjectivation. Elles ne disent pas cette incorporation explicitante de l'autre. Elles lisent et disent, non pas, « devenir », mais : « prétendre, faire semblant, faire comme si : on se déguise ». Et partout, indigénisme, indianisme, ethnohistoire, guides de voyage,²⁴ anthologie, étude,²⁵ trésor de la poésie,²⁶ édition savante,²⁷ tous traduisent, non pas : prendre demander et recevoir de l'autre une présence et posture instituante réelle, mais, une absence calculée, et affecter une attitude : « *Ton champ porte-t-il de piments, sous prétexte des piments je viendrai... Tienes aji en tu sementera, vendre disfrazado de aji ... I will pretend to come for peppers ... I will come as if for flowers, ... si es de aji girasol tu jardin, girando como el sol vendré, si es de flor tu jardin, con mi amor en flor vendré...* » Et ainsi de suite, on sous- traduit, et nécessairement, pour faire bon poids, aussi on surcharge.

Dans son contact technique avec le monde européen, ainsi très apte à l'incorporation de la culture et des chants de l'autre, bien loin de s'y défaire d'elle-même, la poétique andine s'est-elle donc saisie de l'octosyllabe et de la rime : comme le Sioux du cheval ?²⁸ Octosyllabe, rime, quatrain, Huaman Puma scande et ponctue : une formule d'adresse et quatre groupes égaux de huit syllabes... Il les sépare d'un tiret, puis les éditions les impriment, mis à la ligne, ce sont alors des vers... un couplet, quelque chose d'une tradition littéraire européenne, butin du poème, **y** seraient un trésor de guerre. Comme tant de techniques dans le pacte colonial, ici une technique romane de versification, accueillie et potentialisée par d'autres exigen-

²⁴ Pour le randonneur des Andes, Lonely Planet, publie en 1989 un Quechua phrasebook qui s'ouvre sur le texte en quechua et une traduction de ce poème.

²⁵ Jean Philippe Husson, *La poésie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala*, l'Harmattan, Paris, 1985.

²⁶ *El tesoro de la poesía quechua*, pp. 18, 36, 186, Abdon Yaranga Valderama, Ediciones de la Torre, Madrid, 1994.

²⁷ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Historia 16, Madrid, 1987.

²⁸ Comme on remarquerait dans la reconstruction après soixante-douze ans, des rites et techniques de l'agriculture, la capture d'une dimension communautaire prise à une christologie du sacrifice accompagnant la substantifique procession du lama rouge.

ces prosodiques andines, se serait intégrée au parallélismes, à la syntaxe des textes, à l'imaginaire, à la grammaire.

Pour autant que le poème, dans une archéologie de sa langue, enseigne quelque chose qui reste d'un mode quechua habituel d'institution du monde, et les moyens d'une intention-invention de forme et d'univers, il nous faut tenter d'entendre comment le texte dit cette force, et la dynamique énonciative de cette puissance réelle. Et comment cette force disparaît des traductions publiées en langues européennes. Et comment alors, dans ces traductions, le sujet d'une présence à soi par l'autre, dans son travail pour la maîtrise d'un dire et faire l'institution d'un réel et son partage, y devient, négation de l'autre, un « prétendre », un « comme si », un « se déguiser », « prendre l'aspect », un « faire semblant » : une posture dans sa feinte, une attitude dans sa ruse. Enjeu d'une véridiction coloniale, c'est avec la réduction intellectuelle du vocabulaire des *institutions indiennes*, le contrôle d'un devenir et le contrôle procédurier des justes titres à se dire : juge, médecin, prêtre, maire, ou propriétaire, roi... problème de l'institution d'un réel et de sa gouvernementalité. On y passe d'un sacrifice à l'autre, au sacrifice de l'autre...

Déjà, en titre *coronica* devenait *cronica* : la transcription, avant même toute traduction, pense la norme et provoque la disparition du propos. Disparition du poème, le travail et la valeur de son oralité qui aurait dû devenir prosodie visuelle dans l'approche typographique, lors de son écriture en lettres européennes, est rendu moins visible. Et l'écoute de la langue indienne est assourdie, ethnocentrée sur une linguistique européenne du mot, racine-flexion, et des valeurs phonologiques romanes. Comme on peut confondre des valeurs distinctes du quechua en une même graphie, on impose des graphies différentes à des valeurs semblables : la transcription efface, elle installe de l'amorphe. Ce que le poème prosodie et réalise de pensée-son est couvert par une sorte de cacophonie typographique. Et la force expropriée du texte ne trouve aucun refuge, dans la surcharge indigéniste folklorisante : « *si es de aji girasol, tu jardin, girando como el sol vendré* »²⁹... métaphysiques solaires néoclassiques, ou dans les romantismes individuels, « *con mi amor en flor* »... ce qui se passe avec les lettres, se passe avec le reste.

Le texte est défait, puis les traductions y effacent des rythmes, des sémantisations, des accents, des échos, une organisation du mouvement d'un sujet dans la parole : le sujet du poème disparaît. Non-lieu ethnocide que cette technique de l'archive : blancs et blocs, vocabulaire, grammaire...

²⁹ *El tesoro de la poesía quechua*, Nuestro Mundo, 42, Madrid, 1994, p. 196.

Quelle valeur a ce « substantif » quand le dictionnaire écrit « *t'ika* » que nous donnons pour « fleur », en cette langue très synthétique dont les mots, quand nous les comprenons un peu, sont des microcosmes à nos yeux, pleins de toutes sortes de motivations délicates.³⁰ Et, « avec mon amour en fleur » enjolive un traducteur... si le texte ne dit pas « mon amour » ... mais encore quelle fleur, dans cette langue qui fait tant de termes et valeurs distinctes, différentes : *fleur pour son pollen, *fleur *pour sa couleur, *pour son fruit, *pour les guirlandes et couronnes qu'on en tresse, *pour le seuil du rituel qu'elle marque, *fleur de plumage, *fleur de prairie... ? Et de quel univers, vers quel horizon cosmogonique, quel vide ethnocide, la projection de notre temps linguistique européen du futur, « vendré, je viendrai, I will come » exile-t-elle ?

Lisons ici le premier mot qui lance le poème, le donnant comme avec son titre pour un « *jaylli* », qui passe pour un genre poétique : « *canto triunfal*. *Ayaw jaylli yaw jaylli*, est ainsi traduit « *trunfo, victoire, alegria* »... En 1608, Diego Gonzalez Holguin (DGH p.157/1952, *haylli*) donne une série d'exemples et de traductions pour cette notion de *jaylli*, chants et danses de joie consacrant, et c'est un seul champ, batailles et travail. C'est chanter et danser l'élégance et la victoire en agriculture et en guerre : « *cantar en las chacras, cantar de gala de victoria o en la chacra, celebrar en bayles con con cantares triumphos o victorias, canto regozijado en guerra, o chacras bien acabadas y vencidas* ».

Puis ensuite nous lisons : *Ja-y-lli, ja-y-cha-ni, ja-ra-wi* : Dépouillés de notre linguistique romane du mot, nous voyons, fonctionner un composé *ja-y-* dans d'autres noms de chants, avec des motivations distinctives dans la composition. (DGH 157*Haychani, Haylli, 152 Harau*). On entrevoit alors ce microcosme délicat, que nos blocs et nos blancs masquaient. *Ja-y-cha-ni* : *cantar victorias con alaridos*, où *-cha-* dit « faire » et *-ni*, selon l'habitude latine, la première personne, ici très performative, en fait le « verbe », réalisé à la personne je, et qui se donne à l'infinitif en castillan.³¹ *Ja-y-lli, ja-y-cha-ni* où le rapport amérindien de séduction-prédation fondateur de la relation d'altérité animée au monde s'exprime d'une manière que nous trouvons inattendue, et qui est pour autant très instructive : chant joyeux *canto*

³⁰ Cf., Edward Sapir, *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, Mandelbaum, University of California, Berkeley, 1985, p. 551 : « ...the incredibly complex languages of many American tribes, languages of so-called polysynthetic type, in which the same formal unit, the word is a sentence microcosm full of delicate formal elaborations of the most specialized type... ».

³¹ Au delà de nos verbes et noms, procès et objets, déclinaison et conjugaisons, il n'est pas exclu d'apprendre à entendre ici dans sa généralité grammatisée au titre de « personne du verbe » quelque chose de ce « *y ñiy* » performatif que dirait ici exemplairement l'Ynga.

regozijado dans la guerre ou dans les champs *bien acabadas y vencidas*, terminés et vaincus, *cantar la gala de la victoria, o de las chacras* : célébrer la grâce de la victoire ou du travail de l'agriculture.

L'archive nous laisse entrevoir, comme Whorf choisissait de dire, un « main syllable word ». A côté du *jaylli*, le *jarawi* est un autre chant (DGH152 *harai*) *ja-ra-wi, cantares de hechos de otros, o memoria de los amados ausentes y de amor y aficion*, chants à propos des autres, du souvenir des aimés absents... plutôt que le rapport aux autres du soi, au travail actuel et au monde ici, c'est alors le rapport aux autres, au monde autre. L'initiation à la plénitude inchoative présente de ce monde-ci ne peut se penser, sinon dans la poursuite permanente d'une négociation réglée avec son autre distant : dans son momentum génésique, avec le plus lointain. Mais quels sont en langue indienne la valeur et fonctionnement de cette notion de *ja-y-lli ja-y-cha-ni*, quand nous choisissons de traduire « gloire, chant et danse ». Il faut se figurer plus que ces formes, organisés par les blancs de notre linguistique romane du mot, dans un sentiment indo-européen des langues.

En quechua ce sont, déjà au delà de ce que notre sentiment de la forme conçoit, et au delà de ce que les livres de nos écoles veulent bien voir, même quand ils enseignent aux gens l'approche scolaire de leur propre langue, des compositions microcosmes au fonctionnement syntaxiques et prosodiques complexe. Exemplairement, Boas, au titre de la discussion de notre vision des « procès grammaticaux » tels que « mot et phrases », nous prévient qu'en langue amérindienne, par exemple en chinook, ce qui nous semblerait faire un seul mot prononcé d'un seul bloc de sept lettres peut s'analyser en sept composants, distincts, mais qui restent pour nous très insaisissable. Car notre sentiment européen de la forme nous interdit de penser qu'ils sont indépendants³² et de quelque manière plus ou moins consciente linguistiquement motivés.

Retournons à l'écoute du poème avec l'efficace archive de ces grammairiens européens anciens qui se pensent défenseurs des indiens, on les dira « lascasiens » devenant baroque-métis... *A-y aw y* est une interpellation. Cette invocation *A-ya-w* est marquée d'une valeur de dialogue (DGH365 *yauyau*) : *yaw*, un salut quand un homme appelle un homme. On entrevoit la nature du triomphe *jaylli*. Rapport glorieux dont la victoire est d'avoir accès à l'autre comme on l'appelle à une occasion dite, et que cet

³² Introduction to the *Handbook of American Indian Languages*, "Word and Sentence", p. 23. Habitué que nous étions à l'étude de la grammaire des langues européennes et proche orientales, c'est trop peu pour que nous saisissons qu'il y a là à nos yeux sept concepts : « difficulties of this kind are met with constantly in American languages ».

autre vous signale qu'il accrédite qu'il y a instance, manifestation d'une présence. *A-ya-w ja-y-lli*. Victoire sans vaincus. Technique de se produire, terre comme guerre : ni champs ni gens ne sont vaincus. Et le prélèvement est moins important que le présent, l'advenir dynamique au flux génésique. La victoire est la relation. On y chante et on y danse l'instance : l'institution de dialogue. L'interlocution. Question de fécondité, question de terre animée et de gens de l'autre, bien travaillées : agriculture ou parenté. *A-ya-w ja-y-lli*, fractal, dans son détail, cet élément convoque tout le système du poème, qui chantera ensuite devenir l'autre. Devenir piment, devenir fleur... être sur la porte diraient-on, de la rencontre, car les gens des Andes trouvent, punku, des « portes » en tout.

Dans l'interpellation de l'autre, l'intersubjectivité : l'actualité et sa fabrique d'univers. Cette disposition du sujet du monde andin se trouve dans le domaine *aymara* des hauts plateaux du Lac, avec la même organisation motivée. On trouve la même notion et institution du *ja-y-lli* en 1612 dans le dictionnaire *aymara* de Ludovico Bertonio pp. 126-127. On y saisit aussi les mêmes aspects de composition. Remarquons cette signification dans la redondance du rapport à l'autre que dit *ya* : *jay* en *aymara* (gardons pour ces exemples l'orthographe de Ludovico Bertonio) *hay*, interjection de quelqu'un qui signale qu'il entend, comme on l'appelle : *que da señal de que oye estando llamado*. Ce sens est homogène au quechua (DGH 157-158 : *Hay, Hayñini, Hayñipuni*) : *ja-y-ñi-ni*, répondre à celui qui appelle, dire que veux-tu ? *ja-y-ñi-pu-ni* : répondre, je *ni*, action offerte *-pu-* pour un autre.

A la suite, chez Ludovico Bertonio, ami de Diego Gonzalez Holguin, encore étudiants, ils avaient passé la mer ensemble, on trouve aussi, en *aymara*, ce sens constant et geste fondateur du cosmos dialogal des agriculteurs andins : *haylli cantar cuando aran o dançan*, chanter quand il labourent ou dansent, et triompher *hayllitha entrar triumphando en el pueblo, alcançada que sea la victoria* ... on dit de cette manière le bruit de cet autre chtonien, le déluge et la tempête, le cri de guerre... et le travail communautaire *hay-matha* : *ir a trabajar en las chacaras que se hacen comunidad, hayma apu* : *chacara asi de comunidad (apu* souvent montagne et ancêtre, et/ou dignitaire responsable, dit un principe génésique général de fécondité gouvernementalité identité). Ensuite, disant comme le quechua, le champ d'une altérité, on comprend un instant encore... puis on s'y perd, l'organisation du monde est si différente... on lit : *hayno tomar por marido*, et le termes d'un rapport à l'autre encore plus lointain : frontière de l'altérité, parenté, l'antiquité, distance, absence, obscurité... *haya* ou *hacca* associé à

haya ccana être loin absent, attardé, ancien, vieux, *hayu* l'obscur... *hayra* le non travail... *hayri* la nuit sans lune « tiempo de conjonction cuando no parece la luna » et au seuil des sublimes évaporées (momifications et lyophilisations) capitales dans l'écologie humaine d'altitude, que penser de... *hayu* le sel... matière à jeûnes, grande cause des voyages et source d'échanges ?

Grammaire et univers : nous entrevoyons le thème « *ja* » comme une catégorie de pensée catégorie de langue andine. Et « *from a psychological stand point* » nous *y* concevons une motivation qui prend à nos yeux l'aspect d'un « *main syllable word* », reprenant les termes de Benjamin Lee Whorf envoyant sa recherche « *The structure of Athabascan languages* » à Edward Sapir en 1932. Et comme lui nous craignons que comme « *Some stems most frequently used have nothing like them in european ideology* » ... « *When translating into english a verb-complex having an exotic stem ... the best that can be done is to leave the stem untranslated and render merely the resultant of his appendages ... and the rest of his binomial... yet of course this adjustment to our linguistic habit leaves the kernel of the athabaskan thought unpenetrated...* ».

En deçà de *ja-y-* déjà complexe motivant *-y-* que l'on pourrait gloser par la notion d'un agir, d'un procès substantif, infinitif – injonctif actuel, nous concevons *ja-*, élément de l'appareil formel d'une énonciation instituant l'espace-temps de la manifestation du sujet, explicitement conçue comme intersubjective par le sentiment andin de la langue et du monde. Il entre en composition pour dire le rapport au lointain, autre, haut, dehors, cru, non advenu... Nous lisons (DGH Gramatica 19), assumée sous une rubrique des pronoms : *ja-qa-y*, l'autre, dans l'interlocution avec le lointain extrême.

Le texte ici associe *jaylli* / *jamusaj*. *Ja-mu* dit, depuis l'autre et le lointain, se manifester... *ja-ku* dit au lointain s'en aller... *ja-na-* le haut lointain, *ja-wa* le dehors. Le lointain de la parenté : *ja-wa churi* la descendance masculine d'un homme à la frontière du soi, quatre générations comptées au seuil maîtrisé de cette production de l'autre. *Ja-wa* dit à la fois dehors et dessus dans le temps et l'espace (DGH 145) et *ja-wa-ri-ni*, *ja-wa-ri-cu-ni*, je vais, je vois dehors signifie « *contar maravillas fabulosas de los antepasados* » *java rikuy simi*, les paroles qui font voir dehors, sont les contes « *de admiracion fabulosos* ». On dit *java* et *chawa* de manière interchangeable : dehors, et cru, nourriture et parenté.

Ainsi ici *ja-y-lli* dit « gloire » : non la victoire sur l'autre, mais la victoire d'avoir de l'autre, travail agricole ou travail de société, fécondité d'une

relation à de l'autre que sont les champs, les gens de l'autre, la bataille, l'alliance et la parenté. (DGH158 *hayu*) *jayu* l'adversaire, l'ennemi dans la guerre... peut-être déjà le beau-frère. De *ja-y-lli* prenons le thème *-lli-* dont la motivation distincte n'est pas souvent conçue par les grammaires. DGH270 le mentionne en vocabulaire. Le thème est parfois dit « particule » d'origine obscure... modificateur de la racine, infixé. Ce thème *-lli-* est rarement analysé et reste souvent invisible parce qu'il est peu fréquent, et donc à nos yeux, ne semble pas proprement fonctionner au titre d'un élément de grammaire, puisque quantitativement rare. (Confrontés à des langues très différentes des nôtres, remarquait Edward Sapir, nous classons dans la grammaire les éléments fréquents et dans le vocabulaire les éléments qui apparaissent le moins souvent.). Ainsi, souvent impensé *jaylli* est plutôt lexicalisé en un seul bloc : *jaylli*, apparent équivalent culturel en langue européenne : la victoire. Mais le thème *-lli-* : *p'acha-lli-ku-ni* (habit-port-réflexif-je réalise), (DGH 270, *Ppachhallicuni. vestir se, y con añadir (Ilicuni) a todo nombre de vestidoo calçado, dize ponerselo...*), *-lli-* dit généralement la prise d'une attitude, habit, parure, posture, l'engagement dans une situation physique ou morale. Comme s'habiller.. se mettre en colère...

Il est très important de reconnaître cette motivation dans *ja-y-lli* car le thème, et tout le problème que nous permet de penser le poème, c'est cela : cette intention et réussite de devenir, advenir, traduire, s'y traduire, prendre place, posture, nature, costume, attitude commune. Et (offrir de) s'incorporer, recevoir, adopter, gens du soi gens de l'autre, une coutume, un chant, une danse, une prosodie, une voix, une technique de soi : vocative inventive dans l'interlocution subjectivante... *Ja-y-lli* : élan du procès *-y-*, de prendre posture *-lli-*, de relation au lointain *-ja-* : où la « gloire », la « victoire », le « triomphe » c'est d'avoir de l'autre : un univers et la juste mesure de sa nature³³ en *y* criant : *Ya-w* et *ja-y* « Toi ! dis-je : *qui me réponde* ». Où le texte parle de ce que traduire fait, quand traduire est possible, dans la différence concertée du dialogue se construisant.

Lent travail d'analyse institutionnelle et linguistique : dans l'écoute et la voix se tend l'espace *ja-y-lli*, de la libation inchoative des paroles, du poème.

... / ...

³³ On fera plus tard une hypothèse concernant le thème *tu-* du groupe *tumpalla* de ce texte, comme « stem/nothing like it in european ideology » « calling up the idea for an object or a group of objects or a certain class... » hypothèse d'une série de termes tupu tumi tumpalla... fibule, mesure, fer de bêche, couteau sacrificiel, et la force performative du dire-devenir, du dire-faire, dans le travail et sacrifice, l'intention et le geste motivé.

Travailler à traduire est révélateur : quatre premières syllabes de quatre vers, contre quatre siècles sourds et lourds de projets impérieux, de monarchies mercantiles néoplatonisantes en néo-libéralismes... quatre syllabes contre le formatage des commerces des gens, et des langues. Et chaque jour expose plus la compatibilité terrible des démarches idéaliste-universalistes expropriatrices uniformisantes avec les machineries du « Marchand Absolu ». Ces programmes forcent la porte des écoles, la normale rurale, l'université, l'alphabétisation des adultes, l'édition... ils sont des passeurs d'exode. Pour le grammairien qui en prend conscience, pour le traducteur, qu'un effet de réel tienne ensemble le sentiment qu'il a de la forme et de l'intention de sa langue et le sentiment qu'il a de la forme l'invention du monde, c'est là son plus beau problème. Parce que ce problème du sens du sens, est, grammaires univers, le problème le plus grave : le problème citoyen de l'invention délibérative du dire donc du vivre, de la parole donc du monde, du sujet négociant son projet technicien natif et critique chaque fois, dans l'écoute, le dialogue qui le suscite.

Mediaora, on a dit et on dit... *puka*... la rouge libation d'un présent. Don agonistique et réception d'un texte, réception au monde : don du traduire... prédatif oblatif... agonistique et qui défie l'autre par son offre de présents nouveaux : cette grammaticalité, la nôtre, dont les gens ne proposaient pas l'intuition. On aura lancé l'analyse, accrédité ici l'interpellation entendue dans les premiers sons du poème... le risque est pris, dont le récit correspond à ce qui... « *mediaora* »... se disait à notre rencontre de Barcelone. La suite du texte est faite, écoute redondante de ce thème en chaque terme du poème où la voix ouvre une porte en chaque son... sur laquelle s'appuie l'hologramme paragramme de cette première écriture. Elle se relit, et s'écrit encore, elle se dit en cours à Paris 8... La démarche ainsi est indiquée, là, avec un peu de son chemin : comme l'important c'est la direction où s'orienter.

Y formuler quelque problème, quelque hypothèse, qui se jugent à leur pouvoir d'élucidation : travail pour le droit entre tous les gens, éduqué dans le contact à un comment se maintenir dans les institutions de la relation et poursuivre. Hypothèses... interprétances auxquelles rien ne pourrait s'offrir de mieux que le dialogue, et sous l'éclat plus cru de la dispute, de la réfutation, dans la rencontre, comme un sacrifice critique : apprendre mieux, s'y prendre mieux, y prendre force... Quand on parle avec les gens des Andes eux-mêmes de ce genre de problème, c'est la situation que Franz Boas décrit : leur intelligence est très grande pour se mettre à portée des logiques de nos questions et alors qu'on voudrait recevoir l'expres-

« Y »
 un texte est un lama rouge

sion leur sentiment des formes, dans l'intention de vivre, ils s'abandonnent à nos jeux d'esprit, de langage, aux anagrammes dans nos paradigmes... à notre intention de forme. Ils répondent en prenant les termes de notre logique et de nos institutions, ils en formulent à leur titre propre, l'invitation même, ils en reçoivent le ton dans leur voix, ils disent « tu dois venir travailler ici à notre école... ».

à Fairbanks Alaska le lundi 2 mai 2005 sur la trace d'Emile Benveniste

