**Les conclusions (p. 497-503) de Lydia Fossa, issues de son ouvrage *Narrativas Problemáticas : Los inkas bajo la pluma española*.**

Traduction de Sabine Buschen (HISTAL)

Version originale :

Fossa, Lydia. (2006) : Conclusiones. In *Narrativas Problemáticas : Los inkas bajo la pluma* española. Lima : IEP et Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 497-503.

Mes lectures critiques m’ont permis d’aboutir à une première conclusion : les textes que j’étudie sont des versions d’une partie de l’histoire des Espagnols dans les Andes, et non pas de *l’histoire* du Pérou. Une fois lue, cette affirmation semble évidente, mais les auteurs des textes de notre histoire qui, jusqu’à aujourd’hui, sont lus dans les collèges et les universités ne l’ont pas prise en compte.

Les textes espagnols du 16e siècle ont une charge particulièrement importante pour les historiens d’aujourd’hui : ils ont toujours été considérés comme des textes originaires. Mon travail dément cette prémisse. Avant l’arrivée des Espagnols, il existait une tradition millénaire de systèmes de registre d’information que l’on a toujours pas déchiffrés ou que l’on a détruits. Par conséquent, si ces textes inaugurent ou commencent quelque chose, c’est seulement la version espagnole de notre histoire, écrite à l’encre sur du papier dans des caractères phonétiques. Cette écriture nous offre seulement la version espagnole ou espagnolisée des faits.

Pour obtenir une version plus nuancée et adopter une perspective nécessairement issue du monde indigène, il faut d’abord remettre en question l’idée que les documents anciens connus comme des *chroniques* sont la source intangible de notre histoire. Il est impératif de les remettre dans leur contexte et de les analyser de manière critique avant de les utiliser comme source. Les Européens ont toujours éprouvé des difficultés à interpréter les systèmes de signes andins et les ont par la suite rejetés, ce qui a alors alimenté la croyance selon laquelle les écrits en castillan des colonisateurs sont la source fidèle de l’histoire du Pérou. Il est important de rendre compte de l’effet de véracité qu’on leur a attribué.

Ce n’est qu’à travers les similitudes partagées avec la vision espagnole que l’on a reconnu le concept indigène de l’histoire. Les Espagnols ont considéré leurs registres comme des objets de curiosité et d’exotisme, non comme des objets d’étude à considérer avec respect. Ils ne les ont pris au sérieux que pour les détruire, quand ces registres apportaient les preuves juridiques nécessaires pour dénoncer les abus commis par les Espagnols. Récupérer ce concept représente un défi pour la recherche future.

Les textes anciens sur les Andes sont extraordinairement complexes. Ils sont denses, renferment les intentions de chaque auteur qui ne suggèrent qu’une interprétation des textes parmi tant d’autres et offrent des données traduites des langues indigènes en castillan. Il est certain que ces informations se réfèrent, en partie, au passé inca et majoritairement aux actes des Castillans, mais ceux que j’ai étudiés traitent spécifiquement du passé indigène que nous connaissons si peu et qui nous est parvenu avec tant d’interférences. Il est indispensable de prendre en compte que ce passé indigène nous parvient à travers un filtre culturel et linguistique espagnol. Ce filtre nous laisse seulement voir ce que l’auteur a compris de ce qu’il a vu. Ce qui n’avait pas de sens a été qualifié d’anormal ou de diabolique et tout le reste, incompris car il ne présentait aucune similitude avec la langue et la culture espagnoles, a été ignoré et rejeté. Ce que l’auteur n’a pas observé n’a pas existé. Non seulement nous connaissons uniquement ce que l’auteur espagnol a voulu et a pu nous montrer, mais ce qui nous est parvenu, à travers un filtre, n’est qu’une petite partie du monde riche et complexe des indigènes.

Les documents anciens sont très diversifiés car les personnes qui se sont consacrées à l’écriture à cette époque présentaient des profils très variés, certaines étaient cultivées, d’autres presque analphabètes. La plupart des auteurs ne connaissaient pas les normes des genres et n’avaient aucune expérience de l’écriture, mais étaient avides de pénétrer dans le monde des lettres et de revendiquer fermement ce privilège (Zumthor 1985 : 838). Sans les circonstances historiques particulières qui ont permis la rupture de l’ordre social strict espagnol, certains n’auraient jamais écrit. Nombreux sont les textes à n’avoir été publiés, sans révision éditoriale, qu’à partir du xixe siècle. Ils offrent un ensemble d’histoires qui, dans d’autres circonstances, ne serait jamais paru dans aucun tome. Voilà pourquoi établir à quel genre appartiennent ces textes n’est ni nécessaire ni utile. Il suffit de démontrer qu’ils sont complexes, nombreux et diversifiés.

Les crises individuelles présentes dans les textes étudiés sont à l’image de la grande crise que traverse le modèle culturel espagnol et chrétien de l’époque. Les idées fondées sur la foi commencent à céder du terrain à celles qui sont issues de l’expérience. Dans les textes de la fin du xvie siècle, on observe un changement de mentalité du médiéval vers le moderne, qui ne se consolide que bien plus tard. Quelques domaines de réflexion n’ont pas évolué jusqu’à aujourd’hui.

Le profil de l’interprète indigène au xvie siècle est celui d’une personne très jeune qui, assimilée violemment à la culture espagnole, est devenue l’un de ses principaux et plus fervents défenseurs. Au début, les interprètes sont des indigènes, ensuite ce sont des métis, qui s’identifient à la culture de l’envahisseur, parce qu’ils la connaissent mieux que la leur, les circonstances ne leur ayant pas permis d’établir des liens culturels familiers ou loyaux avec leur culture. Quand ils avaient l’âge de les créer, ils étaient déjà entre les mains des Espagnols.

Les différences colossales d’occupation du territoire entre l’Espagne et le Tawantinsuyu ont rendu difficile la connaissance de l’organisation sous-jacente à la mosaïque linguistique du monde andin. Le grand nombre de langues parlées simultanément dans des territoires contigus (Mannheim 1991) a déconcerté les premiers arrivants qui s’attendaient à la relative homogénéité linguistique des Antilles ou au nombre plus retreint de langues de la péninsule ibérique. Cette pluralité linguistique devait donc être homogénéisée. Cette homogénéisation s’est principalement manifestée de deux manières: le recours aux langues principales, déjà existantes mais peu étendues et à leur diffusion, et aux interprètes qui les ont traduites. L’identification des langues principales indigènes a facilité la communication avec les informateurs autochtones, qui utilisaient la langue principale qu’ils connaissaient en plus de leur propre langue.

La communication initiale avait pour objectif premier d’imposer la domination espagnole sur l’organisation inca et de procurer aux Espagnols la plus grande quantité possible de métaux précieux. Ensuite, l’administration espagnole s’est établie, de manière plus ou moins violente mais toujours croissante, afin d’asseoir cette domination. Les premiers conquérants se sont imposés comme les nouveaux seigneurs et les autochtones sont devenus leurs servants, voire leurs esclaves. La verticalité de la communication n’a pas cessé malgré l’élargissement des champs lexicaux dans lesquels on effectuait la communication. Le mépris culturel de l’*autre*, le barrage le plus tragique entre les deux cultures, n’a pas permis l’existence d’une langue commune aux Espagnols et aux Andins jusqu’à une bonne partie du xvie siècle. Quand l’évangélisation débute, les langues indigènes deviennent des objets d’étude et les Espagnols les transforment pour les utiliser à des fins d’endoctrinement catholique.

J’ai démontré comment le désir d’évangéliser à tout prix a mené les Espagnols à se lancer dans une entreprise dont ils n’ont pas mesuré l’envergure : éradiquer toute représentation culturelle indigène pour que le christianisme puisse prendre racine dans cette société. Il s’agissait de convertir les indigènes américains en servants européens qui habiteraient les villages et subviendraient aux besoins du clergé qui leur administrerait les sacrements, tandis qu’ils rendraient hommage au roi par le seigneur local, adoreraient Dieu et prieraient la Vierge Marie. J’ai découvert que, pour atteindre leur objectif, les missionnaires et les fonctionnaires espagnols se sont vus obligés de procéder à une réorganisation sociale et territoriale du monde andin. On ne peut pas être catholique si l’on vit loin des églises, si l’on n’est pas monogame, si l’on ne mange pas ou si l’on ne cesse pas de manger certains aliments, si l’on ne s’habille pas d’une certaine manière, etc. J’ai souligné comment ce projet de transformation culturelle, jamais abouti et, à de nombreuses reprises, sanguinaire et cruel, n’a pas connu de grands succès, en dehors de celui qu’on lui connait.

Face à la présence espagnole, tous les caractères indigènes se réduisent à un seul : l’oralité. C’est au moyen de celle-ci que les envahisseurs cherchent à communiquer. Les deux cultures se composaient de traditions multilingues, il est donc impératif de parler d’abord d’interprètes ou de *lenguas*, et ensuite de traducteurs. Je pars de l’hypothèse que si nous voulons connaitre la qualité de l’information qui nous est parvenue dans les textes anciens, il est indispensable d’étudier les filtres linguistiques qu’elle a traversés. Dans cette optique, il faut explorer sous quelles formes on a réalisé cette traduction au début de l’occupation espagnole.

Les Espagnols parlent de *lenguas*, comme si cet organe parlait singulièrement, sans dissimuler une conscience politique. Les *lenguas* sont toujours leurs alliés ou leurs protégés : ils sont du côté des Espagnols. Ceux-ci parlent d’« interprètes », comme si traduire les langues indigènes en espagnol était une tâche transparente, qui ne pose aucun problème. Il n’existe aucune traduction transparente : toute traduction doit rendre compte du filtre qu’elle est et des adaptations et distorsions qu’elle porte en elle. Si l’on ignore ce phénomène, on entre dans le camp de la duplicité et de la dissimulation. Aujourd’hui, on peut considérer les *lenguas* et les interprètes comme les agents linguistiques et culturels des colonisateurs (Payàs, comunicación personal), qui ont tenu un rôle décisif dans la conquête et dans la consolidation coloniales.

Nous avons besoin d’une définition de la traduction, autant linguistique que culturelle, dans ce contexte colonial spécifique. Les langues et les interprètes n’ont jamais été en mesure de faire autre chose qu’une « traduction diminuée », comme l’appelle Blas Valera. La traduction est « diminuée » quant à la transmission des signifiés culturellement ancrés, indigènes et européens, et à une sous-traduction du point de vue linguistique, car le lexique approprié fait défaut aux deux langues. Mary Louise Pratt (2002 : 27) parle de « trafic » pour tenter de décrire l’opération de la traduction culturelle dans un contexte colonial comme l’andin, même s’il est postérieur au contexte que j’étudie. En me basant sur ses propositions, je dirais que la traduction linguistique et culturelle au xvie siècle dans les Andes est, effectivement, une « contrebande » de signifiés, à travers laquelle un mot indigène s’utilise pour exprimer un dogme de foi chrétienne qui l’excède du point de vue du contenu sémantique, et un mot castillan n’exprime que partiellement une réalité indigène et la banalise. Ce trafic de signes, de signifiants et de signifiés, d’expressions et de contenus, a provoqué « […] que l’indien comprenne mal ce que l’espagnol lui demandait et que l’espagnol comprenne encore moins bien ce que l’indien lui répondait », selon Blas Valera dans Garcilaso de la Vega (1995 : 82).

Pour faciliter la tâche de définition, il est judicieux de prendre en compte le type de traduction, tant linguistique que culturel, qu’implique l’évangélisation. Non seulement il fallait enseigner le catholicisme avec des mots de langues indigènes, mais aussi faire *vivre* aux indigènes les sacrements, le sacrifice de la messe et les mystères de la foi chrétienne. Donc, l’évangélisation, qui a occupé la majorité des linguistes et des interprètes, ne s’est pas limitée à transmettre les mêmes contenus dans différentes langues; pour que ces contenus aient du sens, il était nécessaire de transformer la langue cible et d’abuser de la culture qui l’héberge avec une violence qui nous fait toujours frémir.

Depuis la première rencontre entre les Andins et les Espagnols, les grandes différences culturelles se sont organisées selon une axiologie absolue : la culture des envahisseurs était adéquate et celle des envahis devait s’adapter ou disparaitre, les deux occupaient des positions diamétralement opposées dans cette axiologie qui établissait seulement le bon, l’espagnol, et le mauvais, l’indigène, avec quelques nuances que je me suis hâtée de souligner. Ces différences culturelles s’exprimaient métonymiquement dans le prestige que les langues ont acquis : la langue invasive occupe le siège d’honneur, tout sens ou acception doit s’y adapter et tout signifié doit s’y accommoder, alors que les langues autochtones sont soit interdites, soit reléguées à des usages pratiquement clandestins.

J’ai également examiné les facteurs protocolaires qui devaient moduler les rencontres, spécialement la tâche de recueillir des données d’informateurs appropriés. Les Espagnols ont complètement ignoré le protocole indigène. Ils n’ont pas tenu compte des us et coutumes indigènes qui régissaient l’usage de la parole et du dialogue. Dans les Andes, parler et ne pas parler étaient tout aussi important que la personne à qui on s’adressait (Fossa 2002). J’ai souligné que les personnes identifiées comme informateurs, de préférence les « nobles », ont été obligés de se réunir et de donner l’information que le roi et ses fonctionnaires voulaient obtenir. Ainsi s’est exercée la violence culturelle : en rompant le protocole de la communication gestuelle et orale andine. Les spécialistes étudient depuis peu l’interaction protocolaire qui s’est établie entre les deux cultures en confrontation, quand les codes indigènes étaient toujours en vigueur.

Alors que l’on considère les textes anciens des colons comme des documents historiques pour leur contenu général, les différents degrés de fiction qu’ils renferment rendent leur catégorisation difficile et problématique. On peut étudier ces documents comme des textes littéraires, non pour des raisons esthétiques, mais parce que leur élaboration a demandé de nombreuses stratégies discursives propres à la littérature. Les auteurs ont employé ces stratégies pour mettre en valeur un fait, pour créer des atmosphères et des situations exceptionnelles, comme pour caractériser des personnages, soit des pratiques liées à l’écriture de fiction. Cette perspective m’a permis de démontrer que la fiction et la narrativité sont présentes dans les textes administratifs et les chroniques du xvie siècle, considérés comme des sources historiques et documentaires.

Ces documents sont des histoires qui racontent d’autres histoires, ce sont des textes qui contiennent des sous-textes. Non seulement des récits en prose et en vers apparaissent parmi les sous-textes, mais aussi des dialogues et des monologues, qui contribuent à donner un aspect encore plus littéraire à ces textes historiques. J’ai appelé ce phénomène la « pluritextualité ». Les chants, les descriptions populaires et les mythes comptent parmi les sous-textes qui donnent aux textes une densité narrative et une richesse discursive que, généralement, on n’attribue pas aux documents coloniaux de l’époque. Malgré cela, deux des auteurs étudiés ont explicitement rejeté le recours à la fiction et celui qui rédige un document officiel administratif l’a implicitement rejeté. La combinaison de différents modes de registre et de représentation européens et de ressources narratives auxquels on ajoute l’usage de mots autochtones fait de chaque expérience d’écriture au xvie siècle en Amérique un éventail de genres.

Je souligne ici la découverte de véritables créations du lyrisme indigène dans les chants, les prières et les serments que les auteurs espagnols de l’époque ont consignés. Jusqu’à il y a peu, presque aucun corpus de matériel esthétique linguistique en castillan ne pouvait être attribué aux cultures préhispaniques andines. Les œuvres en quechua ont été les premières à constituer le corpus. Maintenant, j’y ajoute les exemples traduits en castillan qui ont conservé des caractéristiques esthétiques incas. J’ai identifié six types de chants chez Cieza et chez Betanzos. Il s’agit d’un apport décisif pour élargir le corpus de chants qui présentent une esthétique linguistique épurée. Les Espagnols les ont consignés dans plusieurs codes et les ont interprétés de plusieurs manières dans diverses circonstances. Ces chants sont restés figés dans une écriture phonétique castillane au début de la conquête dans les textes que j’ai étudiés.

Ce travail constitue une première étape du projet principal de recherche auquel je me consacre : consolider les bases d’une réécriture de l’histoire du Pérou à partir d’un point de vue différent de celui des Espagnols. Cette réécriture sera la clé de voûte de l’élaboration d’une identité nationale davantage plurielle et, donc, plus saine. Des modèles européens, réfractaires à toute autre option, ont construit l’identité qui nous contraint aujourd’hui. En ce qui concerne le passé de notre pays, la conformation d’un héritage culturel commun est très complexe car ses éléments non seulement changent selon les évènements historiques, mais ils circulent entre plusieurs cultures, plusieurs codes linguistiques et non linguistiques, et plusieurs langues. Une partie de ce projet vise à déconstruire l’étroite enceinte idéologique dans laquelle la littérature occidentale a confiné les expressions esthétiques indigènes.

Le présent des nations américaines, en général, et andines, en particulier, porte le sceau de la colonisation espagnole qui s’exprime encore aujourd’hui à travers le traitement discriminatoire des sociétés indigènes et métisses. J’ai la ferme conviction que la connaissance profonde, depuis de multiples perspectives, de nos dramatiques histoires contribuera a faire disparaitre cette situation d’injustice sociale fondée sur le préjugé et la désinformation.

Comment citer ce document :

Fossa, Lydia. (2006/2017) : Les conclusions (p. 497-503) de Lydia Fossa, issues de son ouvrage *Narrativas Problemáticas : Los inkas bajo la pluma española*. *Histal*. Traduit par Sabine Buschen. www.histal.com/documents.