

Conclusions de Lydia Fossa (2006). *Narrativas Problemáticas: Los inkas bajo la pluma española*. Lima : IEP et Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 497-503. Traduction de Sabine Buschen (HISTAL)

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 elle n'a pas été prise en compte par les auteurs des textes de notre histoire qui, jusqu'à aujourd'hui, sont lus dans les collèges et les universités.

Les textes espagnols du 16^e siècle ont une charge particulièrement importante pour les historiens d'aujourd'hui : ils ont toujours été considérés comme des textes pionniers. Mon travail dément cette affirmation. Avant l'arrivée des Espagnols, il existait une tradition millénaire de systèmes de registre d'information qui n'ont toujours pas été déchiffrés ou qui ont été 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 nécessairement une position à partir du monde autochtone, il faut d'abord remettre en question l'idée que les premiers documents 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 pour interpréter les systèmes de signes andins et les ont par la suite rejetés, ils ont alors alimenté la croyance selon laquelle les écrits en castillan des colonisateurs sont la source officielle de l'histoire du Pérou. Il est important de rendre compte de l'effet de véracité qui leur a été attribué.

Le concept historique autochtone n'a été reconnu qu'à travers les similitudes partagées avec la version espagnole. Leurs registres ont été considérés comme des objets de curiosité et de l'exotisme, non comme des objets d'étude à aborder avec respect. Ils ont seulement été pris au sérieux pour être détruits, quand ils apportaient les preuves juridiques nécessaires pour défendre les abus commis par les Espagnols. Récupérer ce concept représente un défi pour la recherche future.

Les premiers textes sur les Andes sont extraordinairement complexes. Ils sont denses, renferment les intentions de chaque auteur qui suggèrent toute une série d'interprétation des textes et offrent des données traduites des langues autochtones en castillan. Il est certain que cette information se réfère, en partie, au passé inca et majoritairement aux actes des Castillans, mais ceux que j'ai étudiés traitent spécifiquement du passé autochtone que nous connaissons si peu et qui nous est parvenu avec beaucoup d'interférences. Il est indispensable de prendre

en compte que ce passé autochtone 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 reporté comme anormal ou 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 Autochtones.

Les premiers documents 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 dans 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 19^e 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 dans laquelle plonge 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 16^e 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 autochtone au 16^e siècle est très jeune et, intégré violemment à la culture espagnole, il est devenu l'un de ses principaux et plus fervents défenseurs. Au début, les interprètes sont des Autochtones, ensuite ils sont des métis, assimilés à la culture de l'envahisseur, car ils la connaissent mieux que la leur ; les circonstances ne leur ont 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 espéraient une relative homogénéité linguistique dans les Antilles ou le nombre de langues le plus restreint de la péninsule ibérique. Cette pluralité linguistique nécessitait donc d'être homogénéisée. Cette

uniformisation apparaît sous deux principaux aspects : le recours aux langues principales, déjà existantes mais peu étendues et leur diffusion, et aux interprètes qui les ont traduites. L'identification des langues principales autochtones a facilité la communication avec les interprètes natifs, 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 de maintenir cette domination. Les premiers conquérants se sont imposés comme les nouveaux seigneurs et les natifs sont devenus leurs servants, voire leurs esclaves. La verticalité de la communication est restée en vigueur alors que le rang des champs lexicaux dans lesquels on effectuait la communication s'agrandissait. 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 16^e siècle. Quand l'évangélisation a débuté, les langues autochtones étaient des objets d'étude et elles ont été transformées pour pouvoir être utilisées 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 autochtone pour que le christianisme puisse prendre racine dans cette société. Il s'agissait de convertir les Autochtones américains en servants européens qui habiteraient les villes et entretiendraient le clergé, qui leur administrerait les sacrements, pendant qu'ils rendraient hommage au roi par le seigneur local, adoreraient Dieu et prieraient la Vierge Marie. J'ai remarqué que, pour atteindre leur objectif, les missionnaires et les fonctionnaires espagnols se sont vus obliger 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 que l'on connaît.

Face à la présence espagnole, tous les caractères autochtones se réduisent à un seul : l'oralité. Au moyen de celle-ci, les envahisseurs cherchent à communiquer. Les deux cultures se composaient de traditions multilingues, il est donc impératif de parler d'abord d'interprètes et de langues, et ensuite de traducteurs. Je pars de l'hypothèse que si nous voulons connaître la qualité de l'information qui nous est parvenue dans les premiers

textes, il est indispensable d'étudier les filtres linguistiques qu'elle a traversés. Dans cette optique, il faut explorer sous quelles formes cette traduction a été réalisée au début de l'occupation espagnole.

Les Espagnols parlent de « langues », comme si cet organe parlait singulièrement, sans dissimuler de conscience politique. Les « langues » sont toujours leurs alliées ou leurs protégées : elles sont du côté des Espagnols. Ils parlent d'« interprètes », comme si traduire les langues autochtones 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 contient 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 « langues » et les interprètes comme des agents linguistiques et culturels des colonisateurs (Payàs, *comunicación personal*), qui ont tenu un rôle décisif dans la conquête et dans la consolidation coloniales.

Nous devons compter sur une définition de la traduction, autant linguistique que culturelle, dans ce contexte colonial spécifique. Les langues et les interprètes n'ont jamais été en position de faire autre chose qu'une « traduction limitée », comme l'appelle Blas Valera. La traduction est « limitée » au niveau de la transmission des signifiés culturellement ancrés, autochtones et européens, et d'une infratraduction depuis la perspective linguistique, car le lexique approprié fait défaut aux deux langues. Mary Louise Pratt (2002 : 27) parle de « trafic » pour tenter de décrire cet état 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 16^e siècle dans les Andes est, effectivement, une « contrebande » de signifiés, à travers laquelle un mot autochtone s'utilise pour exprimer un dogme de foi chrétienne qui l'excède d'un point de vue du contenu sémantique, et un mot castillan exprime seulement partiellement une réalité autochtone et la banalise. Ce trafic de signes, de signifiants et de signifiés, d'expressions et de contenu, 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 un compte le type de traduction, tant linguistique que culturel, qu'implique l'évangélisation. Il convenait non seulement d'enseigner le catholicisme avec des mots de langues autochtones, mais aussi de faire *vivre* aux Autochtones les sacrements, le sacrifice à 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 disparaître, les deux occupaient des positions diamétralement opposées dans cette axiologie où s'établissait seulement la bonne langue, l'espagnol, et la mauvaise, l'autochtone, 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 natives 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 des informateurs de recueillir des données justes. Les Espagnols ont complètement ignoré le protocole autochtone. Ils n'ont pas tenu compte des us et coutumes autochtones 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 des informateurs, de préférence les « nobles », ont été obligés de se réunir et de donner l'information que le roi et ses fonctionnaires voulaient savoir. 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 autochtones étaient toujours en vigueur.

Alors que les textes anciens des colons sont considérés comme des documents historiques pour leur contenu général, les différents degrés de fiction qu'ils renferment rendent leur catégorisation difficile et problématique. Ces documents peuvent être étudiés comme des textes littéraires, pas pour des raisons d'esthétique, mais parce que leur élaboration a demandé de nombreuses stratégies discursives propres à la littérature. Ces stratégies ont été employées pour mettre en valeur un fait, pour créer des atmosphères et des situations climax, comme pour caractériser des personnages, 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 16^e 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 romans de mœurs et les mythes comptent parmi les sous-textes qui donnent aux textes une densité narrative et une richesse discursive qui, généralement, ne sont pas

attribuées aux documents coloniaux de l'époque. Malgré cela, le recours à la fiction a été rejeté explicitement par deux des auteurs étudiés, et implicitement par celui qui rédige un document officiel administratif. La combinaison de différents modes de registre et de représentation européens et de ressources narratives auxquels on ajoute l'usage de voix natives fait de chaque expérience d'écriture au 16^e siècle en Amérique un éventail de genres.

Je souligne ici la découverte de vraies créations du lyrisme autochtone dans les chants, les phrases et les serments inscrits par les auteurs espagnols de l'époque. 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 à Cieza et à Betanzos. Il s'agit d'un apport décisif pour élargir le corpus de chants qui présentent une esthétique linguistique épurée. Ils ont été inscrits en plusieurs codes et interprétés de plusieurs manières dans diverses circonstances. Ils 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 pour une réécriture de l'histoire du Pérou à partir d'un point de vue différent de celui des Espagnols. Cette étape sera la clé de voûte de l'élaboration d'une identité nationale plus hétérogène et, donc, plus saine. L'identité qui nous opprime maintenant a été construite à partir de modèles européens, réfractaires à toute autre option. En ce qui concerne le passé de notre pays, la conformation d'un héritage culturel commun est plus complexe car ses éléments non seulement changent en fonction des événements 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 autochtones.

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 autochtones et métisses. J'ai la ferme conviction que la connaissance profonde, depuis de multiples perspectives, de nos dramatiques histoires contribuera à faire disparaître cette situation d'injustice sociale fondée sur le préjugé et la désinformation.