

Université de Montréal

La traduction intersémiotique et l'hybridité dans la *Nueva coronica y buen gobierno* de Felipe
Guamán Poma de Ayala : analyse des rapports de pouvoir ethniques

par
Emily-Jayn Rubec

Département de linguistique et de traduction
Faculté des arts et des sciences

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

Mai, 2013

© Emily-Jayn Rubec, 2013

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
La traduction intersémiotique et l'hybridité dans la *Nueva coronica y buen gobierno* de Felipe
Guamán Poma de Ayala : analyse des rapports de pouvoir ethniques

présenté par :
Emily-Jayn Rubec

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :
Álvaro Echeverri, directeur de recherche et professeur adjoint
Georges L. Bastin, professeur titulaire
Hélène Buzelin, professeure agrégée

Résumé

La fin du XV^e siècle marque le début d'une nouvelle ère dans les Amériques. L'arrivée des explorateurs, des conquistadores et des colonisateurs espagnols au nouveau continent signe l'introduction des Amériques dans l'histoire. Dans les écrits rédigés durant les premières décennies de la colonisation, les Autochtones endossent majoritairement le rôle d'objet. À la suite de l'endoctrinement d'une partie de la population autochtone, ce rôle passif se transforme en rôle davantage actif alors que certains Autochtones décident de prendre la parole et la plume. Voilà ce que Felipe Guamán Poma de Ayala décide de faire par l'entremise de sa chronique *Nueva coronica y buen gobierno*, rédigé en 1615 et adressé au roi Philippe III d'Espagne. Ce mémoire étudie une sélection d'images de la chronique comme traductions culturelles intersémiotiques de la société coloniale dans la mesure où elles traduisent le vécu colonial, y compris les rapports de pouvoir ethniques au sein de la hiérarchie sociale, à l'aide d'unités sémiotiques provenant de divers codes culturels (espagnol, catholique et andin). L'objectif de ce projet de recherche consiste à démontrer la façon dont l'hybridité du système sémiotique du texte cible expose la nature aliénante de la traduction ainsi que la relation antagonique qu'elle entretient avec l'idéologie coloniale officielle.

Mots-clés : Traduction culturelle intersémiotique, hybridité, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, Charles S. Peirce, traduction aliénante, colonisation, Inca

Abstract

The end of the 15th century introduces a new era in America. The arrival of Spanish explorers, conquistadors and colonists on the New Continent marks the beginning of American History. In works written during the first decades of colonization, most Natives merely take on the role of objects. Following the indoctrination of part of the Native population, this passive role becomes more active when some Natives decide to make their voices heard by the means of writing. This is exactly what Felipe Guamán Poma de Ayala decides to do in his 1615 *Nueva coronica y buen gobierno*, written to King Phillip III of Spain. This project studies a selection of pictures from the chronicle as intersemiotic cultural translations of colonial society that translate colonial events, including the ethnic power struggles within the social hierarchy, using semiotic units belonging to various culture codes (Spanish, Catholic, Andean). Our goal is to show that the hybridity that shapes the semiotic system used in the target text reveals the foreignizing nature of the translation, and in turn, the antagonistic relations with the official colonial ideology.

Keywords: Intersemiotic cultural translation, hybridity, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, Charles S. Peirce, alienizing translation, colonization, Inca.

Table des matières

1. Introduction. Contexte sociohistorique de la conquête espagnole en Amérique	1
1.1. La chronique coloniale.....	2
1.2 Felipe Guamán Poma de Ayala et sa chronique	5
1.3 L'hypothèse de recherche	7
2. L'approche théorique et méthodologique	8
2.1 La traduction culturelle intersémiotique	8
2.1.1 Les différentes catégories de traduction.	8
2.1.2 La sémiotique selon Charles S. Peirce	12
2.1.3 La sémiose, l'interprétation, la traduction... ..	24
2.1.4 L'étrangeté versus l'assimilation : une stratégie de traduction éthique.....	28
2.2 Les théories postcoloniales	30
2.2.1 L'hybridité	31
3. L'analyse des systèmes sémiotiques sources.....	39
3.1 Les systèmes précoloniaux officiels	39
3.1.1 Les codes culturels européens, espagnols et catholiques.....	39
3.1.2 Les codes culturels andins précolombiens.....	46
4. L'analyse des codes culturels dans une sélection de traductions du vécu colonial	62
4.1 La première image	64
4.2 La deuxième image.....	66
4.3 La troisième image.....	68
4.4 La quatrième image.....	70
5. L'impact de l'hybridation sémiotique et culturelle sur la culture officielle coloniale	72
6. Conclusion	76

Liste des images

Image 1. Église et croix	p. 21
Image 2. Temple de Coriconcha	p. 54
Image 3. « Administrateurs provinciaux »	p. 57
Image 4. « Comptable principal et trésorier »	p. 57
Image 5. « L’Inca Manco Cápac Inga »	p. 60
Image 6. « Le septième Inca Yahuar Uácac Inga »	p. 61
Image 7. « Conquête »	p. 64
Image 8. « Bon gouvernement »	p. 66
Image 9. « Magistrat dans les mines »	p. 68
Image 10. « Attention »	p. 70

Liste des tableaux

Tableau I. La binarité bien/mal selon le discours officiel catholique dans la péninsule ibérique entre la fin du XV ^e siècle et le XVII ^e siècle	p. 44
--	-------

To Mathieu, mom and dad

1. Introduction. Contexte sociohistorique de la conquête espagnole en Amérique

À partir de 1492, l'empire espagnol prend conscience de l'existence d'un « nouveau » monde. Cette découverte éveille la curiosité et les ambitions de nombreux Espagnols qui rêvent d'explorer le « nouveau » continent et de mettre la main sur des richesses. L'arrivée de Christophe Colomb au continent américain à la fin du XV^e siècle marque le début d'une série de voyages transatlantiques qui donnent lieu à la conquête et à la colonisation d'abord des Caraïbes et ensuite des territoires continentaux. Dans la troisième décennie du XVI^e siècle, après que les Espagnols aient établi leur règne dans les régions du Mexique actuel, ils décident d'étendre leurs conquêtes aux régions andines où vivent les Incas ainsi que d'autres groupes autochtones. Les divisions sociales marquant l'empire inca sont alors à leur comble à la suite de la mort fortuite de l'Inca Huayna Capac. Le conflit civil engendré par la lutte au pouvoir entre les deux fils du défunt Inca constitue la scène parfaite pour une conquête espagnole (Andrien 2001, 37-39).

Après 1532, année clé dans l'instauration de l'hégémonie espagnole dans la région andine, les Autochtones se trouvent impuissants face aux impositions culturelles, religieuses et économiques des colonisateurs. C'est alors que commence la véritable lutte des Andins pour la conservation de leur culture. La plupart du temps, les Autochtones doivent plutôt se concentrer sur la simple survie. Leurs plus grandes menaces sont d'ordre biologique et social; les épidémies et la violence introduites par les nouveaux arrivés causent beaucoup de dommages (ibid. 46). Ainsi se déroule le long processus de la colonisation au cours duquel les Espagnols imposent leur idéologie dans toutes les sphères. Les nouvelles colonies formées dans la région andine y introduisent des pratiques européennes qui constituent d'énormes obstacles menaçant la survie des modes de vie indigènes. Par contre, malgré les efforts déployés pour assimiler les Autochtones et éradiquer leurs systèmes de croyances, la majorité des Andins vivent une assimilation incomplète et conservent les fondements de la vision andine du monde.

Étudiée d'une perspective contemporaine, la colonisation de la région andine par les Espagnols prend forme dans une sélection de textes provenant de la période coloniale. Ceux-ci regroupent, entre autres, des écrits de missionnaires, de conquistadores et de soldats espagnols qui participent à l'implantation des colonies. Ces individus communiquent leurs expériences et

leurs réflexions dans des cartes, des chroniques, des manuscrits, des récits, des rapports, des journaux, etc. Les Espagnols ne sont toutefois pas les seuls à recourir à l'écriture pour immortaliser leurs expériences, leurs savoirs et leurs pensées. Certains Autochtones instruits prennent aussi la plume. Les textes produits par ces derniers constituent la littérature coloniale autochtone. Ils offrent des interprétations particulières de la conquête et de la colonisation : celles des vaincus (Chang-Rodriguez et Filer 2004, 7).

Le texte étudié dans ce mémoire est une chronique qui illustre la dualité culturelle propre à la région andine durant le premier siècle de la colonisation dans la région actuelle du Pérou : *La nueva coronica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. En plus de sa grande valeur historique relativement à l'information transmise par Guamán Poma, ce texte dresse le portrait de la culture coloniale d'un point de vue non simplement autochtone, mais plutôt hybride dans la mesure où l'auteur conjugue les codes culturels et les idéologies autochtones et espagnols. Instruit et endoctriné, Guamán Poma fait usage de tous les outils (ressources sémiotiques qui incluent les symbolismes andins et européens ainsi que les langues autochtones et espagnole) à sa disposition pour traduire ce qui, selon lui, constitue la réalité coloniale (Pease 2005, XIII).

1.1. La chronique coloniale

Avant de présenter la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guamán Poma, nous dresserons le portrait du genre littéraire auquel il appartient : la chronique coloniale. Ce genre se caractérise par des descriptions détaillées des événements, des environnements et des réalisations personnelles qui ont marqué le vécu de l'auteur. Il s'agit d'un compte-rendu ou encore d'un journal de ses expériences, soit une trame de faits vécus présentés en ordre chronologique (Mujica 202, 62-63). Les chroniques ne se limitent pas à la description méthodique du quotidien colonial. Bien que ce genre se popularise durant la Renaissance européenne (ainsi que durant la variante américaine), il est faux de croire qu'il ne fait que présenter des faits et des événements de façon empirique et objective, guidé simplement par l'observation et la raison. Au contraire, le contenu des chroniques provenant de la période de la conquête et de la colonisation dans la région andine est subjectif puisqu'il est le produit de la conception de l'auteur. Ironie du sort, les auteurs tentent souvent de renforcer la crédibilité de leur texte en soulignant qu'ils ont été témoins de ce qu'ils racontent. Nous reconnaissons toutefois que le témoignage d'un individu est

inévitablement influencé par sa subjectivité. Même lorsque l'impartialité est visée, la perception personnelle s'infiltré et empêche une traduction neutre de la réalité.

Regroupant des faits historiques interprétés par l'auteur, le contenu de la chronique est donc forcément de nature partiellement subjective. Cette subjectivité est influencée par deux principaux facteurs : l'auteur et le destinataire. Souvent, les chroniqueurs espagnols veulent communiquer leur mérite au roi afin que celui-ci les récompense. D'autres chroniqueurs, comme les Autochtones, sont souvent influencés par les problèmes occasionnés par la hiérarchie sociale coloniale et l'image négative de l'« Indien sauvage » diffusée par les conquistadores.

Les chroniques espagnoles de la période coloniale andine présentent une thématique commune qui comprend les expéditions des colonisateurs, le paysage américain, la description des acteurs coloniaux et les richesses naturelles en Amérique. Des chroniqueurs comme Bernal Díaz del Castillo, dont l'ouvrage *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* est d'autant plus subjectif en raison des nombreuses années écoulées entre ses expériences et la rédaction de sa chronique, décrivent les interactions entre les Espagnols et les Autochtones, toujours du point de vue du colonisateur européen. Cela donne lieu à un contenu focalisé sur les exploits des conquistadores (ibid.).

La différence entre la chronique et le véritable recueil historique de nature davantage empirique est mise en évidence par le fait que les chroniques suivent souvent des modèles provenant des genres populaires de l'époque médiévale comme l'épopée. Cette influence s'explique par la proximité temporelle du Moyen Âge au début de l'époque coloniale en Amérique du Sud. Définie par Bárbara Mujica comme « une narration des prouesses d'un héros historique ou légendaire »¹ (2002, 5), l'épopée apparaît dans la chronique et permet à l'auteur de bâtir une histoire extraordinaire de la conquête tout en s'octroyant le rôle de protagoniste courageux, honorable et fidèle au roi.

Outre la forme traditionnelle de la chronique susmentionnée, la colonisation donne lieu à une autre forme de chronique rédigée par des Autochtones durant la colonisation. Plus les années passent après la conquête, plus il y a d'Autochtones qui apprennent à parler et à écrire en espagnol, et qui se convertissent au catholicisme. Bien qu'au début de la colonisation la majorité des Autochtones dans la région andine parlent uniquement les langues indigènes, quelques-uns

¹Notre traduction. Sauf indication contraire, toutes les traductions seront les nôtres.

reçoivent une éducation qui dépasse largement le programme régulier d'enseignement et d'endoctrinement. Cette assimilation « privilégiée » est réservée aux Autochtones de l'élite, soit de la lignée des chefs autochtones dans la communauté andine. Il s'agit d'une stratégie par laquelle les colonisateurs s'approprient la hiérarchie autochtone et l'incorporent dans le modèle colonial afin qu'elle vienne soutenir la structure coloniale. Les membres de l'élite andine conservent donc leur statut de supériorité par rapport à leurs pairs, mais ils deviennent les subordonnés des colonisateurs. Les colonisateurs manipulent ainsi l'élite pour qu'elle collabore au projet colonial; ils achètent leur allégeance et se servent d'eux comme chefs figurants (Adorno 2000, xxiii). Cette stratégie explique notamment l'éducation reçue par Guamán Poma, dont les deux parents appartenaient à la « noblesse » de leur groupe ethnique (ibid.).

Certains Andins instruits, appartenant à la noblesse autochtone, décident de prendre la plume et de composer leur propre chronique afin d'enregistrer leurs expériences et leurs pensées. Même ceux qui ne savent pas lire ou écrire réussissent parfois à immortaliser leur voix à travers la plume d'autres individus instruits, comme les prêtres. Tel est le cas de Titu Cusi Yupanqui, qui a dicté son ouvrage *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II* (1570) à un missionnaire espagnol au XVI^e siècle (Chang-Rodriguez, 1988, 28)².

Alors que l'une des stratégies de l'entreprise coloniale est de fournir aux Autochtones des outils pour faciliter l'assimilation de la culture et de la religion espagnoles, certains Autochtones tentent de déjouer celle-ci en se servant de leurs connaissances pour communiquer leurs préoccupations liées à la société coloniale et aux conditions de vie des Autochtones. Ces préoccupations émergent du contact culturel établi lors de la conquête, ce qui soulève une grande incompatibilité entre les idéologies andine et espagnole. Il ne se produit pas une fusion équitable, mais une emprise espagnole où le système culturel andin (qui comprend par exemple les *quipus*, les *quillcas* et les *tocapus*³) est rayé du discours officiel.

Les frustrations accumulées chez les Autochtones alimentent une grande partie des discours des chroniqueurs autochtones ainsi que leur désir de faire connaître leur version du déroulement de la conquête et de la situation dans la colonie. Les approches adoptées par les

² Nous présentons un extrait pictural de l'ouvrage de Titu Cusi Yupanqui dans la section qui aborde la vision andine du monde (54).

³ Ces systèmes sémiotiques andins sont décrits dans la section qui présente les codes culturels sémiotiques andins (46-61).

chroniqueurs autochtones varient quant à la manière de communiquer leur message. Certains optent pour le sarcasme et la dénonciation explicite des injustices coloniales, alors que d'autres s'attardent à redresser l'image du sujet autochtone afin de placer ce dernier sur un pied d'égalité moral avec l'Espagnol.

1.2 Felipe Guamán Poma de Ayala et sa chronique

Né de parents autochtones provenant de différentes origines ethniques andines, Guamán Poma opte pour la première des deux stratégies de communication : il compose une chronique marquée de sarcasme, de dénonciation et de critique. Selon les dates mentionnées dans sa chronique, il est né autour de 1535, époque marquée par l'arrivée des Espagnols dans la région andine (Guamán Poma 2005, 888). Il a grandi durant les premières décennies de la colonisation andine et constitue un témoin de première, deuxième et troisième lignes⁴ de l'époque et des événements qu'il décrit dans sa chronique. L'appartenance de sa lignée à l'élite andine explique l'éducation qu'il reçoit des colonisateurs. Ses connaissances regroupent la langue espagnole, des langues autochtones (quechua et aymara), le catholicisme, l'écriture et la lecture, la littérature européenne, les coutumes précolombiennes ainsi que la tradition orale de la culture autochtone andine. Guamán Poma incarne une synthèse culturelle qui est le résultat du contact entre les cultures andines et espagnole. Bien que dans son manuscrit il se sert d'un discours profondément catholique dans son lexique, sa thématique et sa forme, Guamán Poma possède un énorme héritage autochtone formé de connaissances et de traditions andines.

Alors que l'idéologie hégémonique coloniale propose l'assimilation complète des Autochtones aux façons de penser et de vivre européennes, le creuset culturel personnifié par Guamán Poma soulève l'échec d'un tel projet ethnocentrique. Puisque ce n'est pas possible pour un individu d'abandonner et d'effacer son passé, ce n'est pas possible non plus d'atteindre une assimilation ou acculturation complète et parfaite d'un sujet. Guamán Poma personnifie la façon dont la mise en relation des cultures européenne et autochtone n'aboutit pas à une culture

⁴ Guamán Poma est témoin de première ligne lorsqu'il décrit des faits ou des événements dont il a été témoin direct. Il est témoin de deuxième ligne lorsqu'il rapporte de l'information qui lui a été contée par autrui. Il est témoin de troisième ligne lorsque son contenu repose principalement sur ses suppositions ou son imagination. Dans les trois cas, le contenu créé n'est pas objectif étant donné que la traduction en mots et en images de ses observations, de ses lectures, des paroles d'autrui et de sa propre imagination repose sur son interprétation de ces dernières (Pease 2005, « Prólogo »).

homogène. Sa personne même constitue un hybride dans lequel les deux discours et idéologies se combinent et se transforment. C'est à partir de ce bagage référentiel, discursif et sémiotique que Guamán Poma traduit ses connaissances et ses expériences en mots et en dessins.

À titre d'Autochtone polyglotte converti au catholicisme, Guamán Poma endosse le rôle d'interprète à maintes reprises au cours de sa vie afin d'aider le clergé et les visiteurs espagnols à communiquer avec les Autochtones. Il côtoie régulièrement les Espagnols et arrive à bien connaître le fonctionnement de l'administration coloniale (Pease 2005, « Prólogo »). Sa proximité par rapport au système administratif colonial constitue en soi un argument pour défendre la légitimité des propos qu'il formule dans sa chronique.

Bien que nous sachions que la chronique est adressée au roi Philippe III d'Espagne, nous ne savons pas si elle s'est rendue aux mains du roi. Le professeur allemand Richard Pietschmann redécouvre le manuscrit dans la Bibliothèque royale de Copenhague en 1908, soit près de 300 ans après sa création (Pease 2005, IV). En 1936, le médecin et ethnologue français Paul Rivet publie la première édition fac-similée de la chronique (Duviols 1968, 182).

Comme les chroniques traditionnelles européennes de la période coloniale ont une saveur épique et individualiste où les conquistadores exagèrent leur mérite, le potentiel économique du « nouveau monde » et l'infériorité des Autochtones, la chronique de Guamán Poma, composée de 1189 segments écrits et de 398 images, se situe dans une vague littéraire marginale à l'époque. Rédigée par un Autochtone, elle brise l'illusion coloniale tout en redressant l'image des Autochtones, sans idéaliser ces derniers. Guamán Poma endosse le rôle de traducteur culturel dans la mesure où il communique, par l'entremise d'une variété de systèmes sémiotiques, son interprétation du vécu socioculturel colonial dans la région andine : l'histoire andine précolombienne, la société coloniale et ce que, selon lui, devrait être la société andine.

1.3 L'hypothèse de recherche

Translation research maps out the intellectual and linguistic points of contact between cultures and makes visible the political pressures that activate them. (Simon 1997, 463)

Postcolonial discourse combines these different but correlated theories in a twofold attempt: a) to make legible areas of difference, contradiction and resistance, and b) to create a space for negotiation amongst those areas of difference and contradiction without striving to eliminate them. Within this frame of ideas, translation becomes a complex culturally disruptive practice consisting of a radical re-writing of history from the perspective of the previously colonised peoples. (Hernández 2005, 134)

Le type de discours dont il est question dans ce mémoire est la traduction culturelle intersémiotique, réalisée par Guamán Poma, de l'espace colonial andin au début du XVII^e siècle. L'objectif n'est pas de déterminer si la traduction effectuée par Guamán Poma est fidèle; la fidélité ne peut être jugée par un individu dont l'interprétation est forcément subjective. De plus, nous avons convenu plus tôt que l'activité interprétative (la traduction) sur laquelle repose la création de la chronique est une pratique inévitablement subjective. Notre objectif s'inscrit plutôt dans une analyse descriptive des textes picturaux présentés dans le manuscrit *Nueva coronica* comme des traductions culturelles de la société coloniale. L'hypothèse de départ postule que les systèmes sémiotiques utilisés dans la traduction culturelle des rapports de pouvoirs ethniques effectuée par Guamán Poma présentent l'image d'une culture coloniale hybride. Compte tenu du destinataire de l'ouvrage, le roi Philippe III d'Espagne, l'hybridité culturelle du texte fait de ce dernier une traduction « aliénante » dans la mesure où le texte cible comporte des traces visibles de la culture source. En plus de démontrer la façon dont les textes picturaux matérialisent — par l'intermédiaire de la traduction à l'aide des différents codes culturels coloniaux — la juxtaposition culturelle et l'hybridité de la société coloniale, nous analyserons l'impact de l'hybridation culturelle mise de l'avant dans la traduction aliénante réalisée par Guamán Poma sur le discours colonial officiel.

2. L'approche théorique et méthodologique

Le cadre théorique de ce travail de recherche conjugue la traduction culturelle et intersémiotique ainsi que la critique littéraire postcoloniale. Des éléments picturaux de la *Nueva coronica* seront analysés comme des traductions culturelles et intersémiotiques de la société coloniale dans laquelle vit Guamán Poma. La démarche analytique s'inscrit donc dans un cadre multidisciplinaire dont le dénominateur commun constitue la traduction, tant comme pratique que comme produit. Afin de souligner l'hybridité culturelle dépeinte par le traducteur, les profils sémiotiques des traductions picturales seront tracés à l'aide de la théorie des signes de Charles Sanders Peirce. Celle-ci permet de mettre en évidence la nature sémiotique hybride de la traduction, et par extension, de la culture coloniale péruvienne de l'époque. Ensuite, ces mêmes traductions picturales seront analysées d'un œil critique postcolonial en vue de porter à l'attention l'effet produit par l'hybridité culturelle sur le discours colonial officiel.

2.1 La traduction culturelle intersémiotique

2.1.1 Les différentes catégories de traduction

La pratique de la traduction ne peut être réduite à une dimension purement linguistique. Lors du tournant culturel survenu dans les années 1970, la traductologie commence à questionner les conceptions traditionnelles qui dépeignent la traduction comme un transfert strictement interlinguistique auquel participe minimalement le contexte extratextuel (Bassnett 1998, 30). Ce virage détourne l'intérêt de l'uniformisation d'un guide normatif de la pratique de la traduction comme phénomène ou produit linguistique exclusivement synchronique, voire statique, vers un phénomène diachronique qui dépend étroitement du contexte socioculturel et de l'agent social pratiquant.

Loin d'être une science exacte, la traductologie ferme souvent la porte aux qualificatifs « fidèle » et « infidèle », se prêtant plutôt aux études descriptives et comparatives. Ces dernières opèrent parfois dans l'intérêt de développer une méthodologie normative de la pratique, parfois dans le but de prendre la traduction comme épiphénomène du contexte social. Dans ce dernier cas, les études traductologiques visent la compréhension du processus de la traduction et de ses actants dans le but plus large, par exemple, d'analyser l'impact et les manifestations des

différents enjeux sociaux, politiques, culturels... : comment et pourquoi le contexte sociohistorique et l'identité ainsi que la subjectivité du traducteur ou du destinataire influencent la création; ou inversement, ce que la traduction, en tant que produit, raconte sur le contexte de création.

Il devient nécessaire d'élaborer une définition pragmatique de la traduction ainsi qu'une catégorisation qui fait place à d'autres types de transferts. Parmi les catégorisations les plus connues, figure celle formulée par le sémioticien russe Roman Jakobson dans son article « Aspects linguistiques de la traduction », publié il y a plus d'un demi-siècle (1959). Sa catégorisation tripartite comprend la traduction intralinguale, la traduction interlinguale et la traduction intersémiotique. Alors que les deux premières catégories s'inscrivent dans une sphère linguistique, la troisième introduit l'élément sémiotique non linguistique dans la formule de la traduction. La traduction, ou « l'interprétation au moyen d'autres codes », sort de son univers purement linguistique et incorpore dans son terrain de jeu l'ensemble des systèmes sémiotiques à l'œuvre dans la communication (Jakobson 1959, 84). Bien que dans la formulation de Jakobson la traduction intersémiotique se joue entre les signes linguistiques et les signes non linguistiques, le même titre générique peut être donné à une traduction dans laquelle les *textes* sources et cibles se composent de signes non linguistiques. Cette même nuance est apportée par Renée Desjardins (2008, 50) en note de pied de page dans son article « Inter-Semiotic Translation and Cultural Representation within the Space of the Multi-Modal Text ». Desjardins propose comme exemple de traduction intersémiotique une caricature créée à partir d'une image. Le texte source, dans ce cas, correspond à l'image, alors que le texte cible correspond à la caricature.

Afin de bien comprendre l'utilisation du terme « texte » dans le contexte de la traduction culturelle intersémiotique, il importe de reprendre le raisonnement employé par Henrik Gottlieb dans son article « Multidimensional Translation : Semantics turned Semiotics ».

As semiotics implies semantics – signs, by definition, make sense – any channel of expression in any act of communication carries meaning. For this reason, even exclusively non-verbal communications deserve the label 'text' [...]. (2005, 2)

Un texte serait donc tout ensemble sémiotique qui revêt un sens. Il peut prendre la forme de n'importe quel ensemble de signes (visibles, audibles, tangibles, sapides ou olfactifs) comme un

énoncé, un discours, un dessin, un geste, une science, une chanson, une mélodie, une mode, une religion, une idéologie, une culture, une odeur, etc.

La ductilité sémantique attribuable au terme *texte* entraîne une ouverture épistémologique vers la pratique de la traduction. Le transfert interlinguistique qui définit traditionnellement la traduction cède la place à un transfert intertextuel (intersémiotique) dans lequel les liens entre les textes sources et les textes cibles sont plus ou moins directs que dans un échange purement linguistique. Ce raisonnement ouvre ainsi la voie à l'analyse traductologique de toutes sortes de productions sémiotiques. Dans le cas d'une création dont le contenu est fondé sur un contexte culturel particulier, comme la *Nueva coronica*, l'artiste se transforme en véritable traducteur. Il s'agit d'une conception anthropologique-ethnographique qui propose de tracer un parallèle entre les termes « culture » et « texte » :

Percevoir une culture comme un texte appelant un travail artisanal qui est celui de l'interprétation, et corrélativement considérer l'anthropologue comme un auteur, ne signifie pas que la culture à laquelle je suis confronté soit un texte, mais que cette dernière ne se donne à comprendre que dans un texte fait pour être lu et renvoyant à un ensemble d'autres textes. (Laplantine 1995, 497)

Comme le souligne François Laplantine, le parallèle entre « culture » et « texte » permet d'insérer la culture dans l'équation interprétative et traductrice, et ce, dans le rôle de *texte* source.

Si nous prenons l'approche anthropologique de la traduction culturelle, le rôle du traducteur s'approche étrangement de celle de l'ethnologue dans la mesure où le traducteur inscrit le discours social; il change sa forme afin de le rendre intelligible au destinataire (Geertz, 1973, 19). Comme le souligne Clifford Geertz dans le premier chapitre de son ouvrage *The Interpretation of Cultures*, la culture peut être perçue comme un concept sémiotique sous la forme d'une toile de signification qui prend son sens lorsqu'elle est interprétée et analysée comme telle (ibid. 1973, 5). La culture constitue donc un système sémiotique, un « imaginative universe within which their acts are signs » (ibid. 1973, 13).

Tejaswini Niranjana propose une définition concise de la traduction interculturelle : « the translation of one culture into terms intelligible to another » (1992, 47). Ce qui nous intéresse dans ce mémoire est la façon dont Guamán Poma construit cette culture coloniale en un texte cible destiné au roi d'Espagne. Nous étudions donc le produit du transfert d'un contenu culturel

entre deux textes multisémiotiques, dont le deuxième revêt la forme de portraits multimodaux⁵. Les dessins réalisés par Guamán Poma constituent donc le produit d'un processus de traduction culturelle intersémiotique et intermodale. Ils regroupent des signes (symboles, icônes, indices) qui prennent différentes formes : l'écriture et le dessin. De plus, à même le dessin, un autre mode de communication est utilisé : la gestuelle (la tenue) des personnages dessinés. C'est en étudiant les juxtapositions sémiotiques et modales que nous pouvons vérifier l'hypothèse avancée au départ : la traduction intersémiotique de Guamán Poma met en évidence l'hybridité culturelle de la société coloniale et, compte tenu de l'identité du destinataire, constitue une traduction aliénante qui conteste l'autorité coloniale officielle.

Il importe de souligner que le texte source à partir duquel Guamán Poma traduit se situe dans le même univers culturel que le texte cible⁶. Cette conception de la culture comme texte traduisible est partagée de plus en plus de traductologues dont les axes de recherche sont interdisciplinaires. Dans l'article « La traductologie, l'ethnographie et la production de connaissances », Hélène Buzelin souligne les rapprochements entre le traducteur et l'ethnographe. Ce constat repose sur la prémisse que les textes, ou les discours, c'est-à-dire les unités de base de la pratique de la traduction, peuvent se manifester sous toutes formes sémiotiques : linguistiques et autres.

Dès lors que l'on appréhende la culture comme un « texte » et que l'on voit dans les textes des représentations culturelles – ce à quoi conduit le « virage culturel » (Bassnett 1998) des études en traduction –, les liens entre l'ethnographie et la traductologie se resserrent d'un coup, les études des uns acquièrent une pertinence immédiate pour les autres. Depuis les quarante dernières années, les analogies ne cessent de se multiplier. Filant la métaphore de Clifford Geertz qui « lisait » la culture comme un texte et définissait l'ethnographe comme « traducteur culturel », certains anthropologues tels que Clifford et Marcus (1986; 1997) ont trouvé dans Walter Benjamin un maître à penser. (Buzelin 2004, 730)

Voilà le rôle endossé par Guamán Poma dans la création de sa chronique. Il interprète la réalité dans laquelle il vit et la transforme en texte qui combine une variété d'unités sémiotiques appartenant à deux grandes catégories sémiotiques : occidentale et andine.

⁵ À la différence du terme « multisémiotique », qui décrit quelque chose composé de plus d'un système sémiotique (une science, une langue, un code, une convention, une idéologie, une religion, etc.), l'adjectif « multimodal » décrit un texte qui regroupe plus d'un mode ou moyen de communication (le dessin, l'écriture, la sculpture, la musique, la parole, la gestuelle, etc.).

⁶ Le texte cible est la traduction, soit la chronique même. Comme nous le verrons, le texte cible diffère du texte dans lequel baigne le destinataire (le roi Philippe III d'Espagne).

En somme, la traduction culturelle peut prendre une forme interlinguistique, intralinguistique ou intersémiotique. Cependant, cette dernière énonciation demeure incomplète dans la mesure où elle ne fournit aucune explication de ce qu'est la *culture*. De la multitude de définitions du terme « culture », celle formulée par l'anthropologue britannique Edward Burnett Tylor (1832-1917) synthétise bien la nature à la fois abstraite et concrète de la culture : « Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society » (1871, 1). Pour mieux cerner la signification du terme, nous pouvons aussi nous tourner vers l'article « Translation as translating as culture » de Peeter Torop :

Culture has its own sign systems or languages on the basis of which the members of the culture communicate. Thus, one possibility to understand a culture is to learn the languages of the culture, the sign systems operating within the culture. (2002, 600)

Torop affirme que les systèmes de communication opérant dans une communauté peuvent servir d'objet d'étude lorsque nous cherchons à comprendre une culture. Voilà un argument qui soutient notre hypothèse selon laquelle la composition sémiotique de la traduction communique la nature hybride de la société coloniale.

Revenons à la traduction culturelle. Vue comme un « processus [ou le produit d'un tel processus] de transfert, de déplacement et de transformation de la culture entre des sphères culturelles pouvant être à la fois distinctes et contrastantes », la traduction (ou une traduction) emploie des ressources culturelles pouvant revêtir de nombreuses formes sémiotiques (Hernandez 2005, 134). Donc, si la culture se communique par le biais d'un ensemble de systèmes de signes (systèmes sémiotiques), il importe de comprendre d'abord les fondements de la science dans laquelle s'inscrit l'expression « système sémiotique » afin d'effectuer l'analyse d'une traduction culturelle.

2.1.2 La sémiotique selon Charles S. Peirce

La traductologie est ancrée dans une variété de disciplines connexes. L'une des disciplines qui a longtemps inspiré les recherches traductologiques est la linguistique. Évidemment, la linguistique est un domaine qui, de par son objet d'étude – le langage humain –

offre des approches théoriques et méthodologiques qui peuvent sembler, à première vue, faites sur mesure pour la traductologie. Une telle hypothèse sous-entend une définition ou une interprétation particulière (et très répandue) de la traduction comme une pratique axée sur la langue. Il existe pourtant d'autres types de traduction dont l'objet n'est pas le langage humain, mais plutôt les systèmes de communication non linguistiques. Le terme générique pour faire référence à ce type de système est « sémiotique ». Lorsque nous considérons la traduction comme une activité dynamique pratiquée dans un espace culturel hétérogène, nous nous rendons compte que la langue n'est qu'un des multiples outils pouvant servir lors des processus d'échange, d'interprétation et de création traductionnels. Ce glissement disciplinaire de la linguistique vers la sémiologie demande quelques précisions terminologiques afin d'éviter toute équivoque dans le discours traductologique.

Dans le *Glossaire de termes en linguistique*, la linguiste Henriette Gezundhajt marque la différence entre certains termes clés employés dans ce mémoire : la linguistique, le langage, la langue et le code. D'abord, elle définit la linguistique comme « [l']étude scientifique du langage humain » (1998-2004). Cette définition nous dirige alors vers le terme « langage ». Sans l'épithète « humain », le terme « langage » désigne la disposition innée qu'ont les hommes à communiquer par le moyen de systèmes de signes⁷ arbitraires. Lorsque l'épithète « humain » ou « articulé » accompagne le terme « langage », celui-ci désigne un système de signes linguistiques, comme l'anglais, le français, l'espagnol, etc.

Il est à noter que le mot « langue » est utilisé pour désigner ce que nous venons de définir (le langage humain ou articulé) : « Produit acquis : instrument de communication; code constitué en un système de règles communes à une même communauté » (Gezundhajt 1998-2004). Considérant qu'un code est un « ensemble de conventions permettant de produire des messages », un code peut être vu comme une catégorie dans laquelle s'inscrit la sous-catégorie linguistique « langue ».

Ces définitions diffèrent de la terminologie saussurienne relativement à la linguistique. Selon Ferdinand de Saussure, le langage est un système de conventions arbitraires et la langue constitue le langage parlé. Cette terminologie s'inscrit dans une sphère strictement linguistique;

⁷ Mais qu'est-ce qu'un signe? La réponse à cette question varie selon les écoles de pensée. Cette section abordera la nature du signe selon Charles Sanders Peirce.

Saussure n'inclut pas d'autres codes ou systèmes sémiotiques dans sa définition du terme « langage ». Voilà pourquoi sa terminologie n'est pas employée dans ce mémoire. Puisque nous étudions une traduction intersémiotique composée de divers codes sémiotiques et linguistiques, la terminologie linguistique saussurienne est trop restreinte et s'avère inadéquate.

Dans le cadre de ce travail, l'objet d'étude (une sélection d'images de la chronique *Nueva coronica*) se compose d'une variété de codes, linguistiques et autres. Cela étant dit, cette section aborde une branche spécifique de la discipline sémiotique — la théorie des signes de Charles Sanders Peirce — dans le but d'explorer comment celle-ci nous sert d'approche théorique.

La sémiotique est vue par certains, notamment le Français Roland Barthes, comme une sous-discipline de la linguistique (Gorlée 1994, 34), alors que d'autres théoriciens ont l'opinion contraire.

La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale [la sémiologie], les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains. (De Saussure 1916, 33)

Selon Louis Hébert, « la sémiotique est l'étude et la théorie des signes et des langages (incluant la langue mais ne s'y limitant pas) ». (2012, 165). Considérant le fait qu'un signe peut revêtir une forme linguistique ou autre, la sémiotique offre la flexibilité nécessaire pour étudier l'activité et le produit de la traduction en dehors d'un contexte strictement linguistique. Puisqu'un texte n'est pas forcément écrit et qu'un système sémiotique n'est pas forcément linguistique, la traduction n'est pas forcément la transformation d'un texte écrit dans une langue en un texte écrit dans une langue différente; elle peut aussi être la transformation d'un texte composé de systèmes sémiotiques quelconques en un autre texte ayant les mêmes systèmes sémiotiques ou des systèmes sémiotiques différents. Afin de comprendre la portée d'une telle conception de la traduction, nous devons établir ce qu'est la sémiotique.

Comme dans tout autre domaine d'étude, il n'existe pas une seule et unique théorie qui fasse l'unanimité au sein des chercheurs et universitaires en sémiologie. En fait, il existe plusieurs écoles de pensée. Parmi les sémioticiens reconnus, nous retrouvons Ferdinand de Saussure, Umberto Eco, Roland Barthes, Roman Jakobson, et la liste s'allonge. La présente section de ce travail de recherche s'intéresse à la théorie des signes élaborée par le sémioticien

Charles Sanders Peirce et la façon dont celle-ci s'applique à la traduction intersémiotique. Il sera question de présenter le modèle de la sémiologie, de brosser le tableau de chacun de ses actants et d'esquisser un parallèle avec la pratique de la traduction.

2.1.2.1 Le modèle triadique peircien

Charles Sanders Peirce (1839 – 1914), philosophe, logicien et sémioticien américain, est connu comme le fondateur du pragmatisme, c'est-à-dire, la méthode épistémologique qui « tâche de marquer comment s'opère, en fait, le discernement. [...] Le pragmatisme est ainsi tout d'abord la doctrine qui tient qu'une vérité est une "valeur logique" » (Noël 1908, 280).

Afin de bien cerner la théorie des signes de Peirce, il importe de comprendre le raisonnement triadique qui fonde l'ensemble de ses théories. Selon le modèle triadique de Peirce, il existe trois catégories qui servent à comprendre le monde et à organiser la pensée : la priméité (*firstness*), la secondéité (*secondness*) et la tiercéité (*thirdness*). Comme le souligne Nicole Everaert-Desmedt, la priméité correspond à « une conception de l'être dans sa globalité, sa totalité, sans limite ni partie, sans cause ni effet » (2011). Autrement dit, le terme fait référence à un phénomène, une réalité ou un objet tel qu'il existe dans le moment présent. En fait, la priméité s'intéresse aux qualités de la réalité ponctuelle et ne considère ni le passé, ni le futur, ni les autres actants qui l'environnent. La théoricienne Dinda L. Gorfée simplifie la pensée de Peirce vis-à-vis de la priméité ainsi : « Firstness means unanalyzed, instantaneous, immediate feeling of the sign » (2009, 5).

La deuxième catégorie, la secondéité (*secondness*), fait référence à l'être tel qu'il existe en relation avec les autres êtres. Autrement dit, cette deuxième catégorie tient compte du contexte dans lequel s'inscrit l'être premier. Nous nous intéressons donc aux actions. « While a First is a potentiality, a possibility, “merely something that *might* be realized”, a Second is a hard fact, “an occurrence [...] something that actually takes place” (Peirce 1931-1935, 7.538) » (Gorfée 2009, 7). L'attention est portée au présent et aux caractéristiques de l'être, non simplement à son existence.

Enfin, la tiercéité (*thirdness*) représente la troisième catégorie. Elle correspond à la mise en relation de la priméité et de la secondéité. Elle se manifeste dans toute activité intellectuelle,

opération mentale, ou raisonnement, et constitue le fondement de tout processus d'interprétation, d'analyse et de compréhension.

2.1.2.3 La théorie des signes peircienne

À titre de sémioticien, Peirce élabore une théorie des signes qui se démarque nettement de celle développée par Ferdinand de Saussure. Alors que Saussure s'intéresse aux signes linguistiques et conçoit un modèle dyadique du signe composé d'un signifiant et d'un signifié, Peirce abat la barrière linguistique et développe un modèle fondé sur sa triade interprétative priméité-secondéité-tiercéité : le représentamen ou signe, l'objet et l'interprétant.

La théorie des signes de Peirce stipule qu'un signe ne se limite pas aux éléments linguistiques, mais qu'il peut prendre n'importe quelle forme. Effectivement, tout ce qui existe aurait le potentiel d'être un signe; que ce soit un mot, un discours, un acte, une odeur, un dessin, etc. Cependant, même si tout ce qui existe a le potentiel d'être un signe, Peirce précise qu'il existe un prérequis important pour qu'une chose puisse être considérée comme étant un signe : elle doit *agir* à titre de signe. Que peut bien signifier cet énoncé qui semble, à première vue, simpliste, voire redondant ? En fait, Peirce affirme simplement que ce n'est pas parce qu'une chose « peut » agir à titre de signe (potentialité) qu'elle le fait nécessairement. Le signe naît de l'opération sémiotique accomplie mentalement. Nous pouvons uniquement parler de véritable signe à partir du moment où un être pensant l'interprète comme tel.

Alors, comment savoir si une chose agit à titre de signe ? Quelles sont les caractéristiques qui distinguent un signe dormant d'un signe actif ? Selon Peirce, le signe devient actif à partir du moment où il s'insère dans la triade sémiotique de la sémiose, ou encore, du signe en action (Gorlée 1994, 50). Lorsque nous parlons de sémiose, nous parlons d'un acte de communication.

Qu'est-ce qu'une sémiose, généralement parlant ? C'est la transmission triadique d'une information – et donc d'un objet – par un signe dûment interprété (qui peut à son tour devenir un signe pour un autre interprétant). Cette interprétation est un travail de l'esprit, qui peut aussi bien être celui de la source du signe que de tout autre interprète. (Réthoré, 2007, section 2)

Donc, lorsque le représentamen, l'objet et l'interprétant interagissent, il y a communication et nous pouvons parler de signe actif et de sémiose. Il importe de préciser que Peirce signale une différence entre le signe en action et le signe-représentamen, bien qu'il utilise souvent le même

terme « signe » pour les désigner. Alors que le premier concept (le signe en action) désigne la sémiologie, le deuxième concept (le signe-représentamen) constitue le point de départ de la sémiologie (Deledalle 2000, 18). Dans cette section, les termes « représentamen » et « sémiologie » seront expliqués afin d'éviter toute confusion.

Comme le souligne Joëlle Réthoré dans la deuxième section de son article « La pensée triadique du phénomène de communication *according to Peirce* », Peirce applique son modèle triadique général décrit plus tôt aux actants de la sémiologie : priméité-représentamen; secondéité-objet; tiercéité-interprétant (2007, section 2).

2.1.2.4 Le représentamen

A representamen is a subject of a triadic relation to a second, called its object, for a third, called its interpretant, this triadic relation being such that the representamen determines its interpretant to stand in the same triadic relation to the same object for some interpretant. (Peirce 1931-1935, 1.541)

Le représentamen, ou encore le signe-représentamen, ne se définit pas uniquement par sa forme physique, mais bien par son rôle en tant qu'entité sémiotique au sein d'un système tripartite. Son rôle est de représenter l'objet afin de communiquer une information au destinataire. Le destinataire perçoit le signe, l'interprète et, par le fait même, crée ce que Peirce appelle l'interprétant.

2.1.2.5 L'objet

L'objet s'apparente à ce que Saussure appelle le signifié. Il comprend deux types d'objet qui participent à l'acte communicatif : l'objet dynamique et l'objet immédiat. L'objet dynamique désigne « l'objet tel qu'il est dans la réalité » (Everaert-Desmedt, 2011), c'est-à-dire, l'objet concret, palpable qui est évoqué par le signe-représentamen. Quant à l'objet immédiat, il désigne « l'objet tel que le signe le représente » (ibid.). Il est donc comparable au signifié dans la mesure où il est la représentation conceptuelle et mentale de l'objet dynamique.

Pour bien saisir la différence entre ces deux types d'objet, nous pouvons prendre comme exemple une chaise. D'une part, la chaise dynamique n'est rien de moins qu'une chaise telle qu'elle existe dans le monde physique à un moment donné. L'épithète « dynamique » indique que l'objet est mis en contexte. Par exemple, il peut s'agir de l'une des chaises autour d'une table

de salle à manger. D'autre part, la chaise immédiate correspond à l'image conceptuelle ou mentale de la chaise dynamique à un moment donné dans l'esprit de l'individu qui perçoit le signe-représentamen. Cette image ou représentation conceptuelle joue le rôle de médiateur entre le signe-représentamen et l'objet dynamique.

Dans un contexte traductionnel, le contenu source se compose de signes-représentamens et le contenu cible prend la forme d'interprétants. Pour traduire de façon efficace, c'est-à-dire pour assurer un équilibre de sens entre le message source et l'interprétant, l'objet immédiat qui prend forme dans l'esprit du traducteur lorsqu'il perçoit le représentamen se doit d'être le plus près possible de l'objet dynamique. En d'autres mots, le traducteur doit bien comprendre le contenu source en tenant compte des contextes de création et référentiels afin de mettre toutes les chances de son côté pour créer un interprétant qui, lorsque perçu par un autre individu et donc lorsqu'il endosse le rôle de signe-représentamen à son tour, communique le même message et le même sens⁸. Il importe de souligner que le sens d'un signe et d'un texte n'est pas forcément unique. En plus du sens premier d'un signe-représentamen, c'est-à-dire sa dénotation, il est nécessaire de considérer les différentes connotations formées par les contextes, les émetteurs et les récepteurs afin d'assurer un équilibre sur le plan de la signification lors de la sémiotraduction.

2.1.2.6 L'interprétant

Enfin, à titre de troisième, l'interprétant est un signe qui interprète un autre signe (Gorlée 1994, 56). Dans le cadre de la sémiotraduction, c'est par le biais de la réflexion logique que nous arrivons à un interprétant qui reflète l'objet. Si nous traçons un parallèle terminologique entre la sémiotraduction et la traduction, l'interprétant prend la forme du produit de la pratique de la traduction. Par exemple, lorsque nous traduisons la phrase « J'ai les cheveux bruns » par « I have brown hair », le terme « brown » constitue l'interprétant du terme (signe-représentamen) « bruns ». Remarquez que, selon le contexte, l'interprétant du mot « cheveux » aurait pu être autre chose qu'un signe-représentamen linguistique. Quelques coups de pinceau de peinture brune le long de

⁸ Il est à noter que les traducteurs ont parfois des motifs personnels ou encore des opinions qui influencent volontairement ou non leurs choix d'interprétants. Dans ce travail, les théories postcoloniales serviront de guide pour analyser les choix d'interprétants faits par Guamán Poma ainsi que les messages communiqués par ses choix.

la tête d'une silhouette auraient pu communiquer la même information sous la forme d'un interprétant pictural.

Si nous nous penchons sur le cas de la traduction, le signe à traduire n'entretient pas une relation directe avec l'objet dynamique. Au contraire, il agit à titre de représentation (graphique, textuelle ou autre) de la conception mentale (objet immédiat) d'un objet dynamique. Il en résulte que la pratique de la traduction constitue clairement une série de sémoses. Considérant que le texte source est le représentamen, le traducteur se prête alors à l'activité de l'interprétation, produit un interprétant, qui à son tour endosse le rôle de représentamen pour le destinataire, et ainsi se poursuit la sémosie. C'est à partir de ce raisonnement que nous pouvons affirmer une relation synonymique entre la traduction, l'interprétation et la sémosie.

This is the key point of a theory on semiosis, where meaning is constantly created by interpretations and is thus never a fixed thing that could be objectified and transferred. [...] Rather than represent a previous meaning, translation would be the active production of meaning. (Pym 2009, 149)

Comme le souligne Anthony Pym, la traduction est la production de signification et tout acte de langage constitue une traduction.

2.1.2.7 La trichotomie du signe en action

À l'intérieur même du triangle sémiotique à la base de la pensée peircienne, il existe d'autres manifestations de la trichotomie sémio-logique peircienne (priméité, secondéité, tiercéité). Celles-ci se voient dans la nature du représentamen, dans la nature de la relation entre le représentamen et l'objet, et dans la nature de la relation entre le représentamen et l'interprétant. Nous parlons donc d'une triple triade, dans la mesure où elle touche les trois actants participant à la sémosie.

Signs are divisible by three trichotomies; first, according as the sign in itself is a mere quality, is an actual existent, or is a general law; secondly, according as the relation of the sign to its object consists in the sign's having some character in itself, or in some existential relation to that object, or in its relation to an interpretant; thirdly, according as its Interpretant represents it as a sign of possibility or as a sign of fact or a sign of reason. (Peirce 1931-1935, 2.243)

2.1.2.8 La trichotomie du représentamen : qualisigne, sinsigne et légisigne

Premièrement, il existe une triade au sein de la priméité sémiotique qui dresse une catégorisation des types de représentamens possibles : *firstness*-qualisigne; *secondness*-sinsigne; *thirdness*-légisigne. Le qualisigne est un signe qui prend la forme d'une caractéristique, comme la couleur, l'odeur et le son (Gorlée 1994, 52). Par exemple, lorsque nous achetons un pot de peinture, la pastille de couleur sur le couvercle permet de connaître la couleur du produit. La pastille agit à titre de qualisigne puisqu'elle fournit de l'information directe et ponctuelle sur la couleur de la peinture. Bref, nul besoin d'analyser ni d'interpréter la signification ou le sens du signe; il s'agit d'un signe direct (qualisigne) appartenant à la priméité.

Le sinsigne correspond au concept de la secondéité. Il s'agit d'un signe qui prend la forme d'un objet ou d'un évènement. En fait, il s'agit de l'objet-évènement en tant que tel ainsi que ses caractéristiques (couleurs, odeurs, sons) qui communiquent l'information. Cela signifie que le sinsigne comprend une dimension de priméité en plus de la secondéité. Un sinsigne se sert de relations causales pour signifier un objet. Le contexte dans lequel baigne le signe détermine ce que le signe représente. Par exemple, un sinsigne peut prendre la forme de la fumée qui signale un feu. Dans une telle sémiose, l'objet est le feu, alors que le signe est la fumée; sachant que lorsqu'il y a un feu il se dégage de la fumée, la fumée devient un signe de combustion.

La troisième catégorie de représentamen, le légisigne, correspond au concept de la tiercéité. Celle-ci englobe à son tour les deux premières catégories de signes. En somme, le légisigne se sert des conventions, règles ou lois pour communiquer son sens ou son objet. Généralement, les systèmes de communication (sémiotiques) dits arbitraires se composent de légisignes (Gorlée 1994, 53). Ces derniers comprennent par exemple le code routier, les symboles religieux et les langues. Pour que le lien entre ce type de représentamen et l'objet se crée dans l'esprit du récepteur-traducteur, c'est-à-dire, pour que l'interprétant (la traduction) se forme, la relation priméité-secondéité doit être interprétée. En ce qui concerne les symboles religieux par exemple, pour qu'une croix chrétienne signale une information au récepteur, ce dernier doit détenir une connaissance préalable de la convention arbitraire qui régit le code symbolique de la religion chrétienne. En l'absence d'une telle connaissance, l'interprétant ne se forme pas dans l'esprit du récepteur et la sémiose est rompue. Pour illustrer l'application à la

traduction, prenons par exemple une image qui doit être traduite en langue française, en phrase descriptive.

Image 1. Église et croix :



Traduction vers la langue française :

*Une église chrétienne
dressée sur un rocher.*

La croix qui s'élève sur le toit de l'édifice joue un rôle déterminant dans la traduction. Elle constitue un légisigne qui symbolise la religion chrétienne. Pour traduire cette image en langue française, il faut interpréter les représentations (croix, édifice, rocher) en fonction de leurs contextes spatiaux, géométriques, chromatiques, etc. L'interprétation de la position de la croix, de la forme de l'édifice et des couleurs permet de conclure, ou du moins de raisonner par inférence⁹, qu'il s'agit d'une église chrétienne dressée sur un rocher. Par contre, le peu de détails, d'accessoires, de couleurs et d'information relative au contexte de création accroît la marge d'erreur interprétative. Est-ce un rocher ou une colline ? Est-ce une église catholique ? orthodoxe ? apostolique-catholique ? Voilà des questions qui demeurent sans réponse.

2.1.2.9 La trichotomie représentamen-objet : icône, indice, symbole

Peirce relève trois types de relations pouvant exister entre le représentamen et l'objet : iconique, indicielle et symbolique (Peirce 1893-1913, 2.4-10). Ces relations dictent le processus interprétatif suivi par le récepteur. Dans le premier cas, une icône entretient une relation directe et souvent graphique avec l'objet. La sémiologie se réalise donc de façon ponctuelle, sans l'intervention de connaissances préalables. Autrement dit, la signification d'un signe iconique est inhérente à sa forme. Les icônes abondent dans la vie de tous les jours. Par exemple, lorsque nous consultons une carte géographique, nous pouvons voir de nombreuses icônes qui représentent les objets de par la grande ressemblance qui les relie (Gorlée 1994, 55). Une zone bleue peut constituer le signe d'un lac; une zone verte peut signifier un parc ou encore une forêt.

⁹ L'inférence sera abordée dans la section : « La trichotomie du raisonnement : abduction, induction et déduction » (23-24).

Selon Gorfée, une icône est « meant to be the picture-image replica of the object signified. Since, according to Peirce, “the only way of directly communicating an idea is by means of an icon” (Peirce 1931-1935, 2.278), an icon exhibits meaning and requires no interpretation in order to do so » (1994, 55). Dans l’image de l’église présentée dans la section précédente, l’édifice et la colline constituent des icônes puisqu’ils entretiennent un rapport de ressemblance avec les objets auxquels ils renvoient. Dans les mots de Peirce : « I call a sign which stands for something merely because it resembles it, an icon » (Peirce 1893-1913, 1.226).

Il importe de souligner que, contrairement à ce que Gorfée affirme, tout processus de communication nécessite une étape interprétative initiale. Même dans le cas d’une icône, il importe de considérer le contexte dans lequel apparaît le signe afin de déterminer la relation entre celui-ci et son objet. Par exemple, bien que sur une carte géographique la couleur verte puisse entretenir une relation iconique avec la forêt, cette même couleur, dans le contexte de la signalisation routière par exemple, revêt une toute autre signification.

Dans le cas d’une relation indicielle entre le représentamen et l’objet, contrairement à la relation iconique, la communication se réalise par le biais de la différence et non de la ressemblance (Gorfée 1994, 55). Alors que l’icône se rapporte à la priméité, l’indice correspond à la secondéité puisqu’il représente l’objet à travers une relation de cause et effet. Pour que la sémiologie se boucle, cette relation causale doit être connue du destinataire. De plus, étant donné que la relation entre le signe (indice) et l’objet est indirecte, il peut y avoir divergence entre l’interprétant et l’objet. Par exemple, dans le cas de la fumée, il se peut que le représentamen serve à indiquer le feu. Il se peut toutefois qu’il serve à signaler la présence d’un autre objet, comme une cigarette ou une autre sorte de réaction chimique. Bref, pour bien saisir le sens du signe dans une relation indicielle, il importe de tenir compte du contexte dans lequel il s’inscrit.

Enfin, lorsqu’il y a une relation symbolique entre le représentamen et l’objet, la communication est rendue possible grâce à un ensemble de règles, de lois ou de conventions connues par le récepteur. Il va de soi que ce genre de sémiologie comporte un représentamen de type légisigne. C’est en analysant les signes dans leur contexte et les liens qui existent entre les différentes composantes de ce contexte que nous arrivons à saisir le sens du signe. Ces liens ne sont pas uniquement causaux, mais peuvent aussi être dictés par des conventions arbitraires qui relient le signe à son objet. Pour interpréter un symbole, il faut donc tenir compte des

conventions qui normalisent les relations arbitraires entre leur manifestation et leur signification. À la différence d'une icône ou d'un indice, un symbole n'est pas motivé.

Any ordinary word, as “give,” “bird,” “marriage,” is an example of a symbol. It is applicable to whatever may be found to realise the idea connected with the word; it does not, in itself, identify those things. It does not show us a bird, nor enact before our eyes a giving or a marriage, but supposes that we are able to imagine those things, and have associated the word with them. (Peirce 1893-1913, 2.9)

L'interprétation de la convention, du représentamen et du contexte permet d'arriver à un interprétant qui se rapproche le plus possible de l'objet. Prenons l'exemple d'une croix. Bien que sur un édifice une croix symbolise la religion catholique et indique que l'édifice est un lieu de culte, une croix sur un panneau de signalisation routière peut symboliser simplement l'approche d'une intersection.

2.1.2.10 La trichotomie de raisonnement : abduction, induction, déduction

Enfin, la troisième trichotomie du signe élaborée par Peirce est fondée sur l'inférence, c'est-à-dire l'activité intellectuelle menée par le récepteur pour arriver à l'interprétant. Cette trichotomie compte trois types d'opérations logiques qui diffèrent de par les processus de réflexion menant à l'interprétant : l'abduction, l'induction et la déduction. Transposée à la pratique de la traduction, la trichotomie de raisonnement décortique les activités intellectuelles participant au transfert intersémiotique qui a comme point de départ le représentamen (texte source) et comme point d'arrivée l'interprétant (texte cible). Comme la sémiologie est un processus continu dans lequel le représentamen tient lieu d'interprétant et l'interprétant tient lieu de représentamen aussitôt généré, la sémiologie de Peirce met en évidence la complexité des opérations mentales conduites à même la pratique de la traduction. L'image d'un simple transfert sémiotique direct entre le texte source (représentamen) et le texte cible (interprétant) cède la place à une démarche complexe au cours de laquelle le cycle de la sémiologie débute chez le créateur du texte source et peut recommencer *ad infinitum* chez le traducteur et ensuite chez le récepteur de la traduction.

Dans un premier temps, l'abduction offre le moins d'objectivité à l'interlocuteur. Elle correspond en quelque sorte à une hypothèse, une supposition. Elle représente la solution la plus probable à un problème. Prenons par exemple le point de départ créatif du manuscrit de Guamán

Poma : Guamán Poma sait que le roi espagnol Philippe III est catholique et que la mission colonisatrice a pour but, entre autres, de répandre la foi catholique. Il infère donc par abduction que le roi lui serait reconnaissant d'apprendre qu'il y a d'importants écarts moraux et comportementaux parmi ses représentants coloniaux.

La deuxième méthode de raisonnement, l'induction, consiste à inférer du particulier au général. Le point de départ est l'observation des faits, d'où nous formulons une généralisation. Pour qu'un tel raisonnement soit efficace et que la conclusion tirée soit valide, les cas particuliers sur lesquels repose la conclusion doivent pouvoir être reproduits. Voilà la méthodologie adoptée par les sciences pures et appliquées. Dans le cas de la *Nueva coronica*, le traducteur suit un raisonnement inductif lorsqu'il décide quelles informations reflètent mieux la société coloniale dans laquelle il vit. Lorsqu'il choisit de dessiner une scène dans laquelle un indigène est maltraité par un colonisateur, il s'appuie sur des cas particuliers dont il a été témoin et communique une généralisation du comportement par le biais de la traduction.

Enfin, la déduction constitue le type de raisonnement qui permet la plus grande objectivité. Elle consiste à arriver à des faits particuliers en appliquant des lois ou des conventions. Il va de soi que la validité de la conclusion dépend entièrement de la validité du postulat de départ. Un tel type de raisonnement est fort utile lors de la traduction. Par exemple, dans la *Nueva coronica*, lorsque Guamán Poma souhaite communiquer que le sujet dans l'image est un religieux, il l'identifie à l'aide d'une croix. Son raisonnement suit la logique suivante : le destinataire (Philippe III) est catholique, la croix est un symbole catholique, le destinataire sera donc en mesure de comprendre que le sujet identifié avec la croix est un religieux (prêtre, missionnaire ou autre) ou pratiquant.

2.1.3 La sémiologie, l'interprétation, la traduction

Lorsque la traduction est étudiée comme un produit ou encore comme un processus de sémiologie, les contraintes de forme et de contenu se desserrent aussitôt. Les textes sources et cibles constituent alors des ensembles de signes pouvant se manifester sous plusieurs formes et qui entretiennent des relations de nature diverse avec leurs objets. Dès lors, la traduction cesse d'être un simple transfert linguistique et devient un processus interprétatif dans lequel il se produit une transformation sémiotique, forcément subjective, moyennant différentes méthodes interprétatives

et différentes chaînes de raisonnement. Cette dimension interprétative permet d'introduire au sein de la pratique toutes sortes de créations qui expriment les dimensions culturelles, politiques, sociales, etc., dans lesquelles s'inscrit le récepteur-traducteur-créateur.

Knowledge, meaning and experience are generated and develop thanks to interpretive-translative processes thus described in the encounter among signs from different sign systems, linguistic and nonlinguistic signs, among different historical natural languages, among special languages and linguistic registers within the same historical natural language, etc. Indeed, all sign systems, all languages are already in themselves interpretation-translation processes as we are describing them. (Petrilli 2007, 5)

Dans un langage peircien, la sémiologie n'est rien de moins qu'un « processus de traduction-interprétation » dans lequel « a sign subsists thanks to another sign acting as its interpretant, so that its meaning is its translation into some further sign » (Petrilli 1992, 233). Susan Petrilli met en évidence le lien de connexité qui place la traduction, l'interprétation, la communication et, par extension, la création, sous la même bannière que la sémiologie. En bref, une communication efficace nécessite une compréhension *active* du côté du locuteur et du récepteur.

For successful communication-translation, "active comprehension" is necessary. This involves speakers' abilities to adapt and reformulate their own language to suit their interlocutors, to reflect metalinguistically upon their own language in the effort to specify what they mean through recourse to interpretants from the language of others, to reflect metalinguistically upon the language of others in order to specify their meanings in terms of interpretants from their own language. [...] "Active or answering comprehension" [...] is achieved thanks to dialogic relations among different languages and codes which permit operations of rewording, transposition, and transmutation in the deferral among interpretants as they substitute for each other without, however, ever perfectly coinciding. (Petrilli 1992, 241)

En somme, toute forme de communication, quel que soit le moyen utilisé pour l'établir, implique un enchaînement interprétatif-traductif qui calque le modèle peircien de la sémiologie comme phénomène perpétuel. Dans le cas de la traduction, le texte source agit à la fois comme interprétant et comme signe-représentamen de l'objet : l'interprétant formulé par l'émetteur constitue le signe-représentamen à interpréter par le récepteur. Le traducteur interprète le signe dans son contexte et propose un interprétant à son tour. Ce dernier prend alors la forme d'un signe qui s'inscrit ou non dans le même code sémiotique que le premier.

According to the theory of infinite semiosis, the meaning of a sign is the interpretant sign in an open ended chain of renvois from one interpretant to the next. [...] In other words, a sign subsists thanks to another sign acting as its interpretant, so that its meaning is its translation into another sign. (Petrilli 2007, 22)

Petrilli résume clairement la nature sémiotique de la traduction dans son article « The semiotic machine, linguistic work, and translation » : « Sign activity or semiosis is a translation process » (2004, 1). Elle s'appuie sur les pensées de Peirce et de Victoria Welby lorsqu'elle place l'activité intellectuelle de l'interprétation sur un pied d'égalité avec le processus de la traduction.

If we agree with Charles S. Peirce (1839-1914) that signs do not exist without an interpretant and that the meaning of a sign can only be expressed by another sign acting as its interpretant, translation is constitutive of the sign. [...] Similarly to Peirce and his concept of sign, Victoria Welby (1837-1912) too believed that all signs are translations in themselves, in other words, translation is structural to the generation of signs. (2004,1)

Évidemment, le processus de la traduction est un jeu sémiotique qui peut réunir toute manifestation revêtant un sens. Outre conventionnel, ledit signe peut être indiciel, iconique ou symbolique et le raisonnement qui mène à la compréhension du sens, et donc à la traduction, (donc le choix de l'interprétant) peut être de nature abductive, inductive ou encore déductive.

La nature arbitraire, ou subjective, d'une traduction, ou simplement d'une sémiose, se manifeste tout au long du processus, et se fait sentir notamment dans le vocabulaire et la terminologie employés à même la définition du processus : « choix », « interprétation », « compréhension », « raisonnement ». Voilà des termes qui comportent un dénominateur commun criant : la subjectivité de l'être qui joue le rôle d'actant au sein du processus sémiotique. Cette subjectivité, qui est à la base de la pratique interprétative et intellectuelle, explique notamment la créativité, l'inventivité, la variété et les divergences d'opinions, entre autres. Dans l'article « Translation, Interpretation, and Common Meaning : Victoria Welby's Significant Perspective », Petrilli s'appuie sur les écrits de Welby et Peirce au sujet de la sémiotique et dresse un tableau éclairé de la traduction comme activité interprétative et créative.

Mental activities are automatic translative processes, asserted Welby in accord with Peirce. And, in fact, Welby launched the idea of a new application of analogy which may be called in an extended sense translation. Developing Welby with

Peirce we can state that all signs and expressions are translations in themselves before being subject to new translative/interpretive processes (see Petrilli and Ponzio, 2005, Part I, ch. 1 and 2). (Petrilli 2007, 4)

La correspondance entre la traduction et l'interprétation est également soulignée par Gérard Deledalle à même l'introduction de son article « Traduire Charles S. Peirce. Le signe : le concept et son usage » (1990, 15). Bien qu'il semble restreindre la portée de sa proposition à la sphère langagière (langage humain), sa pensée vis-à-vis du processus traductif-interprétatif reflète celle de Peirce. Il libère la pratique de la traduction de son moule traditionnel dans lequel les textes sources et les textes cibles sont clairement délimités et où le rôle du traducteur n'est que secondaire.

Nous sommes tous des traducteurs : auteurs, traducteurs ou lecteurs, que nous écrivons ou lisons dans notre langue maternelle ou dans une langue apprise. L'auteur traduit sa pensée pour la faire comprendre à un public donné; le traducteur, en quelque langue que ce soit, pour son public à un moment donné de l'histoire; le lecteur pour comprendre ce qu'il lit en le traduisant, c'est-à-dire en le transposant dans son propre monde mental [...]. (1990, 15)

Dans les quatrième et cinquième sections de ce mémoire (62-75), nous étudierons une sélection de créations picturales de Guamán Poma comme traductions de la société coloniale dans laquelle il a vécu. Dans un langage peircien, les images seront étudiées comme des interprétants créés à partir d'une variété de systèmes sémiotiques. Dans un langage traductologique, les images seront étudiées comme des textes cibles créés à partir de la traduction culturelle intersémiotique et intermodale des textes sources.

Dans l'article « Des images et des signes. À propos de la relation indexicale et de son interprétation », Martin Lefebvre met l'accent sur la valeur sémiotique de l'image (dans une optique peircienne), ouvrant ainsi la voie à une étude traductologique intersémiotique des passages picturaux présents dans le manuscrit de Guamán Poma.

Les images aussi, bien entendu, sont susceptibles d'être représentées et de représenter selon leurs propriétés monadiques, dyadiques et triadiques. C'est ce qui permet leur usage dans une quantité indéfinissable de contextes sémiotiques différents qui vont de la signalisation, au documentaire et à l'art. (2008-2009, 112)

Nilce M. Pereira formule cette même observation tout en apportant une précision pertinente pour la présente étude : elle trace un parallèle entre la traduction, le texte et l'illustration. Selon son

raisonnement, une illustration est la traduction d'un texte, peu importe la forme sémiotique de ce dernier.

[I]llustrations can especially be seen as translations because as a process, the methodologies employed by illustrators are in the majority of cases the same as those adopted by translators to translate a text; and as products, illustrations play a very significant part in the reception of the literary work, so that the visual creation of the drawings is very similar to the verbal creation of the text during translation. [...] [I]llustrations not only re-create the literary and cultural values of the text, but multiply those values into different cultural systems. (2008, 105-107)

Les passages picturaux du manuscrit *Nueva coronica* peuvent donc être étudiés comme des traductions intersémiotiques et intermodales de la société coloniale péruvienne dans lesquelles différentes cultures se juxtaposent.

2.1.4 L'étrangeté versus l'assimilation : une stratégie de traduction éthique

Outre la définition du concept de la traduction, notre hypothèse demande la définition de certaines stratégies de traduction qui influencent à la fois le choix du texte source (ce que le traducteur choisit de traduire) et la forme ainsi que le contenu du texte cible (la façon dont il traduit).

Comme nous l'avons indiqué dans l'hypothèse de recherche, nous analyserons une sélection d'images de la *Nueva coronica* comme des traductions culturelles intersémiotiques aliénantes. Le seul terme qui reste à définir est donc « aliénant ». Contrairement à son opposé « domestication », la stratégie de traduction aliénante ne cherche pas à effacer les différences culturelles du texte source dans le texte cible. Des théoriciens comme Antoine Berman, Friedrich Schleiermacher et Lawrence Venuti se rangent du côté de la différence et de la visibilité du traducteur; ils adhèrent à une stratégie de traduction qui colle au contenu du texte source même lorsque celui-ci diffère significativement de la culture/de l'idéologie cible. Abordons le sujet à l'inverse afin de comprendre cette stratégie.

A fluent translation strategy produces the effect of transparency by foregrounding the conceptual signified and minimizing any disruptive play of signifiers, pursuing linear syntax, univocal meaning, current usage, linguistic consistency. [...] Fluency is a translation strategy that conceals its own textual and social work, its hypertextuality and its social effectivity, not only home, but abroad, in relation to a cultural other. (Venuti 1991, 126)

Une telle stratégie de traduction, à l'opposé d'une traduction aliénante, est ethnocentrique et vise une équivalence dynamique entre le texte source et le texte cible (Baker 2001, 242). Elle cherche à gommer l'étrangeté du texte source et l'intervention du traducteur, d'où l'expression « invisibilité du traducteur ». Berman qualifie ce type de traduction d'ethnocentrique et propose une stratégie de traduction éthique qui « consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre » (Berman 1985, 88). Celle-ci se fonde sur une forte adhérence au texte source et une translation, au lieu d'une assimilation de l'étrangeté source qui ne cadre pas dans le contexte¹⁰ cible (Baker 2001, 242).

La stratégie éthique, qui célèbre l'étrangeté au lieu de viser l'assimilation, se manifeste dans l'ouvrage de Guamán Poma par l'entremise de la variété de systèmes sémiotiques culturels et idéologiques dans le texte qui diffèrent de ceux composant le discours/texte officiel du destinataire désigné de l'ouvrage : le roi Philippe III d'Espagne. Nous pouvons alors qualifier la traduction de Guamán Poma d'aliénante dans la mesure où elle introduit dans l'esprit du destinataire un élément d'étrangeté qui ne correspond pas à ses propres référentiels.

La stratégie aliénante de Guamán Poma sera analysée dans la section portant sur l'analyse de la sélection d'images (p. 62-71). À la suite de l'analyse des systèmes sémiotiques présents dans les images, nous analyserons l'effet créé par l'étrangeté sémio-culturelle au sein du texte cible, qui se synthétise dans les paroles de Venuti : « The discursive innovations and deviations introduced by foreignizing translation are thus a potential threat to target-language cultural values » (1991, 146).

¹⁰ L'étrangeté ne s'efface ni dans le contexte ni dans le texte (ensemble de discours et d'idéologies) cibles.

2.2 Les théories postcoloniales

The process of 'forming a community' in the new land necessarily meant *un-forming* or *re-forming* the communities that existed there already, and involved a wide range of practices including trade, plunder, negotiation, warfare, genocide, enslavement and rebellions. Such practices generated and were shaped by a variety of writings—public and private records, letters, trade documents, government papers, fiction and scientific literature. These practices and writings are what contemporary studies of colonialism and postcolonialism try to make sense of. (Loomba 2005, 8)

L'approche analytique appliquée dans ce travail se situe dans le cadre théorique de la critique postcoloniale. Celle-ci servira de guide lors de l'analyse de la sélection de traductions picturales réalisées par Guamán Poma. La présente section abordera d'abord le profil sémantique du « postcolonialisme » dans le but d'expliquer le rôle et les applications de cette approche critique dans ce mémoire.

D'abord, établissons la différence entre les termes « colonisation » et « colonialisme ». En fait, nous pouvons dire que le deuxième donne lieu au premier. Sur le plan sémantique, le premier terme revêt une signification socio-historique, voire situationnelle, alors que le deuxième est une doctrine prônant la domination d'un groupe sur les biens, les territoires et les individus d'un autre groupe. Lorsque cette doctrine est mise en pratique, nous nous retrouvons avec la dite « colonisation » : une situation, ou un « état », dans laquelle il y a rapport de forces entre deux groupes : les dominants/colonisateurs et les dominés/colonisés. Dans le cadre de ce rapport de forces, le colonisateur s'impose physiquement et socialement sur le colonisé.

Comme l'histoire nous le témoigne, la colonisation n'est pas contrainte par un seul modèle. Les relations qu'entretiennent les colonisateurs et les colonisés varient en fonction de facteurs comme l'époque, l'environnement, les motivations des colonisateurs, les stratégies de colonisation et de résistance, les ressources que possèdent les factions et les valeurs sociales des groupes concernés, pour n'en nommer que quelques-uns. Ces facteurs déterminent le déroulement des événements et expliquent les nuances et les divergences d'un contexte colonial à un autre.

Il existe un troisième terme d'intérêt dans le champ lexical relatif au colonialisme : le nom ou encore l'adjectif « colonialiste ». Il décrit une attitude favorable au développement et au

maintien de la colonisation comme pratique ou stratégie sociopolitique. Il peut servir à qualifier un individu qui participe et promeut la colonisation d'un territoire et de son peuple. Par exemple, il peut s'agir d'un explorateur, comme Christophe Colomb, qui cherche à découvrir et à s'appropriier de « nouveaux » territoires. Dans ce cas, l'individu est un adepte de la politique colonisatrice, souvent en raison des bénéfices personnels potentiels.

Dans certains cas, la relation entre l'agent et la pratique de la colonisation est indirecte ou complémentaire. Un exemple serait l'idéologie impériale des puissances européennes à partir du XV^e siècle qui cherchent à repousser leurs frontières, ou encore la pratique de l'esclavage qui ancre l'eurocentrisme et l'idéologie binaire qui dressent le Nous contre l'Autre.

En tant qu'approche théorique, le colonialisme — terme auquel peut être annexé le préfixe « post » à partir du moment où l'intention ou encore l'idéologie colonisatrice naît chez le colonisateur — s'intéresse à l'étude de tous les actants qui participent à la colonisation (ou qui sont touchés par une forme de colonisation), à l'exploration des relations qui les unissent (ou encore qui les séparent), ainsi qu'à l'analyse de leurs actions, réactions, motivations et idéologies. Cet intérêt est motivé par une curiosité, un désir de comprendre le passé, le présent et le futur : un désir de dévoiler pourquoi et comment les rapports de force entre individus se manifestent dans un tel climat.

Pour bien cerner le contenu de la *Nueva coronica* et effectuer une analyse de la traduction effectuée par l'auteur de ce qu'il perçoit dans son environnement colonial, nous nous servirons de deux concepts provenant de la critique postcoloniale : l'hybridité et la traduction culturelle.

2.2.1 L'hybridité

Afin de comprendre la signification du concept « hybridité » dans le domaine des études postcoloniales, voici un survol de l'historique du terme. D'abord, le champ lexical directement relié au terme hybridité comprend, entre autres, le verbe « hybrider », le nom féminin « hybridation » et, comme unité de base linguistique, le nom masculin « hybride ». L'origine étymologique du nom « hybride » remonte au XVI^e siècle. Du terme latin *ibrida*, ce terme a vu le jour dans le domaine des sciences de la nature, soit dans la botanique et la biologie. Dans sa première acception, le terme désigne un être « [q]ui provient du croisement de variétés, de races, d'espèces différentes. » (Robert 2012, 1259). Sa deuxième acception ouvre la voie à une

utilisation axée sur la linguistique : « Formé d'éléments empruntés à des langues différentes. » (ibid.). Quant à sa troisième acception, le terme prend un sens davantage général : « Composé de deux éléments de nature différente anormalement réunis; qui participe de deux ou plusieurs ensembles, genres, styles. » (ibid.). La toute première utilisation du terme « hybride » dans un contexte philologique remonte au XIX^e siècle. Le terme servait, entre autres, à décrire (à titre d'adjectif) ou à désigner (à titre nominal) un mot composé d'éléments provenant de différentes langues (Young 1995, 6). Le terme se lance alors dans une envolée dans le domaine des sciences sociales, littéraires, culturelles et ethniques.

Au début du XX^e siècle, dans le cadre des études philosophiques et langagières du théoricien formaliste russe Mikhail Bakhtin, l'hybridité est appliquée au discours et sert à dénoter la polyphonie discursive (Young 1995, 20). Bakhtin se sert du terme pour désigner un phénomène social dans lequel les mots constituent des signes sociaux dynamiques, dont les significations et les connotations varient selon le contexte d'émission et de réception (Selden 2001, 57). L'extrait suivant illustre la façon dont le terme, dans la théorisation de Bakhtin, s'introduit dans les sphères sociale, culturelle, voire anthropologique, proposant ainsi un nouveau lien entre le langage, la culture, l'histoire et le discours.

What we are calling a hybrid construction is an utterance that belongs, by its grammatical and compositional markers, to a single speaker, but that actually contains mixed within it two utterances, two speech manners, two styles, two 'languages', two semantic and axiological belief systems. We repeat, there is no formal – compositional and syntactic – boundary between these utterances, styles, languages, belief systems; the division of voices and languages takes place within the limits of a single syntactic whole, often within the limits of a single sentence. It frequently happens that even one and the same word will belong simultaneously to two languages, two belief systems that intersect in a hybrid construction – and consequently, the word has two contradictory meanings, two accents. (Bakhtin, 358, dans Young 1995, 20)

Bakhtin tisse des liens entre le locuteur et son environnement sociolinguistique, soulignant ainsi le rapport étroit et déterminant entre la diachronie discursive-sémantique et le contexte historique correspondant. En fait, le contexte opérant amalgame passé et présent, interpellant les actants de tous les genres : sociaux, culturels, linguistiques, politiques, littéraires, religieux, scientifiques... Ceux-ci étendent leur influence diversement sur le locuteur et sur le récepteur, d'où la disparité

interprétative sur les plans discursif et langagier qui se manifeste en toute occasion lors d'une situation langagière ou lors d'une interaction sémiotique quelconque.

À la suite du tournant postcolonial survenu dans les années 1970, l'hybridité devient un terme clé dans les études socioculturelles. Pour bien comprendre le concept de l'hybridité dans le discours postcolonial, il est utile d'étudier le concept de la « transculturation ». Dans un certain sens, ce terme donne lieu au concept d'hybridité. Dans l'ouvrage *Colonialism/Postcolonialism*, Ania Loomba dresse un portrait fouillé de la transculturation.

Transculturation was a term coined in [1940] by Cuban anthropologist Fernando Ortiz to describe the mixing of different groups in Cuba, and the way in which marginal groups selectively appropriate materials transmitted to them by a dominant culture. The result of such transculturation was a mixing, a 'hybridity' [...]. [The idea of transculturation is used] to indicate inter-cultural negotiation that is a constant feature of what [Mary Louise Pratt] calls 'the contact zone' or the social spaces 'where disparate cultures meet, clash, grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination'. (Loomba 2005, 62)

En fait, la transculturation renvoie au phénomène observable lorsqu'il y a contact entre différentes cultures. De ce contact s'ensuivent des échanges, des associations, des oppositions, des confrontations, des frictions, des collaborations, bref, des actions et réactions qui mettent en évidence la perméabilité socioculturelle de chacun. La négociation culturelle devient donc une constante dans le contexte colonial. Même si les acteurs coloniaux antagoniques ne sont pas sur un pied d'égalité en matière de pouvoir et de ressources, les négociations prennent la forme d'un mécanisme à bascule et ne laissent aucune partie inaltérée.

Comme le souligne Loomba, une zone de contact culturel ne se compose pas de groupes clos inscrits dans un modèle d'antagonisme binaire (2005, 52). Les frontières se chevauchent, se transforment, se juxtaposent, se réinventent, façonnant ainsi de nouveaux alliages, dits hybrides. Cette hybridité culturelle n'est rien de moins que le produit d'un phénomène perpétuel de transculturation dont le coup d'envoi fut non seulement la rencontre « originelle » entre Autochtones et Européens, mais aussi toutes les rencontres antérieures ayant concouru à la formation de ces deux groupes dits « originels ».

Il est utile ici de reprendre le questionnement posé par John Hutnyk : « To what degree does the assertion of hybridity rely on the positing of an anterior 'pure' that precedes mixture? »

(2005, 81). Hutnyk fait le procès du concept en question, stipulant que le concept d'hybridité pourrait fort bien nourrir l'idéologie puriste qu'il tente justement de rejeter. Il s'appuie sur les écrits de Paul Gilroy pour souligner le paradoxe soi-disant inhérent au concept de l'hybridité.

[T]he idea of hybridity, of intermixture, presupposes two anterior purities... I think there isn't any purity; there isn't any anterior purity... that's why I try not to use the word hybrid ... Cultural production is not like mixing cocktails. (Gilroy 1994, 54-5)

Il est vrai que le processus d'hybridité repose sur une relation triadique pouvant être perçue, logiquement — pour ne pas dire simplement — comme une équation dont le résultat est la somme des deux termes de l'addition, possédant chacun une valeur fixe et invariable. En fait, cette perception s'accorde avec certaines pensées dites nationalistes dont l'objectif est de récupérer les cultures et les civilisations autochtones précoloniales. Ces dernières font l'objet d'un discours à la fois idéaliste et nostalgique dans lequel se construit une synthèse culturelle qui agit à titre d'image générique de *l'Identité* autochtone, comme si celle-ci était singulière et statique. Cette image ne tient pas compte de la continuelle transformation à la base du phénomène de l'hybridité.

Prenant la forme d'un processus perpétuel dont les actants, n'étant pas limités à trois, s'ajoutent, se soustraient, se rapprochent, s'éloignent et se transforment, l'hybridité — du moins selon une approche postcoloniale — ne suppose pas d'entités homogènes préalables qui jouent le rôle de germes immaculés. Au contraire, comme le souligne Stuart Hall, les actants « sources » constituent déjà des compositions mixtes.

Cultural identity is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. It is not something that already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have a history. But like everything that is historical, they undergo constant transformation. Far from being externally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous 'play' of history, culture and power. Far from being grounded in mere 'recovery' of the past, [...] identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past. (Hall 1994, 394)

Le dynamisme identitaire et culturel, donc la transformation continue du soi, collectif et personnel, rejette clairement toute identité fixe et pure. Dès lors, la remarque suivante s'impose : « The plurality of cultures, or the truism that everything is hybrid, surely leads to the tortuous

reasoning of: 'if so, so what?' Stasis » (Hutnyk 2005, 98). Si tout est hybride, à quoi bon souligner l'hybridité d'une chose ?

En réponse à cette critique résolument pragmatique, simpliste, voire cynique de la théorie critique postcoloniale, l'objectif n'est pas simplement de démontrer l'hybridité d'une chose, sinon d'étudier les différents éléments qui la composent, leurs interactions et les relations que la composition hybride entretient avec son entourage. Dans un contexte social, si nous reprenons le modèle équationnel de l'hybridité dans lequel plusieurs acteurs entrent en relation et forment une composition dite hybride, la reconnaissance de l'hétérogénéité intrinsèque de chaque « acteur » permet de mieux fouiller le pourquoi des événements, des actions et des réactions. Dans un cadre socioculturel, cette hétérogénéité se manifeste, entre autres, de deux façons : chaque catégorie culturelle (chaque acteur dans l'équation de l'hybridité) se compose d'individus qui diffèrent les uns des autres; cette diversité interne est accompagnée d'un deuxième degré d'hétérogénéité généré par les interactions entre les différentes catégories socioculturelles (ou acteurs équationnelles).

La scène coloniale de la transculturation, c'est-à-dire le contexte dans lequel s'inscrit le processus de création de Guamán Poma, abrite un sous-processus pivot qui fonde le devenir socioculturel : la traduction culturelle. Comme le soulignent Hernández et Bhabha, la présence d'une *différence* culturelle demande une pratique traductrice qui permette la communication entre les différentes identités culturelles, qu'elle soit directe ou indirecte (Hernández 2005, 131). C'est ainsi que le processus de transculturation se perpétue. En fait, les interactions culturelles, dont l'outil principal est la traduction, sont à la base de l'hybridité culturelle. La pratique de la traduction culturelle exerce un rôle de création, non simplement de *re*-production, dans la mesure où le traducteur s'approprie le contenu original et le soumet à une interprétation fortement influencée, voire déterminée, par sa propre trousse discursive. Cette trousse discursive constitue un amalgame de connaissances socioculturelles et linguistiques qui regroupent, dans le plus simple des cas, le bagage source¹¹, le bagage cible et le bagage « hybride » créé ipso facto sous l'effet du contact — entre la langue/culture source et la langue/culture cible — noué dans les espaces textuels et sociaux. Outre les transformations occasionnées lors du processus

¹¹ Il est à noter que les bagages source et cible sont déjà hybrides. Tel que souligné plus tôt, l'équation de l'hybridité ne présuppose aucune forme de pureté.

d'interprétation, l'entreprise créatrice est lancée dès le tri sélectif des éléments culturels sources. Ce que le traducteur choisit de traduire, consciemment ou inconsciemment, revêt une signification en soi qui se complète par la suite lors de l'assemblage discursif. Le résultat de ce processus créateur est une nouvelle manifestation culturelle qui exprime la perspective d'un acteur se trouvant dans ce que Bhabha appelle le « troisième espace ». La nature hybride de cet espace lève le voile sur les incongruences socioculturelles, particulièrement présentes dans un contexte colonial.

The process of translation is the opening of another contentious political and cultural site at the heart of colonial representation. Here the word of divine authority is deeply flawed by the assertion of the indigenous sign, and in the very practice of domination the language of the master becomes hybrid – neither one nor the other. The incalculable colonized subject – half acquiescent, half oppositional, always untrustworthy – produces an unresolvable problem of cultural difference for the very address of colonial cultural authority. (Bhabha 1994, 49)

Bref, en étudiant les traductions culturelles, nous cherchons à comprendre la dynamique sociale ainsi que son impact sur l'individu. Dans un contexte colonial, l'apposition culturelle qui se produit lors du contact donne lieu à la subordination du groupe subissant la colonisation par les nouveaux occupants. Dans le cas de la colonisation de la région andine, les occupants déploient des efforts acharnés afin d'oblitérer les repères culturels autochtones dans le but de régenter le territoire conquis. Par défaut, l'interception culturelle réalisée par les colonisateurs vise l'assimilation, voire la déculturation autochtone et tend ses efforts vers la consolidation de l'emprise colonisatrice espagnole. Ce conflit entraîne des situations et des réactions de nature variée comme la résistance, la soumission, l'assimilation... En guise de fondement hypothétique de ce mémoire, il importe de souligner que, comme le précise Bhabha, la mission colonisatrice assimilatrice, autoritaire et absolutiste, bien qu'ardemment poursuivie, n'est pas réalisable compte tenu de la nature hybride de la société. Celle-ci sous-entend « l'impossibilité de l'essentialisme » qui va de pair avec l'autorité coloniale (Young 1995, 27). La résistance à l'assimilation se manifeste inévitablement, consciemment ou non, aussitôt le contact établi. Même dans la situation idéale, le colonisé « assimilé » n'est qu'une création mimétique, forcément « imparfaite ».

Dans l'extrait suivant, Loomba accole les adjectifs « hybride » et « ambivalent » pour qualifier la tentative d'assimilation culturelle dans le contexte colonial. Elle met en évidence que le résultat de cette tentative est une nouvelle présence, dite hybride, qui ne cadre pas dans le modèle dichotomique autochtone/européen.

The process of replication is never complete or perfect; because of the context in which it is reproduced, the original can never be exactly replicated. Bhabha suggests that colonial authority is necessarily rendered 'hybrid' and 'ambivalent' when it is imitated or reproduced, thus opening spaces for the colonised to subvert the master-discourse [...]. (Loomba 2005, 78)

En fait, la structure socioculturelle de la zone de contact coloniale ne contient pas de « pont » que puissent traverser les acteurs afin de s'inscrire dans un « monde » ou dans l'autre, en laissant derrière eux tout bagage culturel antérieur. L'image d'un pont linéaire liant deux unités socialement et culturellement opposées et hermétiques doit plutôt être remplacée par celle d'un espace perméable composé d'acteurs coloniaux qui adoptent, rejettent, transforment, créent et partagent les ressources et les idéologies de chacun. Selon Homi Bhabha, l'hybridité qui caractérise la société coloniale — le produit de la transculturation — se place en opposition au discours hégémonique du colonisateur, duquel dépend l'emprise coloniale autoritaire.

Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other 'denied' knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority – its rules of recognition. (Bhabha 1994, 162)

Cette hybridité se manifeste notamment dans la pratique de la traduction. Dans le chapitre « Signs Taken for Wonders » de l'ouvrage *The Location of Culture*, Homi Bhabha brosse un tableau instructif de l'obstacle s'opposant inévitablement à la mission assimilatrice coloniale.

If the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions, then an important change in perspective occurs. The ambivalence at the source of traditional discourses on authority enables a form of subversion, founded on the undecidability that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention. (Bhabha 1994, 160)

Somme toute, dans le cadre des études postcoloniales, la reconnaissance de l'instabilité et de l'hétérogénéité qui caractérisent l'espace colonial ouvre la voie à une analyse approfondie du discours colonial. Celle-ci permet de mieux cerner la dynamique socioculturelle existante avant,

pendant et après la rencontre coloniale (Loomba 2005, 92). Le discours analysé peut prendre différentes formes : orales ou écrites, directes ou indirectes. Dans le cas d'un discours indirect, il peut s'agir d'une transcription ou encore d'une traduction.

Qu'il soit tenu par un auteur ou un traducteur, le discours est réalisé à partir de ressources et d'outils, soit une trousse discursive, mise à la disposition de l'individu. En considérant que le contexte colonial engage des rapports de pouvoir inégaux sur les plans physique et idéologique entre les colonisés et les colonisateurs, il est important de se pencher sur la manière dont l'identité du traducteur et sa relation avec la société coloniale influencent ses démarches interprétative et créatrice, et cela, afin d'effectuer une analyse pragmatique d'une traduction coloniale.

3. L'analyse des systèmes sémiotiques sources

3.1 Les systèmes précoloniaux officiels

3.1.1 Les codes culturels européens, espagnols et catholiques

Au début du XVII^e siècle, la culture et l'idéologie dites officielles de l'empire espagnol reflètent d'une part l'héritage de l'empire catholique édifié lors de la reconquête de la péninsule ibérique à la fin du XV^e siècle et d'autre part le déclin de la monarchie espagnole entraîné par la décentralisation de son pouvoir dans les différentes régions de la péninsule et la centralisation idéologique qui se manifeste par sa fermeture aux Autres¹². La monarchie de Fernando et Isabel « los católicos » lève le voile sur un état moderne caractérisé par un énorme écart socio-économique entre les riches et les pauvres, ainsi qu'une brèche béante creusée entre le Nous, Espagnols catholiques, et tous les Autres (Kamen 1991, 46).

Brossons d'abord un tableau des nombreux concepts présents dans l'idéologie espagnole au début de la période de la conquête et de la colonisation du nouveau monde qui coïncide avec la fin de la reconquête. À l'instar de la conception andine du monde, la conception espagnole a une structure binaire divisée selon l'axe du bien et du mal, du supérieur et de l'inférieur, de la force et de la faiblesse. Cette opposition conceptuelle se manifeste dans toutes les sphères sociales. Du point de vue de la religion, elle prend la forme de l'opposition « Catholique/Autres », où les « Autres » comprennent les Musulmans, les Juifs, les Protestants; bref, tous ceux qui diffèrent des valeurs catholiques espagnoles (Elliot 1986, 110-112).

Lorsque le pape Alexandre VI donne le titre de « Rois catholiques » à Fernando et Isabel en 1494, les monarques deviennent de véritables représentants catholiques dont la mission est de propager et d'impatroniser la foi catholique à l'échelle mondiale (Elliot 1986, 77). Il en découle une forte indignation envers les « infidèles » qui « contaminent » la « pureté » de l'empire espagnol (ibid. 1986, 56). Du point de vue idéologique, la catégorie « Nous » regroupe deux qualificatifs fondamentaux : espagnol et catholique. Ces derniers s'opposent à tout ce qui leur

¹² Nous utilisons la lettre « A » majuscule (« Autres ») pour mettre l'accent sur le binarisme Nous/Autres présent au sein de l'idéologie espagnole de l'époque, qui glorifie l'Espagne ainsi que le catholicisme tout en dénigrant tout ce qui leur diffère.

diffère, notamment les Africains, les Indiens, les Amérindiens, les Français, les Anglais, les Juifs, les Musulmans, et ainsi de suite. Les conséquences sociopolitiques incluent, entre autres, les missions de conquête, d'évangélisation et de colonisation lancées vers les Amériques à partir de la fin du XV^e siècle.

Cette opposition binaire hiérarchisée du point de vue idéologique touche aussi d'autres éléments sociaux : les sexes, la structure sociale, les dogmes, la communication et les classes socioéconomiques. En premier lieu, l'idéologie espagnole officielle de l'époque veut que l'homme détienne un statut de supériorité par rapport à la femme. L'adulte masculin symbolise la force, le travail et le pouvoir. Il se place en ferme opposition à la fragilité et à la passivité de la femme. L'homme est doublement puissant : lorsqu'interprété en fonction de la nature et de la hiérarchie des espèces, l'homme est maître du royaume. La supériorité de l'homme sur les autres espèces se manifeste dans une autre opposition binaire qui dresse la civilisation contre la nature et la sauvagerie. Lorsque située dans le contexte impérial colonisateur, la suprématie idéologique de la civilisation explique le fondement du raisonnement selon lequel l'empire espagnol a le droit, sinon le devoir, de conquérir les Amériques et leurs peuples parce que ces derniers sont sauvages, n'ont pas d'âme et n'ont pas la capacité de raisonnement¹³.

Dans la vie de tous les jours, l'opposition civilisation/nature (sauvagerie) regroupe des sous-binarismes comme urbanité/ruralité et écriture/oralité. Le colonisateur espagnol amène avec lui les ambitions, les préjugés, les coutumes et les valeurs qu'il a acquis dans sa société natale et les introduit dans la région andine où prend forme la société coloniale andine (ibid. 1986, 62). L'une des conséquences directes de cette introduction (imposition) est le déséquilibre et la décentralisation du système social autochtone. L'ordre andin de l'univers est viré sens dessus dessous; le quechua et l'aymara se placent en arrière-plan de l'espagnol, l'oralité perd son sens devant l'écriture, on remplace les *huacas*¹⁴ par l'Église, le panthéon inca étroitement lié à la nature est remplacé par la Sainte Trinité catholique et le culte à la Vierge Marie (ibid. 1986, 64).

¹³ Cet argument sera fortement réfuté par Bartolomé de Las Casas, notamment dans ses ouvrages *Historia de las indias*, *Apologética historia de las indias* et *Brevisima relación de la destrucción de las indias*, écrits entre 1527 et 1552.

¹⁴ En quechua, le terme *huaca* désigne un lieu sacré se trouvant généralement dans la nature (une source, un rocher, le flanc d'une colline, une montagne, etc.) (Andrien 2001, 27). Les peuples andins s'y rendaient pour prier, pour communiquer avec leurs ancêtres et pour demander conseil ou de l'aide.

Bref, lors de la colonisation de la région andine, la loi andine de la réciprocité¹⁵ cède la place à une relation spirituelle davantage à sens unique dans laquelle l'objectif existentiel de l'homme (du sujet catholique) est d'accéder au ciel et à la vie éternelle, plutôt que de maintenir l'équilibre de l'univers comme chez les Autochtones andins. Il importe de noter que les idéaux espagnols ne sont pas fidèlement reflétés dans le quotidien colonial. La soif de pouvoir et de richesse des individus l'emporte sur les valeurs catholiques (ibid. 1986, 63).

Comme ce chapitre porte sur l'idéologie espagnole officielle de l'époque coloniale andine, les écarts éthico-moraux des colonisateurs signalés ci-dessus nous intéressent dans la mesure où ils communiquent les valeurs catholiques de l'époque. Un point de départ intéressant pour l'étude des valeurs et du symbolisme catholiques espagnols au XVII^e siècle est les dix commandements de Dieu tels que formulés dans la *Sainte Bible* (Exode 20). Cette fameuse prose normative du comportement du sujet catholique ouvre la voie une fois de plus à une binarité qui dresse le bien contre le mal par le biais de dix énoncés qui constituent le code de conduite du bon Catholique.

Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. (Ex 20:3)

Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. (Ex 20:4)

Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain. (Ex 20:7)

Souviens-toi du jour du repos, pour le sanctifier. (Ex 20:8)

Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne. (Ex 20:12)

Tu ne tueras point. (Ex 20:13)

Tu ne commettras point d'adultère. (Ex 20:14)

Tu ne déroberas point. (Ex 20:15)

Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. (Ex 20:16)

Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain. (Ex 20:17)

Nous pouvons en tirer un champ thématique qui se compose de concepts divisés selon l'axe du bien et du mal en fonction de leur conformité ou différence vis-à-vis du discours et de l'autorité catholiques. Ces concepts agissent à titre de signes dans la mesure où ils symbolisent, c'est-à-

¹⁵ Celle-ci sera présentée dans la section suivante (46-61).

dire ils représentent par lien conventionnel, les diverses composantes du système de valeurs catholique. Dans les paragraphes suivants, nous examinerons les dix commandements catholiques et nous définirons les concepts qui agissent à titre d'unités sémiotiques (symboles) afin de pouvoir les reconnaître dans les traductions intersémiotiques de Guamán Poma, de les analyser en contexte pictural et de saisir le message du texte cible.

Les deux premiers commandements constituent un rejet explicite de tout culte autre que celui de Dieu, le dieu catholique. Cette fermeture d'esprit dévoile la binarité Nous/Autres selon laquelle la différence rime avec le mal et le péché. Dieu serait seul et unique, père de l'univers et force centrale à l'origine de tout autre être, esprit, matière. Cet énoncé marque avec une insistance particulière les concepts de centralisme, de conformisme et d'assujettissement. Le bon catholique reçoit le commandement divin et rejette tout imposteur qui puisse faire appel au partage du piédestal divin.

Le troisième commandement communique l'une des valeurs fondamentales du catholicisme : le respect d'autrui et de l'autorité. En invoquant le nom du Seigneur uniquement pour le bien, une personne fait preuve de respect envers Dieu. Elle ne se permet pas de s'approprier son nom d'une façon négative, ce qui indique une reconnaissance de la puissance de Dieu et une acceptation de son autorité. Sur le plan conceptuel, le respect se situe en opposition binaire avec le non-respect qui peut prendre la forme de dissidence, d'hérésie, d'indiscipline et de désordre. Dans le champ thématique conceptuel généré par le deuxième commandement, il existe deux hémisphères antagoniques : le mal/péché et le bien. En ce qui concerne la directive reliée à l'utilisation du nom du Seigneur, il existe une hiérarchie officielle rigide entre le sacré et le profane selon laquelle le deuxième se doit de louer le premier. Toute déviance, ou différence, de la norme catholique est perçue et cataloguée comme impie.

Le quatrième commandement présente le travail et la contribution au bien-être collectif comme deux concepts clés dans le discours catholique. Le croyant catholique doit gagner et mériter son pain ainsi que son repos. L'importance accordée au travail et à l'effort s'oppose fermement à la faiblesse reliée aux vices de la paresse, du laxisme et du manque d'ambition. Ces manquements sont si répréhensibles, selon l'idéologie catholique, qu'ils constituent des déshonneurs qui corrompent la vertu.

Le cinquième commandement dit que le sujet catholique doit honorer ses parents. Encore une fois, nous rencontrons l'image de l'autorité (parents) qui règne sur l'individu par le biais d'un strict encadrement discursif. La « parole de Dieu » dicte le comportement à adopter envers les figures d'autorité. Le respect sollicité par les figures d'autorité ne se présente pas en toute innocence; Dieu prend la peine de montrer son penchant vindicatif lorsqu'il dit que le sujet sera récompensé pour ses bonnes actions (« afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne » (Ex 20:12)). Le concept de récompense laisse entendre l'existence de son contraire, la vengeance. La puissance divine comporte donc une veine de règne par la peur. À défaut de se fier aux valeurs catholiques du respect, de l'amour et de l'amitié, la peur devient un outil pour assurer la conformité des sujets aux lois ecclésiastiques.

Les sixième, septième, huitième, neuvième et dixième commandements établissent un code moral qui régit le comportement du bon catholique envers son prochain. Ce code dicte à la fois les agissements et les pensées de l'être humain. Cela signifie que le sujet catholique est doublement contraint aux directives divines. En ce qui concerne le volet comportemental du code qui se manifeste dans l'univers physique, le sujet catholique ne doit pas commettre de meurtre (sixième commandement), d'adultère (septième commandement), de vol (huitième commandement) et ne doit pas mentir (neuvième commandement). Il doit respecter la vie, sa femme ainsi que la propriété d'autrui et il doit être honnête. En ce qui touche le volet psychologique du code normatif, le sujet catholique ne doit pas convoiter la propriété de son prochain (dixième commandement). Il doit donc être honnête et bienfaisant non seulement à la surface (en apparence), mais aussi dans son esprit. Ce code éthique ne constitue pas simplement un mode de vie, mais plutôt un état d'esprit qui définit l'essence même de l'être humain et de l'âme catholiques. Le désir de posséder les avoirs d'autrui peut donner lieu à de nombreux sentiments qui vont à l'encontre de l'essence catholique : l'envie, la jalousie, la convoitise, la malveillance, etc. De plus, le désir peut faire naître d'autres sentiments répréhensibles du point de vue catholique : l'égoïsme, la vanité, l'avarice, la cupidité, l'insensibilité, etc. La bonne conduite catholique s'enracine donc dans un esprit sain, libre de malice et de convoitise, qui est reconnaissant et satisfait de ce que Dieu lui a donné.

Ce bref tableau des valeurs catholiques illustre l'idéal catholique pris hors contexte. Les pratiques à même la péninsule ibérique et l'Église catholique entre le XV^e et le XVII^e siècle ne

reflètent pas toujours ces valeurs. À cette époque, l'intolérance ethnique et religieuse dans cette région du monde prend la forme de la pureté de sang et donne lieu à l'Inquisition. Comme le dit si bien Michèle Gendreau-Massoloux, la pente intolérante de la politique espagnole « fait de la purification ethnique le ciment de l'unité territoriale et sociale » (Gendreau-Massaloux 2000, 202). Voici un tableau conceptuel qui résume la binarité bien/mal au sein de la société catholique espagnole de l'époque :

Tableau I : La binarité bien/mal selon le discours officiel catholique dans la péninsule ibérique entre la fin du XV^e siècle et le XVII^e siècle.

Bien	Mal
Nous	Autres
Vertu	Corruption
Sacré	Profane
Honneur	Déshonneur
Ambition	Indifférence
Travail	Paresse
Obéissance	Désobéissance
Force	Faiblesse
Respect	Déviance
Autorité	Désordre
Foi	Hérésie
Centralisme	Dissidence

Les concepts du code normatif catholique se manifestent par de nombreux signes sémiotiques tels que définis par Charles S. Peirce : l'indice, le symbole et l'icône. L'indice désigne l'objet (ou le concept dans ce cas-ci) de par sa corrélation avec celui-ci. Le symbole quant à lui est relié à l'objet par une convention. Enfin, l'icône représente l'objet en raison de sa grande ressemblance à celui-ci. Lorsque nous analyserons les traductions intersémiotiques de Guamán Poma dans lesquelles le texte source est la société coloniale et le texte cible est la représentation graphique (traits sur support) de Guamán Poma, les icônes dans les traductions picturales seront analysées afin d'interpréter les symboles qu'ils représentent et ainsi étudier le message porté par la traduction.

Dressons maintenant un tableau des symboles catholiques associés à cette même binarité bien/mal afin d'être en mesure de les reconnaître par l'entremise des icônes dans les traductions picturales de Guamán Poma. Du côté du bien, nous trouvons les signes suivants : un ange, la bible, un livre, la croix, la crosse épiscopale, le chapelet, le blanc, une épée, un anneau, le pain, le vin, l'eau, le paradis, le poisson, le crâne, la colombe, la lumière, le nef et les tenues cérémoniales et religieuses. L'autre versant de cette binarité comprend le diable, la sécheresse, l'enfer, le serpent, la noirceur et la nudité. Dans le cadre des traductions picturales de Guamán Poma, la « première »¹⁶ signification de chaque représentamen est l'objet ponctuel tel que représenté par une icône, c'est-à-dire une image. Étudiées ainsi, les images relatent simplement une histoire : celle de la conquête et du vécu colonial. Cependant, afin d'interpréter le message contenu dans la traduction, il importe de considérer la charge symbolique de chacune des icônes. Voyons le symbolisme derrière l'iconographie catholique. La Bible symbolise la parole de Dieu. Tout comme le livre, elle représente aussi le savoir, la raison et la vérité. Il s'agit en quelque sorte de la preuve tangible de la parole de Dieu. La croix, quant à elle, symbolise le sacrifice du fils unique de Dieu sur la Terre. Elle représente le passage de Jésus-Christ dans le royaume terrestre et constitue un rappel et un hommage. Dans le même ordre d'idées, le pain et le vin symbolisent la célébration du sacrifice de Jésus-Christ; le pain étant le corps du Christ et le vin son sang. En ce qui concerne les icônes des tenues cérémoniales et religieuses, elles symbolisent le respect de l'autorité et de l'ordre. Ces tenues comprennent souvent une crosse épiscopale qui symbolise le bâton du berger, où le berger symbolise le Seigneur. La crosse, tenue par un membre de l'Église, signifie donc que la mission de cet individu est de transmettre la parole de Dieu à ses brebis, donc aux êtres humains. Les membres de l'Église portent aussi un anneau selon leur rang. Outre les particularités des anneaux selon les différents rangs ecclésiastiques, l'anneau générique symbolise le mérite et la fidélité. La personne qui le porte serait digne en raison de sa fidélité envers le Seigneur et envers la doctrine.

Il existe aussi des icônes dont la signification est plus abstraite : le blanc, l'eau et la lumière. La couleur blanche symbolise la pureté, la bonté, la fidélité, l'ordre et l'honnêteté. L'eau rappelle la cérémonie du baptême et symbolise elle aussi la pureté de l'âme. Enfin, la

¹⁶ L'épithète « première » fait référence ici à la priméité de la théorie des signes de Peirce. La première signification constitue donc le sens le plus direct, qui nécessite le moins d'interprétation et d'analyse : le signe comme icône.

lumière symbolise la parole de Dieu et la vérité dans la mesure où elle éclaire le monde et elle combat la noirceur, l'ignorance.

3.1.2 Les codes culturels andins précolombiens

Puisque notre objectif est d'étudier la traduction culturelle intersémiotique réalisée par Guamán Poma, nous devons dresser le portrait des cultures coloniales afin d'être en mesure d'analyser les traces de celles-ci dans la traduction et la manière dont elles se transforment par le biais de l'hybridation. Dans cette section, la description des systèmes sémiotiques culturels andins précoloniaux sera réalisée en suivant deux axes thématiques : les dualismes idéologiques andins et les schémas conceptuels (cyclique et spatial) andins du monde.

Lorsque les Espagnols arrivent dans la région andine au XVI^e siècle, ils se trouvent face à la population de l'empire inca. Comme dans tout contexte de conquête, il se produit un choc culturel et idéologique indéniablement nuisible au groupe conquis. Malgré les grands efforts déployés par les conquistadores pour assujettir la société autochtone, éliminant certains éléments et s'en appropriant d'autres, les profondes racines de l'idéologie andine sont secouées, sans toutefois être coupées. Ces racines comptaient des siècles, voire des millénaires de développement et de croissance. Durant l'époque des premiers contacts avec les Européens dans la région andine inca, il existe une vision du monde bien ancrée dans l'esprit collectif autochtone.

La structure sociopolitique et religieuse de l'empire inca joue un rôle de premier plan dans la diffusion et l'inculcation de l'idéologie en question. En conséquence, lorsque les Espagnols abattent la structure sociopolitique impériale inca, ils percutent aussi l'un des piliers idéologiques qui sous-tend la vision andine précolombienne du monde. Ainsi débute une longue période de transformation sociale caractérisée par une juxtaposition des cultures andines et européennes.

Une partie importante de l'information portant sur la culture inca précolombienne nous provient de chroniques rédigées par des Autochtones et des Espagnols durant la période coloniale. Bien que nous les considérons comme des sources primaires d'information, ces écrits représentent des moyens indirects grâce auxquels se communiquent les traditions incas par le

biais de l'interprétation, de la traduction, de la transcription, bref, de la sémiologie. Il importe de tenir compte de cela au moment d'étudier un texte de la période coloniale.

Il existe au moins deux méthodes pour assurer un maximum d'objectivité dans le cadre d'une étude portant sur un aspect de la culture inca précolombienne via l'analyse d'un texte colonial. La première méthode consiste à mettre la main sur tous les textes de sources primaires de la période qui traitent le thème en question et à lire le plus possible afin de comparer les différentes versions, perspectives et interprétations des auteurs. Évidemment, il s'agit d'un projet d'envergure auquel ont déjà contribué des chercheurs spécialistes comme Georgina Meneses. La deuxième méthode, celle employée dans cette partie du travail, consiste à consulter des sources secondaires réalisées à partir de sources primaires. Les trois ouvrages (sources secondaires) utilisés pour recueillir de l'information sur la société et la culture andines précoloniales et coloniales sont *Tradición oral en el imperio de los incas: historia, religión, teatro* de Georgina Meneses, *Inca cosmology and the human body* de Constance Classen, et *Los indios del Perú* de Juan M. Ossio. Les bibliographies de ces auteurs comprennent un nombre important de sources primaires, comme les écrits de Pablo José de Arriaga, Ludovico Bertonio, Juan de Betanzos, Antonio de la Calancha, Luis Capoche, Pedro de Cieza de León, Bernabé Cobo, El Inca Garcilaso de la Vega, Diego de Holguín González, Guamán Poma de Ayala, Rodrigo Hernández Príncipe, Cristobál de Molina el Almagrista, Fernando de Montesinos, Martín de Murúa, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, Pedro Pizarro, Hernando de Santillán, Domingo Santo Tomás, Pedro Sarmiento de Gamboa, Diego de Castro, Titu Cusi Yupanqui et Cristóbal Vaca de Castro. Outre l'ouvrage de Guamán Poma, la principale source primaire que nous avons consultée est le manuscrit *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* de Pachacuti Yamqui Salcamaygua.

3.1.2.1 Le symbolisme andin durant les périodes précolombienne et coloniale : la dualité dans la vision andine du monde

Dans la société précoloniale de la région andine, la vision du monde, particulièrement celle des Incas, se fonde sur un dualisme conceptuel qui se manifeste dans toutes les sphères sociales. Ce dernier donne lieu à un ensemble d'unités sémiotiques, autrement dit un « texte », qui constitue le discours idéologique-culturel officiel. Dans cette section, les composantes sémiotiques de ce texte seront étudiées afin de les identifier dans les traductions intersémiotiques

culturelles (images) de Guamán Poma et, ultimement, afin d'analyser les messages véhiculés par ces traductions qui proposent un texte composé à la fois d'unités sémiotiques andines et européennes-espagnoles.

L'un des principaux dualismes idéologiques est de nature générique : le féminin et le masculin. À l'instar de nombreuses cultures, ces catégories génériques donnent lieu à une hiérarchie idéologique dans laquelle le genre féminin entretient un lien analogique avec la subordination, et le genre masculin, avec la domination. La dualité féminin-masculin se prête donc au jeu de la hiérarchisation sociale et morale : la subordination de la femme est souvent reliée à la négativité, au mal, à la faiblesse. Quant au masculin, il évoque la positivité, l'action, la force, le bien.

Malgré l'antagonisme suscité par la juxtaposition de ces deux concepts, ce dualisme culturel ne constitue pas une stricte dichotomie. En fait, l'apposition de ces deux catégories symbolise une formule socioculturelle coopérative qui assure l'équilibre du monde; chacun connaît son rôle au sein d'une communauté fondée sur une stratégie idéologique de complémentarité et de réciprocité (Classen 1993, 13). Tous partagent le même but : assurer l'équilibre cosmique andin. Cet objectif commun est symbolisé par un *troisième espace* intermédiaire qui abrite une association symbiotique. Bien qu'il existe des catégories conceptuelles qui semblent antagoniques, les catégories conceptuelles andines précolombiennes ne sont ni hermétiques ni indépendantes. Les associations symbiotiques entre les catégories engendrent un *troisième espace* qui vient remplir les interstices conceptuels entre les catégories contrastantes. La symbiose est donc un thème récurrent dans l'idéologie andine. Le terme quechua *karihuarmi* synthétise bien la complémentarité à la base de la pensée andine inca; il fait référence à l'union entre la femme et l'homme, tout en représentant l'intégrité.

Dans le livre *Inca cosmology and the human body*, Constance Classen expose les particularités du dualisme conceptuel féminin-masculin par le biais d'autres dualismes. Dans cette section, nous présenterons huit de ces dualismes afin de dresser un portrait du symbolisme idéologique andin de l'époque et, par le fait même, des composantes sémiotiques du *texte* culturel andin.

Premièrement, l'une des plus importantes dualités conceptuelles incas relie le soleil (*Inti*) et la lune (*Quilla*). Le soleil entretient une relation idéale avec le genre masculin, et la lune, avec le genre féminin. Si nous interprétons ces symboles dans le contexte de la religion des Incas, la lune et le soleil représentent des divinités. Le soleil, un symbole de la masculinité et de la domination, incarne le principal dieu des Incas : *Inti*, le dieu Soleil. Selon la mythologie inca, ce dernier serait l'ancêtre des Incas. L'épouse d'*Inti*, *Quilla*, est sa sœur la lune. Ensemble, ils forment une partie du panthéon céleste inca. Bien qu'*Inti* soit le plus puissant, c'est l'union entre les deux dieux qui constitue la force divine. Encore une fois, nous faisons face à une relation de complémentarité plutôt qu'à une relation antagonique entre les éléments du dualisme. L'importance de l'équilibre et de cette réciprocité se communique entre autres dans le vocabulaire quechua; le terme *ayni* constitue une fondation conceptuelle sur laquelle est bâti le schéma cosmologique inca : l'équilibre, les échanges, la réciprocité.

Il existe une deuxième dualité : gauche-droite. Celle-ci se manifeste sur le plan spatial dans la conception andine du monde. Dans la majorité des cas, la gauche est reliée au genre féminin, donc à la lune, alors que la droite est reliée au genre masculin et au soleil. Si nous poussons ce dualisme plus loin encore, la gauche est reliée au mal et la droite, au bien. Comme nous le verrons plus tard dans cette section, cette classification spatiale constitue un modèle sémiotique qui permet de communiquer un message sans forcément avoir recours à des paroles ou à des mots écrits.

Troisièmement, nous retrouvons la dualité spatiale supérieur-inférieur; ce que se trouve en haut (*hanan*) et ce qui se trouve en bas (*hurin*). Cette dualité reflète la même relation que celle entre la gauche et la droite. Le genre masculin, plus puissant, se trouve dans une position de supériorité (au-dessus) et de haute moralité (à la droite) vis-à-vis du genre féminin, plus faible, qui est le subordonné (d'où l'infériorité) immoral (à la gauche). Tel qu'exprimé par le concept clé de la réciprocité dans la société inca, pour que le monde se maintienne en équilibre, il doit exister un flux interrelationnel continu entre toutes les sphères conceptuelles de l'univers : une relation d'interdépendance entre la sphère supérieure, qui comprend le ciel et les divinités, et la sphère inférieure, qui comprend la terre, la flore et la faune.

Il existe un acteur qui agit à titre d'intermédiaire entre *hanan* et *hurin* au sein du *troisième espace* : l'être humain. Ce dernier joue le rôle de médium entre le ciel et la terre; il est

responsable d'assurer l'équilibre universel qui repose sur une relation cyclique donnant-donnant. Cette complémentarité spatiale verticale se manifeste aussi au sein des pratiques agraires andines; selon la verticalité agraire, les différentes régions (climats) échangent leurs produits afin d'assurer un équilibre des ressources dans l'ensemble de l'empire, dans les régions de sécheresse comme dans les régions fertiles.

Le cycle andin de la réciprocité, aussi connu sous le nom du circuit de la force vitale, est un modèle qui sert à définir et à expliquer la vision du monde en vigueur à cette époque. Il s'agit d'un système qui dicte les interrelations entre tous les acteurs faisant partie de l'univers andin. Comme nous le verrons, les acteurs qui participent au circuit de la réciprocité appartiennent à l'une des trois catégories suivantes : *Hanan Pacha*, *Cay Pacha* et *Hurin Pacha*.

La quatrième dualité conjugue l'ordre et le désordre. Elle peut aussi prendre la forme d'une union entre la structure et la fluidité. À l'instar de la tendance courante à considérer l'homme comme un être rationnel et la femme comme un être émotif, dans la culture inca, la structure porte un sens masculin alors que la fluidité et le désordre sont féminins. Cette dualité se manifeste clairement dans l'organisation sociale de l'empire inca; les hommes occupent les fonctions administratives et publiques qui demandent de l'objectivité alors que les femmes tiennent des rôles domestiques.

Sur le plan symbolique, le désordre peut être représenté par un déséquilibre, un brusque revirement de situation ou encore une inversion. Le terme quechua *pachacuti* communique l'idée du désordre, du chaos, du désastre (Quispe-Agnoli 2006, 72). Dans la société andine de l'époque, ce concept sert à désigner une coupure, une discontinuité, un changement qui marque la fin d'une période et le début d'une autre. Bien que ce concept fasse partie du cycle naturel de la vie selon la vision andine, il implique néanmoins un bouleversement engendré par un déséquilibre socioculturel et moral.

La cinquième dualité, le feu et l'eau, reflète encore une fois la dualité principale qui range la force, la structure, l'ordre, la supériorité et la raison du côté droit avec le genre masculin, et la faiblesse, la fluidité, le désordre, l'infériorité et l'émotion du côté gauche avec le genre féminin. Le feu adopte des caractéristiques masculines en raison de sa relation indicelle avec le soleil. L'eau se range plutôt du côté féminin, considérant ses propriétés de fluidité.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les catégories conceptuelles de chaque dualité ne sont pas hermétiques. Cela signifie que le rôle d'un acteur dans la dualité peut changer selon le contexte. Tout dépendant des circonstances, un acteur/objet peut adopter des traits féminins ou masculins. Par exemple, en accord avec le *texte* culturel andin et ses composantes sémiotiques, si nous pensons à l'eau dans un contexte physique comme substance fluide et imprévisible, il peut symboliser la féminité et le désordre. Par contre, interprété dans un contexte agricole comme substance qui donne vie à la terre, c'est-à-dire comme substance fertilisante, il prend un sens masculin et s'associe au pouvoir. Constance Classen met l'accent sur l'idéologie andine vis-à-vis des rôles de l'homme et de la femme selon laquelle l'homme est l'être dominant et la femme, bien qu'indispensable, joue un rôle social de second plan et ne fait pas preuve d'autant de courage, d'ambition, d'initiative, d'audace et de force que sa contrepartie générique. Classen dit que lorsque le comportement d'un homme montre des traits féminins comme la faiblesse ou la passivité, on pouvait habiller celui-ci en femme pour l'humilier (1993, 13).

Bref, la conception andine de l'univers correspond à un tout composé d'actants interdépendants dont le fonctionnement dépend de l'équilibre dynamique entre tous les acteurs. Toutefois, l'équilibre en question abrite des dualités hiérarchisées. L'objectif de définir de telles dualités dans le texte culturel andin n'est pas de diviser le monde en catégories disjointes et rivales, mais bien d'établir un schéma conceptuel qui permette d'interpréter et de comprendre l'organisation du monde, ses acteurs et les différentes interrelations qui surviennent dans la vie de tous les jours.

La sixième dualité est indirectement reliée à la première; elle met en relation la clarté et l'obscurité. D'un côté, la clarté est associée à la lumière et donc au soleil. Elle symbolise la lucidité, la franchise, la vie, le jugement et l'honneur. De l'autre côté de la dualité conceptuelle se trouve l'obscurité. Celle-ci symbolise le genre féminin étant donnée la relation entre l'obscurité, la nuit et la lune (*quilla*). Elle représente l'ignorance, la passivité et, ultimement, la mort. Encore une fois, il importe de souligner que l'antagonisme superficiel qui semble définir ce duel conceptuel est en fait une relation de complémentarité, voire symbiotique. Selon l'idéologie andine de la colonisation, chacune des composantes des différentes dualités conceptuelles sont nécessaires pour le maintien de l'équilibre universel. Le jour ne peut exister sans la nuit, il n'y a pas de joie sans peine, les connaissances naissent des questionnements et des incompréhensions.

La septième dualité présente la force fertilisante et la fécondité. Ce qui distingue les deux concepts est que le premier fait référence au pouvoir de semer la vie, alors que le deuxième fait référence à la capacité d'être fécondé. En d'autres mots, le premier concept est actif et le second, passif. L'image créée par cette dualité trace un parallèle évident entre la dualité homme-femme et le processus de reproduction. L'homme fertilise et la femme cultive la semence. Évidemment, le rôle de chacun est indispensable et la collaboration est clé, sans quoi il est impossible de mener à bien le processus de la reproduction. Nous constatons toutefois une hiérarchisation au sein du duel : la force fertilisante masculine est active et plus forte que la culture féminine, considérée comme un rôle passif¹⁷. Malgré la hiérarchie générique, l'équilibre demeure la force directrice dans la vision andine. Pour mener à bien le cycle de la reproduction, la relation homme-femme doit être équilibrée; la présence de violence physique et sexuelle n'est pas acceptée et indique une discordance. Elle indique qu'il y a un problème au sein de la société.

La huitième dualité met en relation la vue et l'ouïe. Dans le livre *Inca cosmology and the human body*, Constance Classen présente une analogie entre le corps humain et la vision andine du monde durant les périodes précoloniale et coloniale. Elle explique que la vue et l'ouïe sont les deux principaux sens. La vue permet à l'être humain d'observer, d'interpréter et, par extension, de comprendre le monde et d'approfondir ses connaissances. L'ouïe permet à l'être humain de partager ses expériences et ses connaissances, de faire connaître son histoire et sa culture et de les transmettre aux générations futures. Encore une fois, malgré la complémentarité qui fonde ce duel, il existe une hiérarchisation conceptuelle qui relie la vue à la masculinité et l'ouïe à la féminité. Concrètement, cela signifie que la vue est considérée comme le plus puissant des sens. Pour tracer un lien avec la dualité soleil-lune et la correspondance symbolique avec le genre masculin et le genre féminin, la vue est plus puissante parce qu'elle permet de voir le soleil (qui à son tour est un symbole de puissance et de masculinité). L'ouïe n'est donc pas aussi influente que la vue, mais détient tout de même une grande importance puisqu'elle permet aux humains d'écouter les divinités. Cette écoute assure un flot ininterrompu et équilibré entre les trois sphères cosmiques andines.

¹⁷ Selon les valeurs andines, l'oisiveté est un vice infâme (Meneses 1992, 35).

Reliée au duel sensoriel vue-ouïe, nous avons la dualité passé-futur. Dans le contexte andin précolonial, le passé est associé à la vue et, par extension, à la masculinité. Nous y trouvons encore une fois l'association entre le genre masculin, la connaissance et le savoir : l'être humain connaît le passé. Sur le plan spatial, cette relation entre la vue et le passé se traduit par une perception conceptuelle du passé comme étant située devant l'être humain, soit dans son champ de vision (contrairement à la conception occidentale courante qui place le passé derrière et le futur devant). Ces visions indigènes andines du passé constituent les souvenirs et viennent accompagnées de sons qui représentent autant les souvenirs de discours antérieurs que les discours du présent qui ressuscitent le passé. En somme, les discours du présent (verbaux ou picturaux) traduisent ce que les humains voient et apprennent du passé tel qu'ils le voient, tel qu'il est présenté devant eux. Puisque le futur représente l'inconnu, dans le contexte andin, ce concept n'est pas relié à l'ordre, mais plutôt au désordre et, par extension, au genre féminin. De plus, sur le plan spatial, le futur se situe derrière l'être humain, hors de son champ de vision et de ses connaissances.

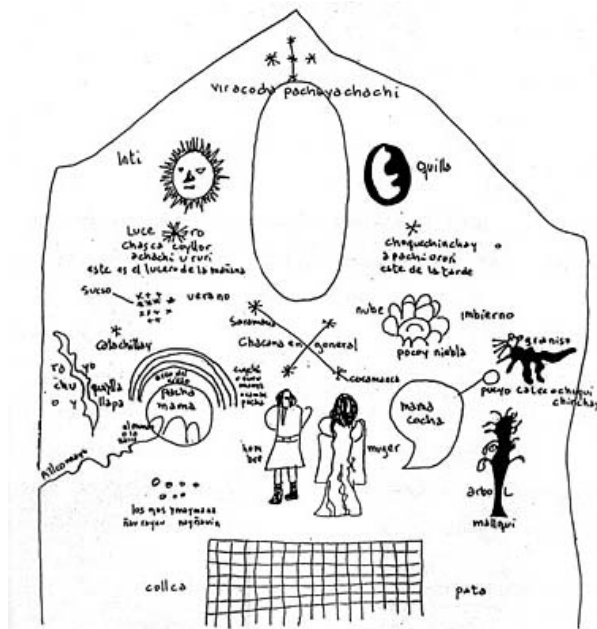
Le dualisme passé-futur est particulièrement bien pondéré étant donné la conception cyclique du monde et du temps dans l'idéologie andine de l'époque. Bien que ce ne soit pas possible de prédire les détails de chaque étape d'un cycle temporel, selon l'idéologie andine de l'époque, le temps suit un cheminement périodique marqué par des jalons essentiels, tels que la naissance et la mort. Ces événements constituent des genres de propulseurs au sein du cycle vital andin. Le plus important de ces événements est sans contredit la mort. Selon le symbolisme andin de l'époque, la mort prend la forme de l'inversion du monde. Le terme quechua *pachacuti* désigne ce genre d'événement dans lequel le monde est viré à l'envers et s'ensuivent de grands changements à l'échelle universelle. Encore une fois, il importe de souligner que, en accord avec la complémentarité andine, la mort n'est pas perçue comme quelque chose à craindre et à éviter. Au contraire, la mort fait partie du cycle naturel de la vie et est nécessaire pour maintenir l'équilibre de l'univers.

3.1.2.2 Le schéma andin du monde

Les dualités conceptuelles que nous venons de présenter peuvent être synthétisées par un système de représentation spatiale tripartite divisée à la verticale (le haut, le centre et le bas) et à

l'horizontale (la gauche, le centre et la droite). Ce système forme la fondation du schéma conceptuel andin du monde. Nous utiliserons la représentation graphique du temple de Coriconcha créée par Pachacuti Yamqui Salcamaygua et publiée dans son ouvrage *Relación de antigüidades deste reyno del Perú* pour mettre en scène le cosmos tel que perçu par les Incas.

Image 2. Temple de Coriconcha¹⁸



À l'instar de nombreuses sources primaires de la culture andine précolombienne, la contribution de Pachacuti Yamqui apparaît dans la première décennie de la période coloniale andine. Avant cette période, les Incas ne possèdent pas une langue écrite qui leur permette de relater leurs histoires. Dans l'ouvrage *Relación de antigüidades deste reyno del Perú*, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui présente un schéma qui symbolise l'organisation de l'univers selon la culture andine inca. Il s'agit d'un texte culturel dont les unités sémiotiques prennent la forme de deux des trois catégories de signes peirciens : le symbole et l'icône. Pachacuti Yamqui inclut plusieurs acteurs culturels andins dans son dessin et les positionne selon leur rôle au sein de l'univers. L'univers andin se divise selon deux axes : l'axe vertical et l'axe horizontal. Les dualités conceptuelles sont communiquées à travers l'emplacement relatif des différents acteurs, qui jouent le rôle d'unités sémiotiques (signes). Si nous interprétons l'image comme un texte

¹⁸ *Inca Cosmology Glossary*. En ligne [<http://incaandeanquechua.blogspot.ca/2012/06/inca-cosmovision-glossary.html>], consulté le 4 mars 2012.

culturel, et ses acteurs comme des signes, nous pouvons tracer un parallèle entre la disposition des signes dans l'image et la syntaxe textuelle : la disposition des signes dans l'image est porteuse de sens dans la mesure où elle communique un message au récepteur qui est familier avec les règles et les composantes du code utilisé.

En somme, le dessin de Pachacuti Yamqui présente sur le plan spatial le dualisme conceptuel féminin-masculin. Il importe de préciser que le lecteur doit adopter la perspective de l'image pour interpréter la disposition des actants culturels représentés dans le dessin puisque celle-ci est inversée : ce qui est à la droite correspond à la gauche du point de vue symbolique et, inversement, ce qui est à la gauche correspond à la droite du point de vue symbolique. Alors, tout ce qui se trouve dans l'hémisphère gauche de l'image revêt une valeur symbolique masculine et ce qui se trouve dans l'hémisphère droit revêt une valeur symbolique féminine. Entre ces deux hémisphères se trouve un espace médian. Au cœur de ce centre, on perçoit *Viracocha*, le dieu créateur, ainsi que la représentation graphique du concept *karihuarmi*, qui signifie l'union idéale entre l'homme et la femme, soit entre deux forces complémentaires.

D'une part, on retrouve le symbolisme spatial relié aux dualités gauche-droite et haut-bas qui évoquent la dualité entre le genre féminin et le genre masculin et, par extension, la faiblesse et la force. D'autre part, le schéma se compose d'icônes qui représentent graphiquement les dualités lune-soleil, femme-homme, terre-ciel, etc. Pour symboliser les dualités mentionnées et la hiérarchie établie, Pachacuti Yamqui dessine la femme, la lune, l'hiver et l'étoile à la gauche, et l'homme, le soleil, les yeux (la vue) et l'été à la droite. De plus, la région centrale est marquée par l'union idéale entre l'homme et la femme qui symbolise les thèmes andins récurrents de la complémentarité et de la réciprocité. Ce sont les représentations du couple (homme-femme) et du dieu créateur *Viracocha*, au cœur de l'image, qui symbolisent l'équilibre cosmique andin.

Si nous étudions le dessin selon l'axe vertical, nous remarquons que Pachacuti Yamqui recrée le circuit de la force vitale que nous avons présenté antérieurement. Il s'agit d'un système d'échanges entre les trois niveaux cosmiques : le ciel (*Hanan*), la terre (*Cay Pacha*) et le monde souterrain (*Uku Pacha*). Pour maintenir l'équilibre cosmique, il faut assurer un flux continu de relations donnant-donnant et la complémentarité entre les trois niveaux. Bien que tous les acteurs participent au cycle vital andin, l'être humain joue un rôle clé. Il est le médiateur entre la terre et les divinités. Au sein de ce système de réciprocité, le comportement des humains, les hommes

comme les femmes, détermine les relations entre les acteurs et, par conséquent, la dynamique qui s'y installe. Tout déséquilibre cosmique se traduit en désordre social.

En somme, l'analyse du symbolisme andin et de la vision andine du monde mène à trois conclusions que nous pouvons qualifier de piliers fondamentaux de la cosmologie andine et inca. Le premier pilier soutient la grande importance de l'équilibre entre les divinités, les êtres humains et la nature¹⁹. Le deuxième pilier est relié à la manière d'assurer le premier : l'établissement d'un système d'échanges (de réciprocité) entre les trois niveaux cosmogoniques. Le troisième pilier met l'accent sur l'actant cosmogonique ayant la responsabilité d'assurer l'équilibre dynamique : l'être humain.

En plus du symbolisme relié aux dualités, il existe d'autres signes sémiotiques de type symbolique et iconique utilisés par Guamán Poma dans ses images pour communiquer son message. Dans l'idéologie andine, la catégorie thématique comprenant le savoir, la connaissance, l'histoire, l'éducation, la culture et même la civilisation entretient une relation symbolique avec les instruments porteurs de signification codifiée de l'époque : le *quipu* et le *tocapu*. À la différence du symbole européen du savoir (le livre), les symboles andins ne représentent pas une forme d'écriture linguistique comme telle, mais des systèmes sémiotiques mnémotechniques dont les composantes sont de nature textile, chromatique, géométrique et numérique.

¹⁹ Il est intéressant de noter que dans la langue quechua, il n'existe pas d'équivalent au substantif français « nature » qui s'oppose au terme « culture ». Cela s'explique par le fait que dans la vision andine du monde, la culture est inhérente à la nature. Cependant, dans ce travail, nous utilisons le terme « nature » pour désigner tout ce qui a trait à la faune, la terre, la flore, à l'exception de l'être humain. Sur le plan symbolique, ce dernier se situe dans une catégorie à part en raison de son rôle de médiateur cosmogonique.

3.1.2.3 Les *quipus*

Image 3. « Administrateurs provinciaux; fils de nobles » (Guamán Poma 1615, 263)



Image 4. « Comptable principal et trésorier. Autorité responsable des ficelles avec nœuds, ou *quipus*, du royaume. » (Guamán Poma 1615, 272)



Penchons-nous sur les *quipus*. Le terme *quipu* provient de la langue quechua. Il signifie « nœud ». Un *quipu* est un système de cordes dans lequel on trouve différents types de nœuds. Actuellement, on compte environ 600 *quipus* dans le monde. La plupart de ces derniers se trouvent dans les musées et les universités. La structure d'un *quipu* repose sur une corde dite principale. Ensuite viennent les cordes pendantes attachées à la corde principale. Il peut aussi y avoir des cordes secondaires attachées aux cordes pendantes et même des cordes secondaires de

second ordre. De plus, il peut y avoir des cordes au-dessus de la corde principale. Les cordes du haut servent à regrouper le contenu des cordes pendantes auxquelles elles s'attachent. La corde utilisée pour fabriquer les *quipus* est soit de coton soit de laine. Les spécialistes dans le domaine croient que la façon dont les fibres sont tressées et les couleurs de ces dernières portent une signification.

Au début du XX^e siècle, l'anthropologue Leland Locke²⁰ étudie les *quipus* et formule une théorie selon laquelle les *quipus* serviraient à enregistrer des valeurs numériques à l'aide d'un système décimal. Il s'agit d'un système bien simple dans lequel chaque corde pendante, secondaire ou supérieure serait divisée en sections qui représentent les unités, les dizaines, les centaines et ainsi de suite. Selon le type et le nombre de nœuds dans chaque section, le *quipu* communiquerait des numéros.

Cette théorie est acceptée par la majorité des chercheurs qui s'intéressent aux *quipus*. Cependant, étant donné que certains *quipus* ne respectent pas la structure définie par le système décimal, certains chercheurs se questionnent toujours sur la nature exacte de ces instruments. Ils se demandent si les *quipus* enregistrent uniquement des données numériques ou s'ils peuvent enregistrer des contenus conceptuels.

L'information que nous avons sur les *quipus* andins provient principalement de textes écrits par des chroniqueurs de la période coloniale péruvienne. Selon ces sources, dans l'empire inca, les *quipus* ne sont pas accessibles à l'ensemble de la population. C'est-à-dire, ce n'est pas un système de communication qui sert à tous. Les personnes qui fabriquent les *quipus* et qui savent les interpréter (ou les lire) s'appellent des *quipucamayocs*. Ils forment un groupe restreint responsable de la fabrication et de l'interprétation de ces instruments. Les *quipucamayocs* sont comme les comptables de la société inca. Ils enregistrent différents types d'information d'ordre numérique reliée aux récoltes, aux impôts, etc. Les chroniqueurs décrivent les *quipucamayocs* comme étant aussi des historiens qui se servent des *quipus* pour enregistrer les lois, les événements, les faits historiques, etc. Cela pousse les chercheurs à questionner la valeur sémiotique des *quipus*. Les *quipus* peuvent-ils faire autre chose qu'aider la mémoire?

²⁰ Locke, Leland (1912). « The Ancient Quipu, A Peruvian Knot Record », *American Anthropologist*, 14, 325-332.

L'instrument possède-t-il une valeur sémiotique qui ne se perd pas en l'absence du *quipucamayoc* qui l'a créé ?

Selon certains chercheurs, les *quipus* ont une deuxième fonction qui n'est pas simplement mnémonique : enregistrer et communiquer de l'information grâce à des conventions sémiotiques. Vus dans ce sens, les *quipus* seraient une véritable forme d'écriture. L'une des choses qui motivent certains chercheurs à croire que les *quipus* pourraient représenter une forme d'écriture est l'idée selon laquelle l'écriture est un critère essentiel au développement et au maintien d'une civilisation avancée. En fait, la civilisation inca était extrêmement avancée. On la compare à la civilisation égyptienne et à la civilisation maya. Donc, la question à se poser est la suivante : comment une telle civilisation a-t-elle pu se développer sans écriture ? Nous n'avons qu'à penser aux termes « préhistorique » et « historique » pour nous rendre compte de l'importance de l'écriture. Traditionnellement, ce qui distingue une civilisation préhistorique d'une civilisation historique est l'écriture.

La solution à ce problème est peut-être d'ordre sémantique et aussi simple que de redéfinir le concept de l'écriture. En fait, si nous formulons que l'écriture ne se limite pas à l'écriture alphabétique/phonétique, le problème est vite réglé. En fait, Galen Brokaw propose de simplement redéfinir l'écriture pour que ce concept inclue d'autres systèmes sémiotiques (2005). Il propose d'adopter la définition derridienne de l'écriture selon laquelle la nature du concept de l'écriture repose sur la possibilité d'itérer son contenu. Selon cette approche, toute forme de communication peut être considérée comme une forme d'écriture. La faiblesse de cette définition de l'écriture est qu'elle rend le terme pratiquement inutile. Bref, reste à déterminer si les *quipus* exercent réellement la fonction d'écriture et de langage en tant que système de communication.

3.1.2.3 Les *tocapus*

Un autre objet souvent représenté dans les dessins de Guamán Poma est le *tocapu*. À titre d'icône, le *tocapu* est un article de vêtement orné de différents motifs. À titre de langage graphique, il s'agit d'un « texte » composé de symboles dont les traits distinctifs sont de nature textile, chromatique et géométrique. Bien que Victoria de la Jara (1972) prétende que les *tocapus* sont une forme d'écriture logographique, d'autres chercheurs tels que Peter Eeckhout et Nathalie Danis formulent des hypothèses davantage modérées en reconnaissant sa valeur sémiotique, mais

en limitant les capacités symboliques de ses différentes caractéristiques à des marqueurs d'appartenance sociale et de provenance géographique (Eeckhout et Danis 2004, 305-307).

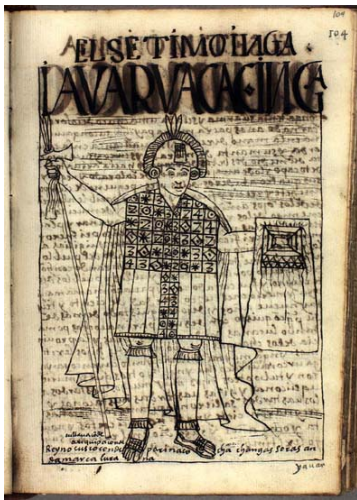
Pour tracer un parallèle avec la linguistique, selon le système sémiotique du *tocapu*, l'axe syntagmatique serait composé de tissus, de couleurs et de motifs. Sur le plan paradigmatique, chacune des unités syntagmatiques offrirait de nombreuses déclinaisons qui possèderaient leur propre valeur sémiotique, agissant ainsi à titre de signe. Comme lorsque nous analysons une phrase pour comprendre un message dans un texte écrit en langage humain, c'est la syntaxe (le contexte textuel) qui détermine la signification d'une suite d'unités paradigmatiques. Autrement dit, la signification d'un *tocapu* dépendrait non seulement des couleurs, des géométries et des tissus, mais aussi de leur disposition et de la façon dont ils se combinent (Ibid. 305).

L'objectif de ce travail n'est pas de déchiffrer les *tocapus*, ni de dresser un portrait détaillé de la valeur sémiotique de chacune de ses unités paradigmatiques. Notre intérêt vise plutôt la compréhension de leur valeur symbolique générique au sein de la société inca afin d'être en mesure d'interpréter le message des traductions intersémiotiques de Guamán Poma. Voici quelques-uns des nombreux dessins où nous trouvons ce système de communication andin :

Image 5. « L'inca Manco Cápac Inga – Cet Inca regna seul Cuzco - parasol. » (Guamán Poma 1615, 66)



Image 6. « Le septième Inca Yahuar Uácac Inga » (Guamán Poma 1615, 81)



Sur le plan générique, le *tocapu* symboliserait l'identité de la personne qui la porte ou à qui il appartient (Eeckhout et Danis 2004, 306). Ce serait un objet héraldique qui soulignerait l'importance accordée à l'appartenance à une collectivité, à une histoire, à une communauté, à une culture. Voilà que réapparaît le thème de la collectivité et par extension, de l'organisation sociale, de la coopération et de la réciprocité. Ce vêtement servirait d'instrument complémentaire à l'ordre social dans l'empire inca. Il permettrait d'identifier les gens, de les catégoriser et, comme le soulignent Eeckhout et Danis, d'exercer un certain contrôle sur eux (2004, 306). Chaque communauté aurait son propre *tocapu*. On s'en servirait comme armoiries.

Savoir que le *tocapu* (un vêtement) serait symboliquement relié à l'identité et à l'appartenance à une communauté permet d'interpréter d'autres symboles incas. Entre autres, la nudité pourrait symboliser l'exclusion, la non-appartenance. En fait, la connotation négative de la nudité se dévoile dans une pratique inca qui consiste à humilier les prisonniers en les dénudant. Il s'agit d'un geste symbolique qui prive la personne de son identité.

Lorsque nous considérons la valeur symbolique des *quipus*, des *tocapus* et des « textes graphiques » (dessins), nous pouvons affirmer que ces objets jouent un rôle similaire à celui de l'écriture européenne ; ce sont des symboles de savoir, d'histoire et d'ordre social.

4. L'analyse des codes culturels dans une sélection de traductions du vécu colonial

Le contact entre deux cultures ayant chacune son propre discours a aussi produit une combinaison de ceux-ci. Cela entraîne la création de documents hybrides et de formes de communication propres à ce que M. L. Pratt appelle les « zones de contact » de deux cultures ou plus qui se rencontrent (1991). C'est précisément le processus de combinaison de discours ainsi que son résultat que nous pouvons observer très bien illustrés dans l'œuvre de Guamán Poma [...]. À cela s'ajoute le caractère transculturel du texte, puisque les dessins sont de genre européen, mais ils disposent de systèmes symboliques spatiaux qui expriment les valeurs andines. Par conséquent, la production et la réception sont hétérogènes; le texte sera lu différemment selon la position du lecteur au sein de la zone de contact, soit la société coloniale des XVI^e et XVII^e siècles. (Quispe-Agnoli 2005, p. 263)

À titre de textes cibles multimodaux²¹, les traductions picturales dans la *Nueva coronica* représentent l'interprétation du traducteur du texte source, soit de la société coloniale dans laquelle il vit ainsi que de l'ensemble des discours qui s'y trouvent. Cette section a comme objectif d'identifier les systèmes et les unités sémiotiques présents dans une sélection d'images provenant de la traduction culturelle intersémiotique réalisée par Guamán Poma. La sélection des images a été faite en suivant un thème particulier : les rapports de pouvoir ethniques. Ce thème nous intéresse, car il représente l'un des principaux enjeux sociaux de l'époque coloniale qui met en évidence la diversité culturelle/ethnique coloniale ainsi que les conflits sociaux qu'engendre la coexistence des différentes cultures/ethnies dans la vice-royauté du Pérou à partir du XVI^e siècle. L'objectif de cette analyse est de mettre au jour, dans la traduction de Guamán Poma, l'hybridité culturelle engendrée par la conjugaison des systèmes sémiotiques coloniaux (espagnol/européen et andins) et la nature aliénante de la traduction, c'est-à-dire l'étrangeté culturelle introduite dans le système sémiotique du destinataire.

Pour ce faire, nous devons d'abord identifier les signes sémiotiques employés par Guamán Poma ainsi que les systèmes sémiotiques auxquels ils appartiennent. Nous interpréterons ces signes en contexte afin d'identifier leur signification et les messages véhiculés au récepteur de la traduction. En tenant compte de l'identité du destinataire (roi Philippe III

²¹ Les images sont formées des trois types de signes de la théorie des signes de Peirce : l'icône, le symbole et l'indice. Ces sont des textes dans la mesure où elles forment un tout et communiquent un message par l'entremise d'unités sémiotiques appartenant à un ou plusieurs codes sémiotiques.

d'Espagne) et de ses connaissances socioculturelles, nous présenterons ensuite la façon dont l'hybridité sémiotique de la traduction fait de celle-ci une traduction aliénante dans la mesure où elle introduit dans le texte cible la différence culturelle du texte source.

Comme nous le verrons, la traduction comporte un volet adaptatif du point de vue traductologique puisque Guamán Poma incorpore des repères (signes) espagnols et catholiques pour traduire des thèmes andins et vice versa. Ce projet de recherche conclura par une interprétation de l'effet créé sur l'idéologie ou le discours officiel colonial par l'hybridité culturelle communiquée par cette traduction aliénante.

D'une perspective strictement sémiotique, cette traduction est composée d'indices, d'icônes et de symboles. Guamán Poma utilise ces trois catégories de signes pour traduire des événements précis qui ont eu lieu pendant la conquête. Il traduit ce qu'il a vu et entendu à l'aide de signes provenant de systèmes sémiotiques hybrides qui regroupent et combinent des signes propres à la culture andine avec d'autres de la culture espagnole/catholique.

Les quatre images sélectionnées pour réaliser cette analyse sont les suivantes : (7) « Conquista – cortante la cabeza a Atagualpa inga, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca » [Conquête – Ils tranchent la tête de l'Inca Atahualpa. Atahualpa meurt dans la ville de Cajamarca]; (8) « Buen gobierno – La prisión de Topa Amaro Inga, infante Rey, lo lleva preso con su corona el capitán Martin Garcia de Oyola – en el Cuzco. » [Bon gouvernement – L'emprisonnement de Topa Amaro Inga, enfant roi. Le capitaine Martín Garcia de Oyola l'emmène prisonnier, avec sa couronne, à Cuzco.]; (9) « Corregidor de minas – como lo castiga cruelmente a los caciques principales, corregidores y jueces con poco temor de la justicia, con diferentes castigos, sin tener misericordia por Dios a los pobres – en las minas » [Magistrat dans les mines – La façon dont les magistrats et les juges punissent les grand chefs, sans craindre la justice, par différents châtiments, sans miséricorde pour les pauvres, dans les mines.]; (10) « Consideración, ciudad del infierno, penas graves – príncipe de las tinieblas – el rico, avariento, ingrato, lujuria, soberbia – castigo de los soberbiosos pecadores y ricos que no temen a Dios. » [Attention, ville de l'enfer, graves peines – prince des ténèbres – le riche, l'avare, l'ingrat, la luxure, la prétention – le châtiment des prétentieux et riches qui ne craignent pas Dieu.]. Comme nous le démontrons dans les paragraphes suivants, ces quatre images

évoquent le thème des relations de pouvoir ethniques dans la société coloniale par l'entremise de signes appartenant à plus d'un code sémiotique.

4.1 La première image

Image 7. « Conquête – Ils tranchent la tête de l'Inca Atahualpa. Atahualpa meurt dans la ville de Cajamarca » (Guamán Poma 1615, 297)



La première image porte le titre « Conquête – Ils tranchent la tête de l'Inca Atahualpa. Atahualpa meurt dans la ville de Cajamarca » et le numéro 309. Cet extrait constitue une traduction de l'exécution de l'Inca Atahualpa aux mains des Espagnols. Commençons notre analyse en identifiant chacune des trois catégories de signes : l'icône, l'indice et le symbole. Le contenu suivant se trouve dans la traduction sous la forme d'icônes : des hommes barbus, une épée, des habits de conquistadores et un homme allongé ayant les yeux fermés, portant un habit traditionnel andin et tenant une croix. Cette information est traduite par des icônes dont la grande ressemblance avec l'objet sémiotique permet d'en comprendre le sens. Outre leur priméité sémiotique, les icônes (barbes, habits, épée) agissent aussi à titre d'indice (secondéité) et permettant au lecteur de contextualiser la scène et d'identifier les principaux acteurs. Les indices de la barbe et de l'habit de combat représentent le conquistador espagnol.

Les indices servent aussi à traduire le sujet andin. L'habit de la personne allongée comporte des motifs qui, de par leur signification iconique, représentent un *tocapu*. Interprété comme un indice, le *tocapu* indique que l'individu le portant est andin et d'un certain rang au sein de la hiérarchie sociale andine. Cette information est validée par l'entremise d'un autre système de signes présents dans la traduction : l'écriture. Guamán Poma se sert de la langue espagnole pour traduire l'identité de l'individu qui se fait assassiner : Atahualpa, l'un des deux frères incas qui se bat pour le trône inca à l'arrivée des Espagnols. Bref, Guamán Poma utilise des icônes, des indices et des symboles pour traduire l'identité d'Atahualpa. Atahualpa, à son tour, constitue un signe (symbole) qui permet de résumer le thème de cet extrait de la traduction : il symbolise l'empire inca, son pouvoir et son règne. Lorsque nous considérons ces signes en contexte, c'est-à-dire le symbole du pouvoir de l'empire inca qui tient un symbole de la religion catholique dans ses mains et qui se fait trancher la tête par des Espagnols, l'évènement traduit n'est plus simplement un moment précis dans l'histoire de la colonisation de la région andine, mais bien une représentation symbolique de la décadence de l'empire inca et de la déroute morale des Espagnols.

D'une part, la décadence de l'empire inca est traduite par l'assassinat de son chef et par l'identité même du sujet andin assassiné puisque celui-ci représente la grande faiblesse qui déchire l'empire et qui le rend davantage vulnérable à la conquête espagnole. La défaite de l'empire inca aux mains des Espagnols est aussi symbolisée par Atahualpa qui tient la croix catholique. Cela permet de tracer un parallèle entre l'exécution de l'Inca et celle du fils de Dieu étant donné la signification symbolique de la croix qui représente la foi catholique et le sacrifice de Jésus-Christ. La mort du chef inca serait donc comparable à la mort de Jésus-Christ. Guamán Poma traduit l'injustice de la conquête en utilisant des signes appartenant à un système sémiotique hybride qui juxtapose les signes andins et les signes catholiques.

D'autre part, la déroute morale des Espagnols est traduite par l'assassinat d'un individu (Atahualpa) qui a adopté la foi catholique (il tient la croix). La croix tenue par Atahualpa sert à communiquer l'injustice commise lors de cet assassinat et lors de la conquête. Pourquoi assassiner une personne qui accepte d'adopter la foi catholique? Voilà la question qui se forme dans l'esprit du récepteur de cette traduction. Le destinataire, le roi Philippe III d'Espagne, est en mesure de comprendre le sens de cette traduction; il est familier avec le symbole de la croix. De

plus, la différence introduite par les signes andins permet au destinataire de comprendre que le sujet assassiné est indigène. Pour que son identité lui soit bien claire, Guamán Poma inclut une traduction en langue espagnole puisque le roi n'est sans doute pas familier avec les *tocapus* et n'est donc pas en mesure d'en déduire que le sujet andin est de rang supérieur et qu'il symbolise l'empire inca simplement en voyant l'icône du *tocapu*.

4.2 La deuxième image

Image 8. « Bon gouvernement – L'emprisonnement de Topa Amaro Inga, enfant roi. Le capitaine Martín Garcia de Oyola l'emmène prisonnier, avec sa couronne, à Cuzco. » (Guamán Poma 1615, 345)



La deuxième image traduit une scène de la colonisation dans laquelle un sujet andin enchaîné est mené en prison. Parmi les icônes utilisées par Guamán Poma, il y a les habits des personnages, une couronne, des personnages barbus, des chaînes et deux statuettes. Ces icônes deviennent à leur tour des indices et des symboles qui permettent au récepteur d'interpréter le sens de la traduction. À titre d'indice, les *tocapus* qui ornent l'habit du personnage à la gauche servent à indiquer que l'individu les portant est d'un certain rang social au sein de la société andine. Étant donné que le destinataire de la traduction n'est sans doute pas familier avec la valeur symbolique des *tocapus*, Guamán Poma se sert d'autres signes pour traduire le statut de

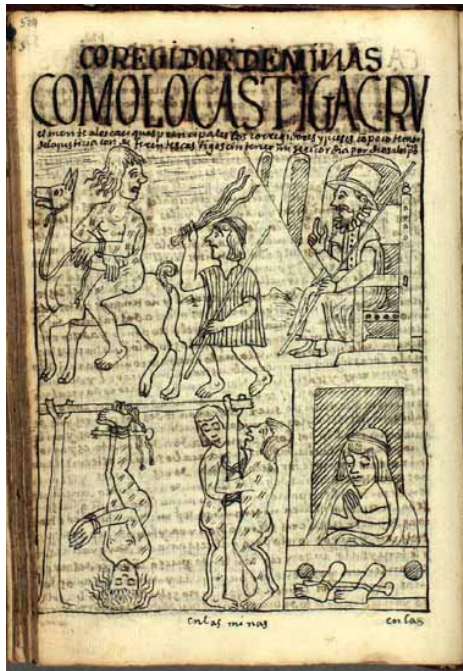
l'individu enchaîné : le symbole de la couronne et l'expression « enfant roi ». Il s'agit d'une stratégie d'adaptation qui sert à présenter le personnage dans le langage du destinataire. La couronne dresse un parallèle entre la noblesse inca et la monarchie espagnole, introduisant ainsi un symbole européen à même le portrait andin. Elle permet au destinataire de comprendre que l'individu fait partie de l'élite inca. Cette juxtaposition illustre la nature hybride du système sémiotique employé par Guamán Poma pour traduire les événements de la conquête et de la colonisation. Guamán Poma tient à adapter le contenu à la culture cible, mais il s'assure de conserver un élément d'étrangeté (dans ce cas, le *tocapu*) pour ne pas effacer l'hybridité de la culture source.

Les statuettes illustrées dans la traduction constituent des indices qui représentent les idolâtries. Comme les *huacas*, les statuettes font partie des croyances et des traditions andines. Dans le contexte colonial, ces statuettes symbolisent donc l'hérésie, l'idolâtrie païenne et, par extension, le mal. Ces symboles permettent de comprendre la mise en scène de la traduction en question : le fils d'un dirigeant inca est mené en prison parce qu'il s'adonne à des idolâtries.

Interprétés en contexte, ces symboles permettent au récepteur de relever un non-sens dans la scène qui vient mettre en évidence le désordre social communiqué par le traducteur. Ce non-sens prend forme à même le portrait du personnage andin dans l'oxymore qui se forme à la suite de l'apposition de la couronne et des chaînes, où la couronne symbolise le pouvoir ainsi que le respect et les chaînes symbolisent l'impuissance. Ce non-sens n'est pas introduit par mégarde par le traducteur; mais bien dans le but de passer le message qu'il souhaite transmettre par le biais de sa traduction du texte source. Alors que la logique voudrait que les sujets emprisonnés soient rebelles et dangereux, pas des membres de la noblesse inca, et surtout pas des enfants, la traduction présente une juxtaposition de signes antagoniques. Un questionnement naît alors dans l'esprit du récepteur quant à la légitimité de l'approche adoptée lors de la conquête des peuples andins : comment cet enfant représente-t-il un tel danger qu'il devient nécessaire de l'incarcérer et de l'humilier de la sorte? La traduction intersémiotique de cet événement colonial vient soulever les incongruences socioethniques qui se manifestent à la suite de la colonisation.

4.3 La troisième image

Image 9. « Magistrat dans les mines – La façon dont les magistrats et les juges punissent les grands chefs, sans craindre la justice, par différents châtements, sans miséricorde pour les pauvres, dans les mines. » (Guamán Poma 1615, 408)



La troisième image est une traduction qui récapitule les violences subies par les indigènes dans la société coloniale. La scène présente un Espagnol (dans le coin supérieur droit) à la tête d'une série de maltraitances dont les sujets sont indigènes. Regardons d'abord les signes employés par Guamán Poma pour traduire la scène. Parmi les icônes, il se sert encore une fois de l'homme barbu pour représenter le sujet espagnol. Les individus non barbues à la peau blanche (par opposition aux sujets de peau noire illustrés dans d'autres images) représentent les sujets andins. Dans le coin supérieur gauche, l'homme à la droite élance un fouet. À titre d'indice, le fouet représente la violence physique. Interprété en contexte, il indique que l'individu qui le tient agresse le sujet qui est à sa gauche et qu'il lui impose son autorité. En fait, la hiérarchie de pouvoir dans cette traduction se manifeste sur le plan spatial de droite à gauche et de haut en bas. Comme nous l'avons vu, ce code sémiotique spatial provient de la culture andine.

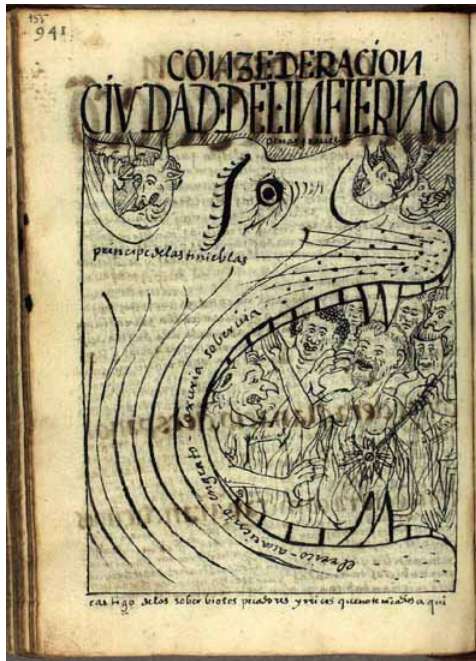
Au sommet de la hiérarchie, nous trouvons l'Espagnol qui régit le déroulement de la scène. En deuxième rang se trouve le sujet andin vêtu qui tient un fouet pour diriger ses subordonnés. Outre son emplacement dans la scène, son rang au sein de la hiérarchie coloniale est aussi symbolisé par son habillement. Contrairement aux autres sujets andins dans la scène, il n'est pas nu. Comme la nudité est un symbole de sauvagerie et non de civilité, l'habillement de cet individu permet au récepteur de comprendre qu'il occupe un rang supérieur aux sujets indigènes nus présentés dans la scène. En troisième rang se trouvent les cinq autres sujets andins qui font l'objet de violence. Pour symboliser leurs souffrances et leur faiblesse, Guamán Poma les dessine nus, blessés, enchaînés et subjugués. Dans le coin inférieur gauche, le sujet est attaché, porte des marques de violence et est suspendu à l'envers par les pieds. Dans la conception andine du monde, cette position inversée symbolise le désordre et Guamán Poma s'en sert pour traduire le chaos social qui règne dans la colonie et qui prend la forme d'injustice envers les sujets andins.

Pour souligner le désordre social dans la colonie, Guamán Poma introduit des symboles langagiers afin de s'assurer que le destinataire comprend bien le message exposé spatialement. Lorsqu'il écrit : « sans craindre la justice, par différents châtiments, sans miséricorde pour les pauvres », Guamán Poma utilise le système de valeurs espagnol et catholique pour souligner qu'il y a injustice. Il précise que les lois ne sont pas respectées, que les Autochtones sont châtiés sans merci et que le code de conduite catholique selon lequel il faut respecter son prochain et aider les pauvres est inexistant dans de telles situations dans la société coloniale. Ce qui importe aux Espagnols est le pouvoir et le gain matériel. Ils se servent de tous les moyens pour y arriver, même s'ils doivent exercer de la violence ou tourner le dos aux valeurs catholiques.

Dans le coin inférieur droit de la scène, le sujet andin qui fait l'objet d'une punition se tient les mains en position de prière. Cette position symbolise la prière catholique. Le sujet peut donc être interprété comme un bon catholique. Si telle est l'intention de Guamán Poma, cette image révèle un non-sens dans la mesure où ce n'est pas logique qu'un bon catholique se fasse punir d'une façon si grossière. Si le but de la colonisation est de propager la foi catholique, la violence est-elle nécessaire lorsque le sujet accepte la foi? La position symbolique dans laquelle est placé le sujet introduit alors une dénonciation de ces cas de violence qui risque de semer le doute dans l'esprit du destinataire quant aux pratiques coloniales.

4.4 La quatrième image

Image 10. « Attention, ville de l'enfer, graves peines – prince des ténèbres – le riche, l'avare, l'ingrat, la luxure, la prétention – le châtement des prétentieux et riches qui ne craignent pas Dieu. » (Guamán Poma 1615, 778)



La quatrième image sélectionnée est différente des trois premières dans la mesure où elle ne traduit pas un vécu particulier de la société coloniale. Le contenu est davantage abstrait puisqu'il s'agit d'une traduction qui décrit l'état d'esprit des membres de la société et la nature de leurs relations. Décortiquons cette traduction en signes. D'abord, du point de vue spatial, en premier plan de la scène se trouve la gueule de Lucifer. Dans la partie supérieure de l'image, nous trouvons trois autres icônes du diable. Ainsi, Guamán Poma combine les codes spatiaux andins et les codes espagnols reliés au catholicisme pour introduire le thème : l'emprise du mal sur la société coloniale. En premier plan, dans la gueule de Lucifer, se trouve un homme espagnol. Nous pouvons l'identifier grâce à sa barbe. Derrière lui se trouvent des sujets andins et noirs. Leur emplacement dans la scène, derrière l'Espagnol, indique qu'ils sont subordonnés aux Espagnols, mais qu'ils font tout de même partie du désordre social. Afin de traduire la nature du mal qui règne dans la société coloniale, Guamán Poma se sert de l'écriture en langue espagnole. Les épithètes suivantes lui servent pour décrire les sujets coloniaux : « avare », « ingrat »,

« prétentieux », et « pécheurs ». Ce sont des vices condamnés par la religion catholique. Le destinataire est donc en mesure de comprendre le message communiqué par Guamán Poma : la société coloniale n'est pas à l'image des valeurs catholiques et est sous l'emprise du mal. Guamán Poma ajoute dans le texte écrit que les sujets coloniaux ne respectent pas les commandements de Dieu.

Du point de vue pictural, cette scène représente une traduction allégorique de la société coloniale. La symbolisation andine de l'espace se combine aux symboles catholiques pour communiquer l'anarchie dans la société coloniale. En fait, l'image de Lucifer qui tient la société coloniale dans sa gueule symbolise le désespoir : la colonie se serait détournée du droit chemin et les tentations de Lucifer auraient pris le dessus. La traduction de Guamán Poma constitue une sorte d'avertissement au roi d'Espagne que la colonie ne reflète pas les valeurs impériales et qu'une action doit être prise pour rectifier la situation. Considérant que le roi est catholique, le symbole du mal (Lucifer) risque d'éveiller en lui un sentiment d'urgence pour corriger la situation.

5. L'impact de l'hybridation sémiotique et culturelle sur la culture coloniale officielle

L'analyse de chacune des images dévoile un texte composé de signes sémiotiques de la culture espagnole et d'autres de la culture andine. D'une part, la juxtaposition des deux systèmes de signes dans le texte dévoile la diversité culturelle dans la société coloniale. D'autre part, le thème négatif relié aux rapports de pouvoir ethniques présentés par le biais d'un système de signes hybride constitue un indice du désordre social qui s'y trouve.

Using pictorial signification, Guaman Poma diagrams the historical defeat of his people by the Spaniards. [...] Thus, through the fragmentation and subversion of the original design, he shows how colonization turned autochthonous culture and social order into chaos and ruin. (Adorno 2000, 48)

Dans ce passage, Adorno souligne que le désordre discursif est un reflet du désordre social dans la colonie. Cette conclusion est aussi vraie pour le désordre sémiotique. Les images ne présentent pas un système colonial hybride équilibré, mais plutôt un système de signes souvent antagoniques de par leur valeur symbolique. Par exemple, dans l'image 7, la juxtaposition de la couronne et de la statuette symbolisant l'idolâtrie constitue un indice du désordre social puisque ce sont deux symboles rivaux : le premier symbolise le pouvoir et la légitimité alors que le deuxième symbolise l'hérésie et l'insoumission.

Image (7). « Conquête – Ils tranchent la tête de l'Inca Atahualpa. Atahualpa meurt dans la ville de Cajamarca » (Guamán Poma 1615, 297)



Comme nous l'avons déjà souligné, Guamán Poma utilise les systèmes sémiotiques andins et espagnols pour traduire les réalités coloniales. Parfois, les signes andins traduisent des concepts occidentaux et parfois ils servent à traduire des concepts andins. De même, les signes espagnols servent tantôt à traduire des concepts espagnols, tantôt à traduire des concepts andins. Le discours de Guamán Poma, caractérisé par un va-et-vient continu entre les systèmes sémiotiques coloniaux, donne lieu à un texte hybride. Il est possible d'analyser l'effet produit par l'hybridité sémiotique (le mélange des idéologies et des systèmes de signes européens et andins) dans le texte de Guamán Poma sur la culture source précolombienne.

Selon l'idéologie andine, la vie est cyclique et se caractérise par le changement et l'adaptation continus. Les nouveautés (dans ce cas, la culture occidentale) au sein de la culture andine sont bien reçues et ne constituent pas un problème qui risque de déranger l'équilibre cosmique. Cela étant dit, l'impact des nouveautés dépend de leur nature. L'introduction des vices européens a un effet déstabilisateur sur la culture source précolombienne parce qu'ils s'opposent au système de réciprocité andin. Ils ne favorisent pas un environnement équilibré dans lequel chaque individu travaille pour le bien commun. Au contraire, la vague européenne est tachée de déviances comme l'égoïsme, l'avarice et le racisme. Le déséquilibre communiqué dans la traduction n'est pas le résultat de la présence de nouveaux concepts européens, mais de leur sens. Le désordre et le chaos surviennent à la suite de l'apposition de concepts antagoniques comme l'équilibre et la hiérarchie, la réciprocité et l'avarice, le respect et la violence, et ainsi de suite. Dans chacune de ces dualités, le deuxième concept est introduit par les colonisateurs.

Penchons-nous sur l'idéologie européenne et l'impact de l'hybridité culturelle et sémiotique de la traduction sur celle-ci. Puisque l'idéologie européenne de l'époque est introvertie, elle s'intéresse moins aux Autres et idéalise sa propre valeur. La tolérance envers les Autres est très faible et il existe une forte tendance vers le centralisme et l'absolutisme. Plutôt que d'être perçue comme un cycle, la vie est tracée sur une ligne droite où les acteurs se classent dans une hiérarchie au lieu d'un espace commun de réciprocité. Il en résulte que l'hybridité sémiotique s'oppose à l'absolutisme espagnol. Le discours espagnol, qui repose fermement sur le pouvoir de l'Église et de l'empire, se voit « contaminé ». L'autorité discursive espagnole devient plurivoque du point de vue sémiotique et culturel; elle se voit « diluée » et indique alors au lecteur qu'elle s'affaiblit au sein de la colonie. À la différence des dénonciations explicites des

injustices coloniales sous la forme de mots et d'images, l'hybridité sémiotique de la traduction constitue un moyen subtil, mais tout aussi efficace, de matérialiser les conséquences négatives de la conquête, de la colonisation et de la violence à l'égard de l'objectif principal de l'entreprise coloniale : accroître le pouvoir et la richesse de l'empire espagnol tout en propageant la foi catholique.

Comme le souligne Adorno dans le passage cité à la page 72, l'impact négatif sur le discours officiel colonial de la traduction hybride de Guamán Poma s'explique par la transformation des codes discursifs et sémiotiques originaux. Du point de vue discursif, Adorno étudie l'impact de la transformation des modèles européens et démontre que celle-ci est nuisible tant aux Espagnols qu'aux Andins parce qu'elle les déforme et elle introduit des concepts incompatibles du point de vue idéologique et éthique. Alors que Guamán Poma s'inspire de genres littéraires européens comme la biographie et le sermon, il les adapte afin de communiquer la pluralité de la société coloniale qui se manifeste dans toutes les sphères. Son adaptation discursive symbolise le non-respect des conventions littéraires européennes et, par extension, le non-respect de leurs valeurs rigides. La « pureté » impériale se voit contaminée par la culture andine. Cette contamination accentue le désordre colonial compte tenu que nous ne trouvons pas simplement des traces autochtones, mais bien une pléthore d'éléments andins d'ordre thématique, discursif et sémiotique. L'intégration de ces éléments au sein des productions coloniales signifie qu'ils n'existent pas simplement en parallèle ou en marge du discours officiel, mais qu'ils en font véritablement partie.

Contrairement à l'idéologie coloniale officielle qui conçoit les Autochtones comme des êtres inférieurs devant être civilisés et qui doivent adopter (non simplement assimiler) le mode de vie espagnol catholique, la réalité coloniale est tout autre et ce qui se produit dans la colonie ne rime pas avec le projet absolutiste de la conquête. L'échec du projet de déculturation coloniale est communiqué dans la traduction par l'entremise d'un message construit en pigeant dans un panier sémiotique hybride. Le destinataire cible ne peut que remarquer l'importante différence entre le discours occidental officiel et celui utilisé dans la traduction. Outre le message communiqué directement par le contenu, la forme (qui comprend les signes sémiotiques et la structure du texte) communique un important déséquilibre par rapport aux normes coloniales officielles. Ce déséquilibre symbolise l'échec dans la mesure où les colonisateurs n'ont pas

réussi à imposer leur langue et leur religion à grande échelle à l'époque coloniale. Les pratiques espagnoles ne font pas l'unanimité ni dans la forme ni dans le contenu. Du point de vue de la forme, les systèmes occidentaux n'arrivent pas à remplacer les langues et les discours indigènes. La coexistence culturelle engendre le développement d'un nouveau système qui conjugue les cultures, les langues et les croyances espagnoles et andines. Du point de vue du contenu, les valeurs de la culture occidentale ne sont pas reflétées par les sujets coloniaux. Le discours officiel ne serait qu'un discours idéaliste. Bref, il ne serait qu'un modèle détaché de la réalité coloniale.

En bref, la traduction de Guamán Poma est un « modèle de communication qui permet de structurer dialectiquement une idéologie andine dans les paramètres et les formes écrites de persuasion occidentale de l'époque » (Viereck 2005, 31). Dans ce contexte, elle constitue une pratique qui « shapes, and takes shape within the asymmetrical relations of power that operate under colonialisme » (Niranjana 1992, 2).

The transmutations and translations of indigenous traditions in their opposition to colonial authority demonstrate how the desire of the signifier, the indeterminacy of intertextuality, can be deeply engaged in the postcolonial struggle against dominant relations of power and knowledge. (Bhabha 1994, 48)

Dans ce passage, tiré de l'ouvrage *The Location of Culture*, Homi Bhabha formule l'incompatibilité fondamentale entre l'hybridité coloniale et l'idéologie coloniale dominatrice. Il stipule que la première, de par sa nature hétéroclite, déconstruit la deuxième (Parry 1987, 44-50²²). Cette formulation s'applique à la traduction de Guamán Poma dans la mesure où elle décrit l'impact de la composition sémiotique de la traduction sur le discours colonial officiel. Cette traduction devient alors un « moyen d'appropriation, d'inversion et d'opposition aux moyens de représentations et aux idéologies coloniaux » (Loomba 2005, 62), car elle symbolise l'échec de la mission assimilatrice coloniale.

²² Parry, Benita. (1987) « Problems in current theories of colonial discourse », *Oxford Literary Review* 9 (1-2), dans Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. (2006) *The Post-Colonial Studies Reader*, Oxon: Routledge, 44-50.

6. Conclusion

Revenons à l'hypothèse tripartite formulée au début de ce travail. D'abord, l'hypothèse veut que les systèmes sémiotiques utilisés dans la sélection de traductions picturales de Guamán Poma présentent l'image d'une culture coloniale hybride. Ensuite, nous avons dit que l'hybridité culturelle du texte fait de ce dernier une traduction aliénante. Enfin, l'hypothèse stipule que la traduction communique une culture coloniale qui s'oppose à l'absolutisme du discours colonial officiel.

Le premier énoncé de l'hypothèse porte sur la nature hybride du code sémiotique utilisé par Guamán Poma. Dans l'analyse de la sélection d'images de la chronique, nous avons identifié les nombreux signes sémiotiques utilisés pour traduire le vécu colonial et nous les avons interprétés d'abord en fonction de leur signification dans leur système sémiotique d'origine (andin ou occidental) et ensuite en fonction du contexte dans la chronique et des signes avoisinants. Lors de l'analyse des signes en contexte pictural, nous nous sommes rendu compte que la signification ainsi que la position des signes en contexte forment le message. Dans la traduction, les signes appartenant au code occidental se juxtaposent à ceux du code andin à l'image de la culture coloniale. Guamán Poma fait usage de tous les outils sémiotiques dans sa trousse discursive « coloniale » hybride pour réaliser sa traduction. Même si le destinataire est espagnol, Guamán Poma ne gomme pas les traces discursives andines. Il les incorpore afin de dresser un portrait complet du texte culturel source.

Par exemple, dans l'image 7, la couronne est utilisée à côté des *tocapus* afin de présenter le statut de l'individu. Cette apposition met en évidence l'hybridité socioculturelle dans la colonie par opposition à une société entièrement assimilée aux codes, valeurs et idéologies occidentaux. Cette pluralité qui existe au sein des codes culturels coloniaux se place en nette opposition au discours occidental centraliste et introduit alors l'argument pour les deuxième et troisième énoncés de l'hypothèse : l'hybridité culturelle du texte fait de ce dernier une traduction aliénante qui s'oppose à l'absolutisme du discours colonial officiel.

La traduction de Guamán Poma est un exemple de la façon dont la traduction peut être utilisée comme stratégie de dénonciation par les subordonnés. Le choix des équivalents et des conventions sémiotiques utilisés pour traduire le texte source permet de former un texte cible qui

transmet l'information source tout en communiquant une critique de la part du traducteur. Les injustices coloniales traduites par Guamán Poma sont dénoncées non seulement explicitement dans les images à l'aide d'icônes, d'indices et de symboles, mais aussi indirectement par le biais de l'hybridité sémio-culturelle du texte cible qui se place en nette opposition au discours officiel colonial qui repose sur l'absolutisme idéologique et discursif espagnol.

6. La bibliographie

- Adorno, Rolena (2000). *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. 2^e édition, Austin : University of Texas Press.
- Andrien, Kenneth. (2001). *Andean Worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*, Albuquerque : University of New Mexico Press.
- Ascher, Robert (1981). *Code of the Quipu. A Study in Media, Mathematics, and Culture*, Michigan : University of Michigan Press.
- Ascher, R. (2002). « Inka Writing ». *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, Éd. Jeffrey Quilter et Gary Urton, 103-115. Austin : University of Texas Press.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2006). *The Post-Colonial Studies Reader*, Oxon : Routledge.
- Atkin, Albert (2010). « Peirce's Theory of Signs », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Hiver 2010)*, Edward N. Zalta (éd.). En ligne [<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/peirce-semiotics/>], consulté le 2 avril 2011.
- Baker, Mona (dir.) (2001). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London : New York : Routledge.
- Bassnett, Susan & André Lefevere (1998). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, Clevedon : Cromwell Press.
- Berman, Antoine (1985). « La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain », dans *Les Tours de Babel: Essais sur la traduction*, Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 35-150.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*, New York : Routledge.
- (1985). « Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817 », *Critical Inquiry*, 12 (1), dans Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. (2006) *The Post-Colonial Studies Reader*, Oxon : Routledge, 38-43.
- Brokaw, Galen (2010). *A History of the Quipu*, New York : Cambridge University Press.
- (2010). « Indigenous American Polygraphy and the Dialogic Model of Media », *Ethnohistory*, 57, 117-133.

- (2002). « Khipu numeracy and alphabetic literacy in the Andes: Felipe Guamán Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno* », *Colonial Latin American Review*, 11 (2), 275-303.
- (2003). « The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relación de la quipucamayocs* », *Latin American Research Review*, (38) 3.
- (2005). « Toward Deciphering the Khipu », *Journal of Interdisciplinary History*, 35 (4), 571-589.
- Buzelin, Hélène (2004). « La traductologie, l'ethnographie et la production des connaissances », *Meta : journal des traducteurs/Meta: Translators' Journal*. 49 (4), décembre, 729-746.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1998). *La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú*, Arizona : Center for Latin American Studies.
- Chang-Rodríguez, Raquel et Malva E. Filer (2004). « La configuración del mundo hispanoamericano: las raíces, la colonia, la independencia » dans Chang-Rodríguez et Malva E. Filer (dir.) (2004). *Voces de hispanoamérica: antología literaria*, 3^e edition, New York : Thomson Heinle, 1-12.
- Classen, Constance (1993). *Inca cosmology and the human body*, University of Utah Press.
- D'Asprer, Nuria (2003). « Pour une lecture traduisante ou comment faire avec la fragilité des signes : Iconicité dans La Guerre 1 de J.M. le Clézio », *Quaderns*, Revista de traducció 9, 93-105. En ligne [\[http://www.raco.cat/index.php/quaternstraduccio/article/view/25349/25183\]](http://www.raco.cat/index.php/quaternstraduccio/article/view/25349/25183), consulté le 10 avril 2011.
- De la Jara, Victoria (1972). « El desciframiento de la escritura de los Inkas », *Arqueología y Sociedad*. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 60-73.
- Deledalle, Gérard (2000). *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs*, Bloomington, IN : Indiana University Press.
- (1990). « Traduire Charles S. Peirce. Le signe : le concept et son usage », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 3 (1), 15-29.
- De Saussure, Ferdinand (1916). *Cours de linguistique générale*, Charles Bally et Albert Schehaye (éds.), New York : McGraw-Hill. En ligne

- [<http://www.scribd.com/doc/10935335/saussure-ferdinand-cours-de-linguistique-generale>], consulté le 15 mars 2011.
- Desjardins, Renée (2008). « Inter-Semiotic Translation within the Space of the Multimodal Text », *Transcultural: A Journal of Translation and Cultural Studies*. 1 (1), 48-58.
- Duviols, Pierre (1968). « La nueva coronica y buen gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala », *Journal de la société des américanistes*, 57, 181-185.
- Eeckhout, Peter & Nathalie Danis (2004). « Los tocapus reales en Guamán Poma: una heráldica incaica », *Boletín de arqueología PUCP*, 8, 305-323.
- Elliot, John H. (1986). *La España Imperial*, Barcelone : Ediciones Vicens Vives.
- Everaert-Desmedt, Nicole (2011). « La sémiotique de Peirce », dans Louis Hébert (dir.), *Signo*, Rimouski (Québec). En ligne [<http://www.signosemio.com/peirce/semiotique.asp>], consulté le 2 avril 2012.
- « Ferdinand de Saussure (1857-1913) et la linguistique structurale », *Licence Sciences du Langage*, « Médias, Communication, Culture », L1, sem. 2, E21SLMC. En ligne [http://asl.univ-montp3.fr/e21slmc/doc_CM/Saussure_et_la_linguistique_structurale.pdf], consulté le 5 avril 2011.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Culture. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York : Basic Books.
- Gendreau-Massaloux, Michèle (2000). « Réflexions d'une hispaniste », *Études littéraires*, 32 (1-2), 201-210.
- Gezundhajt, Henriette (1996-2004). « Langage et communication », *Sur les sentiers de la linguistique*. En ligne [<http://www.linguistes.com/langue/intro.htm>], consulté le 6 juin 2012.
- Gilroy, Paul (1994). « Diaspora », *Paragraph*, 17 (1).
- Gorlée, Dinda (2009). « A sketch of Peirce's Firstness and its significance to art », *Sign Systems Studies*, 37 (1-2), 205-269.
- (1994). *Semiotics and the Problem of Translation. With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Atlanta : Editions Rodopi B.V.
- Gottlieb, Henrik (2005). « Multidimensional Translation: Semantics turned Semiotics », *MuTra 2005 – Challenges of Multidimensional Translation*. En ligne

- [http://euroconferences.info/proceedings/2005_Proceedings/2005_Gottlieb_Henrik.pdf], consulté le 10 juin 2012.
- Guamán Poma, Felipe (1615). *Nueva coronica y buen gobierno*. Éd. : Franklin Pease G.Y., Lima : Fondo de cultura económica, 2005.
- Hall, Stuart (1994) « Cultural Identity and Diaspora », dans Patrick Williams and Laura Chrisman (éd.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, New York : Harvester Wheatsheaf, 392-401.
- Hébert, Louis (2012). *Dictionnaire de sémiotique générale*, version 7.0, Université du Québec à Rimouski. En ligne [<http://www.signosemio.com/documents/dictionnaire-semiotique-generale.pdf>], consulté le 11 septembre 2012.
- Hernández, Felipe (2005). « Translation Theory and Architectural Practices: Reading between History, Architecture and Cultural Theory », dans Hernández, F., M. Millington et I. Borden, (eds). *Transculturation: Cities, Space and Architecture in Latin America*, Amsterdam – New York : Rodopi, 126 – 143.
- Hutnyk, John (2005). « Hybridity », *Hybridity, Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 79-102.
- Jakobson, Roman (1959). « Aspects linguistiques de la traduction ». *Essais de linguistique générale*, traduit de l'anglais et préfacé par Nicholas Ruwet. Paris : Éditions de Minuit, 1963, 78-86.
- Kamen, Henry (1991). *La España imperial*, Madrid : Grupo Anaya.
- Laplantine, François (1995). « L'ethnologue, le traducteur et l'écrivain », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translator's Journal*, 40 (3), 497-507.
- Lefebvre, Martin (2008-2009). « Des images et des signes. À propos de la relation indexicale et de son interprétation », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 28 (3-1), 109-124.
- Locke, Leland (1912). « The Ancient Quipu, A Peruvian Knot Record », *American Anthropologist*, 14, 325-332.
- Loomba, Ania (2005). *Colonialism/Postcolonialism*, 2^e édition, Oxon : Routledge.
- MacCormack, Sabine (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Meneses, Georgina (1992). *Tradición oral en el imperio de los Incas : historia, religión, teatro*, San José, Costa Rica : Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Mounin, Georges (1968). *Clefs pour la linguistique*, Paris : Éditions Seghers.

- Mujica, Bárbara (2002). *Milenio. Mil años de literatura española*. New York : John Wiley & Sons, Inc.
- Niranjana, Tejaswini (1992). *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Californie : University of California Press.
- Noël, Léon (1908). « Bulletin d'épistémologie ». *Revue néo-scholastique*, 15^e année, (58), 278-301.
- Ossio, Juan M. (1995). *Los indios del Perú*, 2^e édition. Quito, Ecuador : Ediciones ABYA-YALA.
- Parry, Benita (1987). « Problems in current theories of colonial discourse », *Oxford Literary Review*, 9 (1-2), dans Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. (2006) *The Post-Colonial Studies Reader*, Oxon : Routledge, 44-50.
- Pease G. Y., Franklin (éd.) (2005). « Prólogo » dans Guamán Poma, Felipe (1615). *Nueva coronica y buen gobierno*. Éd. : Franklin Pease G.Y., Lima : Fondo de cultura económica, IV-XXXVIII.
- Peirce, Charles S. (1931–1935). *Collected Papers*, vols. 1–6, éd. Charles Hartshorne et Paul Weiss. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1935.
- (1893–1913). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Volume 2 (1893-1913), édité par The Peirce Edition Project, Bloomington, IN : Indiana University Press, 1997.
- Pereira, Nilce M. (2008). « Book Illustration as (Intersemiotic) Translation : Pictures Translating Words », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translator's Journal*, 53 (1), 104-119.
- Petrilli, Susan (2004). « The semiotic machine, linguistic work, and translation », Dissertation présentée lors de la conférence internationale « Translating with Computer-Assisted Technology: Changes in Research, Teaching, Evaluation, and Practice », Université de Rome, La Sapienza, 14-16 avril 2004. Publié dans : *Quaderni del Dipartimento di Pratiche linguistiche e analisi di testi*, PLAT. Serie annuale diretta da Augusto Ponzio, 3, 2004, 367-3882, Università degli Studi di Bari, Bari, Edizioni dal Sud.
- (2005). « Translation as the Doctrine of Inter-genre and Trans-genre Communication: A Semioethic Perspective », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 18 (1), 221-250.

- (2007). « Translation, Interpretation, and Common Meaning: Victoria Welby's Significant Perspective », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 20 (1), 13-98.
- (1992). « Translation, Semiotics and Ideology », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 5 (1), 233-264.
- Pym, Anthony. (2009). *Exploring Translation Theories*. Taylor & Francis. En ligne [<http://lib.myilibrary.com?ID=259511>], consulté le 30 avril 2013.
- Quispe-Agnoli, Rocio (2006). *La fe andina en la escritura : Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*, Lima : Fondo Editorial de la UNMSM.
- (2005). « Cuando Occidente y los Andes se Encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI », *Colonial Latin American Review*, 14 (2), 263-298.
- Ramos, José L. (1979). « Translation as a Semiotic Process », *Comparative Literature Studies*, 17 (4). Présenté lors de la conférence Second Northeast Student Conference à l'université Pennsylvania State, 7-8 avril, (déc. 1980), 376-390.
- Réthoré, Joëlle (2007). « La pensée triadique du phénomène de communication according to Peirce », *Semen*. En ligne [<http://semen.revues.org/5191>], consulté le 16 août 2012.
- Robert, Paul (2012), *Le Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris : Dictionnaires Le Robert.
- Selden, Raman (2001). *La teoría literaria contemporánea*, 3^e édition, Barcelone : Ariel.
- Simon, Sherry (1997). « Translation, postcolonialism and cultural studies », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, 42 (2), 462-477.
- Torop, Peeter (2003). « Semiotica de la traducción, traducción de la semiótica », *Entretextos. Revista Electronica Semestral de Estudios Semioticos de la Cultura*. (1), (mai). ISSN 1696-7356. Traduction du russe à l'espagnol par Rafael Guzman. En ligne [<http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/pdf/entre1/torop1.pdf>], consulté le 3 avril 2011
- (2002). « Translation as translating as culture », *Sign Systems Studies*, 30 (2).
- Tylor, Edward Burnett (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol. Londres : Bradbury, Evans, and co., printers, whitefriars.
- Venuti, Lawrence (1991). « Geneologies of Translation Theory: Scheiermacher », *TTR : traduction, terminologie, redaction*, 4 (2), 125-150.

- Viereck, Roberto (2005). « La traducción como práctica generadora de escritura en el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala », *Perfiles culturales en la literatura hispánica*, éd. Enrique Herrera, 17-36.
- Young, Robert J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, New York : Routledge.
- Zevallos H., Maria Zulema (1990). *Sondeando en la literatura autóctona peruana*, Lima : Minerva.