

UN MAL, DES MOTS : ASTURIAS, ARGUEDAS ET LE PARADIS PERDU

ALINE JANQUART-THIBAUT

Université de Bourgogne

Pouvoir parler, savoir écrire
Dorita Nouhaud¹

A première vue, les deux auteurs que nous rapprochons dans ce titre n'ont pas grand chose en commun : l'un est un Guatémaltèque cosmopolite, voire mondain, Prix Nobel de littérature, l'autre un Péruvien résolument « provincial », plutôt timide, réservé, qui devra se contenter du Prix national Ricardo Palma puis d'être finaliste du Prix William Faulkner aux Etats-Unis... mais à y regarder de plus près, on voit se dessiner entre eux de subtils liens de parenté.

Les deux hommes sont presque contemporains : 1899-1974 pour Miguel-Ángel Asturias, 1911-1969 pour José María Arguedas ; les douze années qui les séparent ne constituent pas un « fossé générationnel » et les circonstances de leurs années de formation contribuent à les rendre proches. Asturias naît fin 1899 dans la capitale guatémaltèque, de parents *ladinos* (c'est ainsi que l'on désigne les blancs au Guatemala) relativement aisés : son père est avocat, sa mère commerçante. Arguedas naît en 1911 dans la petite ville d'Andahuaylas, province d'Apurímac, en pleine cordillère des Andes, de parents *mistis* (c'est ainsi que l'on désigne

¹ Il s'agit du titre du très bel article qui sert d'introduction au volume collectif *Ecrire la domination en Amérique latine*, Paris : Editions du Temps, 2004, pp. 7-40.

les blancs au Pérou) relativement aisés : son père est avocat, sa mère issue d'une famille de propriétaires terriens. Tout semble les désigner l'un et l'autre, si l'on croit au déterminisme social, pour faire partie de la classe dominante, dans deux pays d'Amérique latine où la population indienne est largement majoritaire *en nombre* mais tout aussi largement minoritaire en termes de *reconnaissance sociale*.

Or, chez l'un comme chez l'autre, un événement lié à la petite enfance va bouleverser l'ordre établi et les projeter -ou tout du moins projeter leur imaginaire- du côté des dominés, des Indiens.

Asturias est âgé de six ans lorsque son père subit les conséquences de la dictature d'Estrada Cabrera et doit s'exiler avec sa famille dans la petite bourgade de Salamá, province de la Baja Verapaz. Là, le petit Miguel-Ángel joue avec les enfants indiens et se nourrit des contes, légendes et mythes indigènes que lui raconte inlassablement sa *nana* indienne. Il s'inventera à partir de là une identité métisse, totalement fantasmée : il revendiquera des origines hispaniques du côté paternel, imaginant une lignée qui remonte jusqu'à la Conquête (son ancêtre Álvaro Rodríguez de las Asturias aurait été un compagnon de Pedro de Alvarado, il aurait même rédigé une *Chronique* des premiers temps de la Conquête dont le manuscrit aurait été, comme par hasard, perdu) et des origines indiennes du côté maternel. Cette identité métisse, pour être fictionnelle, n'en est pas moins vécue comme réelle et même douloureuse : « en el mestizo hay el antiindio de parte del español y el antiespañol de parte del indio, convivientes en él », écrit-il dans un de ses carnets intimes.

Arguedas n'a que trois ans lorsque sa mère décède. Sa belle-mère, qui ne porte guère les enfants Arguedas dans son cœur, les relègue à la cuisine et les laisse aux soins des domestiques indigènes. Le petit José María apprend le quechua à leur contact, se nourrit des contes, légendes et mythes qu'ils lui racontent inlassablement et se prend à croire que seuls les Indiens sont capables d'humanité et d'affection. Il s'invente alors une identité d'« Indien blanc », car il est convaincu -comme le formulera en 1930 son compatriote le sociologue José Uriel García- qu'être indien, ce n'est pas « un grupo étnico sino una entidad moral ». Cette « entité morale » peut être revendiquée par tout individu qui se sent en communion avec la nature andine :

Un Mal, des mots : Asturias, Arguedas

A ese hombre que viene a nosotros con el corazón abierto a saturarse de la sugestión de la sierra, henchir su alma a su contacto, siendo de menos el color de su piel y el ritmo de su pulso, a ése le llamaremos indio, tanto o más que a aquél que hizo las murallas incaicas o los monumentos coloniales.

écrit Uriel García dans son essai « El nuevo indio »¹. Lorsqu'Arguedas évoque ses années d'enfance et les Indiens qui l'ont élevé, il dit : « Ellos [...] me criaron, amándome mucho, porque viéndome que era hijo de misti, veían que me trataban con menosprecio, como a indio ». Il s'invente également un autre mythe, celui de son monolinguisme quechua : « Hasta los nueve años hablaba muy poco español y dominaba el quechua [...]. Yo puedo escribir poesía en quechua y no lo puedo hacer en castellano, lo que me está demostrando que mi lengua materna es el quechua », affirme-t-il lors d'une interview.

En revanche, d'aucuns reprochent à Asturias de ne pas parler les langues indigènes de son pays : lors d'un congrès d'écrivains à Berlin Ouest en 1964, Asturias se querelle avec Borges à ce propos. Jimena Sáenz raconte :

Cuando Asturias defendía el indigenismo à *outrance* como base de la narrativa y la temática americana, Borges le contestaba que ambos hablaban español y provenían de una cultura común y latina, y que en todo caso, si su indigenismo era tan genuino, que discutiera en el idioma maya, que él le contestaría en querandí, más modesto por supuesto en cuanto a cultura. Agregaba el poeta argentino que sospechaba que ni Asturias podría hablarle en maya ni él mismo contestarle en querandí, pues ambos, escritores de habla hispana, desconocían sus lenguas aborígenes y autóctonas.²

Certes, Asturias aurait été bien en peine de « parler maya » avec Borges ou avec qui que ce soit d'autre, étant donné qu'il n'existe pas *une* langue maya, mais autant de langues que d'ethnies mayas, soit une bonne vingtaine... Lors de son séjour à Paris dans les années 20, Asturias avait certes suivi, avec un vif intérêt, le cours de religions et cultures mayas de Georges Raynaud à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes ; il avait certes

¹ Cité par Mario Vargas Llosa dans *La utopía arcáica*, México : FCE, col. « Tierra firme », 1996, p. 74.

² Jimena Sáenz, *Genio y figura de Miguel Ángel Asturias*, Buenos Aires : EUDEBA, 1974, p. 238.

alors *traduit le Popol Vuh* ou Livre du Conseil des Maya-quiché, mais il l'avait -paradoxalement- traduit du français en espagnol ! Sa connaissance du maya-quiché devait rester essentiellement livresque, ce qui ne l'a jamais empêché d'être, dans ses écrits, le *porte-parole* (« El Gran Lengua ») des tribus mayas du Guatemala.

La polémique qui oppose alors Asturias à Borges est très comparable à celle qui, peu après, oppose Arguedas à Cortázar : dans les deux cas, il s'agit d'un affrontement entre un tenant de l'indigénisme et un partisan de l'universalisme. La question centrale est celle de l'identité de l'écrivain latino-américain : est-il avant tout un auteur *de langue espagnole*, autrement dit, conditionné par un mode d'expression hérité du Vieux Continent, ou au contraire doit-il inventer des modes d'expression nouveaux pour rendre compte d'une réalité, spécifiquement américaine, qui n'a que fort peu de choses en commun avec les référents européens ? A qui s'adressent ses écrits ? A un large public hispanophone ou au très petit nombre d'autochtones alphabétisés de son pays d'origine ? Se dire « indigéniste » lorsque l'on n'appartient pas à une ethnie aborigène, n'est-ce pas une forme d'hypocrisie, une façon de se donner bonne conscience ou, tout du moins, de résoudre ce que Gerald Martin appelle « el complejo edipal latinoamericano » ? Voyons de quelle façon G. Martin définit ce complexe :

[El] triángulo fatal a base de un Padre español, culpable, aunque sin remordimientos, de la violación de la Madre indígena, cuyo resultado son los Mestizos, hijos ilegítimos, se hace todavía más complejo, ya que el Padre real (español) muere (no sin antes haber causado una serie de problemas suficientemente graves para condenar al continente a cien años de soledad), y la Madrastra, la Iglesia -la Madre verdadera, madre indígena, madre del mito, se había muerto mucho tiempo atrás- se casa otra vez con el Caudillo, quien asume el papel de monarca absolutista para construir naciones embrionarias en base a los fragmentos del imperio antes existente.¹

Nous reviendrons un peu plus loin sur ce... complexe complexe, car c'est en grande partie à partir de lui que se structure la vision du Bien et

¹ Gerald Martin, « *El Señor Presidente*, una lectura 'contextual' », in *Miguel Ángel Asturias: El Señor Presidente, Edición crítica de las obras completas*, Paris/México : Klincksieck/Fondo de Cultura Económica, 1978, p. LXXXVII.

du Mal chez nos deux auteurs, mais tout d'abord, une remarque : le sentiment de culpabilité qu'engendre chez Asturias comme chez Arguedas le fait d'appartenir à la race et à la classe dominantes dans une société fortement inégalitaire se traduit, dans leur vie comme dans leur œuvre, par un mal-être existentiel qui s'exprime en termes *raciaux* (« être métis », « être un Indien blanc ») et qui les pousse à un engagement de type *social* (dénoncer la dictature, dénoncer l'exploitation ou les méfaits de l'acculturation). Leur parcours est, en ce sens, très révélateur : Arguedas n'a que dix-sept ans lorsqu'il commence à collaborer à des revues andines d'orientation clairement indigéniste, comme *Antorcha* ou *Inti*, et son premier article s'intitule « ¡La raza será grande! » ; il choisit d'étudier l'anthropologie et l'ethnologie, centrant ses travaux sur l'étude des structures communautaires indigènes ; il enseigne dans des villages andins, se passionne pour les mythes, les légendes, le folklore, l'artisanat et toutes les formes d'art autochtones, qui seront au cœur de sa production littéraire (voir, par exemple, les nombreux *huaynos* qui émaillent le texte de *Los Ríos profundos*). Quant à Asturias, il soutient à l'âge de vingt-deux ans une thèse en Droit à l'Université de San Carlos de Guatemala, intitulée *El problema social del indio*, qui lui vaudra le Prix de la meilleure thèse et sera très vite publiée (1923) ; dans le même temps, il fonde avec plusieurs de ses camarades d'études la Universidad Popular de Guatemala, dont le but est d'alphabétiser les plus démunis et de leur donner accès au savoir jusque là réservé aux élites blanches ; dès son arrivée à Paris en 1924, il n'a de cesse d'étudier les religions précolombiennes, de s'imprégner du style des textes fondateurs mayas, jusqu'à en faire l'une des composantes fondamentales de son propre style.

Chez l'un comme chez l'autre, l'idéalisation du passé précolombien est un élément clé : bien au-delà du simple « a nuestro parecer, cualquiera tiempo pasado fue mejor » de Manrique, il ne s'agit pas ici d'une nostalgie personnelle, individuelle, mais de celle de tout un peuple, voire de tout un continent. Les deux auteurs se plaisent à peindre l'Amérique précolombienne comme un Paradis perdu, un Jardin d'Eden d'où l'homme américain a été chassé non pas par Dieu, ni même par son propre péché, mais par un événement qui a complètement échappé à son contrôle et à sa compréhension, l'arrivée des conquérants espagnols. Le court poème qu' Asturias place en exergue à *Maladrón*, son roman de la Conquête, sous-titré *Epopéya de los Andes Verdes*, et qu'il cite à nouveau, un peu plus loin dans le texte, repris cette fois à la première

personne du pluriel par l'un des protagonistes indiens, exprime parfaitement cette vision de la Conquête :

Ellos y los venados, ellos y los pavos
azules poblaban aquel mundo de golosina.
De otro planeta llegaron por mar
seres de injuria...¹

La conjonction « y » du premier vers est le garant de l'harmonie primitive entre l'homme indigène et la nature qui lui fournit à la fois la nourriture et le plaisir, tant esthétique que gustatif ; les occupants légitimes de cette terre généreuse, « gourmande », véritable pays de Cocagne, sont à parts égales les hommes et les animaux, et ce depuis des temps immémoriaux si l'on en croit l'imparfait du verbe « poblar ». L'enjambement entre le premier et le second vers contribue à créer l'impression d'une continuité harmonieuse.

Mais entre le second et le troisième vers du quatrain, l'irréparable s'est produit, le Mal a fait son apparition ; il a suffi d'une fois, c'est ce que nous dit le prétérit du verbe « llegar ». Et si l'on compare le sémantisme des deux verbes, on voit aussi qu'à la paisible occupation du sol américain par ses habitants de toujours s'oppose la soudaineté de l'impact produit par les nouveaux arrivants, dont les mœurs sont si étranges qu'ils ne peuvent venir que « d'une autre planète ». Non seulement ils sont étranges, mais ils opposent à l'unité édénique du monde qu'ils envahissent leur propre multiplicité nuisible : « mundo de golosina » vs/ « seres de injuria ». Enfin, les points de suspension du dernier vers suggèrent l'infinité du temps de la Conquête et l'incertitude de l'issue finale du processus.

Or, de cet affrontement entre le Bien (l'Eden préhispanique) et le Mal (les Conquistadors, dont la nature même -« seres de injuria »- est l'outrage, la blessure) va naître, dans le roman asturien, le premier métis, fils d'un Espagnol et d'une Indienne non pas violée mais consentante, aimante, *interprète* de surcroît, truchement entre les autochtones et les nouveaux venus et sa naissance sera symboliquement accompagnée du « rire de l'aurore », car dans ses veines coulent les deux sangs qui composent le

¹ Miguel Ángel Asturias, *Malaorón*, Madrid : Alianza Tres/Losada, 1984, page de garde.

nouvel homme américain. Pas de manichéisme, donc : loin de s'exclure, le Bien et le Mal se fécondent mutuellement. On retrouve une thématique assez semblable, quoique située au XX^{ème} siècle, dans *Todas las sangres* d'Arguedas, où le Pérou idéal est celui de « tous les sangs », mêlés pour le meilleur et pour le pire. « No hay mal que por bien no venga », dit la sagesse populaire : plus encore, chez Asturias comme chez Arguedas, le Bien et le Mal sont inextricablement mêlés.

Curieusement, chez les deux écrivains, cette interpénétration du Bien et du Mal s'exprime de la même façon, à travers l'image de l'ombre et de la lumière, du noir et du jaune. « Maldoblesar de la luz en la sombra, de la sombra en la luz », écrit Asturias dans la célèbre page qui sert d'ouverture, au sens musical du terme, à *Monsieur le Président* : aucun des personnages de ce roman ne sera « tout bon » ou « tout mauvais », chacun, depuis l'innocente Fedina jusqu'au terrible Président lui-même, aura sa part d'ombre dans la lumière, de lumière dans l'ombre ; chez Arguedas, dans *Los Ríos profundos*, la fleur jaune qui s'épanouit dans la cour sombre et malodorante qui sert de théâtre aux violents répétés de la démente Marcelina par les internes du collège, l'ocre et le noir du *zumbayllu* qui se mêlent lorsque la petite toupie danse, les rayures jaunes et noires du *tankayllu* par exemple remplissent la même fonction. De même, dans le premier chapitre du roman en question, lorsque le narrateur décrit la ville du Cuzco, il insiste sur la complémentarité des murs incasiques (base, soutènement sur lequel repose la civilisation actuelle) et coloniaux (plus fragiles mais plus lumineux, sans lesquels les fondements inca ne seraient pas aussi bien mis en valeur) : ici, ce ne sont plus les couleurs qui s'opposent en se complétant mais les matières, ailleurs il s'agit de caractéristiques contradictoires d'un même personnage (le Père Linares est investi tantôt d'une fonction protectrice, rassurante, tantôt au contraire il terrorise). Ni Asturias ni Arguedas (contrairement, quant à ce dernier, à la thèse que soutient Vargas Llosa) n'ont la folie de préconiser un retour au jardin d'Eden, ils ne nient pas le passage du temps depuis le choc de la Conquête, ils croient à la puissance de la Nature américaine qui a peu à peu façonné les intrus d'antan, en métissant tantôt leurs corps, tantôt leurs âmes, le plus souvent les deux, pour en faire des êtres complexes, habités à parts égales par le Bien et le Mal.

Chez Arguedas, la nature est première, elle *informe* l'homme, le modèle à son image ; c'est pourquoi point n'est besoin d'avoir la peau cuivrée, les cheveux noirs et lisses pour être indien, il suffit d'être en

harmonie avec la nature andine, d'être à son écoute, de se laisser porter par elle. Mais cette nature même est ambivalente : redoutable et protectrice, source de mort et source de vie, habitée elle aussi par le Bien et le Mal. Les grands fleuves, Apurímac ou Pachachaca, peuvent prendre la vie ou la donner, inspirer la vénération ou la terreur : « -¡Apurímac mayu! Apurímac mayu! -repiten los niños de habla quechua, *con ternura y algo de espanto* »¹ (c'est nous qui soulignons).

Tous deux se font les apôtres du métissage culturel dans des pays qui n'étaient pas nécessairement prêts à les entendre et qui ne le sont pas bien davantage aujourd'hui : le manichéisme, qu'il oppose le « bon Indien » au « mauvais Blanc » ou l'inverse, est rassurant en ceci qu'il établit des catégories aisément repérables qui justifient telle ou telle conduite, à commencer par la haine raciale. Il est beaucoup plus difficile de se représenter le Bien et le Mal à la manière du *yin* et du *yang*, indissociables, intimement liés : plus question alors d'*extirper* le Mal sans menacer l'intégrité du Bien, plus question de détruire mais de construire, en conjuguant les contraires dans un phénomène d'osmose, ou encore de syncrétisme. Lorsque l'on demande à Asturias et à Arguedas quels sont les personnages historiques qu'ils admirent le plus, l'on obtient dans chacun des cas une double réponse. Pour Asturias, ses héros sont d'une part Tecún Umán, le guerrier maya qui a tenu tête aux troupes de l'envahisseur Pedro de Alvarado avant de devenir une figure légendaire, et d'autre part, Fray Bartolomé de Las Casas, l'homme d'Eglise espagnol défenseur des indiens, autour de la figure duquel il bâtit sa très belle pièce de théâtre *La Audiencia de los Confines*. Quant à Arguedas, son héros indigène est Tupac Amaru (« Con Cristo y Tolstoi, uno de los tres personajes históricos que más admiro », confie-t-il), qui est au monde inca ce que Tecún Umán est au monde maya, un symbole de résistance et de combat pour la liberté ; et parmi les premiers occupants espagnols de l'Amérique, sa préférence va à Cieza de León, pour la raison suivante :

Ninguna descripción del Perú nos parece más hermosa que la que hace Pedro de Cieza de León. [...] Tal descripción, escrita con la impresión primigenia del Perú antiguo por el más noble, documentado y justo de los cronistas, sigue correspondiendo en gran medida a la realidad geográfica y humana del Perú actual.²

¹ José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Madrid : Cátedra (Letras Hispánicas), 1998, p. 172.

² Cité par Ricardo González Vigil dans l'introduction à *Los ríos profundos*, ed. cit., p. 77.

Il est intéressant de constater que la vision arguédienne de cette chronique de l'époque de la Conquête amène le lecteur à croire que le Pérou a fort peu changé en cinq siècles, ce qui peut être une constatation assez objective en ce qui concerne le relief andin, mais relève d'une grande subjectivité -d'un grand pessimisme- si on l'applique à la « géographie humaine ». Las Casas, passé au filtre asturien, est le Juste, isolé dans un monde pris de folie où seuls comptent la gloire et l'or, au mépris de la vie même des indigènes, tout comme Cieza de León est pour Arguedas, « le plus noble, le mieux documenté, le plus juste » des chroniqueurs espagnols, celui qui a été sensible à la beauté sauvage des Andes et aurait mérité d'être fait « Indien *honoris causa* ». On remarque que, dans les deux cas, le héros blanc est celui qui se place dans une attitude réceptive, qui accueille à bras ouverts l'Autre, l'indigène et son environnement, alors que le héros indigène est au contraire celui qui n'hésite pas à sacrifier sa vie à la résistance. Ce n'est pas à l'autochtone de tendre la main à l'envahisseur, ce serait une lâcheté, un acte répréhensible de « collaboration » ; en revanche, l'intrus a le devoir de comprendre le monde qu'il envahit et de se laisser transformer par lui. Au père espagnol violeur du fameux « complexe d'Edipe » dont il était question plus haut, il semble qu'Asturias et Arguedas veuillent opposer le modèle d'un père idéal, bon et compréhensif, condamnant le Mal incarné par ses compatriotes, qui, loin d'agresser la mère indigène, se laisse séduire par elle et s'installe en Amérique par amour pour elle, fondant ainsi la grande famille des sangs-mêlés. Ainsi le Mal cesse d'être absolu, il devient une composante, pour ainsi dire, du « patrimoine génétique » de l'humanité et peut être maîtrisé.

On aboutit aux équations suivantes :

Espagnol + Indien[ne] = Métis (biologique ou culturel)

Mal + Bien = Condition humaine

Certes, dans les textes des deux écrivains, on trouve des personnages, ou plutôt des *types humains*, générés par la société inégalitaire dans laquelle ils se trouvent, qui penchent clairement du côté du Mal : c'est le cas du dictateur dans *El Señor Presidente*, celui du Vieux dans *Los Ríos profundos*. Ils incarnent les tares d'un système post-colonial corrompu, ils refusent justement l'osmose féconde des contraires, la « troisième moitié » dont parle Asturias ou la « fusion harmonieuse des cultures » chère à Arguedas. Tous deux se caractérisent par une extrême rigidité, par un évident décalage entre l'être et le paraître, le discours et l'action.

Le tyran sans nom du roman d'Asturias emprunte bon nombre de caractéristiques au personnage historique du guatémaltèque Manuel Estrada Cabrera, adulé par Rubén Darío qui n'hésite pas à le comparer à Périclès, craint par l'ensemble de la population, honni par la majorité et dont le long règne (1898-1920) a fortement marqué la jeunesse de notre écrivain ; tout comme son modèle, le Président suscite un mélange de fascination et de répulsion qu'Asturias synthétise admirablement dans le chapitre intitulé « El baile de Tohil ». Au cours de ce chapitre, Miguel Cara de Ángel, le favori du Président, est tombé en disgrâce et se trouve sur le point d'être sévèrement châtié pour avoir commis le plus impardonnable des crimes dans ce « monde à l'envers » qu'est devenu le pays sous l'effet de la dictature : il s'est abandonné à l'amour et a donné la vie, au lieu de se dévouer corps et âme à la haine et à la mort. Pressentant confusément que la soi-disant « mission » que lui confie le Président pourrait bien être un piège, il a soudain une vision qui lui révèle la vraie nature de son terrible employeur : celui-ci n'est autre que Tohil, le dieu maya du feu, le « Donneur de Feu », qui protège les tribus, leur confie l'élément qui les empêchera de périr de froid et de faim, en échange de leurs offrandes en vies humaines. Si les tribus cessent de lui fournir sa ration quotidienne de sang humain, il cessera à son tour de leur donner le feu, les condamnant ainsi à une mort certaine. Les termes de l'alternative sont donc le sacrifice volontaire d'un petit nombre ou l'extermination générale... A ce prix, le choix raisonnable ne peut être que celui du « moindre mal » !

« Y estos hombres, ¡qué!; ¿cazarán hombres? » preguntó Tohil. ¡Re-tún-tún! ¡Re-tún-tún!..., retumbó bajo la tierra. « ¡Como tú lo pides -respondieron las tribus- con tal que nos devuelvas el fuego, tú, el *Dador de Fuego*, y que no se nos enfríe la carne, fritura de nuestros huesos, ni el aire, ni las uñas, ni la lengua, ni el pelo! ¡Con tal que no se nos siga muriendo la vida, aunque nos degollemos todos para que siga viviendo la muerte! » « ¡Estoy contento! », dijo Tohil.¹

L'on voit ici dans le contexte de la dictature que le passé précolombien n'est pas idéalisé : au contraire, c'est là que se trouve le modèle de l'intolérable réalité contemporaine. Les dieux préhispaniques n'ont pas attendu le diable chrétien pour torturer les hommes. Le dictateur

¹ *El Señor Presidente*, ed. cit., p. 232.

est Tohil, il n'est pas Satan, il n'appartient pas à l'imagerie chrétienne du Mal, même si l'invocation qui ouvre le roman s'adresse à « Luzbel » : Lucifer, le plus beau des anges avant sa déchéance, est le « Porteur de Lumière », ce qui en fait un proche parent de notre « Donneur de Feu ». Le syncrétisme ne s'est pas opéré seulement entre les « bons dieux » indigènes et les saints du christianisme, Tohil et Lucifer fraternisent, tout comme le font Cabracán et le Mauvais Larron dans *Maladrón*.

Le « Vieux » arguédien ne porte pas de nom, lui non plus, au chapitre intitulé, précisément, « El Viejo » : son nom ne sera révélé que dans les dernières pages de *Los Ríos profundos*, où l'on verra qu'il fait fonction d'antiphrase. S'il n'est pas à proprement parler un dictateur, il exerce toutefois sa tyrannie sur les quatre haciendas dont il est le maître : quatre, comme les quatre « quartiers » ou *suyus* de l'Empire Inca. Il ne se déplace jamais sans l'une de ses nombreuses cannes à pommeau d'or et Arguedas choisit de le mettre en scène précisément avec une canne dont le pommeau figure un aigle, véritable réplique parodique du sceptre de l'Empereur. Il se comporte en notable respecté lorsqu'il parcourt les rues de Cuzco, se répand en démonstrations de piété et prétend exercer l'autorité familiale sur le jeune narrateur et son père. Mais tout le texte concourt à démythifier le personnage, à révéler sa vraie nature de vieil avaré au cœur sec puis à le réinvestir d'une autre dimension mythique : il devient l'incarnation du Mal :

Me miró el Viejo, como intentando hundirme en la alfombra. Percibí que su saco estaba casi deshilachado por la solapa, y que brillaba desagradablemente. Yo había sido amigo de un sastre, en Huamanga, y con él nos habíamos reído a carcajadas de los antiguos sacos de algunos señorones avaros que mandaban hacer zurcidos. « Este espejo no sirve -exclamaba el sastre, en quechua-. Aquí sólo se mira la cara el diablo que hace guardia junto al señor para llevárselo a los infiernos ».¹

Le Vieux, qui est l'oncle du narrateur mais qui ne fait sa connaissance qu'au moment des faits narrés, alors que l'adolescent a déjà quatorze ans, instaure d'emblée avec lui une relation de domination absolue, il cherche à l'écraser comme il écrase son domestique indien, le *pongo* dans lequel

¹ *Los ríos profundos*, ed. cit., pp. 161-162.

Ernesto voit le visage du Christ des Tremblements de terre. Ernesto résiste au Vieux par tous les moyens dont il dispose : loin de se laisser anéantir, il utilise son sens de l'observation pour établir une distance ironique, qui le place en situation de supériorité, puisqu'ainsi il démasque l'avarice (l'un des sept péchés capitaux du catéchisme chrétien, certes, mais aussi l'un des vices les plus odieux dans la vision du monde inca) du personnage, ce qui lui permet de voir, dans le miroir verbal fourni par son ami le tailleur indien, le vrai visage du Vieux, celui du diable, et sa destination ultime, l'enfer. C'est pourquoi la révélation du prénom du Vieux, Manuel Jesús, vingt pages avant la fin du roman, est si importante : tout en étant le diable, il usurpe les noms du Christ, « Dieu avec nous » et « Yahvé sauve ». En bref, le Vieux prétend être le Christ alors qu'il est le Diable, tandis que sa victime par excellence, le *pongo* réduit à l'état de sous-homme (« como un gusano que pidiera ser aplastado ») est véritablement à l'image du Christ.

Dans *Maladrón*, Asturias mettait en scène des conquérants espagnols qui se servaient de la croix du Christ pour asservir les populations indigènes, ou plutôt, qui prétendaient œuvrer au nom de la croix du Christ alors que leur *vraie croix* (« Vera cruz ») était celle du Mauvais Larron, le matérialiste, celui qui ne croyait pas au ciel : mais les Indiens n'étaient pas dupes :

-¡No otra cruz! ¡No otro Dios! [...] Si el de la primera cruz, el soñador, el iluso, nos costó desolación, orfandad, esclavitud y ruina, ¿qué nos esperaba con este segundo crucificado, práctico, cínico y bandolero? ... Si con la primera cruz, la del justo, todo fue robo, violación, hoguera y sogá de ahorcar, ¿qué nos esperaba con la cruz de un forajido, de un ladrón? ...¹

s'exclame le maçon indien Güinakil après avoir sacrifié à Cabracán, dieu maya des secousses sismiques, deux capitaines espagnols à qui il avait donné son amitié et son estime avant de comprendre qu'ils essayaient d'imposer à son peuple, par ruse ou par force, le culte de leur étrange crucifié. La « seconde croix » dont il est question est en fait une métaphore limpide de l'usage dévoyé qui a été fait de la première : sous couleur de sauver les âmes, sous prétexte d'apporter la Bonne Nouvelle du Christ, les Espagnols n'ont apporté que « désolation, orphelinage,

¹ *Maladrón*, ed. cit., pp. 196-197.

esclavage et ruine », « pillage, viol, bûcher et corde de gibet », se comportant en véritables agents du Mal.

Il est donc impératif pour les victimes du Mal de le *démasquer*, de l'identifier sous des apparences souvent trompeuses, voire séduisantes, et de lutter contre lui au moyen de la *parole* salvatrice. C'est ce à quoi s'emploient les personnages arguédiens et asturiens : chez les deux auteurs, la parole est magique, c'est-à-dire qu'elle opère sur le réel. L'épidémie de typhus, symbole évident du mal de l'oppression qui ronge la société péruvienne, est vaincue, à la fin de *Los Ríos profundos*, par une double magie : la liturgie chrétienne de la parole d'une part, le chant et les imprécations en quechua de la troupe unie des *colonos* d'autre part. Non seulement la marche des colons sur Abancay symbolise le réveil des populations indigènes qui prennent leur destin en main, mais encore elle incarne le triomphe du Bien sur le Mal. C'est aussi par la parole (orale ou écrite) qu'Ernesto s'impose dans le microcosme du collège envahi par le mal : ainsi, lorsqu'il parvient à surmonter ses difficultés et fait la lecture à voix haute dans le réfectoire du collège, tous les regards se tournent vers lui, il a gagné le respect de ses condisciples et l'estime des Pères, tout comme il gagne le respect du « Markask'a » en écrivant pour lui la lettre à sa bien-aimée.

De la même manière, dans *Maladrón*, les Indiens, floués par les Blancs qui ont voulu profiter des similitudes apparentes entre le culte de Cabracán et celui du Mauvais Larron pour imposer leur religion « civilisée » à ceux qu'ils considèrent comme des « barbares », retrouvent leur dignité lorsqu'ils s'emparent enfin de la parole qui leur avait été confisquée et qu'à leur tour ils utilisent cette parole -notons l'importance accordée à l'interprète qui s'exprime en espagnol, c'est-à-dire qu'il maîtrise la langue de l'envahisseur- pour protéger la fuite dans la forêt vierge de leur compatriote Tital-Ic et de son fils, le premier métis, afin de les soustraire au désir de l'Espagnol Lorenzo Ladrada de recomposer une famille avec eux. Ils enveloppent littéralement le malheureux Ladrada d'un tissu de pieux mensonges, où il est question d'une métamorphose de l'indienne en une multitude de têtes, ou d'un retour à l'état sauvage du petit métis, emporté par une guenon. Même s'il ne croit pas un traître mot « de los embustes de aquellos seres vegetales »¹, l'Espagnol s'avoue vaincu et regagne « l'immense solitude de l'Océan » par lequel il était arrivé. Il n'a pas mérité la confiance des Indiens : ses intentions n'étaient

¹ *Ibid.*, p. 245.

pas assez pures et désintéressées pour lui donner le droit de *conquérir* l'Amérique incarnée par Titi-Ic et son fils. Les faibles ou les opprimés, nous dit Asturias, n'ont pas nécessairement besoin de recourir à la force pour se libérer du Mal : il leur suffit de s'en remettre à la magie du verbe.

Asturias et Arguedas écrivent chacun dans un pays où non seulement *savoir écrire* est un luxe mais où encore faut-il *pouvoir parler*, sans être aussitôt bâillonné par la censure explicite du pouvoir en place ou par la censure implicite, plus insidieuse et plus difficile à combattre, des mentalités dominantes. Pour l'un comme pour l'autre, cinq siècles après la Conquête, le Mal absolu est toujours l'asservissement de l'homme par l'homme, l'écrasement du plus faible par le plus fort, la domination de l'homme sur la femme, du riche sur le pauvre, du maître sur l'esclave -au sens hégélien du terme... La réalité de leurs deux pays les amène tous deux à mettre en avant la question raciale, puisque, le plus souvent, au Pérou comme au Guatemala, le Blanc méprise le Métis qui méprise l'Indien, si bien qu'au fil du temps, comme l'écrit Arguedas, « los odios no cesaban, se complicaban y se extendían » ; afin de faire cesser l'escalade de la haine, tous deux préconisent de remplacer l'effusion de sang par la fusion des sangs, le mépris de l'Autre par le métissage culturel. Certes, l'on ne retrouvera jamais le Paradis perdu, mais l'on construira une société juste. Ce n'est que par cette voie, nous disent-ils, que l'on triomphera du Mal.