

JOSÉ ANTONIO GIMÉNEZ MICÓ
Montréal

TOUS SANGS MÊLÉS DE JOSÉ MARIA ARGUEDAS. LA MODERNITÉ, UN PROJET IN-AMORCÉ?

Qu'est-ce que "le moderne"? Est-il possible de le définir? La réponse est sans doute négative, si l'on entend par "définir" la "définition" étroite que propose le dictionnaire: «déterminer par une formule précise» (le *Petit Robert*). Il s'avère difficile de circonscrire le moderne à une formule, c'est-à-dire à un "signifié" ou à un ensemble de signifiés plus ou moins synonymes ou, en tout cas, compatibles. Le moderne n'est pas un "signifié" stable, mais plutôt un "signifiant" vide (ou trop rempli, ce qui revient au même) à la quête constante de signifiés souvent contraires et contradictoires; des signifiés "pour" et "contre" dans n'importe quel litige idéologique où l'on y a recours. Le moderne apparaît souvent comme étant un sociogramme, selon le sens que la sociocritique donne à ce terme: un «ensemble flou, instable, conflictuel de représentations partielles centrées autour d'un noyau en interaction les unes avec les autres» (Claude Duchet, *apud* Robin 1992:13).

Arguedas: la modernité, un projet refoulé?

Le moderne est le noyau qui nourrit la controverse opposant, dans l'Amérique latine des années 60 et 70, les écrivains "régionalistes" (tout particulièrement les praticiens de l'indigénisme) aux "universalistes" (par-

¹ Je tiens à remercier le Fonds FCAR (Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche) et le CRSH (Conseil de recherches en sciences humaines du Canada) pour leur contribution à la réalisation de ce travail.

Je veux également exprimer ma gratitude aux professeurs Mme Enriqueta Ribé et M. Wladimir Krysiniski pour leurs conseils inestimables d'ordre théorique, méthodologique et stylistique. Je remercie enfin Anne Giguère pour la révision du texte en français.

mi lesquels se trouvent les auteurs principaux du "boom" du roman latino-américain, notamment Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar et Carlos Fuentes). Parmi ces derniers, certains reprochent aux régionalistes de circonscrire le monde à leur patelin, tout en cherchant à le tenir artificiellement à l'écart des dangers de la modernité. En fait, la plupart des critiques qui se sont occupés de l'écrivain et ethnologue péruvien José María Arguedas (1911-1969) ont considéré qu'il montrait un attachement excessif envers la culture quechua, voire une tendance à la perpétuer telle qu'elle était avant la conquête. Il n'est pas rare de trouver aussi bien chez ses défenseurs que chez ses détracteurs des arguments biographiques et psychologiques expliquant ce comportement foncièrement "anti-moderne". Comme Arguedas lui-même a avoué à plusieurs reprises, il a passé toute son enfance et une bonne partie de son adolescence parmi les indigènes andins, ce qui lui a permis de développer une affection particulièrement intense envers ce peuple opprimé. A cet égard, son compatriote Mario Vargas Llosa a fait noter, dans *L'utopie archaïque* (titre d'une conférence qu'il a prononcée vers le milieu des années 70 à l'Université de Cambridge, en tant que professeur invité), qu'Arguedas,

né dans les Andes, [...] a vécu pendant de longues périodes avec des Indiens [...], et lorsqu'enfant il a été l'un d'entre eux par la langue qu'il parlait, par ce qu'il ressentait et par sa manière de voir le monde. Il est devenu plus tard un Péruvien de classe moyenne, domicilié sur la côte, qui parlait et écrivait en espagnol [*castellano*]. Il a oscillé toute sa vie entre ces deux mondes culturels [...]. La littérature a signifié pour lui une manière de retourner mélancoliquement aux jours et aux lieux de son enfance. (Vargas Llosa 1977: 22-23; ma traduction)

On dirait que l'Indien n'a pas le droit de citoyenneté (Arguedas n'«est devenu un Péruvien» que lorsqu'il a cessé d'être «l'un d'entre eux»). Dans la schématisation binaire du monde mise en place par Vargas Llosa, "Indien" équivaut, semble-t-il, à "non-Péruvien" et, conséquemment, "Péruvien" est synonyme de "non-Indien". La dichotomie est renforcée grâce au chiasme, cadre rhétorique où apparaissent ces éléments opposés. Tout d'abord un territoire physique: *les Andes*, est associé à un élément humain: *les Indiens*. Ensuite, un élément humain: *un Péruvien*, est associé à son tour à un territoire physique: *la côte*².

² Rappelons toutes les implications que ces deux espaces physiques comportent depuis la Conquête: «Un véritable problème régional existe au Pérou. Outre l'inégale répartition

Quels sont donc ces deux "mondes culturels" auxquels Vargas Llosa fait allusion. Ils ne peuvent être que le monde péruvien (dont la langue est l'espagnol *-el castellano*) et le monde indien (lequel s'exprime en quechua). À partir de ces prémisses, la conclusion est irréfutable:

en ce qui concerne l'Indien, on pourrait dire qu'Arguedas était un "conservateur" (pour ne pas dire un conservateur): un écologue culturel. Ceci s'exprimait chez lui davantage de manière instinctive et intuitive que suite à une élaboration consciente. (Vargas Llosa 1977: 23; ma traduction)

On observe ici une autre opposition: celle de l'"instinct-intuition" versus l'"élaboration consciente" propre au sujet cartésien. Il s'agit d'une nouvelle manifestation du vieux topos de l'univers discursif latino-américain "civilisation ou barbarie", lequel est en fait une variation du thème typiquement occidental "nature vs culture". Tel que signalé par Lévi-Strauss, ce dualisme conceptuel nie «le fait même de la diversité culturelle; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit» (1987 (1952): 20).

Les éléments du monde hiérarchiquement supérieur (Péruvien, côte, langue espagnole, etc.) situent celui-ci dans le centre de la légitimité. Le premier de ces éléments, "Péruvien", renvoie à l'un des fétiches qui configurent les discours sociaux: la Patrie³. Vargas Llosa (depuis le podium privilégié de la "modernité" -d'une certaine modernité- et à partir de l'illusion d'objectivité produite par l'emploi de la troisième personne grammaticale) se situe, d'une perspective pragmatique de la communication, dans le lieu hégémonique de l'«énonciateur légitime s'arrogeant le droit de parler sur [les] «altérités»: [...] les enfants, les femmes, [...] les sauvages et autres primitifs» (Angenot 1989:31). Le monde culturel subalterne (dont les éléments sont bien sûr Indien, les Andes, langue quechua, etc.) appartient à l'altérité. Il *est* l'altérité. Ses deux derniers composants sont tout particulièrement significatifs: l'enfance, l'instinct-intuition (les enfants et les sauvages mentionnés par Angenot).

de la population dans le pays, concentrée sur la côte, dispersée dans la Sierra [les Andes] et très peu nombreuse dans la forêt, la «nation» péruvienne s'est cimentée autour d'une notion essentiellement côtière, héritée des habitudes coloniales» (Gras 1981: 68).

³ «La configuration des discours sociaux est marquée par la présence particulièrement repérable [...] d'objets thématiques marqués par les deux formes du *sacer*, de l'intouchable: les fétiches et les tabous [...]. La Patrie, l'Armée, la Science sont du côté des fétiches; le sexe, la folie, la perversion sont du côté des tabous» (Angenot 1989: 30-31).

Ce diptyque ne serait pas complet si l'on n'adjugeait pas des temps différents à chacun des espaces de ces deux "mondes". Dans d'autres écrits sur Arguedas, Vargas Llosa explicite cette référence temporelle: le monde indien (indigène) est bien entendu associé au passé, tandis que le monde péruvien (hispanique) est le porte-parole du présent et de l'avenir (cf, parmi tant d'exemples, Vargas Llosa 1978: 24). Fort cohérent avec ses prémisses idéologiques, Vargas Llosa construit la grille interprétative de l'"utopie archaïque" d'Arguedas qu'il appliquera ensuite, coûte que coûte, à toute son œuvre littéraire. On peut la résumer ainsi:

Arguedas ne s'est jamais résigné à l'extinction du passé quechua -lequel brûlait encore chez lui, son œuvre étant un effort, non pas tout à fait conscient et souvent contredit par ses gestes ainsi que par ses déclarations publiques, pour ressusciter et actualiser cet archaïsme au moyen d'une utopie littéraire. (Vargas Llosa 1980: 5; ma traduction).

Plusieurs critiques ont contredit mot par mot la thèse de Vargas Llosa en s'appuyant sur des critères culturels et, en dernière instance, idéologiques fort différents de ceux de l'auteur de Lituma dans les Andes. Le monde quechua en extinction de Vargas Llosa apparaît selon cette optique comme une réalité marginalisée pendant des siècles; conséquemment, ce que Vargas Llosa considère un archaïsme préhispanique devient selon ces critiques une expression toujours vivante (cf, par exemple, Aguirre 1986). La perspective varie considérablement mais la problématique de fonds demeure pour l'instant inchangée: que l'on soit d'accord avec Vargas Llosa ou avec ses adversaires, c'est-à-dire que l'on charge positivement le "monde péruvien-hispanique" et négativement le "monde indien-quechua" ou vice-versa, cette controverse présuppose qu'il y a toujours deux "mondes" qui demeurent profondément séparés.

Le dualisme revu et corrigé de *Tous sangs mêlés*

L'accord préalable qui se dégage du dialogue de Vargas Llosa avec ses opposants n'est pas étranger à la thèse du "dualisme" qui parcourt l'univers discursif péruvien tout au long du XXe siècle. Selon cette thèse, le Pérou est composé de deux mondes tellement étrangers l'un à l'autre que toute tentative non pas de mélange, mais même de simple contact est vouée à l'échec. Tant les indigénistes que les hispanistes, chacun à partir de leur "monde", ont alimenté ce topos -et s'en sont nourris pour défendre leurs positions polémiques parfois extrêmes.

Le problème du dualisme est que, tout en montrant au niveau textuel explicite le "dynamisme" et la "vitalité" du groupe dont l'énonciateur s'érige en porte-parole, il présuppose l'immuabilité de *tous* les éléments composant son univers discursif. Ce n'est qu'à partir de cette négation radicale de transformations que l'on peut concevoir deux mondes "purs", libres de tout contact extérieur. Or, les composants discursifs bougent et se transforment précisément puisqu'ils sont soumis à de constants dialogues avec des éléments discursifs autres, voire opposés. Mais attention: cette interaction polémique, loin d'être un moyen de communication dont le seul résultat satisfaisant serait la compréhension mutuelle des interlocuteurs, devient plutôt une source continuelle de mésententes⁴.

Les contacts interculturels sont certes rarement euphoriques, tant à cause des faits les ayant provoqués (guerres, invasions, périodes coloniales subséquentes) que de la réalité conflictuelle de toute société. On ne peut toutefois nier l'existence de ces contacts, soient-ils dysphoriques ou, pour mieux dire, révélateurs de la cacophonie (hétérologie et hétéroglossie) de tout univers discursif, ainsi que des rapports conflictuels des groupes qui composent toute société. Le "syncrétisme conflictuel" qui se dégage des lignes précédentes n'a aucunement la prétention d'occulter la différence. Il doit plutôt être compris comme le terrain ambigu où les différents acteurs sociaux (les hispanistes et les indigénistes en l'occurrence) s'opposent, se contredisent, (més)interprètent les composants sémiologiques de l'autre en leur appliquant leurs propres modèles discursifs et, précisément parce qu'ils n'arrivent pas à se comprendre, contribuent malgré eux à la modification de ces modèles discursifs.

Arguedas n'échappe pas au dualisme, omniprésent dans l'univers discursif péruvien, qu'il a intériorisé. Or, il lui est impossible de renoncer à l'un des deux "mondes" pour embrasser l'autre. Le marché des identités sociales statué par le dualisme ne peut satisfaire l'auteur péruvien puisque sa propre expérience personnelle dément l'adéquation cognitive de ce discours; d'où la position instable de l'auteur à l'égard de ce concept. Cette confusion est principalement évidente dans *Tous sangs mêlés*:

⁴ Le «processus d'interincompréhension généralisé», outil conceptuel élaboré par Dominique Maingueneau (1984) pour cerner le discours polémique, peut s'avérer opératoire à cet égard: «Quand on le considère comme réseau d'interaction sémantique l'espace discursif définit un processus d'interincompréhension généralisée, condition de possibilité même des diverses positions énonciatives. Pour elles il n'y a pas dissociation entre le fait d'énoncer conformément aux règles de sa propre formation discursive et de «ne pas comprendre» le sens des énoncés de l'Autre; ce sont deux facteurs du même phénomène» (25).

Le dualisme est une conception qu'Arguedas maintient pendant très longtemps tout en la corrigeant. Elle demeure une sorte de sous-conscience tout au long de son œuvre [...]. *Tous sangs mêlés* est en quelque sorte le règlement de comptes personnel d'Arguedas envers cette vision. Il essaie de voir jusqu'à quel point elle est correcte ou tergiversée. (Cornejo Polar 1984: 45-46; ma traduction)

L'un des éléments sémiologiques du dualisme particulièrement actifs dans les années 60-70 est celui de la "modernisation-développement" dont les hispanistes semblent posséder le monopole, si l'on en juge par les déclarations de Vargas Llosa (cf. citation n° 6). Nous aurons l'occasion de voir dans la section suivante comment *Tous sangs mêlés* problématise le dualisme par le biais d'une appropriation sui generis de la théorie du développement.

L'inscription de la théorie du développement dans *Tous sangs mêlés*

Plusieurs critiques ont souligné l'évolution de l'œuvre d'Arguedas en ce qui concerne l'élargissement de son horizon référentiel. Si ses premières nouvelles consacrées aux petits villages andins s'ajustent bien à la thèse dualiste traditionnelle, ses derniers romans en montrent les fissures. Cela est peut-être dû à la nécessité de plus en plus pressante chez Arguedas de représenter la totalité du tissu social péruvien, même en le reliant au contexte international. C'est le cas de *Tous sangs mêlés*.

Je ne m'attarderai pas à vérifier jusqu'à quel point *Tous sangs mêlés* est "fidèle" à la réalité empirique. Toutefois, cet ouvrage se voulant "réaliste", je tiendrai compte de cette modalité de représentation. L'auteur lui-même a déclaré, dans une entrevue qui a eu lieu peu après l'achèvement du roman, qu'il était basé sur l'histoire véridique de ce qui s'est produit dans le village andin où il a passé son enfance. J'en reproduis un extrait qui servira, d'ailleurs, comme résumé de la diégèse de ce roman:

Un incident très douloureux m'a servi de thème central. Il y avait, dans le petit village où j'ai passé les premières années de mon enfance, un champ de maïs que nous adorions tous. C'était un champ presque communal. Il n'était pas entièrement communal, mais il avait des parties communales, et il était très connu. Des gens venaient d'autres villages pour échanger ce maïs contre d'autres produits.

- 5 Ce village avait été un ancien village minier, mais les mines se sont épuisées. Les familles avaient sombré dans la pauvreté et, après avoir été des mineurs

opulents, ils étaient devenus des paysans très pauvres, tout en conservant la fierté de leur tradition familiale. Par exemple, même si vous alliez leur rendre visite, ils vous servaient un repas très pauvre, mais la vaisselle était tout en argent. Même la vase de nuit était en argent.

10 Puis, un ingénieur a découvert une grande mine, parce que les Espagnols avaient fouillé la surface des filons. Cet ingénieur s'est associé avec une famille très importante de la zone et ils ont travaillé la mine. La mine était très importante, mais elle est devenue la propriété d'un consortium, d'un consortium de capitaux nationaux qui étaient liés de très près à des capitaux internationaux.

15 Cette belle *pampa* de maïs a été expropriée par le gouvernement en faveur de l'entreprise minière et la *pampa* a été couverte totalement par de la scorie de la mine. Et tous ces seigneurs très pauvres sont devenus des pions, des employés de la mine, et ont tous été très maltraités par la mine. Parce que leurs quelques terres ont été achetées de force et à des prix très bas. Et j'ai jamais beaucoup ce village, parce que j'y ai grandi. Et quand j'ai vu cette *pampa* sans maïs, couverte de la scorie de la mine, de métal... On m'a raconté alors l'histoire incroyable

20 de l'expropriation; après ça, j'ai commencé à faire des recherches sur l'histoire de la mine; l'un des thèmes est cette mine, et la rivalité d'une grande famille qu'il y avait là-bas, dont l'un d'eux avait des liens avec la mine et l'autre seigneur était très à l'ancienne; il considérait la mine comme un foyer très dangereux de corruption de l'innocence indigène, ce qui était la voie de la destruction de la véritable pureté catholique. (Propos de Arguedas dans Christian 1983: 226; ma traduction)

Deux paradigmes semblent traverser le texte: celui qui se réfère au roman et ce qui est posé comme la réalité qui l'a généré. La première phrase («Un incident très douloureux m'a servi de thème central») contiendrait des éléments appartenant à ces deux paradigmes. Le supplément «thème central» laisse présupposer le syntagme prépositionnel «du roman»; il appartient donc au paradigme du roman. Par contre, «Un incident très douloureux» serait du côté de la réalité. Dès le début, il est clair que le locuteur associe une charge négative à cette réalité, moyennant l'adjectif «douloureux», qui fait partie du syntagme nominal sujet; il est donc nominalisé, présenté comme indiscutable (cf, à propos de la nominalisation, Ducrot 1984: 232 et Maingueneau 1985: 56). Le reste du texte, jusqu'au dernier paragraphe, ferait aussi partie du paradigme de la réalité: c'est le récit de cet «incident très douloureux». Mais à la ligne 21 réapparaît le substantif «thème», au pluriel («l'un des thèmes»). Cette anaphore transphrastique indiquerait que nous sommes entrés à nouveau dans le paradigme du roman.

La phrase précédente est aussi très significative: «après ça, j'ai commencé à faire des recherches sur l'histoire de la mine» (ligne 20). L'écriture du roman, résultat d'une enquête, s'intègre parfaitement à l'histoire de son village natal: elle n'est que sa conclusion logique. Il n'y aurait donc pas tellement de distance entre le roman et les travaux ethnographiques d'Arguedas, qui sont également le résultat d'une enquête: l'un et les autres auraient une même fonction cognitive, d'appréhension de la réalité, de connaissance du monde. Se produit ainsi le passage délicat de la réalité au roman. Ou, pour mieux dire: l'hypothèse heuristique que j'avais formulé auparavant n'est pas exacte. Il n'y a pas deux paradigmes opposés. La fiction telle que nous l'entendons depuis Platon n'entre pas dans la scénographie développée ici par Arguedas⁵. Pour lui, la modalité littéraire du réalisme ne serait pas le *vraisemblable*, mais le vrai tout court: c'est pourquoi il ne manque pas dans le micro-récit d'Arguedas «le référent de toute assertion légitime: la vérité» (Maingueneau 1985:31).

Le chevauchement entre réalité empirique et fiction est rendu possible grâce à l'ambivalence des personnes grammaticales employées dans le texte. Le récit *véridique* est raconté à la troisième personne, il est vrai, mais il y a plusieurs marques de la première personne dans des propositions subordonnées; par exemple (1-2): «où j'ai passé les premières années de mon enfance». Même la proposition «si vous alliez leur rendre visite» (7-8), interpellation directe au destinataire immédiat, se présente comme une deuxième personne artificielle car, dans cette reconstruction de l'énonciation qu'est l'entrevue publiée, cette proposition renvoie à une expérience que le destinataire ne possède pas, qui ne peut être que celle du locuteur.

La proposition «que nous adorions tous» (2) attire particulièrement mon attention. On a encore affaire à la première personne, mais une première personne du pluriel qui incorpore, avec le pronom «tous», tous les personnages possibles de l'histoire (tous les habitants du petit village) ou, du moins, tous les enfants (si on relie «tous» à l'«enfance» évoquée peu avant). Cette unanimité prônée par le texte serait symptomatique d'un sentiment, d'une opinion commune partagée par toute la collectivité représentée. Tout de suite après (2-3), on peut lire: «C'était un champ presque communal» (référence aux *comuneros*, c'est-à-dire

⁵ La schématisation binaire «réalité vs fiction» s'avère problématique dans la recherche contemporaine. Ainsi, Declercq (1992: III) postule «la fonction cognitive de la fiction», laquelle aurait été «trop négligée en raison de la condamnation jetée par Platon sur les fictions trompeuses».

aux indigènes libres qui possèdent, à titre collectif, un territoire). Le rapport de contiguïté qui s'établit entre cette phrase et la phrase précédente est très significatif. Même s'il n'y a pas de médiation syntaxique explicite entre «que nous adorions tous» et «C'était un champ presque communal», on sous-entend un lien cause-effet entre ces deux phrases. C'est logique: tout le monde aimait le champ parce qu'il appartenait à tout le monde... ou presque.

La situation initiale positive (dont l'adverbe «presque» serait la seule note discordante) se détériore à cause d'un agent externe multiple non personnifié: le «consortium de capitaux nationaux qui étaient liés de très près à des capitaux internationaux» (13), et leur serviteur, aussi non personnifié (14): le «gouvernement» expropriateur du «champ presque communal».

La référence au gouvernement me donne l'occasion de confronter ce texte avec quelques extraits de l'allocution du président de la République du Pérou, Fernando Belaúnde Terry, à l'occasion du premier anniversaire de la prise de pouvoir de son parti, *Acción Popular*. Nous sommes en 1964, année de publication de *Tous sangs mêlés*. Dans le premier extrait apparaît justement la comuna:

[...] en se mettant à l'œuvre, sans perdre de temps, le Pouvoir Exécutif a convoqué, le jour même [au début de la période législative, 1963], les *Cabildos Abiertos*, qui se sont réunis une semaine plus tard, en restituant aux villages leur droit, si longtemps nié, de choisir leurs Comunas. (Belaúnde Terry 1964: I; ma traduction)

Pour l'instant, les textes se rejoignent. On peut inférer qu'*Acción Popular*, parti élu démocratiquement, arrivait au pouvoir pour que des événements comme celui que raconte Arguedas, survenu sans doute plus tôt, ne se reproduisent plus jamais. En fait, l'amélioration du monde agricole, grâce à la fondation de coopératives, était un des objectifs du gouvernement, comme le prouve le slogan officiel "indigéniste" peut-être le plus répété à l'époque: «l'équilibre Homme-Terre».

Or, il y a des indigénismes et des indigénismes. En se référant surtout aux années 60, Pierre Gras a signalé très exactement que «le «mythe de l'Indien» sert [...] des objectifs différents, selon qu'il s'agit d'impulser des changements sociaux ou simplement d'intégrer le monde indien dans la course au développement» (1981:172). L'indigénisme officiel de Belaúnde Terry viserait ce dernier objectif, en faisant ainsi partie de ce que plusieurs chercheurs appellent la "position intégra-

tionniste" de la classe bourgeoise ascendante, amorcée à la fin du XIXe siècle, dont la finalité principale était d'homogénéiser le corps social.

Le sociogramme «développement» est en fait essentiel pour comprendre tout l'univers discursif latino-américain des années 60. Ce que l'on connaissait sous le nom de "théorie du développement" ou, tout simplement, "*desarrollismo*", est présent, à toute évidence, dans le texte officiel. Le "développementisme" prétendait que les pays moins industrialisés n'auraient pas de difficulté pour atteindre le niveau de vie des pays riches (les "pays développés") s'ils "se modernisaient", c'est-à-dire s'ils calquaient leur modèle socio-économique (cf. Motchane 1992: 47). Les gouvernements développementistes n'ont pas su prévoir les conséquences désastreuses de leur politique. Cette idée triomphaliste, euphorique, de mariage parfait entre les pays "en voie de développement" et les multinationales est présentée comme dysphorique et discutable dans le petit récit d'Arguedas où les agents négatifs de la situation initiale sont, précisément, le gouvernement et les multinationales.

Cela n'implique pas nécessairement que l'on doive inclure Arguedas dans le "monde" indigéniste du dualisme traditionnel tel qu'on l'a fait trop souvent. Il est vrai que les premières lignes du petit récit montrant le champ de maïs communal, les enfants joyeux, etc., semblent très bien s'ajuster à la grille interprétative de Vargas Llosa selon laquelle l'œuvre littéraire d'Arguedas représente le passé du Pérou comme une sorte d'utopie archaïque⁶. Or, la situation initiale du petit récit d'Arguedas n'est pas si idyllique qu'elle le semble: elle n'est que *presqu'*idyllique. J'ai fait allusion plus tôt à l'adverbe «presque», qui vient modifier «communal». Cet élément relativisateur⁷ ne serait pas pertinent si l'on considérait l'énoncé d'Arguedas comme une sorte d'évocation d'un Age d'Or pré-moderne. À la différence des indigénistes socialisants (cf. Rama 1982:147), Arguedas n'est pas en train d'exalter les valeurs sans tache d'un monde agraire préhispanique. Si Arguedas parle d'un passé, ce n'est pas d'un passé lointain idéalisé, mais plutôt d'un passé immédiat problématique, où il y a des rapports de domination entre les différents groupes sociaux; où il y a des seigneurs descendants des Espagnols

⁶ Le rejet de l'urbanisation et de l'industrialisation, ingrédient de l'utopie archaïque d'Arguedas, est issu de l'assurance qu'elles entraînent avec elles l'extermination progressive de la faune et de la flore, l'avilissement des éléments [...]. Toute l'œuvre d'Arguedas postule ce naturalisme à la Rousseau [*rusonianismo naturalista*]: la nature est bonne et belle, l'homme est méchant et laid; la nature est bonne et l'homme la corrompt» (Vargas Llosa 1980: 110-111; ma traduction).

⁷ Sur «presque», cf. Ducrot 1972: 262-266.

colonisateurs (deuxième paragraphe du petit récit). L'"utopie archaïque" de Vargas Llosa n'est donc que *presqu'*adéquate pour analyser l'œuvre d'Arguedas. Vargas Llosa, apôtre du "développementisme" et confortablement installé dans l'un des deux "mondes" du dualisme qu'il tient à perpétuer, ne fait en réalité que disqualifier Arguedas puisque ce dernier ne se plie pas tout à fait au dogme, puisque son œuvre le problématise.

Dans le schéma de *Tous sangs mêlés* qu'est le petit récit, la critique du développementisme ne débouche aucunement dans l'intronisation arcadique. Il est peut-être exact qu'Arguedas essaie de mettre en place une utopie, mais celle-ci ne doit pas être qualifiée de "passéiste". Il s'agit d'une utopie, pourrait-on dire, paradoxale ou dialogique puisqu'elle n'exclut pas, bien au contraire, les conflits existant dans la société péruvienne.

L'œuvre d'Arguedas ne répond aux attentes d'aucune tendance indigéniste contemporaine au moment de sa production. Les analystes les plus avisés font noter que les dernières productions de l'écrivain péruvien ne sont tout simplement pas des pièces de l'engrenage indigéniste. Arguedas se situe non pas en dedans ou en dehors, mais à l'intersection des deux "mondes" du dualisme, ce qui l'exclut en quelque sorte de tous les deux. C'est pourquoi son œuvre se prête fort bien à l'analyse selon la perspective de la déterritorialisation (cf. Deleuze et Guattari 1972 et 1975).

Déterritorialisation

Le dualisme d'Arguedas se distingue de ce qu'on pourrait appeler le "dualisme ambiant" de l'époque par son dynamisme. Le dualisme ainsi conçu peut être modifié, voire éliminé; en fait, son projet reterritorialisateur consiste en ce que la ligne de clivage entre les cultures hispanique et indigène disparaisse pour pouvoir enfin constituer «un lien vivant, fort, capable de s'universaliser, entre la grande nation assiégée et la partie généreuse, humaine, des oppresseurs» (Arguedas 1975b: 282; ma traduction).

Le dessein d'Arguedas était d'exprimer l'univers indien dominé par le monde occidental, tout en utilisant des outils de la culture hégémonique: la langue espagnole, les canons de la littérature occidentale. De ce point de vue, l'œuvre narrative arguedienne peut s'inscrire dans ce qui est connu sous le nom de littérature mineure, dont l'un des traits distinctifs est la déterritorialisation. Si l'on accepte l'interprétation d'Octavio Paz, ce phénomène s'est produit parmi les peuples préhispaniques au tout début de la conquête:

La fuite des dieux et la mort des chefs avaient laissé l'indigène dans une solitude aussi totale que difficile à imaginer pour un homme moderne. Le catholicisme lui fait renouer ses liens avec le monde et le trans-monde. Il redonne un sens à sa présence sur terre, il nourrit ses espoirs et justifie sa vie ainsi que sa mort. (Paz 1973: 92; ma traduction)

L'Indien, indépendamment de l'exploitation dont il a été victime, aurait donc connu une certaine reterritorialisation qu'il a perdue plus tard, surtout à partir de la deuxième guerre mondiale, à cause de l'essor d'un capitalisme côtier qui cherchait de la main-d'œuvre bon marché (cf, par exemple, Romero 1976: 320). Depuis lors, la déterritorialisation n'a fait qu'augmenter, provoquée par ce que Deleuze et Guattari appellent «la machine capitaliste civilisée» (1972: 265-267).

Le contexte des années 60 est très favorable à la politique économique du "développementisme" étudiée plus haut. Politique ambivalente qui, tout en provoquant la déterritorialisation par des mesures qui cherchaient à promouvoir l'avancée de la modernisation capitaliste, a recours à la rhétorique andine de l'«équilibre homme-Terre» déjà mentionnée (slogan qui, par ailleurs, justifiait une politique développementiste d'expansion vers l'Amazonie péruvienne).

Les conséquences de cette pratique économique sont bien connues: «migration accélérée des populations rurales vers les villes de la Côte, croissance des bidonvilles, décomposition de la vieille société agraire» (Gras 1981:25). On ne s'étonnera pas du fait que *Tous sangs mêlés*, dont la volonté de totalité a déjà été évoquée, représente tous ces phénomènes.

La façon dont le roman thématise la décomposition de l'ordre agraire traditionnel est la suivante. Don Fermín, propriétaire de la mine, est un capitaliste andin qui croit naïvement qu'il pourra négocier convenablement avec le consortium transnational auquel il a demandé de l'aide financière. Il terminera évidemment par lui céder la mine devant l'impossibilité d'assumer les coûts de son exploitation. Ce personnage, symptomatique de l'impuissance des gouvernements développementistes à tirer parti du capitalisme international, essaie de convaincre son frère don Bruno, propriétaire foncier traditionaliste, de lui prêter "ses" Indiens pour exploiter le filon fraîchement découvert:

Nous travaillerons ensemble! Nous nous entraiderons [...]. Avec nos Indiens, je vaincrai le siège que les capitalistes de Lima me tiennent. Tu me donneras trois cents ouvriers pour les mines et nous remplacerons les pierres de tes moulins par des roues Pelton. Nous, les Aragones de Peralta, serons plus forts que jamais.

Nous donnerons une centrale électrique au village, des écoles, un terrain de football, des affaires. (TS: 21-22; ma traduction)

Son frère rétorque:

Je n'ai pas besoin d'argent [...]. Je ne suis pas intéressé aux affaires [...]. Laisse-moi tranquille dans ma propriété avec mon jardin potager. Je te donnerai les Indiens. Je leur ordonnerai d'aller aux mines. Je pense que je peux en rassembler jusqu'à cinq cents. Sois riche. Construis ton immeuble à Lima. Apporte des machines à tes mines. Mais laisse-moi dans mon "huay'ko" avec mes Indiens et mes arbres fruitiers. Je ne veux pas l'argent maudit. Ne corromps pas mes Indiens! (TS: 22; ma traduction).

Don Fermín est le défenseur du progrès à outrance; pour réussir, il sera capable d'employer les méthodes les plus expéditives. Ce personnage est l'un des agents déterritorialisateurs du roman, à un tel point que, pour réaliser son projet, il a l'intention de s'appropriier les terres de ses voisins, y compris celles de son frère. En fait, la suggestion de remplacer les roues centenaires du moulin par des roues ultra-modernes n'est-elle pas une forme de déterritorialisation, de substitution de la nature par le dé-naturé?⁸ Sa prétention de convertir l'argent de la mine en des billets (du capital), ne constitue-t-elle pas le processus suprême de déterritorialisation mis en marche par la machine capitaliste civilisée?

Il est donc significatif que son frère abhorre la côte, l'argent, les affaires. Dans son agonie pour ne pas se déraciner, don Bruno représente l'envers du même processus de déterritorialisation/reterritorialisation. Tout comme don Fermín, il perçoit les changements inévitables qui sont en train de se produire, mais il les confère une charge négative⁹. Rien de plus logique que d'essayer de les éviter en demeurant dans sa propriété, dans son jardin: dans son territoire.

⁸ Angenot fait noter que le paradigme de la déterritorialisation est «formé de deux isotopies dont les termes sont corrélés en oppositions. Le résidu sémantique de ces séries redondantes serait: la nature vs le dé-naturé, le codé vs le décodé, le stable vs le fluide», etc. (1989: 340-341).

⁹ «Le paradigme de la déterritorialisation est l'inversion de l'idéologie du progrès évolutionniste; le moule formel de l'«évolution» est conservé, mais l'évolution est ce qui désagrège l'image des valeurs originelles. Ce paradigme [...] s'énonce comme un processus, qui n'a ni fin ni cesse, qui dissout des territoires, des enracinements symboliques, la «nature» des choses». (Angenot 1989: 345).

Ce désir angoissant de reterritorialisation fait que don Bruno envie ses colonos (les Indiens à son service) car, selon sa perspective, ils demeurent attachés à la nature, non contaminés par les séquelles négatives du progrès. C'est pourquoi il leur a cédé plus de terres cultivables, afin qu'ils ne s'enfuient pas à la mine ou dans les villes côtières comme l'ont fait les colonos d'autres propriétaires terriens:

Sont-ils pauvres? Plus maintenant. J'ai augmenté leurs terres [...]. Ils ne doivent jamais être riches! Ils ne doivent pas apprendre l'ambition qui les transformerait en crécerelles, furieux au point de s'arracher les yeux entre eux! [...] Dans ma propriété, j'ai des Indiens non ambitieux d'argent. Je sais qu'ils adorent les collines et les rivières. Mais ils ne leur demandent rien de mauvais. Ils ne demandent que du bon temps, de la tranquillité. (TS:110; ma traduction)

A l'espace symbolique ainsi évoqué (collines, rivières *vs* mines, côte) correspond un temps symbolique (idéologique): le temps «antérieur *vs* actuel et futur»¹⁰. Cette vision crépusculaire fait que don Bruno, ankylosé dans le passé, est plus proche de la colonie que de la réalité conflictuelle du présent. Pour la conjurer, don Bruno tente de ramener le passé recourant au discours féodal chevaleresque qui soutenait l'ordre établi par les colonisateurs dès leur arrivée en Amérique.

Mais son discours acquiert un caractère pervers à cause de la réalité différente dans laquelle il ré-émerge. La conséquence paradoxale est que, bien malgré lui, la pensée profondément traditionaliste de don Bruno viole inconsciemment la tradition. Voici un exemple. Une assemblée de propriétaires terriens tient lieu chez don Bruno. On lui reproche d'avoir permis à ses colonos de faire du commerce avec les comuneros (Indiens libres) d'un terrain proche. Don Bruno justifie sa manière d'agir en se servant du discours catholique le plus traditionnel:

Lors d'un instant inspiré de miséricorde, j'ai décidé ici même, dans la cour remplie de mes Indiens, [...] d'augmenter les terres et le bétail des *colonos*; de leur permettre de secourir les *comuneros* de Paraybamba [...]. Qu'est-ce que les seigneurs préfèrent? L'anéantissement des âmes dont Dieu nous a chargées ou un peu de charitéà (TS: 171; ma traduction)

¹⁰ «Ces processus [la nature *vs* le dé-naturé, le codé *vs* le décodé, etc.] sont inscrits dans un temps idéologique: antérieur *vs* actuel et futur» (Angenot 1989: 341).

C'est pour cela que, quand un propriétaire terrien métis autant ou plus riche que lui-même (signe indubitable de déterritorialisation: *avant*, il n'y avait pas de propriétaires métis), lui impute qu'il est en train de subvertir ainsi la tradition en excitant à la rébellion des Indiens des autres propriétés, sa réponse, dans l'esprit colonial le plus pur et dur, est contondante: «Vous êtes un Indien, monsieur Cisneros» (TS:179; ma traduction). Cisneros tente de lui montrer la réalité axiologique bourgeoise du présent: «Ces temps-là sont révolus. Celui qui a de l'argent, celui qui en a davantage, commande; c'est lui le seigneur» (TS:180; ma traduction).

Cisneros a tout à fait raison, mais offre une vision partielle, donc idéologique, de la réalité. Il semble ignorer (ou prétend oublier) que la société ne se transforme jamais instantanément: certains éléments -souffrant le déclin mais encore puissants- se refusent à disparaître. Rien d'étonnant, puisqu'il s'agit des éléments qui contribuaient à maintenir les rapports de pouvoir dans le système antérieur. Son discours en est la preuve, car il prétend défendre la tradition tout en reconnaissant que «ces temps-là sont révolus»: c'est-à-dire en soutenant un discours anti-traditionnel.

Cette contradiction est exploitée par don Bruno en le confrontant à l'un des idéologèmes de l'ancien régime: celui de la pureté de sang (cf. Stein et Stein 1970:59). Son discours acquiert des teintes extrêmes (dramatiques dans son contexte et ridicules aux yeux du système actuel de valeurs) aux moments où don Bruno ne reconnaît pas le rang de grand seigneur à Cisneros parce qu'il ne sait pas prier le Credo en espagnol devant des témoins divergents (devant le représentant du Gouvernement et les seigneurs ainsi que devant les comuneros de Paraybamba); ce faisant, don Bruno relie les trois concepts de l'ancienne échelle de valeurs: la langue, la religion et la pureté de sang (cf. Gómez-Moriana 1990a:55-57), cette dernière transformée dans le contexte de la colonie: de chrétien vs arabe-juif, passe à blanc vs métis et Indiens.

Cisneros et don Bruno sont des personnages, sinon hypocrites, contradictoires. Mais ils ne sont pas les seuls. Don Fermín, frère de don Bruno, archétype de l'industriel «moderne» qui prône le «nouvel ordre» (l'avenir capitaliste) n'échappe pas aux contradictions. Il voudrait "libérer" les Indiens appartenant aux seigneurs, tout en les convertissant en ouvriers pour ses mines: «Penses-tu, demande-t-il à sa femme, que nous avons encore le droit de posséder des serfs? Penses-tu que les ouvriers constituent un bien productif?» (TS:76; ma traduction)

La première interrogation semblerait une objection éthique au fait d'avoir des serfs, tandis que la deuxième, pour sa part, établit un motif

peut-être plus profond, d'ordre économique. Ce n'est pas cela ce qui a attiré mon attention, mais plutôt le moyen dont il se sert pour arriver au nouvel ordre, c'est-à-dire l'exploitation des Indiens selon la loi coloniale la plus traditionnelle: «Ils [les Indiens] m'appartiennent aussi de droit» (ibid.).

Est-ce que *Tous sangs mêlés* ne présenterait que des personnages contradictoires, tout à fait différents de ces corrélats réels? Peut-être, mais cela ne nous empêche pas de réaliser une lecture du roman qui soit un «déchiffrement de signes romanesques que le lecteur doit situer par rapport à une référence» (Krysinski 1975:70). La référence, ici, n'est autre que celle que le dualisme a essayé de gommer depuis longtemps: l'enchevêtrement continu de deux visions du monde différentes dans une société

d'idéaux conflictuels et de valeurs contradictoires (les unes «pas encore tout à fait périmées», les autres «déjà en vigueur») qui caractérisent le moment de rupture, sinon ceux d'époques et de latitudes très différentes [...] Aujourd'hui encore beaucoup d'éléments de ces institutions féodales [...] demeurent en vigueur (Gómez-Moriana 1990b:29).

Ces contaminations discursives sont tout à fait évidentes à l'heure d'étudier le paradigme dominateur-dominé. La vision agonisante -féodale- l'envisagerait ainsi: blanc/Indien, tandis que pour la vision capitaliste émergente l'axe serait plutôt celui du riche/pauvre. À cause des interférences entre les deux mondes, l'un des éléments appartenant à l'un des paradigmes se relie, très souvent, avec son parallèle (ou son opposé) à l'autre, ce qui produit les associations les plus disparates. Quelques exemples suffisent:

BLANC + INDIEN (seigneur indien): le grand seigneur s'écrie peu avant de se suicider: «[Mes enfants] m'ont converti en Indien» [=pauvre: parce qu'ils ont enlevé ses propriétés] (TS:11; ma traduction)

SEIGNEUR VS PAUVRE (le concept de seigneur pauvre, si fécond dans la littérature espagnole classique, est invalidé): «Cela fait des années qu'il n'y a pas de seigneurs dans ce village. Ils sont tous ruinés» (TS:123; ma traduction).

RAPPORT DE SUPERIORITE DE L'INDIEN VS LE SEIGNEUR: (l'Indien Rendón Willka frappe un seigneur... pour défendre une femme blanche): «Don Fabricio sentit qu'un bras fort lui entourait le cou [...]. -Pourquoi as-tu insulté la fille? [...] Je vais seulement te donner un coup de pied dans le cul [...]. Il le souleva et lui appliqua un coup de pied dans les fesses» (TS:224-25; ma traduction).

Arrêtons-nous un instant sur l'Indien Rendón Willka. Il n'échappe pas non plus à la contradiction. Rédempteur présumé de ses congénères, ses actions ne semblent pas attenter à l'ordre établi: d'abord contre-maître de don Fermín, puis administrateur de don Bruno, on dirait qu'il appuie ses adversaires. Il semble être un traître à son peuple: un ex-Indien¹¹.

Rendón Willka est un comunero qui, après avoir vécu à Lima, retourne chez lui et devient un salarié de don Fermín. Ce personnage mystérieux semble répondre à la perfection au type du «travailleur déterritorialisé, devenu travailleur libre et nu ayant à vendre sa force de travail», prototype produit par la machine capitaliste civilisée selon Deleuze et Guattari (1972:265). Le symbole vivant de sa "nudité" (de son acculturation) serait paradoxalement sa tenue occidentale¹², laquelle irrite les autres indigènes. L'un d'entre eux, valet du grand seigneur, le réprimande comme suit:

Tu es devenu fou. Habille-toi comme un Indien! Cette étoffe ne permet pas de te reconnaître. Avec qui vas-tu aller? Avec le comunero, avec le seigneur à -demanda le valet. -Moi, comunero instruit. Toujours, donc, comunero. (TS:32; ma traduction)

Malgré les apparences, ce personnage ne s'est pas tout à fait acculturé, car il ne s'est pas identifié au modèle culturel du groupe

¹¹ Ainsi le perçoivent au moins tous les personnages du roman (sauf les indiens), y compris le narrateur:

NARRATEUR: «Matilde s'est approchée de l'ex-Indien» (TS:78; ma traduction).

DON FERMIN: «Les ex-Indiens [en se référant à Rendón] ont vendu leur âme au diable» (TS:76; ma traduction).

DON BRUNO: «Ce renégat? [...] Je vous prie de ne pas assister à mon entrevue avec cet ex-Indien» (TS:110-111; ma traduction).

MATILDE (FEMME DE DON FERMIN): «Est-il un Indien? Trop galant et trop instruit» (TS: 96-97; ma traduction).

BELLIDO (METIS): «Ce Rendón, Indien perdu qui est maintenant un vrai métis» (TS:87; ma traduction).

¹² «En émigrant à Lima, l'indien est confronté dans sa vie quotidienne à l'Autre qui détient langue et culture de référence, pouvoir politique et économique comme il lui impose son système de valeurs et une identité définie de l'extérieur. Cette confrontation avec l'Autre se solde par une intériorisation négative du Soi et de la culture du Nous se substitue, en sortant des "frontières" du groupe et en se confrontant à l'Autre, une identité négative. Pour échapper à cette identité minoritaire le migrant tend à gommer tous ces marqueurs indiens qu'il ressent comme "stigmates" pour paraître créole et s'identifier à l'Autre» (Démélas 1983: 225).

dominant. Il l'a plutôt très bien observé afin de mieux pouvoir l'imiter et, au moment opportun, le combattre. Se métisser en s'habillant à l'occidentale ou en travaillant pour don Fermín fait partie d'une stratégie dont l'objectif n'est rien de moins que la destruction de l'ancien ordre et la construction conséquente d'un ordre nouveau.

Rendón Willka ne peut pas être développementiste: le groupe social auquel il s'identifie ne serait aucunement avantagé si cette politique économique s'appliquait rigoureusement. Rendón ne répond pas non plus à la vision crépusculaire correspondant au paradigme de la déterritorialisation: la communauté indigène, qui l'a envoyé étudier à Lima, constitue son territoire. D'autre part, l'avenir, qui s'annonce difficile mais prometteur, n'est pas chargé négativement comme c'était le cas chez don Bruno. Rendón, comme don Fermín, est friand de changements; or, tout comme don Bruno, il n'aime pas la tournure qu'adoptent ces changements:

Ils allaient à cheval ensemble à travers le misérable hameau de la propriété, par la large ruelle menant à la résidence principale. Hidalgo [révolutionnaire provenant de la côte] contempla de nouveau les cabanes des Indiens basses, poussiéreuses et puantes qui s'étendaient des deux côtés. -Les quartiers pauvres de Lima, c'est pire -dit Rendón-. Ici, une fois seulement vient le colono, quand il descend travailler à la propriété [...]. Nous allons remplacer ces cabanes par des maisons nouvelles, avec des tuiles. Apark'ora va faire disparaître l'eau. Les moulins vont arrêter, la luzerne séchera. Don Bruno va tuer ou mourir. Comment, en étant un grand seigneur, va-t-il supporter que l'eau que la propriété a, cent ans, deux cents ans, la mine l'emporte? Comment? (TS:410; ma traduction)

Dans ces circonstances, on comprendra l'alliance difficile mais nécessaire qui s'établit entre Rendón et don Bruno. Pour conserver son identité, Rendón perçoit clairement que son groupe doit se diriger «vers une synthèse qui ne sera réussie que si le traditionnel-andin ainsi que le moderne-séculaire se transforment» (Rowe 1983:106; ma traduction). Rendón retrouve cette synthèse chez don Bruno car, tel qu'on a déjà pu l'observer, ce personnage rompt avec la tradition précisément parce qu'il veut la conserver. Don Bruno et Rendón (les deux personnages opposés à la voie canonique du "développement") se constituent ainsi comme étant les fondements du plan d'avenir que le roman propose pour le nouveau Pérou et, solidairement, pour l'Amérique latine et le monde tout entier. Dans ce souhaitable avenir, tous les composants de la société trouveraient la reterritorialisation par le biais d'une sorte de solidarité instable qu'on pourrait appeler "processus constant de négociation".

Arguedas conclut que la reterritorialisation est la seule solution au problème de l'identité de son peuple. Il s'agit d'une reterritorialisation globale dont le but manifeste est de neutraliser les reterritorialisations partielles, négatrices de l'altérité, prônées par les tenants du dualisme -tant d'une faction (d'un "monde") que de l'autre. Indépendamment du tempérament et du vécu de notre écrivain, ce projet de reterritorialisation globale a été rendu possible grâce à l'existence dans l'univers socio-discursif latino-américain d'un phénomène devenu aujourd'hui dominant: l'idéologème du métissage culturel et de la transculturation, selon lequel la combinaison-transformation de modèles culturels hétérogènes (indigènes et hispaniques) constituait le fondement même de l'identité latino-américaine.

Le métissage culturel est le présupposé sur lequel s'articule *Tous sangs mêlés*. Le métissage n'y est plus considéré un fait individuel, étant donné qu'il a acquis des caractéristiques sociales. Il est un phénomène culturel, un fait social. C'est pourquoi la reterritorialisation proposée dans *Tous sangs mêlés* n'est pas partielle: elle n'affecte pas seulement une communauté indigène condamnée à l'acculturation mais aussi la communauté hispanique. C'est la société qui devient elle-même métisse, et avec elle tous ses membres, indépendamment du sang qui coule dans leurs veines; parce que tous les sangs (*todas las sangres*: tous sangs mêlés) sont, en fin de compte, métis.

-Vous n'êtes pas métis.

-Il n'y a pas d'Indiens à Celendín.

-Il n'y a donc pas de métis.

-Nous sommes tous comme des métis là-bas. (TS: 280; ma traduction)

Conclusion. Arguedas et la modernité

La modernité est-elle in-amorcée, voire refoulée chez Arguedas? La réponse est affirmative si l'on se borne à la modernité étroite qui se dégage de l'«utopie archaïque» de Vargas Llosa (heureusement, ses œuvres littéraires sont souvent beaucoup plus complexes et ambiguës que ses essais): modernisation capitaliste, occidentalisation (hispanisation) en tant que passe-partout d'un progrès nullement problématisé ("développement"), relégation subséquente des langues et des cultures indigènes à un passé pré-moderne... Arguedas, tout en ayant loué le progrès dans plusieurs de ses productions anthropologiques et littéraires, n'appartient pas de toute évidence à cette modernité.

Le projet d'Arguedas est sans doute utopique, mais il est loin d'être nostalgique à l'égard d'un passé idéalisé; par contre, la modernité telle que prônée par Vargas Llosa s'avère fort discutable aujourd'hui, voire "dépassée" puisqu'elle ignore la «general delegitimization of [Western] discourses and values in the twentieth century» (Chanady 1990:33-34). J'aimerais donc opposer à la modernité archaïque de Vargas Llosa une autre modernité ou, pour mieux dire, une modernité *autre* à laquelle le projet d'Arguedas n'est pas étranger. Cette modernité est plus respectueuse à l'égard des altérités sans pour autant les fétichiser. Le métissage culturel, dans son acception la moins restrictive, serait l'un des composants fondamentaux de cette modernité, car il rendrait compte de la dispersion d'identité provoquée par la complexité du monde moderne.

Nous devons accepter nos identités plurielles. De plus en plus, nous devenons un monde de migrants, constitué de pièces et de fragments venus d'ailleurs, de là-bas (propos de Salman Rushdie recueillis par Carlander 1990:6).

Nous avons tous un "là-bas", «nous sommes tous comme des métis là-bas»: on a perdu notre "terre", notre espace symbolique stable. La déterritorialisation, peut-être jadis propre uniquement aux minorités (ce qui est déjà fort discutable), se serait étendue à toutes les couches sociales. Quant aux "identités plurielles", elles sont parmi nous tous, mais aussi chez chacun d'entre nous. Puisque chaque "pièce" ne doit pas correspondre nécessairement à un individu différent, l'individu étant lui-même divisé en "fragments". «Reconnaître l'altérité en nous, c'est prendre conscience que nous sommes tous des «métis» culturels» (Ladmiral et Lipiansky 1989: 143).

Tous sangs mêlés propose que l'on cherche les identités contemporaines non pas dans l'unité monolithique mais dans la négociation plurielle, aussi instable et conflictuelle soit-elle -les "purifications ethniques", en ancienne Yougoslavie et ailleurs, fournissent la preuve a *contrario* de la pertinence de cette démarche. L'identité, si ce mot a encore un sens, pourrait se trouver dans la non-appartenance à un groupe (à un "monde"), si cela impliquait nécessairement l'exclusion du reste. Bref, l'identité de la confusion.

NOTES BIBLIOGRAPHIE

- Aguirre, Elvira (1986). Horizonte mágico-mítico en la obra de José María Arguedas. *Revista Iberoamericana*, v. LII, n° 135-136.
- Angenot, Marc (1989). *1889. Un état du discours social*. Longueuil: Préambule.
- Arguedas, José María (1968). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Premier chapitre du roman paru dans *Amaru* 6 (avril).
- (1974). *Todas las sangres*. 4a edición. Buenos Aires: Losada (première édition: 1964).
- (1975a). Formación de una cultura nacional indoamericana. Selección, préface et notes d'Angel Rama. México: Siglo XXI.
- (1975b). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- Belaúnde Terry, Fernando (1964). "El Perú construyé". *Mensaje presentado al Congreso Nacional por el arquitecto FERNANDO BELAÚNDE TERRY, presidente constitucional de la República*. Lima, 28 de julio de 1964. [Publications officielles du gouvernement péruvien].
- Carlander, Ingrid (1990). L'Amérique des mirages évanouis. *Le Monde Diplomatique* (novembre).
- Chanady, Amaryll (1990). Latin American Discourses of Identity and the Appropriation of the Amerindian Other. *Sociocriticism*, v. VI, n° 11-12.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (1984). El indigenismo peruano y Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, v. L, n° 127.
- Chiampi, Irlema (1988). *José Lezama Lima. A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense.
- Christian, Chester (1983). Alrededor de este nudo de la vida. Entrevue à José María Arguedas, 3 août 1966, Lima. *Revista Iberoamericana*, n° monographique consacré à José María Arguedas, v. XLIX, n° 122.
- Cornejo Polar, Antonio (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- Cornejo Polar, Antonio, et al. (1984). *Vigencia y universalidad de José María Arguedas*. Lima: Horizonte.
- Cortázar, Julio (1969). Un gran escritor y su soledad. *Life* en espagnol 7 (avril).
- Declercq, Gilles (1992). *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*. Paris: Editions Universitaires.
- Decornoy, Jacques (1992). Un développement humain qui libérerait les pauvres. *Le Monde diplomatique*, Manières de voir, n° 15.
- Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix (1972). *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. [Paris]: Minuit.
- Démélas, Marie-Danielle (1983). Les indigénismes: contours et détours. En Cavailles, Bertha, et al. *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité?* Paris: CNRS.
- Ducrot, Oswald (1972). *Dire et ne pas dire*. Paris: Hermann. -(1984). *Le dire et le dit*. Paris: Minuit.
- Favre, Henri (1982). Capitalisme et ethnicité: la politique indigéniste du Pérou. En Morin, Françoise, et al. *Indianité ethnocide indigénisme en Amérique Latine*. Paris: C.N.R.S.
- Giménez Micó, José Antonio (2000). *L'irruption des "autres." Analyse de trois fronts discursifs d'identité et de résistance: chicano, antillais et andin péruvien*. Montréal: Balzac-Le Griot.

Gómez-Moriana, Antonio (1990a). Narration et argumentation dans les Chroniques des Indes. Le *Journal de Colomb*, 12 octobre 1492. Dans Gómez-Moriana, Antonio, et Poupény Hart, Catherine (éds.). *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*. Longueuil: Préambule.

- (1990b). Pragmatique du discours et réciprocité de perspectives (à propos de *Don Quichotte et Don Juan*). Dans Gómez-Moriana, Antonio, et Poupény Hart, Catherine (éds.). *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*. Longueuil: Préambule.

Gras, Pierre (1981). *L'autre Pérou. L'intégration des Indiens: mythe ou réalité?* Paris: Fédérop.

Krysinski, Wladimir (1975). Roman et signes de référence. *The Canadian Journal of Research in Semiotics*, v. III, n° 2.

Ladmiral, Jean-René, et Lipiansky, Edmond (1989). *La communication interculturelle*. [Paris]: Armand Colin.

Lévi-Strauss, Claude (1987). *Race et histoire*. Paris: Denoël (première édition: 1952).

Maingueneau, Dominique (1984). *Genèses du discours*. Bruxelles: Pierre Mardaga.

- (1985). *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette.

Marcos, Juan Manuel (1984). La ternura pensativa de José María Arguedas. *Revista Iberoamericana*, v. L, n° 127.

Paz, Octavio (1973). *El laberinto de la soledad*. Tercera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica

Rama, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

Robin, Régine (1992). Le sociogramme en question. Le dehors et le dedans du texte. *Discours social/Social Discourse*, v. 5, n° 1-2.

Romero, José Luis (1976). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rowe, William (1983). Arguedas: el narrador y el antropólogo frente al lenguaje. *Revista Iberoamericana*, n° monographique consacré à José María Arguedas, v. XLIX, n° 122.

Stanley, J., et Stein, B. (1970). *The colonial heritage of Latin America*. New York: Oxford University Press. TS. Cf. Arguedas (1974).

Vargas Llosa, Mario (1977). *La utopía arcaica*. Cambridge: University of Cambridge (Centre of Latin American Studies).

- (1978). *José María Arguedas, entre sapos y halcones*. Academia Peruana de la Lengua correspondiente de la Española. Sesión pública celebrada el 24 de agosto de 1977. Discurso de ingreso de don Mario Vargas Llosa. Palabras preliminares de José María Moro. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

- (1980). Literatura y suicidio: el caso Arguedas. *Revista Iberoamericana*, v. XLVI, n° 110-111.

- (1981). José María Arguedas: entre la ideología y la Arcadia. *Revista Iberoamericana*, n° 116-117.

Zapata, Roger (1993). Trois moments de l'indigénisme au Pérou: de Clorinda Matto de Turner au Sentier Lumineux. Dans Gómez-Moriana, Antonio, et Trottier, Danièle (éds.). *L'«Indien», instance discursive*. Actes du Colloque de Montréal 1991. Candiac: Balzac.

JOSÉ-ANTONIO ARGUEDAS: POMIESZANIE KRWI. NOWOCZESNOŚĆ,
NIEZACZĘTY PROJEKT?

Streszczenie

Mimo że ponad trzydzieści lat upłynęło od śmierci peruwiańskiego pisarza i antropologa, José Marii Arguedasa, dzieło jego jest w dalszym ciągu przedmiotem licznych komentarzy i dyskusji. Zdania są podzielone co do istotnej wartości dzieła i przedsięwzięć teoretycznych Arguedasa. Jedni twierdzą, iż to właśnie on najlepiej odtworzył lokalny świat andyjski; są także krytycy, jak np. Mario Vargas Llosa, którzy uważają, iż dzieło Arguedasa tworzy coś w rodzaju „utopii archaicznej”, „nostalgicznego powrotu” ku „przeszłości, ku kulturom przed-hiszpańskim, które to kultury są w trakcie kompletnego zanikania”.

Ambicją artykułu jest wykazanie, iż projekt powieściowy (*Pomieszanie krwi*) i krytyczny Arguedasa jest być może utopijny, lecz w żadnym razie nie jest archaiczny. Arguedas przeciwstawia się projektowi Mario Vargas Llosa jako nowoczesności wąsko pojętej, rozumianej jako okcydentalizacja, jedyny paszport „postępu” kapitalistycznego, bez najmniejszej próby jej zretatywizowania. Arguedas bierze pod uwagę zagadnienie różnic kulturalnych. Pomieszanie („métissage”) kultur, będące ideologicznym punktem wyjścia powieści *Pomieszanie krwi* (która zostanie następnie sproblematyzowana przez autora w jego nieukończony powieści *Lis z góry i lis z dołu*) stanowi najprawdopodobniej jej komponent fundamentalny, albowiem jest symptomem utraty tożsamości spowodowanej przez skomplikowanie nowoczesnego świata.

Pomieszanie krwi proponuje poszukiwanie tożsamości nowoczesnych, które mieszczą się nie w jakimś układzie monolitycznym, lecz wynikają z pertraktacji prowadzonej w liczbie mnogiej w sposób ciągły. Klucz do tożsamości nie znajduje się bynajmniej w fakcie przynależności do jakiejś jednej grupy ludzkiej, która praktykuje wykluczanie innych. Krótko mówiąc, chodziłoby o coś, co możemy nazwać tożsamością pomieszania.